

**HANNAH ARENDT E CHARLES TAYLOR PELA
RETOMADA DA REALIDADE DO MUNDO**

**HANNAH ARENDT AND CHARLES TAYLOR: FOR THE
RECOVERY OF THE MEANING OF THE WORLD**

GABRIEL GUEDES ROSSATTI¹

(UFSC, *Brasil*)

RESUMO

Hannah Arendt e Charles Taylor são dois dos filósofos que mais levaram a sério o problema do *individualismo* no mundo contemporâneo e, assim, proponho neste artigo uma aproximação crítica que ressalte as convergências entre suas respectivas teorias. Argumentarei, pois, que eles não apenas partem de uma mesma premissa, a saber, a presença central do individualismo na ideologia da modernidade, como propõem soluções muito parecidas para seus excessos, tais quais 1) a necessidade de uma retomada de princípios da tradição civil-republicana de forma a se arejar a política sob condições de Modernidade, isto 2) com o intuito mais amplo de retomar o sentido do mundo enquanto algo *comum* aos seres humanos. Em suma, minha proposta visa a apropriação de algumas linhas-mestras presentes no pensamento de Taylor de maneira a lançar uma nova (ou mais aguda) luz sobre os aspectos “comunitaristas” e/ou dialógicos presentes no pensamento de Arendt.

Palavras-chave: Indivíduo; Comunidade; Diálogo; Mundo; Realismo

ABSTRACT

Hannah Arendt and Charles Taylor are two of the philosophers who have most seriously tackled the problem of *individualism* in the contemporary world and, thus, my proposal is to approximate their respective theories. I shall argue, therefore, that both depart from the very same premise, i.e. the massive presence of individualism at the heart of the ideology of Modernity, as well that both propose fundamentally the same sets of solutions for this problem: 1) the need for a retrieval of republican principles in order to reanimate politics under the conditions of modernity and 2) this in order to recuperate the meaning of the world as something common to human beings. Thus, my proposal aims at the discussion of certain key-elements present in the theory of Taylor in order to throw light on the “communitarian” or dialogical aspects present in the theory of Arendt.

Keywords: Individual; Community; Dialogue; World; Realism

Introdução: a passagem do pensamento monológico ao dialógico (no modo de “ética discursiva”) e seus problemas centrais

Seja na área de teoria democrática, seja na área de ética, ou, mais geralmente, no que se convencionou denominar de “pensamento pós-metafísico”, os tópicos do *diálogo* e do *reconhecimento* ocupam hoje em dia uma posição central. O fato é que sob condições de Modernidade (tardia, pós-, híper- ou o que se quiser denominar) o *pluralismo* (ou *multiculturalismo*) inerente à boa parte das sociedades ocidentais exige um enfoque mais aberto às questões que dizem respeito ao conjunto da sociedade, isto indo desde questões acerca do bem a questões acerca da ordenação política. Na era da democracia, portanto, nada mais natural do que estender a ideia de igualdade a todas as esferas, tornando assim as sociedades modernas cada vez mais *efetivamente* plurais e abertas.

Esta mudança de paradigma, dentro do âmbito de filosofia, pode ser melhor compreendida como a passagem de um modo de compreensão *monológico*, marcado pela primazia do “eu” (ou *self*)/indivíduo, a outro, *dialógico*, marcado por um “nós”, isto é, por um sujeito plural. Uma tentativa algo rudimentar nesta direção pode ser percebida na obra de Albert Camus (1913-1960), mais exatamente em seu livro de 1951 *O Homem Revoltado*. Pois ali Camus, encarando o problema do relativismo extremo, ou seja, o *niilismo*, busca constituir uma ética universal baseada na condição humana ou, mais exatamente, na *solidariedade* humana, concebida, por sua vez, a partir de uma “comunidade natural” entre os seres humanos (cf. CAMUS, 1965, p. 426). Ora, Camus escreve isto em um momento em que a passagem acima referida, a de um modo de reflexão baseado em princípios *metafísicos* como Deus, a condição humana, a razão etc. ainda não havia de todo sido trocado pela comunidade mais geral dos filósofos por princípios *pós-metafísicos*, os quais, nas palavras de Habermas (1995a, p. 146), “difere(m) da religião no que recupera(m) o sentido de um incondicional sem recurso a Deus ou a um Absoluto”. Assim, Camus se obstinava em propor “um novo individualismo” (CAMUS, 1965, p. 700), isto é, um “individualismo altruísta” (CAMUS, 1965, p. 702) que possibilitasse “este diálogo implícito e livre através do qual nós reconhecemos nossa semelhança” (CAMUS, 1965, p. 687), isto, novamente, a partir de uma base eminentemente *metafísica* (de raiz estoica), no caso, a “fidelidade à *condição humana*” (CAMUS, 1965, p. 694, meu grifo). Percebe-se, portanto, que Camus ainda

estava apegado a princípios transcendentais e que, assim, sua proposta fica não satisfaz os critérios de uma ética efetivamente pós-metafísica.

No mesmo ano de publicação de *O Homem Revoltado*, só que do outro lado do Atlântico, John Rawls (1921-2002) começava a desenvolver uma formulação absolutamente singular, numa base efetivamente *pós-metafísica*, para fundamentalmente as mesmas questões colocadas por Camus. Vale a pena citar aqui o primeiríssimo parágrafo de seu primeiro artigo publicado, intitulado “Esboço de um Procedimento de Decisão para Ética”:

1.1 A questão com a qual estaremos envolvidos pode ser formulada da seguinte forma: Existe um procedimento razoável de decisão que seja suficientemente forte, pelo menos em alguns casos, para determinar a maneira na qual interesses conflitantes [*competing interests*] deveriam ser julgados e, em instâncias de conflito, um interesse ser dado preferência sobre outro; e, ademais, pode a existência deste procedimento, assim como sua razoabilidade, ser estabelecida por métodos racionais de investigação? (RAWLS, 1999a, p. 1)

Percebe-se que o projeto rawlsiano (enquanto *metodologia*) é, em suas linhas gerais, praticamente o mesmo do seu início ao fim (em 2001, ou seja, cinquenta anos mais tarde, com sua última obra publicada, não por acaso de título *Justiça como Equidade: Uma Reafirmação* [ou *Reformulação: Restatement*]). Nesta tratava-se de traçar uma “armação ideal [*framework of thought*]” (RAWLS, 2001, p. 12) que pudesse acomodar o fato do “realismo razoável”, isto é, uma concepção de “razão pública” (cf. RAWLS, 1991b, *passim*) na qual os cidadãos pudessem chegar, através de *deliberação*, a um “ponto de vista compartilhável a partir do qual eles possam resolver questões a respeito de [discussões] essenciais constitucionais” (RAWLS, 2001, p. 32).

