

## O MUNDO COMUM E A RELAÇÃO COMUM-SINGULAR EM ARENDT

Antonio Glauton Varela Rocha<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo busca apresentar uma discussão inicial sobre a relação que se dá no pensamento de Hannah Arendt entre as categorias do comum e do singular. Defendo que Arendt consegue equacionar esta relação de modo muito diferente ao modo como a modernidade lida com a relação entre as dimensões da individualidade e da coletividade, sem priorizar uma das categorias Arendt trata a questão numa perspectiva de equilíbrio, onde a singularidade pressupõe a pluralidade e a pluralidade é complementar à singularidade. Defendemos a importância da categoria do mundo comum como base para se falar do equilíbrio entre o comum e o singular, e identificamos no processo de alienação do mundo um risco para a efetivação deste equilíbrio. No artigo buscamos apontar como este risco já identificado nas primeiras obras de Arendt, neste sentido exploramos a ideia de que para Arendt alguns elementos da alienação do mundo já se encontram presentes no processo de introspecção. O artigo explora esta questão a partir da obra “Rahel Varnhagen - A vida de uma judia alemã na época do Romantismo”, segunda obra escrita por Arendt.

**Palavras Chaves:** Singular; Comum; Introspecção; Mundo Comum

**Abstract:** This present paper seeks an initial deliberation on the given relation to Hannah Arendt's thought between the Common and Singular categories. I advocate that Arendt manages to balance this relation in a much different way from the one Modernity deals regarding the connection between Individuality and Collectivity, without prioritizing one of them. We defend the importance of the Common World category as foundation to talk about the balance between the Common and the Singular, and we see a risk to such balance in the process of world alienation. In this paper we look at pointing how this risk already spotted in Arendt's first Works, exploring the idea that for her some alienation elements are already presente in the process of Introspection. The paper also explores the same question from the work “Rahel Varnhagen - A vida de uma judia alemã na época do Romantismo”, the second one written by Arendt.

**Key words:** Singular; Common; Introspection; Common World.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia na Universidade Federal do Ceará – UFC. Professor nos Cursos de Filosofia e Teologia do Centro Universitário Católica de Quixadá – UNICATOLICA.

## Introdução

A questão principal deste texto tem como pano de fundo a tensão que existe no pensamento moderno a respeito da relação entre a individualidade e a coletividade. O que busco refletir neste artigo é o modo como esta relação é equacionada no pensamento de Arendt a partir das categorias de *comum* e *singular*, que, em minha proposta de pesquisa, se relacionam em profundo equilíbrio no pensamento político arendtiano.

As considerações aqui feitas são parte de uma pesquisa maior, e colocará em debate algumas questões iniciais que serão importantes para a continuidade da pesquisa. Deterei-me inicialmente na indicação da importância das categorias e *ação* e *aparência* para a compreensão da afirmação do equilíbrio entre o comum e o singular, e logo depois a afirmação da categoria do mundo comum como central para a efetivação do referido equilíbrio. Tendo em vista a importância da categoria de mundo comum, a última questão proposta no texto tem como ponto de partida o perigo presente no processo de *alienação do mundo*. Apresento então a crítica de Arendt à introspecção romântica, presente na obra *Rahel Varnhagen - A vida de uma judia alemã na época do Romantismo*.

## Sobre o lugar do singular e do comum no pensamento de Hannah Arendt

O fato de não apenas sermos *no mundo*, mas sermos *do mundo* possui implicações muito significativas para a compreensão do pensamento de Hannah Arendt. Ser do mundo implica que não existimos enquanto homens sem a marca de tudo aquilo que o mundo é, e o mundo é aquela realidade que ao mesmo tempo separa<sup>2</sup> e une os homens<sup>3</sup> (Cf. ARENDT, 2014, p. 64). Esta última afirmação possui muitos desdobramentos possíveis na obra da Arendt, mas aqui quero destacar como esta frase faz referência a uma tensão dentro do pensamento moderno, a tensão entre a dimensão singular/individual e a dimensão compartilhada e comum da vida humana. Este dilema moderno não é ignorado por Arendt, e não se resolve em seu pensamento pela simples escolha por uma destas dimensões<sup>4</sup>. Chama

---

<sup>2</sup> Singulariza, diferencia.

<sup>3</sup> Seguramente esta definição não esgota o significado que o termo mundo possui na obra de Arendt, mas expressa elementos importantes para que possamos dar início às nossas reflexões sobre o tema. Ver também: (ALVES NETO, 2008, p. 248).

<sup>4</sup> José Eisenberg aponta como Arendt se coloca numa zona limite entre as tradições liberal e comunitarista. A questão que Eisenberg destaca para afirmar que Arendt não é nem liberal nem comunitarista é uma dupla recusa de Arendt frente a estes dois modelos: Arendt recusa a redução da singularidade do sujeito ao indivíduo interessado do liberalismo ou à pessoa moral do comunitarismo, e também recusa reduzir a vida ativa do espaço público à vida ética e associativa da sociedade. (2001, p.166-167). Não se trata da mesma questão que

atenção exatamente o modo como Arendt consegue equacionar o lugar destas duas dimensões na vida humana. “Arendt buscou, ao longo de toda a sua vida, uma forma de conciliar a liberdade individual de movimento e pensamento com a percepção de um mundo, ao mesmo tempo, plural e compartilhado” (STOLCKE, 2002, p. 95).

Consideramos fundamental como este processo de conciliação se desenvolve em sua obra, e quais as implicações para a sua filosofia política. Neste sentido, um caminho razoável para começar a falar deste processo é refletir sobre a categoria da *ação*. Não cabe neste momento aprofundar a explanação sobre esta categoria tão importante no pensamento de Arendt. Por enquanto nos interessa explicitar como esta categoria, que a primeira vista parece um conceito unicamente ou prioritariamente ligado à questão da individualidade, expressa também (e provavelmente de modo anterior) uma profunda ligação com a ideia do comum ou do compartilhado.

