



## HANNAH ARENDT E A CRISE DE IDENTIDADE DA FILOSOFIA

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2024.201.01>

Carlos Roberto de Melo Almeida

Doutorando em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) – Bolsista Proex/Capes

[almeidacrm@hotmail.com](mailto:almeidacrm@hotmail.com)

<https://orcid.org/0009-0003-0269-9206>

### RESUMO:

A recepção de Hannah Arendt ocorre principalmente no domínio da filosofia política, de modo a interpretá-la como uma teórica das crises do século XX. Contudo, essa perspectiva perde de vista os pressupostos e compromissos teóricos que a obra arendtiana assume com a tradição filosófica alemã, os quais permitem identificar problemas ainda não tratados em sua recepção. Assim, por meio de uma revisão bibliográfica, aliada à análise de ensaios teóricos da autora, esse artigo objetiva apontar uma lacuna na literatura arendtiana ao verificar, de um lado, a presença de uma estrutura fenomenológica nos textos de Hannah Arendt e, por outro, conexões entre os seus temas e métodos e o problema da crise de identidade da filosofia. Dessa forma, ao evidenciar o tratamento deste problema na obra de Hannah Arendt, amplia-se sua recepção além do domínio da filosofia política.

### PALAVRAS-CHAVE:

Hannah Arendt. Fenomenologia. Crise da Filosofia.

## HANNAH ARENDT AND THE IDENTITY CRISIS IN PHILOSOPHY

### ABSTRACT:

Hannah Arendt's reception takes place mainly in the field of political philosophy, in order to interpret her as a theorist of the crises of the 20th century. However, this perspective loses sight of the theoretical presuppositions and commitments that Arendt's work assumes with the German philosophical tradition, which allow us to identify problems that have not yet been addressed in her reception. Thus, by means of a bibliographical review combined

with an analysis of the author's theoretical essays, this article aims to point out a gap in Arendtian literature by verifying, on the one hand, the presence of a phenomenological structure in Hannah Arendt's texts and, on the other, connections between her themes and methods and the problem of philosophy's identity crisis. Thus, by highlighting the treatment of this problem in Hannah Arendt's work, its reception is extended beyond the realm of political philosophy.

**KEYWORDS:**

Hannah Arendt. Phenomenology. Crisis of Philosophy.

## 1 Introdução

A principal recepção da obra de Hannah Arendt (1906-1975) ocorreu no domínio da Filosofia Política, de modo que a leitura de suas obras ocorre a partir desta chave e do universo de problemas em torno da crise do espaço público que caracterizou a modernidade e, de modo especial, o mundo pós-totalitário. (CANOVAN, 1992; BENHABIB, 1996; CORREIA, 2023).

No entanto, não se pode perder de vista que a trajetória intelectual da autora se desenvolveu a partir da tradição filosófica alemã, uma vez que ela não apenas foi aluna de Edmund Husserl, Martin Heidegger e Karl Jaspers, como também permaneceu interlocutora destes dois últimos por toda a vida, como demonstra sua vasta correspondência. Além disso, é de sua própria autoria declarações que indicam a filosofia alemã como ponto de partida de suas reflexões, como o fez em correspondência com Gershom Sholem (YOUNG-BRUEHL, 2004, p. 104, tradução nossa): “Se podemos dizer que eu 'vim de algum lugar', é da tradição da filosofia alemã.”<sup>1</sup>

Por essa razão, entre outras, a bibliografia recente direcionou a atenção aos pressupostos e aos compromissos teóricos da obra de Hannah Arendt em conexão com a tradição alemã, a qual, por sua vez, não contradiz, mas amplia o sentido das afirmações da autora no campo da teoria política. Assim, Loidolt (2019, p. 446) sintetiza esse novo olhar sobre a obra da filósofa alemã ao escrever que “há uma estrutura e uma metodologia profundas, muitas vezes apenas implícitas, em ação na abordagem de Arendt que é

---

<sup>1</sup> No original: “*If I can be said to 'have come from anywhere,' it is from the tradition of German philosophy*”. Nesse mesmo sentido, vale ressaltar a descrição que Hannah Arendt fez de uma de suas obras centrais, *A Condição Humana*: em carta do dia 28 de outubro de 1960, ao enviar a tradução alemã da obra a Martin Heidegger, Arendt afirmou que o livro “surgiu imediatamente a partir dos primeiros dias de Freiburg e deve assim quase tudo a você em todos os aspectos.” (ARENDR, HEIDEGGER, 2001, p. 109).

claramente de origem fenomenológica, e que suas leituras de outros filósofos, como Kant e Aristóteles, são, de fato, leituras fenomenológicas”.<sup>2</sup>

Contudo, se partimos de uma visão segundo a qual a atividade filosófica gravita em torno de *problemas*, evidencia-se que apontar as conexões entre Arendt e a filosofia alemã não é suficiente para explicitar o sentido de sua análise da modernidade e do fenômeno totalitário, uma vez que a compreensão dessa mesma tradição passa pela clareza quanto aos *problemas* dos quais partiu e diante dos quais se estruturou, a saber, o problema a crise de identidade da filosofia tal como ficou estabelecida durante o século XIX. (SCHNÄDELBACH, 1984).

Dessa forma, esse artigo objetiva, por um lado, apresentar uma revisão bibliográfica entre os recentes comentadores da obra de Hannah Arendt, os quais expandiram a compreensão dos fundamentos teóricos da filósofa, e, por outro, demonstrar que esse esforço aponta para a necessidade de explicitar a recepção da crise da identidade da filosofia em suas obras se partirmos de uma análise que privilegia os problemas filosóficos. Por tratar-se de artigo de revisão, a metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica aliada à exegese da própria autora à luz de uma compreensão da filosofia enquanto uma história de *problemas* filosóficos (PORTA, 2003; SILVA, 2019).

## 2 Delimitação metodológica: Filosofia e história da filosofia

De início, é preciso esclarecer que a compreensão da obra de um determinado autor ou de uma dada tradição filosófica se dá na síntese entre a reconstrução histórica e a reconstrução racional, uma vez que os problemas de natureza filosófica, presentes na obra, possuem uma historicidade que lhes é própria, sem reduzi-los às condições contingentes e históricas de cada época, segundo as considerações de Porta (2003).

