

# Os pressupostos românticos de Hannah Arendt em *Eichmann em Jerusalém*

Romantic presuppositions in  
Hannah Arendt's *Eichmann in Jerusalem*

Gabriel Guedes Rossatti\*

---

**Resumo:** O propósito deste artigo é trazer à luz os pressupostos românticos que animam o livro de Hannah Arendt de título *Eichmann em Jerusalém*. De maneira a fazê-lo, explorarei (para além de uma breve introdução) na parte II a concepção romântico-alemã de “cultura” enquanto formação subjetiva da alma (trata-se do conceito de “*Bildung*”); após isso, abordarei na parte III determinadas teses de cunho romântico articuladas por diferentes pensadores do século XIX (Mill, Kierkegaard, Arnold e Nietzsche) relativas ao processo de massificação e, no seu entender, ao esvaziamento dos indivíduos na modernidade; por fim, na parte IV, a sutil reelaboração arendtiana de várias dessas teses. Argumentarei, portanto, que o conceito romântico de “cultura” opera como premissa central na interpretação que Arendt fez do criminoso nazista Otto Adolf Eichmann. Eichmann, em suma, teria cometido os crimes que cometeu por não ter sido formado, cultivado, como um verdadeiro ser humano.

**Palavras-chave:** cultura; *Bildung*; romantismo; massificação.

**Abstract:** The aim of this article is to bring to light the romantic presuppositions that are to be found in Hannah Arendt's book *Eichmann in Jerusalem*. In order to do this, I shall explore (besides a brief introduction) in part II the German-romantic conception of “culture” (*Bildung*); in part III I shall deal with theories by different thinkers from the nineteenth century (such as J. S. Mill, Kierkegaard, Arnold and Nietzsche) concerning the process of “emptying out” (or massification) of human beings under conditions of modernity, which will lead me to part IV, in which Arendt's subtle reworkings of these various theses will be problematised. My main claim, therefore, is that *Eichmann in Jerusalem* presupposes, from beginning to end, the romantic category of “culture”.

**Key-words:** culture; *Bildung*; romanticism; massification.

---

---

\* Doutor em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina <gabrielrossatti@gmail.com>

## I. Introdução

Como mote ou ponto de partida para minha argumentação, eu gostaria de utilizar algumas sentenças bastante interessantes, assim como perspicazes, do historiador inglês Tony Judt acerca da também judia Hannah Arendt. Pois Judt, descendente de “judeus orientais”, lançou sobre Arendt um olhar muito agudo a respeito do fato de ela ter sido “um produto exemplar da *Bildung* teuto-judaica”;<sup>1</sup> desenvolvendo um pouco tal argumento, ele diria alhures que “[c]omo os judeus de língua alemã de Praga, Viena e outras cidades do velho Império, os judeus da Alemanha eram diferentes dos judeus do leste, e eles sabiam disso e assim o sentiam. Eles foram educados e cultivados em alemão, encharcados na [*steeped in*] *Bildung* alemã”.<sup>2</sup> Judt, não obstante, não se deu o trabalho de explicar o que seria exatamente a “*Bildung* alemã”. Assim, cabe explorar o que significava ser educado, cultivado ou, mais exatamente, *encharcado* na *Bildung*, que por enquanto será tratada como *cultura* alemã.

## II. O que é *Bildung*?

Como dito na última frase, *Bildung* corresponde, fundamentalmente, ao termo “cultura” em português. Não obstante, tal tradução não faz jus à polissemia inerente ao termo, pois em alemão a raiz *Bild* remonta à “imagem” (*imago*), desdobrando-se na ideia de reprodução por semelhança, *Nachbildung* (*imitatio*). Logo, tal termo pressupõe como arquétipo de *Bild* (“imagem”) e da forma verbal *bilden* (“formar”) o próprio Criador, que “formou o homem à sua imagem e semelhança”.<sup>3</sup>

Para além do modelo inspirado no Deus cristão, o conceito de *Bildung* pressupõe na mesma medida a noção grega de *paideia*, compreendida como a formação ou educação do indivíduo baseada em uma relação orgânica entre as partes (os indivíduos) e o todo (a *pólis*); neste sentido, a *paideia* era concebida pelos gregos antigos como “a

---

<sup>1</sup> JUDT, Tony e SNYDER, Timothy. *Thinking the Twentieth Century*. Nova Iorque: The Penguin Press, 2012, p. 34.