Em outros termos, o projeto rawlsiano (particularmente em sua última formulação) parte do pressuposto de que as sociedades democráticas contemporâneas são necessariamente divididas entre diferentes concepções religiosas, políticas, filosóficas e morais do mundo, não havendo assim a possibilidade de fundar – vale lembrar que Rawls concebe seu projeto como um “experimento ideal” [*thought-experiment*] contratualista (cf. RAWLS, 2001, p. 17) – essas mesmas sociedades a partir de uma ou outra destas concepções. De maneira a acomodar a tolerância e a pluralidade, Rawls considera que o debate entre ideologias e concepções de mundo deve se dar no âmbito da esfera privada, deixando a pública como âmbito para o debate entre cidadãos razoáveis e racionais que

valorizam a *estabilidade* político-constitucional (cf. RAWLS, 2001, pp. 192ss.) que serve precisamente de suporte ou de fundação para a diversidade de crenças e opiniões (mais ou menos nos moldes das relações entre infraestrutura/superestrutura no marxismo vulgar). Rawls, assim, concebe seu projeto como eminentemente pluralista e democrático, dado que se trata de estruturar uma noção de “unidade social” não nos moldes de uma “comunidade”, entendendo-se por esta “um corpo de pessoas unidas na afirmação da mesma doutrina compreensiva, ou parcialmente compreensiva” (RAWLS, 2001, p. 3), e sim como “uma união social de uniões sociais” (RAWLS, 2001, p. 201, n.22), isto é, “uma razoavelmente harmônica, estável, pluralista e democrática sociedade” (RAWLS, 2001, p. 197). A proposta de Rawls, em suma, visa, a partir de uma mesma fundação política, o liberalismo, proporcionar um espaço para a contradição e a diversidade de seus cidadãos, fortemente marcados pelo fato do multiculturalismo.

Para além de Rawls, Jürgen Habermas (nascido em 1929) é o pensador mais comumente associado à corrente de ética discursiva (vale aqui destacar que Rawls concebe seu projeto como eminentemente *político*, enquanto Habermas concebe o seu, pelo menos desde a década de 1980 e a despeito de suas claras implicações políticas, como pertencente à esfera da *ética*). No que diz respeito a Habermas, dois temas centrais orientam suas pesquisas, a saber, *esfera pública e racionalidade comunicativa*. Em 1962 Habermas publicou na Alemanha a importante obra de título *A Transformação Estrutural da Esfera Pública*, na qual fazia uma espécie de “história do presente” tendo como fio condutor a categoria de esfera pública; seu intuito era, notadamente, avaliar, a partir da transformação do debate crítico-racional almejado pelo liberalismo dos séculos XVIII-XIX em seu oposto, isto é, um tipo de discurso colonizado pelas mídias e pelo mercado, as condições de possibilidade de reversão dessas tendências. Em outros termos, a transformação à qual se refere o título do livro diz respeito ao esvaziamento dos critérios de racionalidade no conjunto do discurso público das democracias de massa modernas, com a consequência da própria política ter se transformado em uma “esfera pública política temporariamente manufaturada (...) para o show” (HABERMAS, 1992, pp. 216 e 221, respectivamente); contra tal tendência presente no interior do estado de bem-estar social, Habermas considera viável a exploração da outra tendência presente nesse tipo de organização política, ou seja, “na medida em que ele preserva a continuidade com o estado liberal constitucional, o estado de bem-estar social se atém ao mandato de uma esfera

pública política segundo a qual o público deve colocar em marcha um processo *crítico* de comunicação pública através das próprias organizações que o mediatizam” (HABERMAS, 1992, p. 232, grifo do autor).

Esta proposta de uma reocupação da esfera pública através de um público capaz de articular um tipo de discurso crítico-razoável seria enriquecida posteriormente por Habermas à luz de teorias da linguagem, assim como do desenvolvimento humano (nos passos de Mead e Kohlberg, entre outros); já sob a etiqueta de “ética discursiva” (e que marca a fase “madura” de seu pensamento), portanto, Habermas sintetizaria seu projeto nos seguintes termos:

ética discursiva (...) adota o enfoque intersubjetivo do pragmatismo e concebe o discurso prático como uma prática *pública* de intercâmbio recíproco, *compartilhado* de perspectivas: cada indivíduo se encontra compelido a adotar a perspectiva dos outros de forma a testar se uma regulação proposta é também aceitável da perspectiva do entendimento de si mesmo e do mundo de cada outra pessoa [envolvida no processo]. Justiça e solidariedade são duas faces da mesma moeda porque o discurso prático é, por um lado, um procedimento que oferece a cada um a oportunidade de influenciar o resultado com suas respostas “sim” ou “não” e com isso leva em consideração um entendimento individualista de igualdade; por outro lado, o discurso prático deixa intacto o laço social que induz os participantes na argumentação a se tornarem conscientes de sua qualidade de membros relativamente a uma comunidade comunicativa ilimitada. (HABERMAS, 1995b, p. 154).

Como visto, os projetos de ambos Habermas e Rawls tem como denominador comum a esperança de fomentar, a partir de um método procedimental-comunicativo, um *ethos* político cujos valores centrais são *solidariedade*, *justiça* e *autonomia* (esta no caso de Habermas). Não obstante, as teorias de ambos são repletas de problemas, a começar pelo mais flagrante (em ambos os casos, mas ainda mais acentuado em Rawls), a saber, o caráter abstrato e formalista de tais teses; com efeito, como formulou um crítico a respeito de ambos, fica-se com a questão implícita de saber “se o “diálogo” hipotético postulado por Rawls entre partes em deliberação na posição original é genuinamente dialógico, ou se ele não é apenas uma narrativa monológica da parte do teórico rawlsiano artificialmente projetado de volta a uma comunidade de contratantes que não existem na realidade” (BEINER, 2014b, p. 200, n. 4). Habermas, por sua vez, é também acusado em diversos níveis, entre eles, por escamotear valores morais para dentro de seu processo deliberativo, supostamente neutro, sem contar o fato de que sua proposta de uma revitalização da esfera pública por parte de cidadãos discursivo-rationais encontra a séria

dificuldade de *provar* sua própria possibilidade ou viabilidade, quer dizer, Habermas diagnostica precisamente a transformação *estrutural* da esfera pública causada por subsistemas econômicos e administrativos que passam a colonizá-la, por um lado, enquanto que por outro ele, de maneira utópica, desconsidera esse mesmo diagnóstico realista ao apostar na possibilidade normativa de constituição daquilo que seria, no final das contas, “uma política para intelectuais” (BEINER, 2014a, p. 137, n. 8).²