### **Ação, aparência e singularização**

Uma das características mais importantes que Arendt destaca quando fala da ação é que ela representa a capacidade de iniciar algo novo<sup>5</sup>. Esta é uma *capacidade* presente em todo ser humano, e é um dos principais elementos que marcam a concepção da liberdade em Arendt como *espontaneidade*<sup>6</sup> (Cf. ARENDT, 2013, p. 181-182). Até aqui estas afirmações parecem se relacionar de modo mais adequado com a tendência moderna da ênfase na dimensão individual, mas esta impressão se enfraquece quando trazemos à tona outro conceito indispensável para compreendermos o pensamento arendtiano sobre a ação: o conceito da *aparência*. É no ato de aparecer que a ação se efetiva e a pessoa se singulariza, sai do anonimato, apresenta *quem é*. Aparecer é mostrar-se, revelar os contornos próprios que nos fazem ser distintos dos outros. No entanto, o conceito da aparência não comporta apenas a figura do “eu” que aparece, mas necessariamente também a figura do “outro” que testemunha este aparecer, sem o qual o ciclo do aparecer não se completa.

O aparecer comporta sempre a possibilidade de algo novo, portanto, é um momento que resguarda a possibilidade, sempre possível de renovação, da manifestação da diferença, da singularização de cada pessoa – possibilidade que se mostrará crucial para o momento em

---

pretendo levantar neste texto, mas é mais um elemento para visualizarmos como a questão do singular e do comum não se resolve em Arendt com a escolha por um dos polos desta relação.

<sup>5</sup> “...a ação política, como qualquer ação, é sempre, em sua essência, o começo de algo novo...” (ARENDT, 2008a, p. 345). Ainda: “...a essência de toda ação, em particular da ação política, é dar um novo início...” (ARENDT, 2008a, p. 345).

<sup>6</sup> Exatamente por isto o totalitarismo busca minar toda e qualquer espontaneidade e o imprevisível que surge com a ação, de modo que tudo e todos possam ser controlados o mais efetivamente possível.

que Arendt irá criticar o potencial massificador das sociedades modernas. Se o aparecer pressupõe a figura do outro, todo aparecer é já um co-aparecer, daí podermos afirmar que o *estar junto* e o compartilhar de um mútuo ato de aparecer é condição *sine qua non* para falarmos de ação em Arendt, e conseqüentemente, para falarmos de singularização em Arendt.

De fato, para Hannah Arendt a distinção humana só acontece na publicidade, nessa esfera plural, de muitos. Só ali o homem pode aparecer em seu caráter único como um *quem* e não como uma *quididade* porque assume uma aparência “explícita, ao invés de se contentar em existir meramente como coisas vivas ou inanimadas”. (ANDREIUOLO, 2013, p. 224)

Sem espaço próprio de aparência, a realidade do próprio ser, ou seja, a identidade não pode ser preservada da dúvida. Só entrando no mundo, no espaço público, apenas sendo visto, ouvido e identificado pelos outros, o ator confirma seu próprio *quem* e vê reconhecida a sua própria identidade. E talvez seja conveniente chamar novamente a atenção para o fato de que a consideração arendtiana da relação indivíduo - espaço público, que não é mais que outra maneira de nomear a relação eu/mundo e eu/o outro, pressupõe, transpondo-a para termos políticos, a crítica heideggeriana a chamada metafísica da subjetividade<sup>7</sup>. (FORTI, 2001, p. 338)

Para Arendt “...a singularização é um acontecimento que se deve entender como um demarcar-se em relação aos demais” (DUARTE, 2012, p.17) onde se revela um *quem*, destacando-se, sem no entanto apartar-se daqueles dos quais se distingue<sup>8</sup> (Cf. DUARTE, 2012, p.17). A singularização não é, então, um ato solitário, “...minha *ipseidade*, ou minha singularidade, em resumo, quem eu sou<sup>9</sup>, se revela em minhas ações e minhas palavras, no seio de um espaço público de aparência...”<sup>10</sup> (TASSIN, 2004, p.135). Parece-nos seguramente razoável afirmar que Arendt se afasta de uma compreensão de singularidade de cunho

---

<sup>7</sup> “Sin espacio propio de apariencia, la realidad del propio ser, es decir, la propia identidad no puede preservarse de la duda. Sólo entrando en el mundo, en el espacio público, sólo siendo visto, oído e identificado por los otros, el actor confirma su propio *quién* y ve reconocida la propia identidad. Y quizás sea conveniente llamar de nuevo la atención sobre el hecho de que la consideración arendtiana de la relación individuo-espacio público, que no es más que otro modo de nombrar la relación yo-mundo y yo-el otro, presupone, transponiéndola a términos políticos, la crítica heideggeriana a la llamada metafísica de la subjetividad”.

<sup>8</sup> O lugar próprio para que isto aconteça é o mundo comum, onde existe um *entre* que ao mesmo tempo separa e une.

<sup>9</sup> É importante ter em mente que para Arendt é fundamental o “quem sou” e o “que sou” não são a mesma coisa. O *que sou* está determinada pelas comunidades de cultura às quais faço parte (família, fé, cultura, meio social, profissão), já minha singularidade ou *quem sou*, é o que se revela unicamente por minhas palavras e atos (Cf. TASSIN, 2004, p.135).

<sup>10</sup> “...mi ipseidad, o mi singularidad, en resumen quien soy, se revela en mis acciones, y mis palabras, en el seno de un espacio público de apariencia...”. Ver também: “...Según Arendt, el *quién* (...) fundamentalmente se *muestra* en las acciones y las palabras que se despliegan en la conflictividad del espacio público”(DI PEGO, 2012, p.71)

individualista ou marcada pela autosuficiência e aponta para uma compreensão em que a relação e interação é elemento fundamental.

Portanto, a condição fundamental do quem é a pluralidade dos *quens* e está perfeitamente expressa na fórmula latina tão querida para Arendt que reaparece continuamente em seus textos: *inter homines esse*. O quem arendtiano é sempre relação, vínculo; jamais isolamento, nem autossuficiência<sup>11</sup>. (CAÑADAS, 2016, p. 138)

Não somente podemos falar que a *manifestação* da singularidade depende da interação e da presença de outros, mas até mesmo a ideia de um eu originário, formado independente do contato com os outros se enfraquece diante da compreensão fenomênica da singularidade em Arendt.

