

NOTAS SOBRE A DESCONSTRUÇÃO DA TRADIÇÃO PARA O RESGATE DA FILOSOFIA POLÍTICA EM HANNAH ARENDT¹.

NOTES ON THE DECONSTRUCTION OF TRADITION FOR THE RESCUE OF POLITICAL PHILOSOPHY IN HANNAH ARENDT.

Alexandrina Paiva da Rocha²

<https://orcid.org/0000-0003-2120-8372>

Resumo: Em virtude do fenômeno totalitário da Alemanha nazista no século XX, A filósofa Hannah Arendt (1906-1975) chega ao diagnóstico da impossibilidade de compreender a originalidade política dessa forma de governo uma vez que não há arcabouço teórico para tal. Essa perspectiva oferecida por Arendt é um relato da ruptura da tradição entre filosofia e política que nos legou uma aversão à filosofia política. Para compreender os motivos dessa crise política e elaborar um novo vocabulário político que não nos deixe em um limbo como ocorreu em 1933, Arendt realiza a desconstrução da tradição política, que perpassa sua obra, principalmente em *A Condição Humana* e *A Vida do Espírito*, da qual ela ressignifica conceitos para a reconstrução de vocabulário político e um dos principais elementos é o conceito de mundo.

Palavras chaves: Hannah Arendt, Totalitarismo, Tradição, Filosofia Política, Mundo.

Abstract: Due to the totalitarian phenomenon of Nazi Germany in the 20th century, the philosopher Hannah Arendt (1906-1975) arrives at the diagnosis of the impossibility of understanding of political originality of this form of government, since there is no theoretical framework for it. This perspective offered by Arendt is on account of the rupture of the tradition between philosophy and politics that delegated us an aversion to political philosophy. In order to understand the reasons for this political crisis and to develop a new political vocabulary that does not leave us in a limbo as it did in 1933, Arendt performs the deconstruction of the political tradition, which permeates her oeuvre, mainly in *The Human Condition* (1958) and *The Life of the Mind* (1978), from which she ressignifies concepts for the reconstruction of the political vocabulary, one of the main elements is the concept of the world.

Keywords: Hannah Arendt, Totalitarianism, Tradition, Political Philosophy, World.

¹ Esse artigo trata do texto de abertura do III Colóquio Hannah Arendt: diálogos intempestivos organizado pelo GEPEDE-UVA-CNPQ / Laboratório de Estudos da Política - LEPOL -UVA e MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA - [MAF - UVA] da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA, sob a coordenação do Prof. Dr. Ricardo George de Araújo Silva ocorrido em 10 de setembro de 2020 com o seguinte título: O Impacto da Desconstrução Arendtiana da Tradição para sua Teoria Política.

² Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de São Paulo – USP, Professora da Universidade Estadual do Piauí – UESPI e da Universidade Federal do Piauí – UFPI.

alexandrina_paiva@yahoo.com.br.

A filósofa teuto-estaduniense Hannah Arendt nos forneceu uma reflexão sobre os horrores do regime totalitário da Alemanha nazista no século XX, tendo como ponto de partida, para compreendê-lo, o diagnóstico de uma crise política em que a tradição do pensamento político sofreu uma ruptura por não deter um repertório de conceitos para compreender os acontecimentos políticos recentes da Alemanha nazista. A ausência de um arcabouço filosófico, histórico, político e jurídico para lidar com a originalidade daquele fenômeno indicava, portanto, um limbo epistemológico:

Não é segredo para ninguém o fato de esta tradição ter se esgarçado cada vez mais à medida que a época moderna progrediu. Quando afinal, rompeu-se o fio da tradição, a brecha entre o passado e o futuro deixou de ser uma condição peculiar unicamente à atividade do pensamento, adstrita, enquanto experiência, àqueles poucos que fizeram do pensar sua ocupação primordial. Ela tornou-se uma realidade e uma perplexidade tangíveis para todos, isto é, um fato de relevância política (ARENDR, 2003, p. 40).