Boa parte das críticas a ambos autores se centra na suposta “neutralidade” tão propagada em ética procedimental e, neste sentido, Charles Taylor (*apud* ABBEY, 2000, p. 144) é bastante incisivo ao ponderar que “[l]iberalismo neutro é uma visão angelical, desligada do mundo real no qual as democracias funcionam”.³ Como consequência desse pressuposto, os cidadãos rawlsianos e/ou habermasianos são indivíduos desencarnados, sem história ou passado; os mortos e toda a dimensão simbólico-espiritual da existência humana não existem nesses sistemas, há somente a razão/razoabilidade de agentes que são sujeitos de escolhas autodeterminantes e autoexpressivas. Daí que o excesso de formalismo em ambos Rawls e Habermas (para ficar com os expoentes mais famosos desse movimento filosófico), o jargão altamente técnico do último, o caráter fundamentalmente *utópico* dessas teorias as tornam, em minha visão e na de outros críticos, altamente questionáveis. Fica-se mesmo com a impressão de que tudo não passa de um *software* político no qual, como diz ironicamente um feroz crítico de Rawls, “seus indivíduos [são] cuidadosamente programados para a tarefa de aceitar os princípios de justiça que ele apresenta (...). O resultado final provar-se-ia próximo em espírito a um regime rousseauísta de virtude pública e de religião civil com a razoabilidade como dogma” (WOLIN, 2004, pp. 537 e 540, respectivamente).

Charles Taylor e seu projeto de retomada do realismo

Parte de minha intenção com este artigo é argumentar que existe uma via alternativa para se discutir temas como *diálogo, reconhecimento, solidariedade e justiça* para além do “liberalismo ideal” (cf. WOLIN, 2004, p. 536) da escola procedimental de Habermas e Rawls; mais exatamente, creio que há uma via mais *concreta, plausível* (assim como mais *interessante*) de reflexão acerca destas questões e, de maneira a tornar mais claro o que quero dizer, começarei minha abordagem por algumas linhas mestras do projeto de Charles Taylor (nascido em 1931), para depois chegar à teoria de Hannah

Arendt (1906-1975). (Para adiantar minha proposta, creio que a reflexão arendtiana, particularmente, se revela das mais profícuas no que diz respeito a uma abordagem alternativa dos temas geral ou exclusivamente associados à escola da “ética discursiva”; abordarei isto no devido momento).

No que diz respeito ao projeto tayloriano, seu ponto de partida é, em suas palavras, a “massiva guinada subjetiva da cultura moderna” (TAYLOR, 1994, 29), algo que ele denomina de “atomismo” em outros contextos (cf. TAYLOR, 1985a) e de “cultura da autenticidade” (cf. TAYLOR, 1991, p. 17) em outros (sem contar outras variações). Ora, para além de ser um pressuposto presente nas doutrinas contratualistas, ou seja, eminentemente políticas, Taylor entende o atomismo, seguindo Heidegger, como uma grade de inteligibilidade mais geral das coisas ou dos entes sob condições de Modernidade (cf. TAYLOR, 1985a, pp. 189, 210); o fato aparentemente prosaico, por exemplo, de nos locomovermos principalmente através de automóveis seria, nessa leitura, decorrente dessa grade atomista (cf. TAYLOR, 1985b). Estruturada assim, a cultura ocidental moderna reforçaria o *individualismo*, em detrimento da *comunidade* e, neste sentido, a reflexão tayloriana visa o reestabelecimento de um equilíbrio entre estes dois polos, ou seja, Taylor busca alertar os modernos para os riscos do subjetivismo/individualismo extremado(s), no que ele particularmente enfatiza a dimensão compartilhada da existência humana, quer dizer, sua dimensão histórico-dialógica. De acordo com ele, portanto,

em nossa sociedade subjetivista (...) [e]spera-se que desenvolvamos, através de reflexão solitária, nossas próprias opiniões, pontos de vista e posições. Mas as coisas não se dão assim tanto para os problemas essenciais quanto para a definição de nossa identidade. Nós sempre nos definimos em um diálogo, às vezes por oposição, com as identidades que “os outros que contam” querem reconhecer em nós (TAYLOR, 1991, pp. 37 e 33, respectivamente).

Em meio, portanto, ao “pendor esmagadoramente monológico da filosofia moral mais geral” (TAYLOR, 1994, p. 32), Taylor enfatiza que “[a] característica crucial da vida humana é o seu caráter fundamentalmente *dialógico*” (TAYLOR, 1994, p. 32, grifo do autor), para a qual a *linguagem* tem, conseqüentemente, importância primordial. Assim, enquanto seres em *formação aberta* através de redes de interlocução (cf. TAYLOR, 1989, p. 36), somos profundamente marcados pelos outros, por tudo aquilo que tanto nos circunda quanto nos *transcende* (cf. TAYLOR, 2005, p. 48), tais quais, por exemplo, aqueles que já se foram de nossas vidas, mas que muitas vezes foram

fundamentais nelas (avós, pais, professores, ex-namorada(o)s etc., tanto em seus aspectos positivos quanto negativos, ou seja, o conjunto de vozes internalizadas com as quais muitas vezes nos encontramos dialogando dentro de nós mesmos; cf. ABBEY, 2000, p. 68). Assim, tanto pelo fato de sermos, em nível ontológico, seres encarnados, corporificados dentro de horizontes linguístico-morais, quanto pelo fato do multiculturalismo *inerente* às sociedades modernas, pois ambos reforçam a necessidade de *reconhecimento* como algo ainda mais premente. Falando a partir de seu horizonte moral e político de Canadense – leia-se, como pessoa formada dentro de uma sociedade bilíngue e, até certo ponto, dividida –, Taylor argumenta em favor de um “liberalismo complexo” – vale apontar que ele mesmo não se sente confortável com a alcunha de “comunitarista” –, diferente do predominante “liberalismo do princípio único”, de influência rawlsiana, assim denominado pelo fato de almejar encontrar um princípio simples, objetivo e direto, ou um conjunto de princípios similares, que possam guiar os liberais na organização da sociedade e na resolução de disputas (cf. TAYLOR, 1985c, p. 312; ABBEY, 2000, p. 124ss.).⁴ Reclamando, assim, a riqueza interna de vários e diferentes liberalismos, Taylor concebe a política como uma arena de *diferença, diálogo, negociação e compromisso*; ele concebe, mais especificamente, um modelo de “liberalismo de direito” (diferentemente de sua vertente mais radical, atomista, de “rights-liberalism”, i.e., Rawls e mais especificamente Nozick) não-atomista, “não-procedimental” (cf. TAYLOR, 1994, p. 63), multicultural, baseado, na ideia de “objetivos coletivos”, os quais implicam a organização da sociedade a partir do debate acerca de definições da “vida boa” (cf. TAYLOR, 1994, pp. 51ss.). Consequentemente, Taylor concebe a esfera pública como um “metatópico espaço comum”, entendendo-se o primeiro termo por para além (*meta*) de um lugar específico (*topos*), ou seja, ele a concebe sob um modo tanto presencial quanto virtual, isto, é, como potencializada pela tecnologia (jornais, rádio, televisão, internet etc.) (cf. ABBEY, 2000, p. 122). Taylor, em suma, propõe um liberalismo animado pela tradição *civil-republicana* em política (cf. TAYLOR, 1985a, pp. 206ss.; ABBEY, 2000, pp. 114ss.), o que, por fim, faz com que, em termos de sua teoria política, Taylor desafie as classificações usuais (cf. ABBEY, 2000, p. 226, n. 56).