Nesse enfoque, o esforço de compreensão de uma obra exige explicitar os pressupostos que tornam inteligível a forma como o problema foi *construído* e *tratado* no texto filosófico. Dessa forma, elabora-se a escrita de uma história da filosofia cujo devir é determinado pela dinâmica interna dos problemas filosóficos e no interior da qual a centralidade está na identificação e na análise dos pressupostos racionais e contextuais que lhes conferem sentido. Mobiliza-se, assim, uma história *filosófica* da própria filosofia, ao evitar reduzi-la à mera discussão das afirmações dos seus autores.

Assim, a centralidade conferida aos problemas filosóficos na leitura da própria história da filosofia lança novas bases para a compreensão do desenvolvimento da filosofia contemporânea: No lugar de apontar

---

<sup>2</sup> No original: “There is a deep, often only implicit structure and methodology at work in Arendt’s approach that is clearly phenomenological in origin, and that her readings of other philosophers such as Kant and Aristotle are, in fact, phenomenological readings”. (LOIDOLT 2019, p. 446).

uma miríade de temas e desafios desconexos, justifica-se uma leitura segundo grande parte do conjunto de problemas legados à filosofia contemporânea encontra sua configuração a partir dos intensos debates quanto ao problema da validade e do alcance de verdade da atividade filosófica diante da consolidação de uma visão de mundo baseada nas Ciências Naturais, o que se convencionou denominar *crise de identidade da filosofia*. (BEISER, 2014; GABRIEL, 2022).

Por isso, a presente proposta parte da análise da bibliografia recente e dos textos de Hannah Arendt vistos a partir dessa compreensão da centralidade dos problemas filosóficos. Objetiva-se, assim, verificar a recepção do problema da crise de identidade da filosofia em sua obra e o quanto essa leitura amplia o sentido de suas proposições no campo da Filosofia Política.

### **3 A recepção de Hannah Arendt (1990-2010): Entre a política e a filosofia**

Hannah Arendt estudou filosofia na universidade de Marburg, durante a década de 1920, onde conheceu Martin Heidegger. No final da década, Arendt frequentou os seminários de fenomenologia de Husserl em Freiburg e, em 1929, já na universidade de Heidelberg, concluiu o doutorado sobre o conceito de amor em Santo Agostinho, sob a orientação de Karl Jaspers. Na década seguinte, refugiou-se em Paris em razão da perseguição nazista e se envolveu com o movimento sionista na tentativa de auxiliar a fuga de judeus da Alemanha. Já nos anos 1940, após ter sido levada a um campo de internamento em Gurs, no sul da França, emigrou para os Estados Unidos, onde faleceu em dezembro de 1975. Assim, foi em território estadunidense que Hannah Arendt publicou suas obras mais conhecidas, o que também marcou sua primeira recepção.<sup>3</sup>

Assim, e apesar do início marcadamente filosófico, os biógrafos afirmam que o interesse pela filosofia teria ficado restrito à década de 1920 na carreira profissional de Hannah Arendt, tendo ocorrido uma “conversão” à política após a ascensão do Nacional-Socialismo em 1933.<sup>4</sup> Por essa razão, a autora alemã foi lida à luz de sua obra sobre o totalitarismo, publicada já nos Estados Unidos em 1951 (CANOVAN, 1992). Em resumo, a recepção de Hannah Arendt se deu em chave *política* em detrimento de seu primeiro contato com a tradição filosófica alemã. Igualmente, essa postura privilegiou determinados textos frente a outros – em especial, as publicações de cunho político e situacional em detrimento dos ensaios mais filosóficos e teóricos.

---

<sup>3</sup> Para a biografia de Hannah Arendt: Young-Bruehl, 2004; Hill, 2021.

<sup>4</sup> A tese já se apresenta de forma consolidada em sua mais conhecida biografia (YOUNG-BRUEHL, 2004).

Por essa razão, ganhou notoriedade a forma como Arendt trabalhou o conceito de “pluralidade”, entendido como aquilo que funda a possibilidade e a dignidade da política (ARENDR, 2007). A atenção à pluralidade, por sua vez, serviu como novo argumento para demarcar a separação entre a política e a filosofia no pensamento arendtiano. Conforme Bernstein. (1996, p. 4, *tradução nossa*):

*A tradição da chamada filosofia política, quando desmascarada, é uma tradição que procurou de fato remodelar a política à imagem racionalista da filosofia. Ela [Arendt] é anti-fundacionalista no sentido em que não pensa que existam fundações firmes e fixas sobre as quais basear o nosso pensamento. A crítica de Arendt ao fundacionalismo e às metáforas de Arquimedes não pretende ser um contributo para os debates acadêmicos sobre epistemologia. São antes as consequências políticas e morais de tentar pensar e julgar sem corrimões (Denken ohne Geländer) que mais a preocupam. A autora crítica a preocupação obsessiva com a subjetividade e o eu que tem dominado grande parte do pensamento moderno desde Descartes. O principal problema da era moderna não é a autoalienação, mas a alienação do mundo: a perda de um mundo comum partilhado por uma pluralidade de indivíduos que o veem de perspectivas diferentes. (grifo nosso).<sup>5</sup>*

Como Bernstein, outros comentadores têm enfatizado a pluralidade nos escritos de Hannah Arendt como um dos principais argumentos para a defesa do seu afastamento da filosofia. Na mesma direção, a ênfase em *Origens do Totalitarismo* como sua obra central foi mobilizada em prol do caráter prioritariamente político de suas análises frente à interpretação filosófica.