**Não existe para Arendt um “eu” completamente “originário”** completamente estruturado antes de que este eu calque a cena do mundo: antes, em última instância, de que o sujeito tenha confirmação da sua realidade e sua individualidade por parte dos outros. Afirmar que **a identidade individual se forma através de uma rede de relacionamentos com os outros** e com o mundo, tal e como eles aparecem, significa ao mesmo tempo deslegitimar toda pretensão metafísica de uma indiscutida centralidade do sujeito, seja o cogito cartesiano ou o eu transcendental kantiano o que é colocado como fundamento último da realidade<sup>12</sup>. (Forti, 2001, p. 338). [grifo nosso]

Para além do instinto de todos os vivos aparecem, os seres humanos são distinguidos pela sua capacidade e sua necessidade de apresentar-se com atos e palavras (...). **É somente através desta auto-apresentação que nos tornamos totalmente indivíduos**<sup>13</sup>. (ČERNÝ, 2012, p.22) [grifo nosso]

Além de não ser antagonista ao *comum*, a singularidade recebe do comum a sua própria base de constituição e efetivação. Segundo Bethania Assy, “... a partir dos apontamentos de Hannah Arendt sobre o *self*, inerente à atividade de pensar, é possível reivindicar um processo de subjetivação, no qual a experiência contínua de alteridade seja vital à constituição do próprio sujeito” (2015, p. 79).

---

<sup>11</sup> “Por tanto, la condición fundamental del quién es la pluralidad de los quiénes y queda perfectamente expresada en esa fórmula latina tan querida para Arendt que reaparece continuamente en sus textos: *inter homines esse*. El quién arendtiano es siempre relación, vínculo; jamás aislamiento, ni autosuficiencia”.

<sup>12</sup> “**No existe para la Arendt un “yo originário”** completamente estruturado antes de que este yo calque la escena del mundo: antes, en definitiva, de que el sujeto tenga confirmación de su realidad y su individualidad por parte de los otros. Afirmar que **la identidad individual se forma através de una red de relaciones con los otros** y con el mundo, tal y como ellos aparecen, significa al mismo tiempo deslegitimar toda pretensión metafísica de una indiscutida centralidad del sujeto, sea el cogito cartesiano o el yo transcendental kantiano lo que se ponga como fundamento último de la realidad”.

<sup>13</sup> “Mis à part la pulsion de tout vivant d’apparaître, les humains se distinguent par leur capacité et leur besoin de se présenter soi-même par des actes et des mots (...). C’est seulement par cette auto-présentation que nous devenons pleinement individuels”.

Embora não refute o significado eloquente da vida interior, para Arendt a singularidade humana só se revela em *quem* (*who*) somos, por meio do discurso e da ação, no domínio da aparência. A singularidade de cada indivíduo não se dá de forma solipsista. É evidente em Arendt que quem somos (*who you are*) constitui-se no espaço público da aparência” (ASSY, 2015, p. 38).

Por outro lado, não se trata de apenas ressaltar o aspecto *comum* na manifestação e constituição do *quem* no pensamento arendtiano. Em Arendt o estar com outros é condição incontornável para que a singularidade do *quem* se manifeste<sup>14</sup>, de modo que a pluralidade é necessariamente pressuposta pela singularidade, no entanto, a pluralidade é complementar à singularidade, uma vez que a multiplicidade dos homens não pode ser pensada como a reprodução de um modelo igual para todos<sup>15</sup> (Cf. DUARTE, 2012, p.18). Deste modo podemos perceber que a manifestação e a própria constituição da singularidade em Arendt foge tanto de um modo individualista quanto de um modo coletivista (de origem essencialista) de ver o homem, e manifesta efetivamente aquele *equacionar do singular e do comum* que entendemos ser uma questão crucial em todo o pensamento de Arendt.

Uma vez que pluralidade e singularidade se encontram associados em sua reflexão, Arendt é capaz de pensar a manifestação política da singularidade sem reduzi-la a qualquer forma de individualismo, ao mesmo tempo em que também pode pensar o ser coletivo para além de toda fantasmagoria comunitária fundada na partilha comum de identidades definidas de maneira substancialista. (DUARTE, 2012, p.18-19)

No início da obra *A Vida do Espírito*, Arendt afirma: “neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum e, do qual desaparecemos em lugar nenhum, *Ser e Aparecer* coincidem” (2012b, p.35). Somos enquanto aparecemos, o aparecer é sempre um co-aparecer, e se nos é negada a possibilidade de compartilhar um mundo comum onde possamos vivenciar a aparência, é-nos negada a possibilidade de ser.

Quem não pode aparecer, tanto para os outros como a si próprio, já não tem ser. Passa como um morto entre os vivos que não o vêem. Quem está privado de aparência está privado de existência. Um não se dirige aos anônimos, porque não os podemos chamar: não respondem, pois não são chamados.

---

<sup>14</sup> “Actuar juntos, com los otros (y no solamente unos contra los otros), tal es el contenido de um vivir-juntos político propicio para la realización de cada singularidad” (TASSIN, 2004, p.133-134). Ver também: “A interação é a base estrutural da ação humana. Como já mencionado, Benhabib registra que ‘o espaço de aparência é ontologicamente reavaliado por [Arendt], precisamente porque os seres humanos podem agir e falar com os outros apenas na medida em que eles aparecem para os outros’. Implica a partilha comum no mundo, isto é, ser visto e ouvido pelos outros, de forma que, ao julgarmos, o fazemos necessariamente como membros de um mundo que nos é comum” (ASSY, 2015, p. 170).

<sup>15</sup> Ver Também: “Pues hace valer que el hombre no existe nunca bajo la figura de solo individuo, fuera de su existencia social o política, ni tampoco bajo la de una humanidad unificada aunque fuese la de un "ser genérico" que se realiza en la emancipación social. Solo existen hombres (pluralidad); y en la medida en que existen juntos (comunidad). Aún más: no hay otra humanidad sino aquella constituida par una pluralidad de seres que actúan en común acuerdo y unidos por una constitución de la libertad” (TASSIN, 2004, p. 132-133).

Desbatizados, eles desaparecem. Privados de aparência não podem aparecer, são os "desaparecidos" das sociedades democráticas<sup>16</sup>. (TASSIN, 2004, p.139)

Para Arendt, “nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém” (2012b, p.35). Nosso aparecer precisa de um espaço compartilhado, um *entre* que ao mesmo tempo reúna e separe. O mundo, representado por Arendt através da metáfora da *mesa* é elemento chave no processo de aparência, onde os homens, compartilhando o mesmo espaço e interagindo, ao mesmo tempo se diferenciam e se singularizam. A metáfora da mesa representa com perfeição o equilíbrio entre o comum e o singular (enquanto une e distingue) que estamos tentando ressaltar neste texto, e é só enquanto mesa (só enquanto equilíbrio efetivo entre o singular e o comum) que o mundo pode ser o espaço em que os homens se efetivam através da ação.