<sup>2</sup> JUDT, Tony. “Hannah Arendt and Evil”. In: JUDT. *Reappraisals*. Reflections on the forgotten twentieth century. Nova Iorque: The Penguin Press, 2008. p. 79.

<sup>3</sup> Cf. MAZZARI, Marcus V. “Apresentação”. In: GOETHE, Johann W. von. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Trad. N. Simone Neto. São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 11.

formação de um elevado tipo de homem (...), a educação do Homem de acordo com sua verdadeira forma humana, com o seu autêntico ser”.<sup>4</sup> Jaeger, como bom “mandarim”, de fato, chega mesmo a considerar que “[a] palavra alemã *Bildung* (formação, configuração) é a que designa de modo mais intuitivo a essência da educação no sentido grego e platônico. Contém ao mesmo tempo a configuração artística e plástica, e a imagem, “ideia” ou “tipo” normativo que se descobre na intimidade do artista”.<sup>5</sup>

Tal conceito de educação seria retomado pelos romanos, que acrescentaram acentos estoicos, epicuristas e, mais tarde, cristãos ao mesmo, no que cunharam o conceito de *humanitas* como substituto para o conceito grego de *paideia*. Consequentemente, foi sob tal generalização que a ideia de educação se firmou como um processo de *humanização do ser humano – humanus* denotando para Cícero e seus contemporâneos o indivíduo que era exteriormente amigável e gentil para com os seus parentes e amigos, e interiormente senhor de suas próprias paixões, qualidades estas que distanciariam tal pessoa dos animais. Logo, de acordo com tal perspectiva uma criança é apenas *aparentemente* humana (por seu aspecto físico, seus instintos, sua afetividade etc.), tornando-se efetiva ou plenamente humana – i.e. *humanizada* – através da aquisição de qualidades intelectuais e morais, ou seja, no que ela passa a se guiar por sua razão e por uma vontade capaz de dominar ou regular as paixões ou os movimentos violentos da natureza.<sup>6</sup> Erasmo, herdeiro e um dos principais articuladores desta tradição *humanista* de reflexão, resumiu bem tal posição filosófica ao dizer que “os seres humanos não nascem seres humanos, eles se tornam tais”.<sup>7</sup>

Tais ideias, por sua vez, consolidar-se-iam no Ocidente ao longo dos séculos posteriores à queda de Roma, dando luz, muito mais tarde, ao

---

<sup>4</sup> JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do Homem Grego*. Trad. A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003. pp. 7 e 14, respectivamente. Por “mandarim” eu me refiro à tradição dos intelectuais alemães de inspiração romântico-idealista precisamente tal qual retratada por RINGER, Fritz. *O Declínio dos Mandarins Alemães: A comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*. Trad. D. A. Azevedo. São Paulo: Edusp, 2000. passim.

<sup>5</sup> JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do Homem Grego*, pp. 13-14.

<sup>6</sup> Cf. KOCH, Carl H. “Om dannelse – et begrebsmæssigt potpourri”. In: GARFF, Joakim. (org.). *At komme til sig selv. 15 portrætter af danske dannelsestænkere*. Copenhagen: Gads Forlag, 2009. p. 18.

<sup>7</sup> ERASMO apud MARGOLIN, Jean-Claude. “Humanisme”. In: ÉRASME. *Éloge de la folie. Adages. Colloques. Réflexions sur l’art, l’éducation, la religion, la guerre, la philosophie. Correspondance*. C. Blum et. al. (Orgs.). Paris: Robert Laffont, 1992. p. cxxxiv.

complexo moderno representado pelos conceitos de “cultivo”, “cultura” e “civilização”.<sup>8</sup> Finalmente, no século XVIII, à medida que maior atenção era prestada ao processo de educação (no sentido de pedagogia) como parte de filosofias iluministas, tais ideias tomaram forma na Alemanha sob o conceito de *Bildung*, articulado particularmente a partir do encontro entre as tradições apontadas acima com outras mais nativas, tais quais o pietismo,<sup>9</sup> o romantismo e o idealismo. Neste aspecto, três de seus mais ferventes articuladores e patrocinadores foram o escritor e poeta Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), seu “parceiro” intelectual, o poeta, dramaturgo e ensaísta (esteta) Friedrich Schiller (1759-1805), assim como o filósofo Johann Gottfried von Herder (1744-1803). Todos seriam fundamentais para a consolidação do movimento do romantismo alemão no século XIX.<sup>10</sup>