No entanto, ao verificar a descrição que a autora fez do conceito de pluralidade, em especial em escritos que vão além do que está dito em *Origens do Totalitarismo*, nota-se que a pluralidade arendtiana apresenta também um perfil fenomenológico, o qual fundamenta seu sentido político. Nesses textos – ensaios e conferências dos anos 1940 e 1950, além do *A Condição Humana*, de 1958 –, Arendt enfatizou que a pluralidade não deve ser compreendida como um fato, ao afirmar que ela ocorre *somente* se a absoluta individualidade da pessoa se mostrar no espaço de aparência. (ARENDR, 2007, p. 189-190):

Ser diferente não equivale a ser outro. [...] No homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares. [...] **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 original e singular do nosso

---

<sup>5</sup> No original: “*The tradition of so-called political philosophy, when unmasked, is a tradition that really sought to refashion politics in the rationalistic image of philosophy. She [Arendt] is anti-foundationalist in the sense that she does not think that there are any firm, fixed foundations upon which to base our thinking. Arendt’s critique of foundationalism and Archimedean metaphors is not meant as a contribution to academic debates about epistemology. Rather, it is the political and moral consequences of trying to think and judge without banisters (Denken ohne Geländer) that most concern her. She is critical of the obsessive concern with subjectivity and the self that has dominated so much of modern thinking since Descartes. The primary problem of the modern age is not self-alienation but world-alienation: the loss of a common world shared by a plurality of individuals who see it from different perspectives*”.

aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade, como o trabalho. (*grifo nosso*).

Assim, a pluralidade é uma condição que exige ser “atualizada”. Desse modo, evidencia-se uma compreensão não meramente *factual* da pluralidade humana, mas uma leitura em que essa pluralidade se dá como uma diversidade de *perspectivas em primeira pessoa*, as quais fundamental a ação política. Tais perspectivas, por sua vez, se constituem como modos de doação do mundo, sem os quais não se estabelece o “mundo comum”, espaço político por excelência. (ARENDDT, 2022, p. 153). Nota-se, nesse sentido, que a descrição fenomenológica da perspectiva em primeira pessoa está na base das proposições políticas.

Nesse sentido, a pluralidade de perspectivas não diz respeito a posições de cunho social, político ou religioso assumidas pelo indivíduo, como se poderia pensar em uma primeira leitura. Trata-se, na verdade, da relação entre a subjetividade, entendida enquanto “abertura ao mundo”, e o próprio mundo que se dá e é, ao mesmo tempo, constituído em uma rede de intersubjetividade, como fica evidente na descrição que a autora faz da *doxa* entre os gregos na conferência de 1954, *Filosofia e Política*. (ARENDDT, 2002, p. 96):

Para Sócrates, como para seus concidadãos, a *doxa* era **a formulação em fala daquilo que dokei moi, daquilo que me parece**. (...), compreendia o mundo como ele se abre para mim. Não era, portanto, fantasia subjetiva e arbitrariedade, e tampouco alguma coisa absoluta e válida para todos. O pressuposto era de que o mundo se abre de modo diferente para cada homem, de acordo com a posição que ocupa nele; [...].

Essa “posição no mundo”, por sua vez, não pode ser entendida como descrição de posições externas. Como esclarece a autora, trata-se da própria subjetividade. (ARENDDT, 2002, p. 97):

[...], todo homem tem sua própria *doxa*, sua própria abertura para o mundo; logo, Sócrates precisava começar sempre com perguntas: não se pode saber de antemão que espécie de *dokei moi*, de “parece-me”, o outro possui. Precisava assegurar-se da posição do outro no mundo comum.

Como se vê, a pluralidade está fundamentada em uma descrição fenomenológica sobre a diversidade de intencionalidades às quais o mundo é dado e por meio das quais ele é constituído. (SOKOLOWSKI, 2014). Igualmente, no ensaio *O que é a Filosofia da Existenz?* (ARENDDT, 2002), publicado em 1946, e ao qual retornaremos mais vezes, Arendt apontou seus comprometimentos teóricos quanto a essa noção *filosófica* de pluralidade, ao contrapor os trabalhos de Heidegger e Jaspers (ARENDDT, 2002, p. 37):

A própria *Existenz* nunca está essencialmente isolada; ela só existe na comunicação e no reconhecimento da *Existenz* de outros. Nossos pares nunca são (como em Heidegger) um elemento que, embora estruturalmente necessário, destrói a *Existenz*; pelo contrário, a *Existenz* só pode desenvolver-se no estar-junto [*togetherness*] dos homens no mundo comum dado. No conceito de comunicação repousa, inscrito, embora não plenamente desenvolvido, um novo conceito de humanidade como condição para a *Existenz* do homem.

O trecho evidencia que Hannah Arendt parte da facticidade heideggeriana sem, contudo, endossar a crítica de Heidegger à vida pública. Nesse domínio, a autora prefere as descrições de Jaspers da estrutura comunicativa da existência humana. Assim, a partir das duas leituras, Arendt elabora uma visão original dentro da qual a pluralidade se constitui como *condição* de uma existência que se dá *no* e *com* o mundo. Dessa forma, ao contrário de um pressuposto ou de um mero dado empírico, a pluralidade é tratada em precisa e robusta abordagem fenomenológica. Por conseguinte, verifica-se a presença de pressupostos próprios da filosofia alemã mesmo no conceito mais *político* da obra de Hannah Arendt.

Nessa direção, é essa pluralidade de perspectivas que constitui o mundo comum e permite o aparecimento do domínio político – “a esfera pública em que qualquer um pode aparecer e mostrar quem é”. (ARENDR, 2002, p. 97). Essa atenção à forma pela qual o mundo se dá a cada homem individual, por sua vez, é atribuída pela autora às descrições da intencionalidade da consciência operadas por Edmund Husserl. (ARENDR, 2002, p. 17-18):

Ao contrário da opinião amplamente divulgada de que a influência de Husserl foi importante apenas metodologicamente, o fato é que ele libertou a filosofia moderna – à qual ele propriamente não pertencia – dos grilhões do historicismo. Nos passos de Hegel e sob a influência de um interesse na história extraordinariamente intenso, a filosofia ameaçava degenerar em uma especulação sobre se o fluxo histórico exibia ou não leis possíveis. (...) A insistência de Husserl nas “próprias coisas” – que elimina essa especulação vazia e **prosegue separando o conteúdo fenomenologicamente dado de um processo de sua gênese** – teve uma influência libertadora à medida que o próprio Homem, e não o fluxo histórico, natural, biológico ou psicológico para o qual ele é sugado, pode novamente tornar-se um tema da filosofia. (*grifo nosso*).