Para Arendt a ação só pode ser vivida no espaço onde a condição da pluralidade se efetiva, e este espaço é o *mundo comum*. Só há ação porque há mundo<sup>17</sup> (SUÁREZ, 2011, p. 428), sem mundo estaremos na “melhor” das hipóteses *isolados* – e “...estar isolado é estar privado de capacidade de agir” (ARENDRT, 2014, p.233) –, e na pior das hipóteses estaremos *solitários*. Sem o espaço do *mundo comum* a nossa vida nem pode ser considerada efetivamente humana (enquanto destituídos do espaço para agir<sup>18</sup>); e sem este espaço nós perdemos acesso à realidade.

A ação se desdobra num espaço de *visibilidade pública* onde ela expõe sua teia de relações. Ser privado deste espaço comum e público, um espaço “onde eu apareço aos outros como os outros aparecem a mim, onde os homens existem não meramente como outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento”, dizia Arendt, “significa ser privado de realidade”. (MAGALHÃES, p. 03)

---

<sup>16</sup> “Quien no puede aparecer, tanto a los otros como a sí, ya no tiene ser. Pasa como un muerto entre los vivos que no lo ven. Quien está privado de apariencia está privado de existencia. Uno no se dirige a los anónimos, pues no los podemos llamar: no responden, pues no son llamados. Desbautizados, ellos desaparecen. Privados de apariencia, no pueden aparecer, son los "desaparecidos" de las sociedades democráticas”.

<sup>17</sup> Por mais que a ação entendida como a criação de algo novo esteja intimamente ligado como a singular criatividade e iniciativa de cada pessoa, para Arendt esta realidade não é possível se não for feita em comum. Se o ato singular não obtiver um ressoar a partir de outros não há o fechamento do ciclo necessário para dar continuidade aos efeitos deste mesmo ato.

<sup>18</sup> “Os homens podem viver sem trabalhar, e podem decidir simplesmente usar o mundo das coisas e desfrutar esse mundo sem lhe acrescentar um só objeto útil, mas uma vida sem ação e sem fala não é mais uma vida humana porque ela já não é vivida entre os homens. ‘Viver juntos no Mundo’ e ‘falar dele com os outros’ são no fundo uma e a mesma coisa” (MAGALHÃES, SD, p. 01).

Convivemos num mundo que tem sua realidade assegurada a cada um pela presença de todos<sup>19</sup> (Cf. ALVES NETO, 2008, p. 248). Sem o *estar-junto*, num espaço que assegura a possibilidade desta presença de todos, um espaço que separe e una as pessoas e as permita o aparecer, perdemos a realidade do mundo. A perda deste espaço (e a conseqüente perda da realidade), seja por um plano deliberado, seja pela própria indiferença dos homens, é chamada por Arendt de *alienação do mundo*, e está na base dos principais problemas ou desafios que Arendt denunciou, como o processo de assimilação dos judeus, a massificação, o fracasso das Declarações dos Direitos Humanos e o próprio Totalitarismo.

### **A relação singular-comum em Arendt: um contraponto à primazia do individual**

Sem o *estar-junto* o mundo não tem sua realidade assegurada, o mundo nos é alienado, não existe o espaço da aparência, não há ação nem o aparecer (e conseqüentemente não há singularização)<sup>20</sup>. Diante disto, temos muitos elementos para considerar que a dimensão do *comum* é uma questão decididamente significativa para a construção do pensamento político de Arendt. Em nossa pesquisa buscamos entender qual o papel da relação do *singular* e do *comum* no pensamento de Arendt e quais os impactos que esta relação possui na fundamentação das suas análises políticas. O enfoque que em muitos momentos destinamos à dimensão do comum, nunca é demais insistir, não se baseia numa compreensão de que Arendt privilegia o comum em detrimento do singular (o que seria uma compreensão equivocada), mas se configura como uma reflexão que possa de algum modo colocar em questão todo o movimento de exaltação do indivíduo que é característico da nossa época – que tem no individualismo<sup>21</sup> um conceito central para sua compreensão (Cf. ÁLVAREZ, 2009, p. 38) – ,

---

<sup>19</sup> Para os homens, dizia Arendt, “a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato que ele [o mundo] aparece a todos” (HC, p. 178).

<sup>20</sup> Aqui é salutar reforçar que tais afirmações não implicam dizer que o pensamento de Arendt está centrado no tema do comum em detrimento do singular. A capacidade de começar algo novo espera sim o ambiente propício da pluralidade, mas ela reside eminentemente na singularidade de cada um, e é esta capacidade singular que resguarda a possibilidade de recriação do mundo comum quando ele é alienado. Esta capacidade é uma semente de recriação de um espaço onde as singularidades de todos possam se desenvolver e o espaço da aparência possa permanecer, e por isso o terror busca incessantemente minar não apenas os espaços comuns de aparência, mas a própria possibilidade da espontaneidade e do exercício do que é único e singular em cada pessoa. Deste modo insisto em afirmar que por mais que esta pesquisa em alguns momentos se volte com mais atenção para entender o papel do tema do comum na vida humana (tema que foi por muito tempo negligenciado na modernidade), partimos da afirmação de que Arendt trabalha esta questão em profundo equilíbrio com o tema da singularidade, e é exatamente este equilíbrio o mote central desta pesquisa.

<sup>21</sup> Trato o termo individualismo em sentido forte, como lado oposto ao coletivismo ou holismo, tal como o entendeu Dumont: “Quando o indivíduo constitui o valor supremo, falo do individualismo; no caso oposto, em que o valor se encontra na sociedade como um todo, falo de holismo” (1993, p. 37).

desde o início da modernidade<sup>22</sup>, que pode ser caracterizada como a época do triunfo do indivíduo (Cf. ÁLVAREZ, 2009, p. 40). A própria contemporaneidade pode ser caracterizada como uma resposta a toda a exaltação do indivíduo e do sujeito que ocorreu na modernidade (ao menos no âmbito das propostas teóricas), não no sentido de negar o seu valor, mas de entender que o indivíduo é mais limitado do que se imaginava e que ele existe antes de tudo como um ser em relação. Neste sentido, na atualidade crescem os discursos em defesa da comunidade e da sua efetivação, crescimento que pode ser uma resposta à *crise do comum* que herdamos da modernidade. No entanto, o reconhecimento desta crise não pode justificar um desequilibrado enfoque no tema do comum, caindo num fácil e quase romântico apelo à vida comunitária (Cf. DUARTE, 2011, p. 24). A tensão entre o comum e o singular não é um problema que se presta a respostas prontas e rápidas, mas é um tema muito pertinente para compreendermos nosso tempo neste contexto de transição (entre a exaltação do indivíduo e a atual compreensão das suas limitações, assim como a necessária correlação do mesmo com a dimensão do comum). Arendt parece oferecer boas chaves de leitura para equacionar a relação entre estas duas dimensões. Mas antes de aprofundar o *como* Arendt trata esta questão, parece-me ainda mais fundamental inicialmente entender *porque* Arendt a considera, quais os acontecimentos que motivaram a consideração do tema do comum como algo importante, qual o lugar deste tema em seu pensamento, e se é um tema que ela utiliza para fundamentar outras questões.