O porquê dessa ruptura da tradição e a ausência de um arcabouço teórico preenchido pelo fenômeno original do totalitarismo são identificados por nossa filósofa na separação entre política e filosofia, marcada pelo conflito entre filósofo e a *polis* e consolidada desde o julgamento e condenação de Sócrates que, de acordo com Platão, influenciou a tradição da filosofia em relação à política e nos deixou uma filosofia política enganosa sobre a natureza e suas potencialidades como herança. Vale ressaltar que no mundo grego, os filósofos e a *polis* já eram hostis mesmo antes do desencanto de Platão pela *polis* e seu modo de vida político, além do ressentimento por seu mestre Sócrates.

Diante dessa situação, como parte de sua tentativa de compreender a filosofia, nossa filósofa realiza uma desconstrução da tradição, uma vez que ela declara não querer fazer parte dessa maioria de filósofos que possuem uma aversão a política por manterem o posicionamento tradicional sobre política. Nessa empreitada arendtiana de compreensão da teoria política, suas críticas à tradição desempenham um importante impacto na sua filosofia política, já que faz com que nossa filósofa ressignifique conceitos para construir um vocabulário político que não nos deixe em um limbo político quando mais precisarmos, tal como ocorreu em 1933.

No início de sua carreira acadêmica, a filósofa afirmou sua percepção de que a indiferença à política e à história não era mais possível em 33, em virtude do fenômeno político do totalitarismo, levando-a a se debruçar sobre história e política (ARENDR, 2008, p. 34). essa relação perpassa toda a sua obra principalmente no artigo *O Conceito de História – antiga e moderna*, no qual considera a história como uma categoria da existência humana,

assim como as outras condições humanas essenciais a existência humana, declarada sem a condição humana, e sem as quais a existência deixaria de ser humana: pensamento, razão, trabalho, mundanidade e pluralidade - no entanto, desenvolve explicitamente apenas: trabalho, mundanidade, e pluralidade, que se associam as atividades humanas fundamentais do trabalho, fabricação e ação, e juntas correspondem ao que a Arendt determina como condição humana em sua filosofia política, ao contrário da concepção de natureza humana como podemos observar na tradição da filosofia política que nos foi legada.

Para compreender essa ruptura entre filosofia e política, que deixou uma lacuna, preenchida pelo fenômeno totalitário, Arendt retoma essa relação na tradição e retorna à Grécia Antiga. É no mundo helênico que a filósofa sonda a origem dos conceitos às experiências originárias para ressignificar (e reapropriar-se de) conceitos gregos que serviram como elementos para a formação do seu pensamento político em contraposição aos da tradição para os quais nossa autora direciona suas críticas. Nesse recuo histórico à Antiguidade, Arendt volta-se, especificamente, para o mundo grego pré-político dos poetas e historiadores e, em seguida, para a tríade dos filósofos gregos clássicos – Sócrates, Platão e Aristóteles.

Os historiadores e poetas perceberam que tanto os deuses quanto a natureza, *physis*, eram determinados como “é o ser-para-sempre”, do qual o ser humano como gênero também pertence a esse “ser-para-sempre”, uma vez que é dotado de imortalidade assim como os demais animais por fazer parte do ciclo biológico da vida por meio do mecanismo natural da procriação a partir do movimento cíclico do metabolismo vital. Executamos nossas necessidades biológicas por meio da atividade da *vita activa* classificada por Arendt como “trabalho”, que nos homogeneiza e não nos fornece individuação nem liberdade. Isso porque nesse movimento do ciclo vital pelo trabalho, os seres humanos se assemelham a qualquer ser, não se distinguindo dos demais em virtude de sua singularidade, já que o trabalho não é uma atividade da condição humana que forneça espaço para a existência humana - individuação e liberdade, na verdade o homem fica sujeito à necessidade biológica.