Dessa forma, torna-se problemática a suposta clivagem entre duas “fases” – filosófica e política – na trajetória de Hannah Arendt, na medida em que a análise de sua produção além de *Origens do Totalitarismo* evidencia raízes na tradição alemã, as quais embasam o tratamento dos próprios conceitos mobilizados em sua compreensão da política e, por consequência, são necessárias para a pleno sentido da ameaça de destruição do espaço público tal como foi visto no fenômeno totalitário.

Por essa razão, novamente ganham força as vozes que apontaram a natureza *filosófica* dos textos de Hannah Arendt, entre os quais Seyla Benhabib (1996), que destacou a apropriação das categoriais de Heidegger, apesar de lamentar um suposto “essencialismo fenomenológico” como metodologicamente prejudicial ao próprio projeto arendtiano, e Dana Villa (1995), o qual apresentou uma interpretação de Arendt em que o conceito de “performance” é central em razão da ênfase na multiplicidade de perspectivas na esfera pública.

Essas leituras evidenciam que, já a partir dos anos 1990, o aspecto filosófico dos escritos de Hannah Arendt ganhava destaque. No entanto, é na bibliografia mais recente que encontramos maiores precisões,

em especial quanto aos nexos entre a configuração e a metodologia de seus textos e a tradição fenomenológica.

#### 4 A Fenomenologia em Hannah Arendt

A discussão entre os nexos de Hannah Arendt e a fenomenologia não se concentra no possível contato da filósofa com essa tradição, uma vez que sua biografia aponta claramente nesse sentido. A questão é o quanto a fenomenologia *permanece* relevante no desenvolvimento das principais ideias que compõem sua filosofia política. (LOIDOLT, 2017).

A saída frequente tem sido enfatizar o ecletismo de suas influências. (HULL, 2002). Contudo, essa postura deixa algumas questões sem resposta, como a presença de descrições fenomenológicas no que diz respeito à subjetividade enquanto abertura ao mundo já nos ensaios de 1940 e 1950, conforme visto, e, de modo especial, o retorno às questões estritamente fenomenológicas em *The Life of the Mind* (ARENDR, 1978), última obra da autora. Tais dados reforçam a ideia de uma estrutura temática e metodológica que percorre *toda* a obra arendtiana e que encontra seus fundamentos na fenomenologia.

Nesse cenário, a permanência da fenomenologia em Hannah Arendt é a tese de Sophie Loidolt em *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, publicada em 2018. Nela, a autora faz uma análise minuciosa das opções terminológicas presentes no já citado ensaio que Arendt publicou na *Partisan Review* a respeito da filosofia da *Existenz*<sup>6</sup> e demonstra que nele se apresentam conceitos-chave que serão desenvolvidos nas obras posteriores da filósofa alemã, de modo a apontar a centralidade desse texto. Diz Loidolt (2013, p. 339, tradução nossa): “O que é interessante sobre este texto inicial é que, ao analisá-lo cuidadosamente, pode-se ganhar uma perspectiva sobre a construção da teoria de Arendt *in statu nascendi*. [...], podemos ver uma tendência geral para uma articulação fenomenológica das questões existenciais no desenvolvimento do seu trabalho.”<sup>7</sup> E prossegue (LOIDOLT, 2013, p. 342, tradução nossa):

[...], se lermos o texto principalmente como uma elucidação de suas próprias intenções e lermos suas observações críticas como base para o que se tornará uma resposta filosófica completa em *A Condição Humana*, então questões cruciais que moldam o pensamento de Arendt começam a vir à tona. Essa leitura também nos permite apreciar a estrutura complexa do texto, que entrelaça essas diferentes questões em uma compreensão profunda

<sup>6</sup> “O que é a filosofia da Existenz?” (ARENDR, 2002).

<sup>7</sup> No original: *What is interesting about this early text is that, in analyzing it carefully, one can gain perspective on Arendt's theory building in statu nascendi. [...], we can see a general tendency toward a phenomenological articulation of existential issues in the development of her work*”.

da apaixonada luta filosófica contra a modernidade e seu impacto irreversível e sua interconexão com o pensamento.<sup>8</sup>

No ensaio, Arendt discutiu a crise da filosofia a partir da morte de Hegel, ao mesmo tempo em que descreveu a fenomenologia, a hermenêutica e o existencialismo como respostas à crise. Segundo Loidolt, as categoriais mobilizadas por Hannah Arendt nesse ensaio, como pluralidade, intersubjetividade, aparência, *self* e mundo, comprometem a autora com a tradição alemã tal como ela se configurou a partir de Husserl, Heidegger e Jaspers, ainda que Arendt tenha operado sobre uma “politização” sobre os principais conceitos desses autores, os quais permanecem operantes até suas últimas produções da década de 1970.

Essa análise corrobora a tese defendida por Marieke Borren (2010), segundo a qual grande parte debate das duas décadas anteriores negligenciou um aspecto central do pensamento arendtiano: o seu método fenomenológico-hermenêutico, o qual está implícito na abordagem que a filósofa faz das estruturas da *compreensão*, do *juízo* e do *senso comum*, presentes, de modo especial, em seus ensaios sobre julgamento, após o caso Eichmann (ARENDR, 2004), e em *The Life of the Mind* (ARENDR, 1978). Segundo Borren (2010, p. 47, *tradução nossa*), ao negligenciar essa estrutura do pensamento arendtiano, a recepção da filósofa alemã incorreu em incompreensões e impasses na interpretação de suas proposições:

O trabalho de Arendt levantou uma série de objeções persistentes e recorrentes e causou muita confusão. Alguns dizem que seu apelo à experiência e sua apreciação dos fatos são erros grosseiramente empiristas ou até mesmo positivistas. Além disso, a importância das distinções em seu trabalho é frequentemente vista como um sinal de um essencialismo rígido. As distinções entre o privado e o público, por um lado, e o social e o político, por outro, em particular, são consideradas ofensivas. (...) essas três objeções são, a meu ver, na verdade, mal-entendidos, que podem ser reparados com a referência ao contexto hermenêutico-fenomenológico da obra de Arendt, frequentemente mal compreendido.<sup>9</sup>

Além disso, Borren também foi responsável pela discussão de temas e métodos de natureza fenomenológica na obra de Hannah Arendt no *The Routledge Handbook of Phenomenology of Agency*, publicado em 2021, o qual reúne análises de autores canônicos dessa tradição, como Max Scheler, Edith

---

<sup>8</sup> No original: “If one reads the text primarily as an elucidation of her own intentions and reads her critical remarks as the ground for what will become a full-fledged philosophical answer in *The Human Condition*, then crucial issues that shape Arendt’s thought begin to come to light. This reading also allows us to appreciate the complex structure of the text, which interweaves these different issues into a profound understanding of the passionate philosophical struggle with modernity and its irreversible impact on and interconnection with thought”.