De modo que, em termos mais gerais, o projeto de Taylor visa a “retomada do realismo” (cf. DREYFUS e TAYLOR, 2015) a partir da ênfase na racionalidade

comunicativa compreendida enquanto *contestação* argumentada feita seja na praça pública, seja na esfera (metatópica) pública, pois diferentemente dos assim chamados “frankfurtianos” (Adorno e Horkheimer), “neo-nietzscheanos” (Foucault, Derrida etc.), a razão, para ele, não é impotente (cf. TAYLOR, 1991, pp. 41, 106ss.). Isso implica dizer que Taylor investe num conceito de razão dialógica e não-instrumental com vistas a empoderar os indivíduos no mundo contemporâneo. Isto pode soar algo inocente, dado que tal qual em Habermas, Taylor parece não pesar suficientemente os problemas e aporias presentes na contemporaneidade; não obstante, deve-se reconhecer que seu projeto é otimista, e não *utópico*, como me parece ser o de Habermas e, reconhecidamente, o de Rawls.

Após esta breve retomada de algumas das ideias centrais de Charles Taylor, pretendo agora me voltar para o projeto filosófico de Arendt, o qual, em linhas gerais, é bastante parecido com o de Taylor, o que significa dizer que, antes mesmo do surgimento do nome ou do movimento, ela já antecipava a agenda do “Comunitarismo”.

A retomada do mundo em Hannah Arendt

As ideias de Taylor podem agora nos ajudar a entender melhor o sentido mais geral da reflexão arendtiana. Pois tal qual para aquele, um dos pressupostos maiores da reflexão arendtiana é o “extremo subjetivismo da era moderna” (ARENDDT, 1998, p. 254, n. 4), o qual, por sua vez, é problematizado por ela fundamentalmente a partir de suas implicações políticas. Neste sentido, sua obra praticamente inteira pode ser entendida como uma reflexão bastante aprofundada, assim como alongada, acerca das implicações ético-políticas da “liberdade dos modernos” tal qual exposta por Benjamin Constant no famoso texto de 1819 (cf. CONSTANT, 1997). Contrapondo-se à interpretação da modernidade a partir do conceito de “secularização” como “perda da fé” (cf. ARENDT, 1998, pp. 253-254; TAYLOR, 2007, pp. 1ss.), Arendt vê antes como marca principal daquela uma “preocupação exclusiva com o *self*, enquanto distinto da alma ou pessoa ou ser humano [*man*] em geral, uma tentativa de reduzir todas as experiências, com o mundo assim como com os outros seres humanos [*human beings*], a experiências entre o ser humano [*man*] e si mesmo” (ARENDDT, 1998, pp. 254). Este tipo eminentemente moderno de experiência Arendt também designa ora como “introspecção” (cf. ARENDT,

1998, pp. 280ss.), ora como “ausência de mundo” [*worldlessness*] (cf. ARENDT, 1998, pp. 118ss.), ou ainda como “alienação do mundo” [*world alienation*] (cf. ARENDT, 1998, pp. 248ss.), entre outros conceitos, tais quais “privacidade”, por exemplo (cf. ARENDT, 1998, p. 118); com efeito, encontra-se mesmo o esboço de uma fenomenologia da “solidão” [*solitude*]/“loneliness”/“isolamento” [*isolation*] presente em suas reflexões (cf. ARENDT, 2004, pp. 611ss.; ARENDT, 1998, p. 76).⁵

A meu ver, a melhor explicação para o sentido mais geral da reflexão arendtiana foi dada por sua biógrafa, E. Young-Bruehl (2004, pp. 218-219), a qual muito pertinentemente explicita nos seguintes termos que

[f]ilosofia da existência não-egoísta era o que Jaspers e Arendt almejavam, e os conceitos que são fundamentais para as obras de ambos – conceitos de comunidade, amizade, diálogo, pluralidade – foram formulados em reação explícita contra o legado do individualismo romântico do século dezanove, [contra] a herança da tradição de filosofar solitário longe do mundo e dos outros.

Tendo vindo da escola de Filosofia fenomenológico-existencial, Arendt, em parte por causa da ascensão do regime Nacional-Socialista, se viu forçada a desenvolver uma concepção não individualista ou egocêntrica de política, ou seja, uma concepção que pudesse oferecer uma compreensão de *self* e de agência *dialógicos*, e isto em nível *ontológico*, pois como fica explícito em sua obra maior, *A Condição Humana* (1958), o que ela entende pela “condição humana da pluralidade” é “o fato de que seres humanos [*men*], e não o Homem [*Man*], vive[re]m sobre a terra e habita[re]m o mundo” (ARENDT, 1998, p. 7; cf. ARENDT, 2007, pp. 384-385). Com efeito, o caráter dialógico do pensamento de Arendt é reforçado em uma anotação de julho de 1968 em seus *Denktagebücher*, como são chamados seus cadernos de trabalho; diz ela (2002, p. 688): “Sobre o pensar:/ 1) O diálogo silencioso indica pluralidade, mas [o] modelo [é] o diálogo com um outro. Apenas porque posso conversar com outros, eu posso conversar comigo mesma, quer dizer, pensar. Ergo: Aristóteles estava errado: O amigo não é um “outro eu”, senão o Eu [*Selbst*] é um outro amigo”. Vê-se, portanto, que o outro tem primazia ontológica em relação ao “eu mesmo” (*Selbst*), e que é a *linguagem* aquilo que *liga* os seres humanos entre si, ou melhor, mais mesmo do que apenas *ligá-los*, o que a linguagem ou o *diálogo* fazem é literalmente *constituir* o mundo, pois como ela faz questão de ressaltar (com seu bordão): “não o ser humano [*man*], mas os seres humanos [*men*]