Para encontrar os primeiros elementos para as respostas para estas questões uma das obras que serão fundamentais será *Origens do Totalitarismo*. No entanto, parece-me razoável partir inicialmente da obra *Rahel Varnhagen - A vida de uma judia alemã na época do Romantismo*, uma obra que não consta entre as consideradas mais maduras de Arendt, mas que já antecipa alguns temas que serão fundamentais em obras mais conhecidas da autora. Esta obra enfrenta o problema da *assimilação judaica* e aponta para a necessidade da afirmação do *quem* cada pessoa é, a afirmação da singularidade apesar das dificuldades e perseguições vividas. É bastante significativo que Arendt tenha vivido o processo de escrita e publicação desta obra justamente num período em que teve de lidar com a perseguição exatamente por causa de sua identidade (como judia) e sua escolha foi sempre pela afirmação

---

<sup>22</sup> “Dou o nome de ideologia a um sistema de ideias e valores que tem curso num dado meio social. Chamo ideologia moderna ao sistema de ideias e valores característicos das sociedades modernas. (...) A ideologia moderna é individualista. (...) O individualismo é o valor fundamental das sociedades modernas.” (DUMONT, 1993, p. 20-21). Ver também: “Que el individualismo es una de las principales características de la mayoría de las sociedades modernas es una afirmación que pocos estarían dispuestos a discutir” (GIROLA, 2005, p. 149).

da sua singularidade apesar dos riscos e dificuldades que isto acarretasse. A passagem da biografia de *Rahel Varnhagen* para a obra *Origens do Totalitarismo* nos permite um entrelaçamento muito interessante, uma vez que passamos de uma obra que trata da necessidade da “afirmação do quem somos”, para outra obra que trata “do que podemos nos tornar” quando negligenciamos a escolha pela singularidade e do espaço compartilhado que permite a efetivação da nossa *identidade*, ficamos à mercê de um sistema que fará de tudo para anular toda e qualquer possibilidade de criação do novo e da afirmação da nossa liberdade, até o ponto de poder nos considerar meros feixes de sensações, até o ponto de nos considerar descartáveis.

### **A questão da assimilação e a crítica ao romantismo na obra “Rahel Varnhagen - A vida de uma judia alemã na época do Romantismo”**

A biografia “Rahel Varnhagen - A vida de uma judia alemã na época do Romantismo” foi uma das primeiras obras de Arendt, escrita entre muitas dificuldades, já que no mesmo período Arendt se encontrava no processo de fuga para a França e posteriormente para os Estados Unidos, fugindo da perseguição nazista. O texto estava praticamente pronto em 1933, mas foi interrompido no período da fuga para a França, onde em 1938 termina a redação dos capítulos finais. No entanto, a publicação aconteceu apenas em 1957, quando Arendt já se encontrava nos Estados Unidos (Cf. ADVERSE, 2013, p.80). A obra é bastante significativa se levarmos em conta que a própria Arendt vivia uma situação bastante similar a de Rahel Varnhagen. Assim como Rahel, Arendt sentia o peso de sua condição de judia, e vivia concretamente o estranhamento que esta condição gerava no contexto em que ela vivia; para Arendt, pesquisar sobre a angústia vivida por Rahel é voltar-se também sobre suas próprias dificuldades (Cf. STOLCKE, 2002, p. 96).

A obra tem como problema central a questão da assimilação judaica e a apresentação da vida de Rahel Varnhagen expressa o dilema vivido pelos judeus diante de um quadro de exclusão em que viviam e da possibilidade que se abria para fuga desta exclusão através da assimilação aos valores da sociedade em que estavam. A grande questão era decidir qual atitude tomar diante deste dilema: negar a si próprio para ganhar aceitação ou resistir e questionar a situação da vida judaica na época.

Com esta biografia, referida a um período crucial da assimilação dos judeus, Arendt tentou demonstrar, através de Rahel Varnhagen, o drama que supôs o abandono da identidade judaica em favor da assimilação social e intelectual, e a forma como esta assimilação influencia de maneira determinante sobre o destino individual de um ser humano. A alternativa não deixa de ser

dramática: ou a assimilação como *parvenu*, mesmo à custa de perder a dignidade e saber que um seria considerado na realidade como um "parasita", ou manter a dignidade sob a condição de *pária*<sup>23</sup>. (BÁRCENA, 2006, p. 184)

Para expressar os caminhos possíveis diante do dilema acima exposto, Arendt parte da constatação da condição de exclusão que marca a história do povo judeu. Esta condição será representada por Arendt através do uso da palavra *pária*, tomando emprestado o uso da expressão *povo pária* feito por Max Weber nas obras "Sociologia da Religião" e "História Econômica em Geral" (MELNICK, 2013, p. 138) (ARENDDT, 2016, p. 494). A partir de sua condição de *pária*, o judeu precisava se posicionar diante da sua judaicidade<sup>24</sup>. Como mencionado, ou escolhia renegar a própria condição de judeu, tentando apagar qualquer traço de suas especificidades a fim de assimilar-se (ajustar-se) à sociedade em que estava inserido, ou reagir, questionando o status de sua condição, aceitando e reconhecendo o que lhe é específico. Nomear estas duas possibilidades, Arendt utilizará uma classificação feita por Bernard Lazare, chamando aquele que segue o primeiro caminho de *parvenu*<sup>25</sup> (ou arrivista), e o que segue o segundo caminho de *pária consciente*<sup>26</sup> (o próprio Bernard Lazare será considerado por Arendt um dos principais representantes dos *párias conscientes*) (Cf. ARENDT, 2016, p. 80).

A situação de Rahel e de seus semelhantes não era simples, não havia espaço para viverem como judeus, não havia liberdade para viverem em paz aquilo que eram (nem muito menos *quem* eram).