<sup>9</sup> No original: “Arendt’s work has raised a number of persistent and recurring objections and has caused much confusion. Her appeal to experience and her appreciation of facts, some say, are crudely empiricist or even positivist mistakes. Additionally, the salience of distinctions in her work is often seen as a sign of a rigid essentialism. The distinctions between the private and the public, on the one hand, the social and the political, on the other hand, in particular are found offensive. (...) these three objections are in my view actually misunderstandings, which can be repaired by referring to the frequently poorly understood hermeneutic-phenomenological context of Arendt’s work”.

Stein e Adolf Reinach. Segundo a autora, a atenção aos elementos fenomenológicos em Arendt foi tardia em razão do contexto no qual ocorreu sua recepção (BORREN, 2021, p. 159, *tradução nossa*):

A recepção de sua obra [Hannah Arendt] ocorreu principalmente na teoria política, provavelmente como resultado da predominância anglo-americana nos estudos de Arendt. No entanto, por estar imersa no movimento fenomenológico emergente na academia alemã na primeira metade do século XX em uma idade de formação, seu habitus filosófico é profundamente moldado por preocupações e abordagens fenomenológicas. Como ela não se enquadra na ortodoxia fenomenológica (ou seja, Husserl) e como Arendt mantém seu método amplamente implícito, foram necessárias algumas décadas após sua morte para que a inspiração fenomenológica e hermenêutica fosse apreciada.<sup>10</sup>

Assim, a estrutura fenomenológica do pensamento arendtiano se evidencia por meio (i) do uso da perspectiva em primeira pessoa, (ii) da rejeição da perspectiva da terceira pessoa, a qual é descrita como “ponto arquimediano”, (iii) na prioridade dada ao domínio da aparência e (iv) na preocupação com a descrição da forma pela qual algo aparece. (Loidolt, 2017, p. 64).

A identificação de uma estrutura fenomenológica no método e nos conceitos operatórios de Hannah Arendt é fundamental para expandir a compreensão de sua obra além do domínio estrito da Filosofia Política, além de abrir novas possibilidades para o esclarecimento de impasses ou polêmicas em torno de determinadas afirmações, como a divisão tripartite das atividades humanas – trabalho, obra e ação –, tal como se configura a partir de *A Condição Humana*. (ARENDR, 2007). Contudo, evidenciar o sentido fenomenológico dos textos de Hannah Arendt não parece suficiente para a tarefa de explicitar seus compromissos e pressupostos teóricos, uma vez que a razão para a presença da fenomenologia em sua obra é justificada sob o argumento meramente biográfico, como se vê na citação acima de Marieke Borren: explica-se, assim, a filosofia pela história. A nosso ver, o passo seguinte consiste em apontar *os problemas* filosóficos em torno dos quais a fenomenologia se estruturou e verificar, por sua vez, como Hannah Arendt enfrentou os mesmos problemas. Dessa maneira, oferece-se uma razão *filosófica* que esclarece as escolhas metodológicas e temáticas da autora, sem reduzi-la às contingências históricas de sua biografia.

Nesse sentido, é importante frisar que a tradição fenomenológica se construiu em profundo diálogo com os problemas da crise da filosofia e, em especial, com o problema do psicologismo, o qual reduzia as leis lógicas e epistemológicas a leis psicológicas. (PORTA, 2013). O avanço das explicações psicologistas sobre o que até então era considerado como terreno da filosofia ocorreu a partir do avanço das Ciências

---

<sup>10</sup> No original: “*The reception of her [Hannah Arendt] work has mainly taken place in political theory, probably as a result of the Anglo-American predominance in Arendt scholarship. However, being immersed in the emerging phenomenological movement in German academia in the first half of the 20th century at a formative age, her philosophical habitus is deeply shaped by phenomenological concerns and approaches. Since it does not fit into the phenomenological orthodoxy (i.e. Husserl) and because Arendt keeps her method largely implicit, it took some decades after her death for the phenomenological and hermeneutic inspiration to be appreciated*”.

Naturais, o qual questionou a pressuposta a identidade entre o ser e o pensar que caracterizava o Idealismo absoluto. (SCHNÄDELBACH, 1984), com o qual era identificada a própria atividade filosófica. (FREULER, 1997). Esse quadro, ainda que esquematizado, caracteriza o problema da chamada crise de identidade da filosofia. Ora, se Hannah Arendt trata desse mesmo problema, por meio de ferramentas da tradição fenomenológica, é razoável afirmar que é possível identificar em sua obra uma *recepção* e um *tratamento* do problema da crise de identidade da filosofia, a partir do qual ganham novos sentidos suas proposições que desabrocham no terreno político. Essa é a hipótese desse artigo.

## 5 A crise de identidade da filosofia

Em regra, é quase consenso afirmar que a filosofia do século XIX pode ser bem representada por Marx, Kierkegaard e Nietzsche. (LÖWITH, 2014). Igualmente, não é incomum apontar *precursores* das conhecidas obras do século XX entre os autores daquela centúria.

Contudo, a bibliografia especializada demonstra que o século XIX, longe de constituir um terreno para meros precursores, foi marcado por uma ampla e profunda crise de identidade da própria filosofia, a partir da qual foram colocados novos problemas que motivaram as grandes correntes da filosofia contemporânea, como a fenomenologia, a hermenêutica e a filosofia da mente. (FREULER, 1997; SCHNÄDELBACH, 1984). Por isso, é fundamental esclarecer em que consiste a crise de identidade da filosofia, bem como explicitar o universo de problemas em torno em torno dos quais giram os conceitos operatórios da tradição fenomenológica que se fazem presentes também na obra de Hannah Arendt.