Goethe, com efeito, é o grande articulador da tradição alemã do chamado *Bildungsroman*, ou seja, o “romance de formação”, compreendido como uma forma narrativa baseada ou estruturada no desenvolvimento pessoal-subjetivo de um determinado personagem. Em *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, publicado em duas partes entre 1795-1796, tem-se como protagonista um jovem burguês destinado pela família aos negócios da mesma, mas que, em oposição a esta, opta pela vida de dramaturgo/esteta junto a uma trupe teatral; vale frisar que aqui surge o tema do “boêmio/artista” enquanto oposto do “burguês”, tema este que faria fortuna ao longo do século XIX. Numa passagem central do romance, Meister diz a seu melhor amigo, o “homem de negócios” Werner, o que considera das exigências de seu pai:

---

<sup>8</sup> Sobre as evoluções semânticas relativas a estes conceitos (assim como a dificuldade em se abordar tais evoluções, e o conceito de modo geral), cf. WILLIAMS, Raymond. “Culture”. In: WILLIAMS. *Keywords. A vocabulary of culture and society*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1985. pp. 87-93.

<sup>9</sup> Sobre este como “a raiz do romantismo”, cf. BERLIN, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Princeton: Princeton University Press, 2001. pp. 36ss.

<sup>10</sup> Disputa-se os casos de Goethe e Schiller como “românticos” até hoje. A questão é que com o aparecimento de toda uma nova geração (nascida por volta de 1770) de escritores e poetas, geralmente mais radicais em seu “romantismo” e em suas posições políticas do que seus antecessores (no caso, Goethe e Schiller), eles acabaram sendo vistos muitas vezes como “classicistas”; sobre a posição ou posições de Goethe relativamente ao “romantismo” e vice versa, cf. HOFFMEISTER, Gerhart. “Reception in Germany and abroad”. In: SHARPE, Lesley (Org.). *The Cambridge Companion to Goethe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. pp. 232-255.

De que me serve fabricar um bom ferro, se meu próprio interior está cheio de escórias? E de que me serve também colocar em ordem uma propriedade rural, se comigo mesmo me desavim? (...) Pois bem, tenho justamente uma inclinação irresistível por essa formação harmônica de minha natureza, negada a mim mesmo desde meu nascimento. (...) Já percebes que só no teatro posso encontrar tudo isso e que só nesse elemento posso mover-me e cultivar-me à vontade. (...) Para dizer-te em uma palavra: instruir-me a mim mesmo, tal como sou, tem sido obscuramente meu desejo e minha intenção, desde a infância. Ainda conservo essa disposição, com a diferença de que agora vislumbro com mais clareza os meios que me permitirão realizá-los.<sup>11</sup>

A escolha de Meister pela vida errante junto à trupe teatral implica, portanto, a escolha fundamentalmente socrática a respeito de seu próprio “eu” como objeto de atenção, de cuidado, e mais exatamente os valores da *autonomia* (formar-se a si mesmo), *totalidade* (formação plena) e *harmonia*, sendo este um valor particularmente caro a Friedrich Schiller, parceiro intelectual de Goethe ao longo dos anos de produção do *Wilhelm Meister*. Pois por formação harmônica do ser humano Schiller entendia, nas suas (assim conhecidas) *Cartas sobre a educação estética do ser humano*, de 1795, o equilíbrio entre os instintos e a razão, mediados, por sua vez, pelas belas artes ou, mais simplesmente, pela “arte”. Para Schiller, na esteira de Rousseau, diferentemente dos antigos (dos gregos, notadamente), o indivíduo moderno seria marcado por uma separação, de origem social, entre sua parte sensível e sua parte “espiritual”; diante disso, a reconstrução da “imutável unidade” pertencente ao “ser humano puramente ideal que cada ser humano traz em termos de sua disposição e determinação dentro de si”<sup>12</sup> passaria necessariamente pela “arte” ou, mais especificamente, pela adoção do componente do “jogo”<sup>13</sup> que lhe é consubstancial. Por este Schiller entende o aspecto criativo, inventivo, em suma, a *liberdade* necessária para o artista criar sua obra; a partir desta esfera mais específica, Schiller, conseqüentemente, propõe a liberdade criativa/criadora como elemento necessário para a *vida*, de modo que,

<sup>11</sup> GOETHE. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, pp. 284ss.