habitam a terra e *formam um mundo entre si*” (ARENDR, 2006, p. 166, grifo meu). Ou como ela escreve em outra passagem, o “que quer que os seres humanos [*men*] façam ou saibam ou experimentem só pode fazer sentido na medida em que se possa falar sobre isso” (ARENDR, 1998, p. 4). Daí o temor de que o excesso de subjetividade/alienação/privacidade leve à obsolescência do discurso (pela tecnologia, por exemplo), ou tal qual efetivamente ocorreu sob condições do Regime Totalitário na Alemanha Nazista (1933-1945), totalmente constituído a partir do “isolamento de indivíduos atomizados” (cf. ARENDR, 2004, p. 528). O temor arendtiano da cessão do discurso, assim, remete às diferentes fontes possíveis para esse fenômeno presentes no contexto da Modernidade, decorrendo disso sua interpretação do diálogo, leia-se, da *política*, em última análise, como um “tesouro” extremamente raro e delicado (cf. ARENDR, 2006, pp. 207ss.), sempre prestes a ser extinto, impossibilitado ou, no mínimo, desviado, desvirtuado, colonizado – diria Habermas – pelas forças embrutecedoras e anti-humanistas, legião sob condições de Modernidade.

Neste sentido, no que Arendt formulou para si mesma a tarefa de revitalizar a “política” a partir, em boa medida, do exemplo dos gregos (cf. ARENDR, 1998, pp. 175ss., especialmente 192-206; ARENDR, 2005), ela abriu uma via investigativa das mais interessantes no contexto do século XX. Pois não se trata, de forma alguma, de promover uma versão nostálgica (ou aristocrática) de política (à la Nietzsche, dir-se-ia), e sim, de, a partir de momentos nos quais a “política” enquanto atividade espontânea, livre, imediata, e antes e acima de tudo *discursiva*, *irrompeu* entre os seres humanos (em Atenas, Roma, na chamada Revolução Estadunidense dos anos de 1765-1783, nos Soviets no início da Revolução Russa de 1917, na Revolução Húngara de 1956 etc.), entender as condições de possibilidade presentes nesses momentos, para depois atualizá-las sob outras condições. Sendo uma das definições formais de “política” em Arendt⁶ a de um espaço onde se trata do mundo (cf. *id.*, 2005, p. 106), é através dela que se *estabelece* o mundo, dado que se *fala, debate, dialoga*, sobre ele; de acordo com ela, portanto, “não há real substância [essência] política. A política surge no que jaz *entre os seres humanos* e se estabelece enquanto relações. (...) A política lida com a coexistência e a associação de seres humanos *diferentes*” (ARENDR, 2005, pp. 95 e 93, respectivamente; grifos da autora). A política, em Arendt, assim, é pensada como algo eminentemente espontâneo, imprevisível, cujo intuito é tanto “lançar luz sobre e acabar com preconceitos”

(ARENDR, 2005, p. 99), quanto *humanizar* o mundo e o próprio ser humano através da troca de pontos de vista, de “narrativas”, como ela diria. Uma das passagens mais esclarecedoras de sua obra diz mesmo o seguinte:

é difícil para nós [modernos] compreendermos a relevância política da amizade. (...) Mas para os gregos a essência da amizade consistia no discurso. Eles concebiam que apenas o intercâmbio constante da fala unia os cidadãos em uma polis. No discurso a importância política da amizade, assim como o caráter humano que lhe é peculiar, se tornavam manifestos. Esta conversação (em contraste com a conversa íntima na qual indivíduos falam sobre si mesmos), por mais que seja permeada pelo prazer na presença do amigo, diz respeito ao mundo comum, que permanece “inumano” em um sentido muito literal a não ser que ele seja constantemente falado pelos seres humanos. Pois o mundo não é humano apenas porque é feito por seres humanos, e não se torna humano apenas porque a voz humana soa nele, mas apenas quando se torna objeto de discurso. (...) O que quer que não possa se tornar objeto de discurso – o verdadeiramente sublime, o verdadeiramente horrível ou o sinistro – pode encontrar uma voz humana através da qual soar no mundo, mas não será por isso mesmo humano. Nós humanizamos o que ocorre no mundo e dentro de nós mesmos ao falarmos disso, e no decurso de falarmos disso aprendemos a ser humanos (ARENDR, 1993, pp. 24-25).

O que fica explícito nessa passagem é o ponto de vista *humanista* de Arendt, de acordo com o qual o ser humano precisa passar por um processo de humanização (geralmente ligado à *educação* e à *cultura*) para atualizar sua *potencialidade* de ser humano (cf. ARENDR, 2003, p. 79); isto, por sua vez, pode pressupor tanto uma visão *trágica* da existência, dado que as probabilidades do embrutecimento ou barbárie são sempre maiores do que aquelas ao lado da civilização, quanto uma visão *otimista* da mesma, dado que sempre existe a possibilidade, por menor que seja, de cultivar ou restabelecer a humanidade no ou do ser humano. Esta ambiguidade ou duplicidade, por sua vez, faz com que a aposta arendtiana na política acabe contendo um pouco destas duas dimensões,⁷ ainda que, em última análise, a balança pareça pender para o lado otimista, dado que um dos aspectos mais singulares de seu pensamento é sua crença, a despeito de todos os horrores do século XX, no ser humano, em sua capacidade de iniciar e mudar processos; com efeito, a judia Arendt, curiosamente baseando-se na Bíblia e em Agostinho, particularmente, fala mesmo na humana “capacidade de executar milagres” (ARENDR, 2006, p. 168), denominada ora de “liberdade” ou, num registro claramente agostiniano, de “natalidade” (cf. FRY, 2014) em sua teoria. O sentido da obra de Arendt, portanto, e tal qual em Taylor, aponta para a necessidade do constante resgate e afirmação da *pluralidade*, da *realidade do mundo*, concebidos tanto em sua dimensão trágica, isto

é, pela dificuldade mesma da *empreitada*, quanto em uma dimensão otimista, dado que se trata de manter a *fê* no “*initium* que é o ser humano” (ARENDR, 2006, p. 169) e, conseqüentemente, no mundo. Aqui vale lembrar que Arendt e Taylor compartilham determinados pressupostos de matriz teológico-cristã em seu pensamento, os quais ajudam a destacá-los de seus contemporâneos, geralmente mais afeitos ao ateísmo.