Em primeiro lugar, as causas da crise de identidade da filosofia se encontram na suspeita epistêmica em que caiu a atividade filosófica frente ao avanço das Ciências Naturais durante o século XIX e a formação das chamadas Ciências Humanas, com a centralidade da Escola Histórica de Leopold von Ranke. (BEISER, 2014). Parte disso está na ascensão e consolidação de uma nova visão de mundo pautada nos resultados empíricos dessas ciências, os quais equacionaram empiria e realidade, desafiando a validade do objeto e do método da filosofia centrados na especulação e na formação de sistemas teóricos. (FREULER, 1997). Tais eventos provocaram, por sua vez, uma transformação no paradigma clássico da ciência, segundo o qual o objetivo de qualquer conhecimento que se pretende científico estava na universalidade e na necessidade (PORTA, 2023), ou seja, na contramão de qualquer centralidade ao dado empírico. E é nesse sentido que se pode falar de uma crise de *identidade* da filosofia, uma vez que a atividade filosófica foi questionada em seu objeto e em seu método, até então identificados com o que se denomina idealismo. (SCHNÄDELBACH, 1984).

A partir dessa crise foram desenhadas possíveis respostas que buscavam especificar o lugar da filosofia entre as atividades humanas e sua especificidade diante do conhecimento científico. Tais respostas procuraram responder perguntas quanto ao estatuto da reflexão filosófica frente às Ciências Naturais. Entre as respostas à crise já no século XIX, sobressaem o neokantismo, em especial em suas configurações nas Escolas de Marburg e Baden (FRIEDMAN, 2000), as múltiplas aproximações com a psicologia, a retomada da metafísica em diferentes chaves, a *Lebensphilosophie* e as tradições fenomenológica e hermenêutica. (SCHNÄDELBACH, 1984; FREULER, 1997; BEISER, 2014).

Nesse sentido, a tradição alemã, a partir da qual a própria Hannah Arendt compreende sua produção, pode ser entendida como *resposta* aos problemas colocados pela crise de identidade da filosofia. O desenvolvimento filosófico na Alemanha da primeira metade do século XX pode ser lido como propostas de saídas à crise, na medida em que se busca a justificação da atividade filosófica. Em outras palavras: delimitar o método e o objeto da filosofia.

Por essa razão, apontar a presença da fenomenologia enquanto estrutura implícita nos escritos de Hannah Arendt exige, por um esforço de explicitação dos pressupostos a partir dos quais ela escreveu, o levantamento da hipótese de que seus escritos dialogam com a crise de identidade da filosofia. E é no âmbito de seus próprios textos que se encontram temas e discussões que remetem aos problemas em torno da identidade da filosofia.

## 6 Hannah Arendt, a pluralidade e a identidade da filosofia

Na coletânea de ensaios publicada em 1968 sob o título *Homens em tempos sombrios*, Hannah Arendt escreveu dois textos relativos ao trabalho de Karl Jaspers, os quais sinalizam a compreensão da autora quanto à necessidade de novos fundamentos para a atividade filosófica: ao antigo professor, Arendt rende homenagens em razão da centralidade do conceito de *comunicação*, a partir do qual novos campos foram abertos para o filosofar. Assim, escreve Arendt (2008, p. 96):

Desde então [morte de Hegel], o isolamento crescente dos filósofos num mundo que não se interessa por filosofia, pois que inteiramente fascinado pela ciência, resultou na ambiguidade e na obscuridade, muito conhecidas e frequentemente denunciadas, que para muitos parecem ser típicas da filosofia alemã e que certamente constituem a marca característica de qualquer pensamento solitário e não comunicativo. Os numerosos pronunciamentos de Jaspers após a guerra, seus artigos, palestras, programas de rádio, todos se guiavam por uma tentativa deliberada de popularização, de se falar de filosofia sem utilizar uma terminologia técnica, isto é, com a convicção de se poder apelar à razão e ao interesse “existencial” de todos os homens. **Filosoficamente** isso só foi possível por se conceber a verdade e a comunicação como uma mesma coisa (*grifo nosso*).

Assim, Hannah Arendt parece identificar a crise de identidade da filosofia – a perda do interesse pela atividade filosófica em prol das Ciências Naturais após a morte de Hegel – com o esgotamento da alienação do mundo própria dos filósofos, fechados em um “pensamento solitário e não comunicativo” – portanto, *especulativo*, distante da facticidade própria do ser humano –, o que já não respondia às necessidades de um mundo “inteiramente fascinado pela ciência”.

Por sua vez, o filósofo permanecia distante do mundo em razão do conceito de verdade próprio do Idealismo absoluto, o qual pressupunha a identidade entre o ser e o pensar, de acordo com a própria autora (ARENDDT, 2002, p. 15-16). Tal entendimento da natureza do real embasava o entendimento de que a verdade, por definição, não é encontrada na comunicação, mas no isolamento do pensar (ARENDDT, 2002, p. 77):

Em nosso contexto, isso significa que o filósofo deixa para trás a pretensão de ser “sábio” e de conhecer os padrões eternos para os assuntos percíveis da Cidade dos homens, pois tais pretensões à “sabedoria” só poderiam ser justificadas a partir de uma posição exterior à esfera dos assuntos humanos e só poderiam ser legitimadas em virtude da proximidade do filósofo em relação ao Absoluto. (...) O abandono da posição de “homem sábio” pelo próprio filósofo talvez seja politicamente o resultado mais importante e fértil do novo interesse filosófico pela política. A rejeição da pretensão à sabedoria abre caminho para um reexame do domínio político em seu conjunto, [...].

Nesse sentido, a mudança operada por Jaspers atinge a própria identidade da filosofia, a qual abandona as pretensões absolutas e, nos termos arendtianos, metafísicas, o que remete à crise do chamado Idealismo, associado à própria identidade da filosofia até meados do século XIX. (SCHNÄDELBACH, 1984).