<sup>12</sup> SCHILLER, Friedrich. “Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer reihe von Briefen”. In: SCHILLER. *Theoretische Schriften*. R.-P. Janz et. al. (Orgs.). Frankfurt sobre o Meno: Deutscher Klassiker Verlag, 1992. p. 564.

<sup>13</sup> O verbo “*spielen*” em alemão pode remeter tanto a “jogar/brincar”, a “atuar” (como um ator o faz, tal qual se vê no *Wilhelm Meister* de Goethe), assim como “tocar” um instrumento.

como ele diz, “*ele [o ser humano] é apenas completamente humano lá onde ele joga [ou brinca, atua]*”.<sup>14</sup> A colusão especificamente moderna entre ética e estética tem, assim, em Schiller, seu ponto de origem.

Já Herder, por volta do mesmo período, compartilhava da noção de que a

humanidade [...] é uma disposição inata em nós e que deve ser propriamente cultivada. Nós não a trazemos pronta ao mundo; no mundo, contudo, ela deve ser a meta de nossos esforços, a soma de nossos exercícios, ser nosso *valor*, pois um caráter *angelical* [*Angelität*] no ser humano não conhecemos [...]. O caráter *divino* [*das Göttliche*] em nossa espécie é, assim, educação para a humanidade [*Bildung zur Humanität*]; todo ser humano grande e bom, legislador, descobridor, filósofo, poeta, artista, cada ser humano honrado em sua posição [*Stände*], através da educação [*Erziehung*] de suas crianças, da atenção a seus deveres, através de exemplo, obra, instituição e doutrina, por isso mesmo contribuiu para isso. Humanidade é o patrimônio [*Schatz*] e o produto de todos os esforços humanos, igualmente a *arte de nosso gênero*. O cultivo [*Bildung*] para ela [a humanidade] é uma obra que ininterruptamente deve ser continuada, senão afundamos, tanto as classes superiores quanto as inferiores [*höhere und niedere Stände*], rumo à animalidade crua, de volta à *brutalidade* [*Brutalität*].<sup>15</sup>

Tais ideias de que o ser humano seria o produto de sua educação, de seu cultivo e, conseqüentemente, que este tinha antes e acima de tudo de ser cultivado através do contato com os livros viriam a se assentar, assim como se disseminar ao longo do século XIX, vindo a formar um dos eixos verdadeiramente fulcrais da posição política que um comentador recente classificou de “antimodernismo político”.<sup>16</sup> E na medida em que pressupõem o processo de “preenchimento” ético-espiritual do ser humano, ou seja, a constituição de uma subjetividade ou, em termos mais

---

<sup>14</sup> SCHILLER, *ibidem*, p. 614. Comentando esta doutrina, Berlin ressalta que “[i]sto introduz pela primeira vez o que me parece ser uma nota crucial na história do pensamento humano, a saber, que ideais, fins, objetivos não são para serem descobertos pela intuição, por meios científicos, através da leitura de textos sagrados; que os ideais não são para serem descobertos de forma alguma, eles tem [antes] que ser inventados; não para serem encontrados mas gerados, gerados como a arte é gerada” (BERLIN. *The Roots of Romanticism*, p. 87).

<sup>15</sup> HERDER, Johann Gottfried von. *Briefe zur Beförderung der Humanität*. H. D. Irmscher (Org.). Frankfurt sobre o Meno: Deutscher Klassiker Verlag, 1991. p. 148, grifos do autor.