Como espero ter demonstrado, o pensamento de Arendt serviu e ainda serve como ponto de partida para as teorias dos mais variados filósofos situados na confluência entre ética e filosofia política no mundo contemporâneo. Conseqüentemente, sua obra coloca-se como alternativa ao excesso de formalismo presente notadamente em “ética discursiva”, a qual, por seu caráter excessivamente abstrato, “procedimental”, implica e promove uma ruptura com o horizonte humanista de reflexão.⁸ Pois diferentemente desta escola de pensamento, que de *política* tem muito pouco (refiro-me fundamentalmente a Rawls), particularmente a obra de Arendt se presta como base para discussões e interpretações mais *concretas*; de fato, toda a discussão contemporânea sobre *reconhecimento*, *diálogo* etc. pode ser encontrada em sua obra seja numa dimensão mais normativa, seja numa outra mais concreta, isto é, em termos de análise política. Alguns exemplos: muito do que ela escreveu na década de 1940 tem como tema o conflito entre palestinos e israelenses e, neste sentido, antes mesmo da ratificação do estado de Israel em 1948, ela, judia, vinha já percebendo a deriva *racista* no interior da comunidade palestino-judaica, chegando mesmo a alertar para o surgimento de “judeus fascistas” (cf. ARENDR, 2007, p. 147); conseqüentemente, ela não cessou de pregar a necessidade de se estabelecer um estado bi-nacional na Palestina (baseado no *diálogo*, portanto). Foi também ela que colocou em pauta, dentro do âmbito de Filosofia, a questão mais do que atual acerca do status tanto político quanto humanístico dos *refugiados*; foi ela também quem lançou luz sobre o caráter fenomenológico-existencial da democracia e, mais especificamente, da “democracia participativa” (cf. ARENDR, 1972c, p. 124); a partir de finais da década de 1960, ela passou a refletir sobre a presença cada vez mais visível e maciça da *mentira* na política (cf. ARENDR, 1972a), sem falar que sua reflexão madura tem como ponto de partida o que existe de mais contrário ao diálogo e à política, ou seja, o *totalitarismo*.

Isto, contudo, não significa que sua reflexão seja isenta de problemas. Há, antes e acima de tudo, a tensão entre dois modelos de política (cf. nota v acima), a qual nunca é

satisfatoriamente resolvida em sua teoria, sem falar no seu mais do que problemático conceito de “social”. Outra questão que merece destaque, neste sentido, é o elitismo⁹ implícito em sua teoria democrática: o fato é que Arendt, se por um lado privilegia a democracia participativa como forma de regime político, por outro ela reconhece que “de forma alguma todo residente de um país precisa ser um membro em tais conselhos [ela estava a falar do “sistema de conselhos”]. Nem todo mundo quer ou tem que se preocupar com assuntos públicos. Desta forma um processo auto-seletivo é possível [no sentido de] juntar uma verdadeira elite política em um país” (ARENDR, 1972c, p. 233). Como fica claro, Arendt pensava literalmente em termos de uma *elite* política.

Hannah Arendt e o “comunitarismo”: algumas considerações finais

Para finalizar, eu gostaria de discutir rapidamente a pertinência da etiqueta “comunitarista” para o pensamento de Arendt. Ora, na medida em que este trabalho visa apontar semelhanças estruturais entre sua obra e/ou teoria e a de Charles Taylor, geralmente considerado enquanto tal – ainda que, como dito acima, não apenas ele como outros “comunitaristas” tais quais Alasdair MacIntyre, Michael Sandel e Michael Walzer não aceitem tal alcunha (cf. BELL, 2013, p. 1, n. 1) –, então Arendt poderia ser denominada de “comunitarista”, ou não?

Em primeiro lugar, como apontam diversos especialistas (AVINERI e de-SHALIT, 1992, pp. 1ss.; BELL, 2013, pp. 1ss.; ETZIONI, 2015, p. 621), o movimento (*sic*) comunitarista emergiu como resposta explícita ao livro *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls (publicado em 1971). Até onde eu saiba, Arendt não tomou conhecimento ou, se o fez, não formulou nenhum tipo de resposta ou objeção a esta obra; com efeito, mesmo em seus cadernos de anotações não há uma única menção sequer ao nome de John Rawls. Neste sentido, portanto, Arendt, de partida, não poderia ser declarada “comunitarista”.

Não obstante, se a “doutrina comunitarista” (entre aspas porque, como é reconhecido, os assim chamados comunitaristas não formularam uma teoria geral comunitarista como alternativa sistemática ao liberalismo; cf. BELL, 2013, p. 1)¹⁰ se constitui, como apontam Avineri e de-Shalit (1992, p. 2), a partir de tanto uma dimensão metodológica (no sentido de que as premissas do individualismo tais quais a noção de

indivíduo provido de racionalidade que possuiria a capacidade de escolher livremente seriam falsas, tendo por consequência a ideia de que para se entender determinados comportamentos individuais é sempre necessário situá-los em suas devidas comunidades e relações sociais), quanto de outra dimensão, esta, normativa (segundo a qual as premissas do individualismo gerariam consequências moralmente insatisfatórias), ora, então a questão posta acima acerca da posição de Arendt relativamente a tal “movimento” parece pender para a afirmativa. O fato é que ambas “dimensões” podem ser encontradas em suas obras; por exemplo, a dimensão metodológica aparece em um ensaio como “Desobediência Civil” (cf. ARENDT, 1972b), cujo argumento central é literalmente o de que “o desobediente civil (...) nunca existe como um indivíduo singular; ele pode operar e sobreviver apenas como membro de um grupo” (ARENDT, 1972b, p. 55; vale também apontar que o termo “comunidade” aparece reiteradas vezes neste ensaio, coisa que não exatamente ocorre em outras passagens de sua obra); a dimensão normativa, mais proeminente na teoria de Arendt, também pode facilmente ser encontrada em seus argumentos (sendo *A Condição Humana* fundamentalmente um lembrete acerca da importância vital da política para a humanização do ser humano), ou seja, sob esse ponto de vista, Arendt se aproxima, senão *antecipa* muitas das críticas comunitaristas ao liberalismo notadamente Rawlsiano.