A partir da mudança do conceito de verdade – o que só pôde ocorrer a partir de uma compreensão da facticidade e da mundanidade do ser do homem –, Arendt fundamenta uma nova base para a filosofia. (ARENDDT, 2002, p. 33):

A partir dessas situações-limite ele [Jaspers] busca projetar um novo tipo de filosofar; (...) acima de tudo, esse novo filosofar não ensinaria nada; pelo contrário, ele seria um “perpétuo abalar, um perpétuo apelo em si mesmo e nos outros aos poderes da vida. Desta maneira, **Jaspers situa-se na revolta – fundamental para a nova filosofia – dos filósofos contra a filosofia**. Ele busca dissolver a filosofia no filosofar e encontrar caminhos nos quais os “resultados” filosóficos possam ser comunicados de maneira tal que percam seu caráter de resultados (*grifo nosso*).

Além disso, Hannah Arendt parece identificar a consolidação da crise no fenômeno totalitário, uma vez que ele evidenciou a historicidade do próprio pensar, como ela afirma na conferência *O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu*, de 1954. (ARENDDT, 2002, p. 76). Dessa forma, foi o choque do totalitarismo que cristalizou os elementos que apontavam para o esgotamento da imagem da filosofia como atividade contemplativa e do filósofo como aquele a quem se revela a verdade.

Nesse quadro geral, Hannah Arendt apresenta as filosofias do século XX como a busca de novos correlatos do pensamento, isto é, a discussão do problema da constituição de sentido geral operada por seres individuais e particulares. Em outras palavras: Como é possível que homens, indivíduos marcados pelo nascimento e pela morte – “os mortais”, como ela salienta em *Entre o Passado e o Futuro* (ARENDDT, 2022) –, constituam sentidos gerais para eventos também particulares? Se não há identidade entre o ser e o pensar, como é possível entender a realidade?

Segundo a filósofa, entre as alternativas há a possibilidade (1) de subsumir os eventos particulares em amplos processos históricos, alheios aos indivíduos, cuja lei geral confere sentido a cada um deles e a (2) a alternativa de buscar o sentido na região do pensamento, no interior da qual ele se dá ao filósofo pela atividade da contemplação solitária. Hannah Arendt identifica os marxismos e o historicismo, com todos os seus desenvolvimentos, na primeira possibilidade, ao passo que localiza o ser-para-a-morte heideggeriano na segunda.

Assim, Hannah Arendt rejeita as duas alternativas e reúne elementos da própria filosofia alemã para oferecer uma abordagem que compreende a constituição de sentido *entre* os homens, de modo a evitar a fuga ao processo histórico e à atividade solipsista do pensar. Como foi visto, essa resposta se fundamenta na estrutura intencional da consciência, de acordo com Husserl, e no conceito heideggeriano de *mundanidade* e *facticidade ontológica*, além da teoria da comunicação de Karl Jaspers – e se expressa em sua obra por meio do conceito de pluralidade. A pluralidade, dessa forma, está radicada no novo conceito de verdade elaborados a partir da crise da identidade da filosofia, o qual centraliza a comunicação como fundamento para o real (ARENDDT, 2002, p. 35), o que evidencia uma possível saída da crise e um correlato (constituído de forma plural) para o pensamento.

Vale destacar que esse quadro conceitual não ficou restrito à década de 1940, mas permaneceu nas obras posteriores da autora. Assim, Hannah Arendt descreveu a pluralidade como o fundamento da realidade, em *A Condição Humana* (ARENDDT, 2010, p. 67):

Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem o mesmo na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo manifestar-se de maneira real e fidedigna.

Assim, a realidade e as experiências de sentido que lhe conferem esse estatuto, não se fundamentam nem no *self*, nem em processos históricos alheios aos indivíduos, mas na pluralidade das perspectivas que a compõem. Nesse mesmo sentido, e de forma ainda mais explícita, Arendt escreveu em *The Life of the Mind* (ARENDDT, 1978, p. 19, *tradução nossa*) que:

Nada nem ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador. Em outras palavras, nada do que é, na medida em que aparece, existe no singular; tudo o que é destina-se a ser percebido por alguém. Não é o homem, mas os homens que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra.<sup>11</sup>

E mais à frente, diz textualmente que os homens e os animais são “*recipients guarantee their [of things] reality*”. Por isso, ela conclui ao dizer que “o mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva” (ARENDR, 2010, p. 69), o que ocorria, como foi visto, (1) no domínio do moderno conceito de história, ao atribuir ao “processo histórico” o monopólio de sentido dos eventos que ocorrem na história humana (ARENDR, 2022, p. 153); e (2) no conceito tradicional da filosofia que buscava padrões eternos para os assuntos humanos ao recorrer ao domínio da solidão do pensamento, o que também ocorreria com a saída proposta por Heidegger por meio da analítica existencial. (ARENDR, 2002, p. 84).

Em resumo, é possível sintetizar os resultados discutidos até aqui da seguinte forma:

- i) A filosofia alemã foi identificada com o Idealismo Absoluto após a morte de Hegel;
- ii) O advento e a consolidação das Ciências Naturais e o alcance dos seus resultados colocaram em cheque a validade do objeto e do método da filosofia compreendida como Idealismo Absoluto;
- iii) A partir disso, configura-se uma crise de identidade da filosofia que se traduz pela ruptura entre o ser e o pensar, destacando o problema da relação entre o geral e o particular e de novos correlatos do pensamento;
- iv) Hannah Arendt partiu do mesmo problema e, a partir dos elementos da própria filosofia alemã que se constituíram como resposta à crise, elaborou uma saída que atribui a constituição de sentido à ação plural dos homens, por meio da qual o pensamento alcança o real, sem subsumi-lo em leis gerais ou pretender se identificar com ele em uma atitude solipsista.

Assim, fundamenta-se a hipótese de que há na obra da pensadora alemã uma recepção do problema da crise de identidade da filosofia, objetivo deste trabalho.

---

<sup>11</sup> No original: “*Nothing and nobody exists in this world whose very being does not presuppose a spectator. In other words, nothing that is, insofar as it appears, exists in the singular; everything that is is meant to be perceived by somebody. Not Man but men inhabit this planet. Plurality is the law of the earth*”.