<sup>16</sup> Cf. RENAUT, Alain. “O que é o *antimodernismo político*?”. In: RENAUT, A. (Org.). *História da Filosofia Política*, vol. 4. As críticas da modernidade política. Lisboa: Instituto Piaget, s.d. pp. 293-299.

precisos, de um *caráter* efetivamente *humanizado*, da mesma forma concebe-se também, de maneira dialética, a possibilidade de falha ou de incompletude nesse mesmo processo. Em outros termos, o referencial criado em torno do conceito de *Bildung* comporta dentro de si seu oposto, a saber, a ideia de uma dessubstancialização do ser humano, geralmente grafada sob a noção de “barbárie”. Assim, cabe agora ver como foi desenvolvido o tema sugerido por ambos Herder e Schiller da *falta de cultura* respectivamente como “brutalidade” ou “barbárie”<sup>17</sup> entre os autores de inclinação romântica do século XIX<sup>18</sup> e, já me adiantando, Hannah Arendt no XX.

### **III. A falta de cultura como *barbárie* ou do surgimento dos indivíduos esvaziados na teoria sócio-política do século XIX europeu**

(J. S. Mill, Kierkegaard, Arnold e Nietzsche)

O século XIX, com o estabelecimento do romantismo como um movimento literário-filosófico, senão de toda uma mentalidade, uma *cultura* hegemônica, viu, portanto, a disseminação por outras partes do

---

<sup>17</sup> Para Schiller, o ser humano pode encontrar-se em contradição consigo mesmo de duas formas: uma, como “selvagem”, no que seus sentimentos dominam seus princípios, ou como “bárbaro, quando seus princípios destroem seus sentimentos. O selvagem despreza a arte e reconhece a natureza como seu soberano absoluto; o bárbaro escarnece da natureza e a desonra, mas de forma mais desprezível do que o selvagem vai ele muitas vezes além, [no sentido de] se tornar o escravo de seu escravo. O ser humano cultivado [*der gebildete Mensch*] faz da natureza sua amiga, e honra sua liberdade ao simplesmente frear sua arbitrariedade [*Willkür*]” (SCHILLER. *ibidem*, p. 567).

<sup>18</sup> Um comentarista contemporâneo aponta de forma muito pertinente as raízes românticas presentes no pensamento de Tocqueville (1805-1859) ao dizer que o que ele estava a fazer era “oferecer mais um apocalipse romântico, sendo que muitas versões do mesmo estavam presentes [*flying about*] [nesse contexto]. Espectros de declínio, decadência e enfraquecimento, de morte na conformidade, de tirania igualitária, de algum futuro violento ou de um futuro completamente tedioso que obcecavam a mente romântica eram alimentados especialmente pelos temores de desarranjos culturais e sociais concebidos como consequências da perda de fé – isto é, da destruição racionalista do cristianismo. (...) Tocqueville compartilhava tais apreensões (...). Com efeito, se fôssemos delinear a acusação fundamental romântica das tendências intelectuais e sociais do modernismo, descobriríamos que Tocqueville concordava com a maior parte delas, a despeito de seu *professo desdém pelo romantismo como fenômeno cultural* (ele acreditava que este também levaria a um desarranjo intencional da ordem, rumo à decadência) e *sua recusa a mesmo ler sua literatura*” (KALEDIN, Arthur. “Tocqueville’s Apocalypse: Culture, Politics, and Freedom in *Democracy in America*”. In: GUELLEC, Laurence (Org.). *Tocqueville et l’esprit de la démocratie*. Paris: Presses de Sciences Po, 2005. pp. 54-55, grifos meus). Ora, vale precisar que se as causas da decadência podiam variar de acordo com a sensibilidade do(s) romântico(s) em casos específicos, de maneira geral os *efeitos* eram muitas vezes compartilhados.

globo do “expressionismo esteticista” tal qual originalmente teorizado por Goethe, Schiller e Herder em finais do século XVIII na Alemanha. Assim, consolidou-se a transformação segundo a qual

a palavra *Arte* cessou, mais ou menos, de designar uma técnica ou um métier, para evocar, com uma maiúscula, a produção do *Belo* pelo gênio do ser humano [*homme*] [...], [houve uma] dignificação pela Arte das faculdades sensoriais do ser humano [*homme*] e de sua imaginação [...]. A palavra *Artista* evoluiu no mesmo sentido. O romantismo fez muito por esta promoção, cuja amplitude, no entanto, o ultrapassa.<sup>19</sup>