Em contraposição à concepção de imortalidade das divindades gregas e da natureza em que o homem também é imortal enquanto pertencente ao gênero humano como os demais animais, este mesmo homem também é dotado de mortalidade por se distinguir como indivíduo. Nessa situação, a imortalidade humana deve ser conquistada enquanto indivíduo pelo mecanismo da recordação para os novos indivíduos e não enquanto mais um de sua espécie. Nessa busca por uma imortalidade “artificial” que tece uma narrativa histórica de sua

vida individual, o cotidiano é deslocado, abrindo espaço para o extraordinário, como quando Ulisses em *Odisseia*, como nos alerta Arendt, ouviu sobre seus feitos que de uma ocorrência tornou-se “História”.

Tal mecanismo da recordação faz parte de um *bios* com uma história de vida do nascimento à morte que segue um movimento temporal retilíneo e emerge de uma vida biológica, *dzoé*, que segue os movimentos circulares da vida biológica. A narrativa dessas ações extraordinárias, que rompiam com a ordem pré-estabelecida do mundo natural, era a concepção de História de Heródoto, considerada por Cícero como o "pai da História". Para que o tempo não apagasse os feitos humanos, a história deveria salvá-los do esquecimento, fazendo com que poetas e historiadores passassem a contar a história dos eventos humanos – as grandes obras, feitos e palavras.

A partir dessas dicotomias entre imortalidade e mortalidade do homem, entre as coisas que são por si mesmas por fazermos parte do gênero humano e as coisas que devem sua existência a nós, entre *physei* e *nomos*, devemos compreender que as coisas que produzimos – obras, feitos e palavras – são o conteúdo da história e pertencem às atividades da *vita activa* – fabricação e ação – como Arendt nos mostra no seu pensamento político a partir da condição humana. Os feitos, as ações e a palavra falada, traduzidos por *práxis* ou *pragmata* e *léxis*, em oposição à fabricação, a *poíesis*, como uma palavra escrita, não deixariam vestígios se não houvesse recordação. A partir desses conceitos gregos, percebemos como Arendt os ressignifica para a elaboração dos conceitos “fabricação” e “mundo” como atividades da *vita activa* destinadas à formação da condição humana.

Tais reflexões sobre as categorias trabalho, fabricação e ação, que compõem a concepção arendtiana de *vita activa* e seu pensamento político, percorrem toda sua obra, em especial *A Condição Humana* e o artigo *O Conceito de História– antigo e moderno*. Margaret Canovan (2002, p.101) declara que tal obra é um preâmbulo da teoria política de Arendt ao traçar uma fenomenologia da *vita activa* em contraposição a *vita contemplativa* e explicar as categorias filosóficas e políticas das atividades humanas mais elementares da condição humana. Nossa autora traça esse percurso e se direciona para pensar a *vita activa* justamente por sua crítica à tradição em que a *vita contemplativa* é uma atividade que compartilha a ideia de que nenhuma obra de mãos humanas pode ser igualada ao cosmos físico em beleza e verdade, justamente porque movimentos e atividades se encontram em repouso, tendo na quietude sua característica principal. Assim, associamos a *vita contemplativa* à quietude da filosofia, assim como associamos a *vita activa* à inquietude da vida política, da fabricação e

do trabalho, porque a história do pensamento filosófico e político herdou uma concepção platônica de política que direcionou o filósofo a um não apreço aos afazeres humanos e, conseqüentemente, a coisa pública, se distanciando do mundo, considerando a *vita contemplativa*, o *bios teoretikós* como a vida mais digna do homem.

Na inquietude dessas categorias da *vita activa*, o mundo é um conceito crucial para nossa filósofa. Arendt (2003, p.82) se reapropria dos elementos gregos dos padrões historiográficos dos poetas e dos historiadores fornecidos pela imparcialidade de Homero – contar os feitos dos dois lados, a glória de Heitor e a grandeza de Aquiles – e a objetividade de Tucídides – articular interesses das partes em conflito em suas estórias. Para Arendt, os mecanismos da historiografia grega fizeram com que esses elementos narrativos fossem ampliados para a organização do espaço público da *polis* e para a concepção de política realizada na “*esfera na qual todas as coisas são primeiro reconhecidas em sua multilateralidade*” (ARENDR, 2003, p. 82). Tal característica da política grega os direcionou a uma concepção de mundo em que há um infinito número de ângulos correspondente a pontos de vista diversos e sugerindo uma maneira de olhar o mundo sob o ponto de vista do outro, entre outras palavras, a narração dos eventos históricos levou os gregos ao alargamento do seu mundo, isso fez com que os gregos pudessem compartilhar suas opiniões com o de seus concidadãos na esfera pública e política sobre como o mundo lhe parecia, o que também era uma das formas do homem conquistar sua imortalidade. Assim, “[...] todo homem tem sua própria *doxa*, sua própria abertura para o mundo” (ARENDR, 2002, 97) que se trata de como o mundo lhe parece, *dokeí moi*, que André Duarte explica ser formado por