Ao não ser aceitos pela sociedade, os judeus se encontram desenraizados e numa posição marginal, que Arendt caracteriza como "acosmia", ou seja, carência de mundo ou de espaço de reconhecimento entre pares com quem seja possível interagir<sup>27</sup>. (DI PEGO, 2015, p.49)

---

<sup>23</sup> "Con esta biografía, referida a un período crucial de la asimilación de los judíos, Arendt pretendió poner de manifiesto, a través de Rahel Varnhagen, el drama que suponía el abandono de la identidad judía en beneficio de la asimilación social e intelectual, y la forma en que esta asimilación influye de manera determinante en el destino individual de un ser humano. La alternativa no dejaba de ser dramática: o la asimilación como *parvenu*, aun a costa de perder la dignidad y de saber que uno sería considerado en realidad como un "parasito", o mantener la dignidad bajo la condición de *paria*".

<sup>24</sup> Arendt distingue "...judaicidade – um dado existência do qual não se pode escapar – e judaísmo – um sistema de crenças que se pode adotar ou rejeitar..." (ARENDDT, 2016, p. 62).

<sup>25</sup> Enzo Traverso distingue tres tipos: el *parvenu* económico (la familia Rothschild, Gershon Bleichröder), el *parvenu* político (Hans-Joachim Schoeps, Leo Baeck, Walter Rathenau), y el *parvenu* intelectual (Ernst Kantorowicz), in: (DI PEGO, 2015, p.48).

<sup>26</sup> "O *pária consciente* é aquele que é excluído pelo mundo e, como tal, se manifesta. Ele mantém algum contato com a tradição, mas caminha paralelamente a ela. O *pária consciente* tem a condição de *homelessness*, mas não é um *worldlessness*, isto é, embora não possua um lugar, uma casa, ele permanece em contato com o mundo" (AGUIAR, 2009, p.35).

<sup>27</sup> "Al no ser aceptados por la sociedad, los judíos se encuentran desarraigados y en una posición marginal, que Arendt caracteriza como de "acosmia", es decir, carencia de mundo o de un espacio de reconocimiento entre pares con quienes es posible interactuar".

Para romper com esta realidade, Rahel irá inicialmente tornar-se *parvenu*. “Rahel desejava escapar ao judaísmo; não parecia haver qualquer outra maneira de assimilar-se” (ARENDR, 1994, p.33), assim, ela “... casou-se com August Varnhagen, aos 43 anos, quando foi batizada e adotou um novo nome: Antonie Friederike Varnhagen” (RAPCHAN, 2004, p.313). Ao se converter ao catolicismo fará uma verdadeira “conversão” daquilo que era, deixando de ser si mesma e renunciando tudo que a identifique como judia (MELNICK, 2013, p. 150). No entanto Rahel não sustentará esta posição até o final. No fim da vida ele se reconcilia com sua judaicidade, buscando encontrar força exatamente na sua especificidade de judia (Cf. MELNICK, 2013, p. 150). Arendt admirava Rahel pela sua capacidade de mudar seu percurso de *parvenu* para *paria* consciente (Cf. BODZIAK, 2013, p. 248).

Quando Rahel muda seu percurso e decide optar por ser quem ela era, ela se junta a uma minoria de judeus que buscavam resistir ao processo de assimilação dos judeus à vida europeia. Querem emancipação, querem liberdade, mas como seres humanos, sem precisar negar as suas diferenças (Cf. MELNICK, 2013, p. 15-153). No entanto, tal ousadia teve um preço, passaram a ser ainda mais excluídos, agora não mais apenas pela sociedade europeia, mas também pela própria comunidade de judeus (Cf. MELNICK, 2013, p. 154) (especialmente os assimilados). Pela exclusão, isolamento e o silenciamento espiritual e político que lhes foi imposto pelo seu próprio povo, Arendt fala que estas figuras (como Franz Kafka, Walter Benjamin, Bernard Lazare e a própria Rahel) formam uma “tradição oculta” (Cf. ARENDR, 2016, p. 60).

É preciso falar agora de um outro elemento que perpassa toda a situação do dilema do judeu como *paria* entre a decisão pela *negação de si* ou pelo reconhecimento de *quem* ele é: todo este contexto que se apresenta na obra sobre Rahel Varnhagen acontece sob a atmosfera do *iluminismo*. Helton Adverse irá destacar que o posicionamento de Arendt sobre as promessas do iluminismo, representado por sua crítica ao romantismo, será uma das principais contribuições à compreensão do pensamento de Arendt. Neste momento iremos tentar mostrar como a crítica de Arendt ao Romantismo se vincula a ideia que aqui trabalhamos, que é a de que em Arendt há um peculiar equacionar das dimensões do *singular* e do *comum* que é fundamental para a construção de toda a sua obra.

## O romantismo e o caminho da introspecção e perda da realidade do mundo

O processo de assimilação, que garantiria aos que a ele aderissem o ingresso na sociedade, exigia a negação da comunidade judaica para “...tornarem-se indivíduos avulsos” (ARENDT, 2016, p.98). A assimilação efetivava “...a atomização das comunidades em indivíduos solitários” (ARENDT, 2016, p.98). Esta individualização não seria uma efetivação da singularidade junto aos outros, mas a separação de indivíduos em relação a um grupo determinado para posterior diluição na sociedade em que almejavam participar<sup>28</sup>. Era uma atomização por meio do cultivo da personalidade, onde o individualizar-se era tornar-se um igual (Cf. RAPCHAN, 2004, p.303).

Este processo (de *individuação atomizada* usada como passo para a assimilação) que Arendt irá apresentar e criticar em sua Biografia de Rahel Varnhagen acontece a partir dos ideais iluministas – dos quais o *romantismo* é a continuação (Cf. ARENDT, 2016, p.114) – que estão encarnados nas escolhas do pária *parvenu* e que possuem na primeira Rahel o seu arquétipo. No centro da estratégia romântica está a “...introspecção, em uma atitude reflexiva na qual o mundo é negado em sua objetividade” (ADVERSE, 2013, p.85) em favor da interioridade<sup>29</sup>.