## 7 Considerações finais

O artigo procurou evidenciar que, de acordo com os textos de Hannah Arendt, a pluralidade humana não é um dado, mas uma potencialidade que deve ser atualizada, o que evidencia que tal conceito é elaborado em robusta chave fenomenológica, uma vez que se trata da constituição do sentido do real e do próprio *self*.

Portanto, a natureza dos problemas em torno dos quais a tradição fenomenológica se formou e os temas tratados por Hannah Arendt apontam a crise de identidade da filosofia como o horizonte a partir do qual os pressupostos e os compromissos teóricos da autora podem ser explicitados de modo a melhor compreender os fundamentos e o sentido de sua Filosofia Política

Assim, o trabalho objetivou não só explicitar e evidenciar a leitura fenomenológica de Hannah Arendt, como também fazer ver que as posições políticas dela são derivadas de comprometimentos e respostas aos problemas da crise e do descrédito da filosofia, o que pode contribuir na reavaliação das posições de Arendt frente a problemas que usualmente não são considerados em sua recepção, bem como avaliar quão interessantes podem ser suas respostas para as caracterizações contemporâneas do problema da crise da filosofia.

## Referências

- ARENDR, H. *A Condição Humana*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- \_\_\_\_\_. *A Dignidade da Política: Ensaio e Conferências*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. 9ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2022.
- \_\_\_\_\_. *Homens em Tempos Sombrios*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Le Concept d'Amour chez Augustin*. 1ª ed. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1996.
- \_\_\_\_\_.; HEIDEGGER, Martin. *Correspondência: 1925-1975*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Responsabilidade e Julgamento*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *The Life of the Mind*. 1ª ed. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
- BEINER, Ronald. Love and worldliness: Hannah Arendt's reading of Saint Augustine, in MAY, Larry, KOHN, Jerome (eds.) *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. 1ª ed. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

- BEISER, F. C. *Depois de Hegel: A filosofia alemã de 1840 a 1900*. 1ª ed. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2017.
- BENHABIB, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. 1ª ed. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.
- BERNSTEIN, Richard J. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. 1ª ed. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
- BORREN, M. *Amor mundi: Hannah Arendt's political phenomenology of world*. 1ª ed. Amsterdam: F & N Eigen Beheer, 2010.
- \_\_\_\_\_. A Sense of the World: Hannah Arendt's Hermeneutic Phenomenology of Common Sense. *International Journal of Philosophical Studies*, Londres, v. 21, n. 2, p. 225–255, 2013a.
- \_\_\_\_\_. Hannah Arendt: Plural agency, political power, and spontaneity. In: ERHARD, Christopher, KEILING, Tobias. *The Routledge Handbook of Phenomenology of Agency*, New York: New York, 2021.
- CANOVAN, M. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. 1ª ed. New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1992.
- CORREIA, Adriano. *O Caso Eichmann: Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento*. 1ª ed, São Paulo: Edições 70, 2023.
- DIAS, Lucas Barreto. Cristalização e desnaturalização do Totalitarismo em Hannah Arendt: a hermenêutica como método para o pensamento político. *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 154, Abr./2023, p. 147-166.
- FILHO, J. V. T. B. Hermenêutica política: a contribuição de Hannah Arendt à hermenêutica filosófica. *Argumentos - Revista de Filosofia*, Fortaleza, n. 24, p. 212–222, 3 ago. 2020.
- FREULER, L. *La Crise de la Philosophie au XIXe Siècle*. 1ª ed. Paris: J. Vrin, 1997.
- FRIEDMAN, Michael. *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. 1ª ed. Chicago: Open Court, 2000.
- GABRIEL, S. K. The Future of Philosophy: Heidegger, Wittgenstein, Cassirer. *Geltung - Revista de Estudos das Origens da Filosofia Contemporânea*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. e62112–e62112, 2022.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015.
- HINCHMAN, L. P.; HINCHMAN, S. K. In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism. *The Review of Politics*, Cambridge, v. 46, n. 2, p. 183–211, abr. 1984.
- HILL, Samantha Rose. *Hannah Arendt*. 1ª ed. Londres: Reaktion Books, 2021.
- HULL, M. B. *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. 1ª ed. New York: Routledge Curzon, 2002.
- LOIDOLT, S. Hannah Arendt. In: MAJOLINO, C.; DE SANTIS, D.; HOPKINS, B. (org.). *The Routledge Handbook of Phenomenology*. Londres/Nova York: Routledge, 2019. p. 445-453.

\_\_\_\_\_. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. 1ª ed. Nova York: Routledge, 2017.

\_\_\_\_\_. The Question of Reality under Modern Conditions: Arendt's Critique of the Phenomenological Tradition, A Close Reading of "What Is Existenz Philosophy?". *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Nova York: NY, v. 34, n. 2, p. 339-380, 2013.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX - Marx e Kierkegaard*. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

PAREKH, S. *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*. 1ª ed. Nova York: Routledge, 2007.

PORTA, M. A. *A Filosofia a partir dos seus problemas*. 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia*. 1ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. Lotze, Husserl y la Crisis de la Ciência Europea. *Argumentos - Revista de Filosofia*, Fortaleza, v. 29, p. 98-110, 2023.

\_\_\_\_\_. *O pensamento de Immanuel Kant*. 1ª ed. Brasília, DF: Academia Monergista, 2023.

\_\_\_\_\_. *Psicologia e Filosofia: Estudos sobre a querela em torno ao psicologismo [Psychologismusstreit]*. 1ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2022.

SCHNÄDELBACH, H. *Philosophy in Germany, 1831-1933*. 1ª ed. Nova York: Cambridge University Press, 1984.

SILVA, Gabriel F. *De Dicto and De Re: A Brandomian Experiment on Kierkegaard*. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v.7, n.2, ago. 2019, p. 221-238.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. 1ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

TAMINIAUX, J. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*. 1ª ed. Nova York: State University of New York Press, 1997.

VILLA, D. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. 1ª ed. Princeton: Princeton University Press, 1995.

YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt: For Love of the World*. 2ª ed. New Haven: Yale University Press, 2004.

**Recebido em: 09/09/2023**

**Aceito em: 14/03/2024**