objetos mundanos – artefatos, monumentos, cultura, leis, instituições: [...] o conceito arendtiano de “mundo” refere-se ao conjunto de artefatos e de instituições criadas pelos homens, os quais permitem que eles estejam relacionados entre si sem que deixem de estar simultaneamente separados entre si. *O mundo não se confunde com a Terra ou com a natureza, mas diz respeito às barreiras artificiais que os homens interpõem entre si e entre eles e a própria natureza, referindo-se, ainda, àqueles assuntos que aparecem e interessam aos humanos quando eles entram em relações políticas uns com os outros.* Em sentido político mais restrito, o mundo é, também, aquele conjunto de instituições e leis que é comum e aparece a todos, [...] (DUARTE, 2000, p. 54-55, **grifo nosso**).

O espaço público, como espaço das aparências, formado pela reunião dos homens que compartilham perspectivas distintas e múltiplas como padrões historiográficos dos poetas e historiadores – a imparcialidade homérica e a objetividade de Tucídides tratam-se de “*tudo aquilo que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos –*

constitui a realidade" (ARENDT, 2007, p.195). De acordo com Arendt, o espaço público pode referir-se a dois fenômenos relacionados e não idênticos. O espaço público pode ser um espaço de aparências, da realidade, ou um mundo comum, visto que

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra. Ela pode ser estimulada pela presença de outros cuja companhia possamos desejar nos juntar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa (ARENDT, 2007, p. 221).

A partir dessa primeira definição de "espaço público", por meio da atividade humana da ação, transformamos essa área comum das aparências em um mundo compartilhado. A mera realidade e a aparência transformam-se em um mundo comum onde agimos e falamos, mostrando-nos a todos com um determinado modo de organização. Essa distinção arendtiana do espaço público das aparências e do mundo comum, pode ser melhor compreendida pela explicação de Sheyla Benhabib (1996, p.128) ao destacar esses dois modos de ver o espaço público possuem duas dimensões fenomenológicas para a condição humana, que podemos observar ao tomar a experiência política dos campos de concentração durante o regime nazista alemão: neles, os seres humanos aparecem uns aos outros. Trata-se de um espaço público das aparências, onde existe uma realidade humana, mas não um espaço público do mundo comum, situado justamente na destruição da relação entre os indivíduos por meio do terror, isolamento, dominação e violência que configurava como uma das etapas dos métodos de extermínio do regime nazista, tal como Arendt evidencia em *As Origens do Totalitarismo*. O mundo comum é apenas uma potencialidade, já que

o espaço de aparência passa a existir sempre os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e, portanto, precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização da esfera pública. (...) Onde quer que os homens se reúnam, esse espaço existe potencialmente; mas só potencialmente, não necessariamente nem para sempre (ARENDT, 2007, pp. 212-213).

No entanto, vale à pena ressaltar que, em *A Condição Humana*, Arendt faz uma distinção entre "mundo" e "Terra", as concepções de espaço público das aparências definido como realidade e mundo comum se relacionam a essa distinção. As condições humanas – vida biológica, mundanidade e pluralidade – assim como suas atividades correspondentes da *vita activa* – trabalho, fabricação e ação – relacionam-se à nossa existência na Terra. Uma vez que alterar nossa condição humana, ir rumo ao universo e nos afastarmos da Terra, como nos

explica Arendt ao nos contar as estórias da possibilidade da existência do homem em um outro planeta, altera nossas condições e atividades humanas:

A mudança mais radical da condição humana que podemos imaginar seria uma emigração dos homens da Terra para algum outro planeta. Tal evento, já não inteiramente impossível, implicaria que o homem teria que viver sob condições produzidas por ele mesmo, radicalmente diferentes daquelas que a Terra lhe oferece. O trabalho, a obra, a ação e, na verdade, mesmo o pensamento como os conhecemos deixariam de ter sentido. No entanto, até mesmo esses hipotéticos viajadores da Terra ainda seriam humanos (...) (ARENDDT, 2007, p. 11-12).