...a recusa de Rahel aceitar sua identidade judaica está ancorada em um mecanismo por meio do qual a realidade é negada em favor da interioridade. Arendt descreve esse procedimento tipicamente romântico como uma espécie de liberdade do pensamento. A exigência característica do Iluminismo – o homem deve pensar por si próprio – é exacerbada na forma de um pensamento que, levando a sério seu poder de superar as amarras dos preconceitos, termina por jogar fora juntamente com eles a realidade. (ADVERSE, 2013, p.84)

No entanto a negação da realidade feita pelo pensamento se choca com a realidade do mundo, que continua a afirmar o que queremos negar, “no final o mundo sempre tem a última

---

<sup>28</sup> Antes de todo é preciso afirmar que a questão da assimilação é uma questão individual (do judeu individual) (Cf. ARENDT, 2016, p. 138-139). Paradoxalmente esta tomada de decisão individual, é feita em nome de uma queda da diferença, em que o singular dá lugar à pertença ao grupo majoritário, onde o assimilado seria um igual como qualquer outro. O judeu, enquanto grupo é singularizado (diferenciado) ou separado. Neste sentido, ser judeu é possuir uma marca que o diferencia (geralmente com um sentido negativo). A escolha individual e singular pela assimilação, renegando a condição judaica, representa a saída da diferença, e o mergulho num “mar” de igualdade onde o assimilado se reconciliaria com a sociedade, tornando-se mais um como todos os outros. Este ideal de igualdade, uma promessa iluminista, alimenta a assimilação, é neste sentido que Arendt afirma que “...a assimilação sempre significou assimilação ao iluminismo” (ARENDT, 2016, p. 138)

<sup>29</sup> “Se o pensar ricocheteia sobre si mesmo e encontra seu único objeto na própria alma, torna-se *reflexão*, e sem dúvida adquire (desde que permaneça racional) uma semelhança de poder ilimitado, ao mesmo tempo precisamente em que se isola do mundo, se desinteressa deste, entrincheira-se diante do único objeto ‘interessante’: o próprio interior” (ARENDT, 1994, p. 21).

palavra porque uma pessoa pode refletir-se apenas em seu próprio eu, mas não para fora.” (ARENDR, 1994, p. 23). Se o mundo não se curva, a resposta romântica será que “cabe ao indivíduo voltar-se para si mesmo” (ADVERSE, 2013, p.84). O judeu *parvenu* segue o caminho da introspecção, num processo de volta para si mesmo e de negação da realidade. “Para a romântica Varnhagen, a importância de seus próprios sentimentos e emoções era inteiramente independente de qualquer ação real ou suas consequências no mundo” (PITKIN, 1998, p.27)<sup>30</sup>. O problema desta postura será que o indivíduo terá ao final abandonado o mundo<sup>31</sup>, um abandono que Arendt mostrará ser muito perigoso do ponto de vista político.

Eis então o traço distintivo da individualidade romântica. Para além do caráter anedótico da vida de seus representantes, o individualismo romântico implica um abandono do mundo como o espaço intersubjetivo para a ação: a subjetividade do indivíduo isolado o fragmenta em inúmeras cristalizações das disposições de ânimo. Do ponto de vista político, trata-se de uma catástrofe porque corresponde a abrir mão da variedade de lados que compõem a realidade, juntamente com a perda de interesse pelo mundo. (ADVERSE, 2013, p.87)

Assimilar-se é ajustar-se a tudo e a todos (Cf. ARENDR, 2016, p. 488). Quando se quer colocar algo dentro de uma fôrma para a qual este algo não está ajustado, veremos que alguma coisa irá sobrar para fora da fôrma, ou alguma coisa irá faltar (deixando espaços vazios na fôrma), ou o pior, pode acontecer as duas coisas. Quando isto acontece será preciso cortar o que sobra, e preencher os espaços vazios, colocando algo externo. É uma conciliação com sociedade às custas da perda de *quem se é* e do contato com o mundo.

Na biografia sobre Rahel Arendt realiza uma crítica dupla, tanto ao processo de assimilação, quanto ao processo de introspecção (negação de si e perda do mundo). Já nesta obra Arendt coloca bastante ênfase “...na necessidade de sair de si mesmo para o mundo compartilhado com os outros” para a tomada de consciência da realidade e para responder a esta realidade (Cf. CANOVAN, 1992, p.09). A escolha de Arendt é uma escolha pelo mundo, onde no mundo se torna cada vez mais a própria identidade, *quem se é*<sup>32</sup>. Esta escolha é expressa pela firmeza com que Arendt decidiu-se contra a introspecção, optando pelo

---

<sup>30</sup> “For romantic Varnhagen, the importance of her own feelings and emotions was entirely independent of any real action or consequences in the world”.

<sup>31</sup> “O recolhimento de Rahel para o âmbito de sua vida privada devido sua condição de pária a torna vítima do fenômeno que Arendt pôde diagnosticar e descrever com mais precisão após os fenômenos totalitários, isto é, a ausência de mundo” (BODZIAK JR, 2013, p.248). Ver também: “El Advnedizo como el conformista hace de la introspección, de la intimidad, su *modus vivendi*, y pierde con ello, la perspectiva de mudno común (...). Así, Rahel se abandono a su mundo íntimo privándose de una identidad políticamente constituída” (SÁNCHEZ, 2007)

<sup>32</sup> “Así, em Arendt, el paria consciente se presenta como un rebelde configurando un pensamiento resistente contra la uniformidad y la homogeneidad” (SÁNCHEZ, 2007)

caminho do mundo comum, ou nas palavras de Arendt, optando por se *aventurar no âmbito público* (Cf. ARENDT, 2008b, p. 81).

A crítica de Arendt ao processo de assimilação e introspecção reúne uma denúncia da saída intimista para o enfrentamento dos desafios, e também da tentativa de negação da própria singularidade em nome da busca de um lugar no mundo. Em ambos os casos é o próprio mundo que se perde, juntamente com o acesso à realidade, e o que nasce deste processo é um desequilíbrio entre as dimensões do singular e do comum, que marca profundamente os grandes desafios que Arendt direta ou indiretamente denunciou, e que ainda continuam a nos desafiar. Enquanto o individualismo perde o equilíbrio ao afirmar de modo absoluto o singular/individual; os coletivismos e a massificação perdem o equilíbrio pela perda do valor do singular ou pela absolutização do comum. No totalitarismo mina-se o equilíbrio entre o comum e o singular porque ao final da sua efetivação não há mais o que equilibrar, tanto o comum quanto o singular são atacados<sup>33</sup>. Como nos recorda Lefort, Arendt “*toca un punto esencial cuando describe una dominación que no sólo se ejerce desde el exterior, sino también desde el interior*” (2007, p.299). Portanto, para o terror totalitário não basta destruir as relações exteriores (e aqui se insere o mundo comum compartilhado como espaço da aparência), é preciso minar a interioridade, alcançar por completo a singularidade e todo traço de espontaneidade. Somente assim chega-se ao domínio total. Parece-nos razoável afirmar que a os problemas denunciados por Arendt explicam-se a partir da destruição do equilíbrio entre o singular e o comum, e que o enfrentamento dos mesmos passa exatamente pela afirmação do referido equilíbrio.