Por outro lado, não é ocioso lembrar que ambos “comunitaristas” e Arendt utilizam como base teórica, em maior ou menor medida, o pensamento de Aristóteles. Arendt, neste sentido, é muitas vezes apontada como uma “neoristotélica” ou “neoclássica” (cf. notadamente OTTMAN, 2010, pp. 408-449), isto tanto em nível metodológico (vide as *categorias* que estruturam *A Condição Humana*, a saber, *praxis/poiesis*, assim como *oikos/polis*), quanto em nível normativo. Não é por acaso, portanto, que ambos Arendt e Taylor partiram de premissas e chegaram a resultados teóricos também muito semelhantes, ou seja, na medida em que ambos foram “beber” diretamente na fonte aristotélica (com Taylor acrescentando Hegel à sua mistura, e Arendt Kant à sua), eles acabaram por dar às suas teorias uma forte característica “comunitária”, ou mais exatamente, *comunitarista*.¹¹ Aliás, se o comunitarismo é acusado de ser “algo conservador” (AVINERI e de-SHALIT, 1992, p. 9), então os elementos conservadores presentes no pensamento de Arendt (cf. CANOVAN, 1997) podem ser compreendidos, em boa medida, como emanções dessa fonte aristotélica.

Para finalizar, se por um lado acredito ser pertinente a aproximação entre estes dois “campos”, isto é, Hannah Arendt e “comunitaristas”, por outro não pretendo que ele seja a melhor maneira de se definir analiticamente a posição ideológica de Arendt. Com efeito, creio que as hesitações de Arendt a este respeito são não apenas eloquentes, senão que testemunham mais fundamentalmente um pensamento eminentemente *aberto*. Pois quando inquirida numa mesa-redonda qual seria, afinal de contas, sua posição ideológica, sua resposta foi a seguinte: “Eu não sei. Eu realmente não sei nem nunca o soube. Suponho que nunca tive uma tal posição. Você sabe, a esquerda acha que eu sou uma conservadora e os conservadores às vezes acham que sou de esquerda ou independente [*a maverick*] ou Deus sabe lá o quê. E devo dizer que não ligo a mínima.” (ARENDR, 1979, pp. 333-334).

Seja como for, é preciso reconhecer que Arendt é simultaneamente precursora tanto de “ética discursiva” (em sua vertente habermasiana, notadamente), quanto do movimento denominado, ainda que de maneira heterônoma, de “comunitarismo”, pelo fato mesmo de ter sido um dos teóricos mais importantes na retomada de ideias do *republicanismo* no panorama da filosofia política do século XX. Uma aproximação de sua teoria com a de Charles Taylor, portanto, pode ajudar na empreitada filosófica tão urgente quanto necessária, seja em sua dimensão política, ecológica, moral etc., de retomada do *sentido* do *mundo*. Pelo fato de manterem a fé no ser humano e, conseqüentemente, no mundo, isto notadamente no período do “fim do homem”,¹² os projetos filosóficos de ambos Arendt e Taylor podem servir de farol para todos aqueles que ainda acreditam que a *razão*, o *diálogo* e a *política* podem ter efeitos concretos e efetivos sobre as vidas das pessoas.

Notas

¹ Doutor em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, S. C., Brasil. E-Mail: gabrielrossatti@gmail.com

² Mesmo aqueles mais alinhados ao projeto habermasiano reconhecem que “a ética discursiva de Habermas depende de algumas assunções *bastante fortes* sobre a capacidade das pessoas para o diálogo moral” (BOHMAN e REHG, 2014, p. 33, grifo meu).

³ Em outra passagem, Taylor (1994, p. 62) questiona tais pressupostos ao apontar que “(o) liberalismo não é um ponto de encontro possível para todas as culturas, e sim a expressão política de uma classe de culturas, e bastante incompatível com outras classes. (...) o liberalismo não pode, nem deveria reivindicar [uma] completa neutralidade cultural. O liberalismo também é uma crença de combate [*fighting creed*]”.

⁴ Vale aqui ressaltar que a teoria política de Taylor se constitui, em boa medida, como uma réplica mais do que direta ao projeto rawlsiano em suas linhas gerais.

⁵ Arendt faz uma distinção muito sutil entre dois modos diferentes de “solidão” (e que em inglês vêm grafados sob dois termos diferentes, *solitude* e *loneliness*, sendo que em português tal diferenciação não se mantém), a saber, respectivamente, um no qual esta é vivenciada como atributo dos filósofos e o outro como resultado do radical processo de atomização sofrido pelos indivíduos nas sociedades contemporâneas.

⁶ Vale explicitar que não existe um modelo absolutamente unívoco de “política” em Arendt, havendo, sim, uma certa tensão entre dois modelos diferentes, um denominado geralmente de “agonal” e outro de “discursivo” ou “associacional” (cf., entre outros, PASSERIN d’ENTRÈVES, 1994, pp. 95ss.). Minha leitura privilegia o segundo modelo.

⁷ Discorrendo sobre o livro *Sobre a Revolução*, de Arendt, Young-Bruehl (2004, p. 403) fala mesmo em termos da “curiosa combinação de ideias progressistas e conservadoras”.

⁸ A obra de Rawls é paradigmática neste sentido (embora isto também valha para Habermas). Diferentemente de outros filósofos políticos (tais quais Arendt, Taylor, Foucault, Castoriadis etc.), Rawls praticamente não discute questões mais pragmáticas, digamos, de política contemporânea, nem convida para sua reflexão obras de outros gêneros, como a literatura ou as artes de maneira mais geral. O que quero dizer com isto é que não apenas o *belo* não tem lugar nesse tipo de teoria, mas mais profundamente que por trás desse tipo de metodologia esconde-se um radical processo de desumanização da filosofia.

⁹ Na verdade, como o prova a passagem imediatamente seguinte a esta citada logo abaixo no corpo do texto, Arendt combina elementos democráticos com outros elitistas, pois como ela diz (1972c, p. 233), “qualquer um que não se interesse por assuntos públicos terá simplesmente de se satisfazer com decisões que forem feitas sem sua presença. Mas deve-se dar a oportunidade a cada pessoa.” Outra passagem talvez ilustre melhor o que quero dizer: pois fazendo uma distinção entre o “homem bom” e o “bom cidadão” no ensaio *Desobediência Civil*, Arendt (1972b, p. 65) acaba por concluir que o último “se revela como pertencente a uma pequena minoria: ele tende a ser educado e um membro das classes sociais mais altas.”

¹⁰ O mesmo Bell (2013, p. 20) é muito feliz ao precisar que as críticas comunitaristas foram ou são motivadas talvez nem tanto por questões filosóficas (mais abstratas), mas mais por preocupações políticas prementes, tais quais os efeitos sociais e psicológicos negativos relacionados às tendências atomistas das sociedades liberais modernas, ou seja, fenômenos como “alienação do processo político, ganância desmesurada, solidão, criminalidade urbana, altas taxas de divórcio”; com exceção deste último, todos os outros tópicos figuram, em maior ou menor medida, na teoria arendtiana.