A partir dos elementos postos – a sobrevivência do homem enquanto espécie (trabalho), a fabricação/constituição do mundo (fabricação), as palavras e os feitos (ação) –, podemos afirmar que o mundo pré-filosófico dos poetas e historiadores gregos já era marcado pelas atividades da *vita activa*. No entanto, a tradição se voltou para a inquietude filosófica da *vita contemplativa* e relegou as atividades da *vita activa* para a política como se houvesse uma hierarquização entre elas. Arendt tenta resgatar a busca desse homem mortal por imortalidade, fundamento das ações humanas no âmbito da política e, portanto, da *vita activa*. Durante esse percurso, podemos perceber a importância dessas categorias para a formação do pensamento político de Arendt e para uma antropologia arendtiana em que o homem pertence tanto a natureza quanto a política ao construir o mundo que se interpõe entre o natural e o político identificando a existência do homem na Terra como *animal laborans*, *homo faber* e *zoon politikon*.

Em síntese, observamos que a *vita activa* dos poetas e historiadores na Grécia estava no seu apogeu. No entanto, este ápice sociocultural cedeu lugar à *vita contemplativa* com o surgimento da filosofia até o final da Idade Média. Assim a *vita activa* passou a ser considerada hierarquicamente inferior à contemplativa até a modernidade, período marcado por uma valorização da *vita activa* em detrimento da *vita contemplativa* (ARENDDT, 2003, p. 67). Essa revalorização moderna da *vita activa* e inversão hierárquica entre os mundos da ação e da contemplação não ocorreu como na Antiguidade, em que as ações extraordinárias, o conteúdo da historiografia nos forneceu elementos para forjar o espaço público da política, na verdade o trabalho alcançou um status mais elevado do que a ação política, percebida por nossa filósofa do *animal laborans* em relação ao homem pensante.

No entanto, essa crítica a como a tradição atrelou a filosofia a *vita contemplativa* e distanciou-se da *vita activa*, foi elaborado em *A Condição Humana*, e continuou em *A Vida do Espírito*, perfazendo uma tentativa de revelar a base fenomênica esquecida das atividades mentais (pensar, querer, julgar) e verificar em que medida a tradição se distanciou-se dessa

base, fundamentando-se na *vita contemplativa*. Em entrevista concedida por Arendt durante o colóquio consagrado a sua obra em Toronto (1972) — período que ela prepara a parte dessa obra intitulada “pensar” — Arendt mostra uma forte crítica em relação ao fato que a tradição da “*vita activa, havia sido cunhado por homens dedicados a um modo de vida contemplativa e que olhavam deste ponto de vista para todos os modos de vida*” (ARENDR, 2002, p 7). De acordo com nossa filósofa, a metafísica nos forneceu uma visão errada tanto das atividades visíveis do homem quanto das invisíveis, assim como do pensamento visto por ela como uma atividade contemplativa passiva. Na impossibilidade de uma atividade que possibilita a interpretação dos sentidos das experiências que Arendt se volta para as atividades espirituais criticando a *vita contemplativa*.