### **Considerações finais**

Entendemos que o resgate da política, como realidade autônoma, presente na obra de Arendt, está em contraste tanto em relação às propostas que tentam afirmar o indivíduo em detrimento da sociabilidade, quanto das propostas que defendem um ideal comunitário ou de coletivo em detrimento do indivíduo. Os elementos que colocamos nesta pesquisa nos fazem considerar razoável que a perspectiva aberta por Arendt para a recuperação da política passa fundamentalmente por uma compreensão de profundo equilíbrio entre o *singular* e o *comum*. Este equilíbrio é expresso de modo claro na metáfora da mesa, com a qual Arendt descreve o

---

<sup>33</sup> “O governo totalitário, como todas as tiranias, certamente não poderia existir sem destruir a esfera da vida pública, isto é, sem destruir, através do isolamento dos homens, as suas capacidades políticas. Mas o domínio totalitário como forma de governo é novo no sentido de que não se contenta com esse isolamento e destrói também a vida privada. Baseia-se na solidão, na experiência de não pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter” (ARENDT, 2012, p.634).

que seria o *mundo comum*, enquanto realidade que ao mesmo tempo reúne e separa (distingue) os que à mesa se achegam. Neste espaço, que ao mesmo tempo reúne e distingue (num profundo equilíbrio entre o *singular* e o *comum*), as pessoas podem mostrar *quem* são, aparecer, num contexto em que todos são igualmente fundamentais. Somente quando o aparecer de todos é igualmente importante, quando a todos é preservada a possibilidade de participar deste espaço, podemos falar de respeito à pessoa, podemos falar de direitos. É a partir deste equacionar entre o *singular* e o *comum* que percebermos a força da crítica de Arendt ao totalitarismo e a todas as formas de aniquilamento da pessoa que se baseiam no sufocar da individualidade, da sociabilidade ou de ambas as dimensões.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADVERSE, Helton. Arendt e a crítica ao romantismo na biografia de Rahel Varnhagen. Argumentos, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013.

AGUIAR, Odílio Alves. Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

ÁLVAREZ, Eduardo. Individualismo e identidad humana. Revista Valeciana: Estudios de Filosofía y Letras, n.3, Jan-Jun/2009.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. Mundo e alienação na obra de Hannah Arendt. Filosofia Unisinos, 9 (3), set/dez, 2008.

ANDREIUOLO, Beatriz. Os homens do mundo e a diferença entre *que* e *quem*. Argumentos, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013.

ARENDT, Hannah. Compreender: Formação, exílio e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.

\_\_\_\_\_. A Condição Humana. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. Escritos Judaicos. Barueri: Amariyls, 2016.

\_\_\_\_\_. Homens em Tempos Sombrios. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

\_\_\_\_\_. A promessa da política. 5ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2013.

\_\_\_\_\_. As Origens do Totalitarismo. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.

\_\_\_\_\_. Rahel Varnhagen – A vida de uma judia alemã na época do Romantismo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2012b.

ASSY, Bethania. *Ética, Responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BÁRCENA, Fernando. *Hannah Arendt: Una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder, 2006.

BODZIAK JR, Paulo Eduardo. *Rahel e a questão judaica: Seyla Benhabib e a genealogia da modernidade em Arendt*. *Kínesis*, Vol. V, n.10, Dez./2013.

CAÑADAS, Scheherezade Pinilla. *La empresa troyana y la pregunta por el quién en el pensamiento de Hannah Arendt*. *ISEGORÍA*, n. 54, enero-junio, 2016.

CANOVAN, Margareth. *Hannah Arendt: a re-interpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

ČERNÝ, Jan. *L'individu comme problème phénoménologique chez Hannah Arendt et Michel Henry*. *Revue de la philosophie française et de langue française*, v.20, n.2, 2012.

CORREIA, Adriano. *Natalidade e amor mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt*. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v.36, n.3, p. 811-822, set./dez. 2010.

DI PEGO, Anabella. *La Modernidad in cuestión: totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata - Edulp, 2015.

\_\_\_\_\_. *La revelación del quién en el mundo contemporâneo: consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur*. *Revista de Filodofia y Teoría Política*, La Plata, n. 44, 2012.

DUARTE, André. *Hannah Arendt e o pensamento 'da' comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais*. *O que nos faz pensar* n. 29, maio de 2011.

\_\_\_\_\_. *Singularização e subjetivação: Arendt, Foucault e os novos agentes políticos do presente*. *Revista Princípios*. Natal, v. 19, n. 32, Jan/Jun de 2012.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da sociedade moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

EISENBERG, José. *Comunidade ou República? Hannah Arendt e as linguagens do pensamento contemporâneo*, in: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (Orgs). *Hannah Arendt: Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

GIROLA, Ligia. *Anomia e individualismo*. México: Antropos editorial, 2005.

LEFORT, Claude. Negarse a pensar el Totalitarismo. *Estudios Sociológicos*, vol. XXV, núm. 74, mayo-agosto, 2007.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Ação e pensamento em Hannah Arendt. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/A%E7%E3o%20e%20Pensamento%20em%20Hannah%20Arendt.pdf>>. Acesso em: 20 de set/2016.

MELNICK, Paula Calderón. Hannah Arendt: Paria y advenedizo, dos actitudes posibles frente a la judeidad. *Cuadernos Judaicos*, n. 30, Dez./2013.

PITKIN, Hanna Fenichel. *The Attack of the Blob - Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

RAPCHAN, Eliane Sebeika. Hannah Arendt – Rahel Levin: duas biografias, sujeito e espelho. *Cadernos pagu* (22) 2004: pp.291-327.

FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre Filosofía y Política*. Madri: Ediciones Cátedra, 2001.

SÁNCHEZ, María Teresa Muñoz. Ciudadanía y espacio público. Una recuperación del republicano arendtiano. *EPISTEME*, v.27, n.2, Caracas, Dez./2007.

STOLCKE, Verena. Pluralizar o universal: guerra e paz na obra na obra de Hannah Arendt. *MANA* 8(1), 2002.

SUÁREZ, Luisa-Paz Rodríguez. Fenomenología y política en el pensamiento de Hannah Arendt. *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 3: *Fenomenología y política*, 2011.

TASSIN, Etienne. El hombre sin cualidad. *Eidos*, n. 02, 2004.