¹¹ Ou como diz Bell (2013, p. 19), “no contínuo entre liberdade e comunidade, os comunitaristas são mais inclinados a puxar a linha para o segundo termo”.

¹² Pois como disse Foucault (1966, p. 396) numa passagem célebre, “Em nossos dias (...) não é apenas a ausência ou a morte de Deus que é afirmada, mas o fim do homem [*la fin de l’homme*]”.

Referências

ABBEY, Ruth. (2000). *Charles Taylor*. Princeton e Oxford: Princeton University Press.

ARAÚJO, Paulo R. M. de. (2004). *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola.

ARENDT, Hannah. (1972a). "Lying in Politics". In: *Crises of the Republic*. Nova Iorque: Harvest/ Harcourt Brace Jovanovitch Publishers. pp. 1-47.

_____. (1972b). "Civil Disobedience". In: *Crises of the Republic*. pp. 49-102.

_____. (1972c). "Thoughts on Politics and Revolution: A Commentary". In: *Crises of the Republic*. pp. 199-233.

_____. (1979). "On Hannah Arendt". In: HILL, Melvyn (org.). *Hannah Arendt: The recovery of the public world*. Nova Iorque: St. Martin's Press. pp. 301-339.

_____. (1993). "On Humanity in Dark Times: Thoughts on Lessing". In: *Men in Dark Times*. Nova Iorque: Harvest/ Harcourt Brace Jovanovitch Publishers. pp. 3-31.

_____. (1998). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____. (2002). *Denktagebuch: Zweiter Band, 1950-1973*. U. Ludz e I. Nordmann, (orgs.). Munique: Piper Verlag. pp. 688-689.

_____. (2003). "Some Questions of Moral Philosophy". In: *Responsibility and Judgment*. Nova Iorque: Schocken Books. pp. 49-146.

_____. (2004). *The Origins of Totalitarianism*. Nova Iorque: Schocken Books.

_____. (2005). "Introduction into Politics". In: *The Promise of Politics*. J. Kohn (org.). Nova Iorque: Schocken Books. pp. 93-204.

_____. (2006). "What is Freedom?". In: *Between Past and Future*. Penguin Books. pp. 142-169.

_____. (2007). "Who Is the "Committee for a Jewish Army"". In: *The Jewish Writings*. J. Kohn e R. H. Feldman (orgs.). Nova Iorque: Schocken Books. pp. 146-148.

AVINERI, Shlomo e de-SHALIT, Avner. (1992). "Introduction". In: *Communitarianism and Individualism*. S. Avineri e A. de-Shalit (orgs.). Oxford: Oxford University Press. pp. 1-11.

BEINER, Ronald. (2014a). "Jürgen Habermas: Politics as Rational Discourse". In: *Political Philosophy: what it is and why it matters*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 135-150.

_____. (2014b). "John Rawls and the Death of Political Philosophy". In: *Political Philosophy: what it is and why it matters*. pp. 198-214.

- BELL, Daniel. (2013). "Communitarianism". In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E. N. Zalta et. al. (orgs.). pp. 1-43. Arquivo em pdf carregado de: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/communitarianism/>
- BOHMAN, James e REHG, William. (2014). "Jürgen Habermas". In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E. N. Zalta et. al. (orgs.). pp. 1-59. Arquivo em pdf carregado de: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/habermas/>
- CAMUS, Albert. (1965). "L'Homme Révolté". In: *Essais*. R. Quilliot e L. Faucon (orgs.). Paris: Gallimard. pp. 413-709.
- CANOVAN, Margaret. (1992). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1997). "Hannah Arendt as a Conservative Thinker". In: *Hannah Arendt: twenty years later*. L. May e J. Kohn (orgs.). Cambridge, MA e Londres: The MIT Press. pp. 11-32.
- CONSTANT, Benjamin. (1997). "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes". In: *Écrits Politiques*. M. Gauchet (org.). Paris: Gallimard. pp. 589-627.
- DREYFUS, Hubert e TAYLOR, Charles. (2015). *Retrieving Realism*. Harvard: Harvard University Press.
- ETZIONI, Amitai. (2015). "Communitarianism". In: *The Encyclopedia of Political Thought, Volume II Chr-D*. M. T. Gibbons et. al. (orgs.). Wiley Blackwell. pp. 620-625.
- FOUCAULT, Michel. (1966). *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard.
- FRY, Karin. (2014). "Nativity". In: *Hannah Arendt: Key Concepts*. P. Hayden (org.). Durham: Acumen. pp. 23-35.
- HABERMAS, Jürgen. (1992). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An inquiry into a category of bourgeois society*. Trad. T. Burger. Cambridge: Polity Press.
- _____. (1995a). "To Seek to Salvage an Unconditional Meaning Without God Is a Futile Undertaking: Reflections on a Remark of Max Horkheimer". In: *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Trad. C. P. Cronin. Cambridge, MA e Londres: The MIT Press. pp. 133-146.
- _____. (1995b). "Morality, Society, and Ethics: an interview with Torben Hviid Nielsen". In: *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. pp. 147-176.
- OTTMAN, Henning. (2010). "Neoklassische politische Philosophie (Arendt, Voegelin, Strauss)". In: *Geschichte des politischen Denkens*. Bd. 4/1: Das 20. Jahrhundert. Der Totalitarismus und seine Überwindung. Stuttgart e Weimar: J. B. Metzler. pp. 408-511.

PASSERIN D'ENTRÈVES, Maurizio. (1994). *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Londres e Nova Iorque: Routledge.

RAWLS, John. (1999a). "Outline of a Decision Procedure for Ethics". In: *Collected Papers*. S. Freeman (org.). Cambridge, MA e Londres: Harvard University Press. pp. 1-19.

_____. (1999b). "The Idea of Public Reason Revisited". In: *Collected Papers*. pp. 573-615.

_____. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA e Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.

TAYLOR, Charles. (1985a). "Atomism". In: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 187-210.

_____. (1985b). "Legitimation Crisis?". In: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. pp. 248-288.

_____. (1985c). "The Nature and Scope of Distributive Justice". In: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. pp. 289-317.

_____. (1989). *Sources of the Self: the making of the modern identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____. (1991). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA e Londres: Harvard University Press.

_____. (1994). "The Politics of Recognition". In: *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. A. Gutman (org.). Princeton: Princeton University Press. pp. 25-73.

_____. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA e Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.

WOLIN, Sheldon. (2004). *Politics and Vision: continuity and innovation in Western political thought*. Princeton: Princeton University Press.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. (2004). *Hannah Arendt: For love of the world*. New Haven and London: Yale University Press.