Apesar de toda sua obra ter sido transpassada pela compreensão do totalitarismo e outras formas de governo a partir do quadro conceitual das atividades humanas da *vita activa*, Arendt em *A Vida do Espírito* retoma a tradição para concluir que não conseguiremos compreender tal regime político levando em consideração apenas as atividades da *vita activa* como formadoras da condição humana. Devemos explorar sua relação com as atividades espirituais – pensar, querer e julgar. Para interpretar nosso mundo não bastam apenas as aparências externas – seja da realidade ou do mundo comum –, devemos também inserir as aparências internas, a relação indispensável entre elas. E essa nova perspectiva, a partir do qual podemos analisar os fenômenos políticos por meio da conexão entre atividades humanas e espirituais, teve como ponto de partida o interesse despertado em nossa filósofa a partir do julgamento de Eichmann, embora tais pensamentos já a estivessem afligindo desde o término de escrita de *A Condição Humana* que Arendt tinha a intenção de intitular como “*The vita activa*”.

Em uma carta de 21 de dezembro de 1968 endereçada à romancista existencialista estadunidense e sua amiga, Mary McCarthy, Arendt apresenta um projeto denominado “*uma espécie de segundo volume de Condição humana*” (ARENDR, 2002, p. 110), o qual também foi mencionado em uma carta a Heidegger em 1971 e em seu “Caderno XXVI” de seu *Diário Filosófico* em novembro de 1968. A opção por essa nomenclatura nos permite defender a posição de que sua obra póstuma *A Vida do Espírito*, onde ela trata das atividades espirituais, não foi intitulada *vita contemplativa* por ter um intuito específico. Nela, Arendt realiza um segunda desconstrução da tradição ocidental e, portanto, da metafísica como assinala Peteers (1992, p.12) ao defender que *Arendt opera em um dupla desconstrução da filosofia ocidental*, a saber: a primeiro, elaborada sobretudo em *A Condição Humana e Entre passado e futuro*,

configura um ataque à filosofia tradicional por causa do caráter vago das atividades da *vita activa*; a segunda, em *A Vida do Espírito*, se detém à mesma filosofia se atendo as atividades mentais, sobretudo o pensamento. Trata-se, portanto, de duas *desconstruções* da tradição, especificamente da metafísica, que constituem as duas faces da mesma moeda na elaboração de sua filosofia política. Vale ressaltar que a segunda desconstrução da tradição da filosofia ocidental em *A vida do Espírito* também se encontra presente em alguns dos primeiros textos de Arendt como *Filosofia e Política* e a conferência de 1954, embora não tão desenvolvidos como nessa obra tardia de nossa autora.

Jerome Kohn nos explica na introdução de *A Promessa da Política*, que Arendt nunca escreveu por encomenda, que seus escritos eram exercícios de pensamentos, assim podemos observar que após construir um novo vocabulário político em *A Condição Humana*, ela nos surpreende com a crítica à tradição metafísica em *A Vida do Espírito* com uma contribuição a, já consagrada, filosofia política a partir da concepção das atividades *vita activa*, ao olhar a Antiguidade com olhos novos, como descreveu que Heidegger tinha feito um dia. Para alguns comentadores, essa obra póstuma parece ter pouco a dizer sobre política e o mundo, mas, na verdade, ela é sobre política e o mundo. Nela, nossa filósofa elucida que nossa tradição filosófica se preocupou em ver além do mundo das aparências, sempre deixando-o em um grau hierarquicamente inferior em relação às suas causas não visíveis e nessa obra Arendt quer continuar sua explanação sobre o mundo relacionando-o às atividades espirituais e resgatando elementos de sua crítica à metafísica para agregar ao seu vocabulário político a partir da formulação das atividades da *vita activa*. Sua postura como filósofa nos mostra a importância da desconstrução da tradição no percurso de elaboração de sua filosofia política.

Referências bibliográficas

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *A Vida do Espírito. O pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches e outros. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, 2000.

_____. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (Ensaio) 1930-54*.

KOHN, Jerome (Org.). Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras: Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. *A Dignidade da Política*. Trad. Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

BENHABIB, Sheyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks (CA): Sage, 1996.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. Glasgow: Cambridge University Press, 1992.

DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

PEETERS, Remi. “La vie de l’esprit n’est pas contemplative. Hannah Arendt et le démantèlement de la ‘*vita contemplativa*’”. In.: ROVIELLO, A.-M.; WEYEMBERGH, M. *Hannah Arendt et la Modernité*. Librairie Philosophique J. Vrin : Paris, 1992.