Na medida em que o romantismo pressupõe o entroncamento ou a justaposição entre estética, ética e *política*,<sup>20</sup> com sua transformação em *Weltanschauung* hegemônica entre intelectuais ao longo do século XIX foi criado um novo sítio de contestação, que pode ser amplamente descrito como “cultura”; suas peijas seriam, assim, na feliz expressão de S. Wolin, uma espécie de “política da superestrutura”, seus modos de ação críticos mais (ou antes) do que revolucionários, e seu principal protagonista acabaria sendo o culto intelectual acadêmico.<sup>21</sup>

Historicamente falando, à medida, pois, em que se articulava de maneira mais clara o aparecimento de um novo tipo de sociedade, a de massas, e conseqüentemente, esta nova forma de sujeito ou agente político, i.e. as próprias massas, os intelectuais (uns mais, outros menos, mas de maneira geral) românticos se tornavam mais estridentes em suas críticas de caráter humanista-elitista. O pensamento de John Stuart Mill (1806-1873) é, neste sentido, paradigmático, não apenas porque foi na Inglaterra que tais inovações sociais, políticas e econômicas se fizeram sentir de maneira mais clara ou objetiva, mas mais exatamente porque a formulação de um tipo de pensamento político baseado na dicotomia elite/massas – senão elite *versus* massas – é claramente perceptível em sua obra. Em 1831, no ensaio intitulado *O espírito da época*, tratava-se já

---

<sup>19</sup> BÉNICHOU, Paul. *Romantismes Françaises I*. Paris: Gallimard, 2004. p. 11.

<sup>20</sup> Cf. LÖWY, Michel e SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. Trad. N. Fonseca. São Paulo: Boitempo, 2015.

<sup>21</sup> Cf. WOLIN, Sheldon. *Politics and Vision*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2004. p. 454; sobre esta mutação, cf. RINGER, Fritz. *O declínio dos mandarins alemães*, passim, assim como STERNHELL, Zeev. *Les anti-lumières. Une tradition du XVIIIe siècle à la guerre froide*. Paris: Gallimard, 2010. pp. 60ss.



de argumentar que a “sociedade moderna” é qualitativamente diferente de “sociedades tradicionais”, dado que nestas a *autoridade* que garantia a manutenção da ordem e da organização social era a “sabedoria dos antigos”;<sup>22</sup> já nas sociedades modernas, e mais especificamente em um contexto de *transição*, no que se dá um “abandono geral dos modos de pensamento de nossos ancestrais”,<sup>23</sup> em meio à “anarquia intelectual [...] [a] humanidade não vai se deixar levar [ou *liderar – be led*] por suas velhas máximas, nem por seus velhos guias; e ela não escolherá tampouco suas opiniões ou seus guias como ela o vem fazendo até aqui”.<sup>24</sup> Diante do fato de que “a grande maioria da humanidade [...] necessita da maior parte de seu tempo e esforços para a obtenção de seu pão diário”,<sup>25</sup> Mill chega então à seguinte conclusão, a saber, que

[é], portanto, uma das condições necessárias da humanidade que a maioria deva ou ter opiniões equivocadas, ou ter opiniões que não estejam consolidadas [*fixed opinions*], ou colocar o grau de confiança [*reliance*] assegurado pela razão na autoridade daqueles que fizeram da filosofia moral e social seu estudo particular. É um direito que todo homem deva tentar compreender seu interesse e sua obrigação. É um direito que ele deva seguir sua razão o mais longe que ela possa guiá-lo, e cultivar [tal] faculdade o mais alto possível. Mas a própria razão ensinará a maioria dos homens que eles devem, em última análise, recair [*fall back*] sobre a autoridade de mentes mais cultivadas, como a última sanção das convicções de sua própria razão.<sup>26</sup>

Não se tratava para Mill, contudo, de simplesmente apontar para as “classes superiores” como tais guias, dado que para ele a aristocracia inglesa não soubera fazer a “transição” esperada para a era da democracia;<sup>27</sup> tratava-se, portanto, muito mais de promover uma nova classe, a burguesia, esta efetivamente em consonância com a época, ainda que em meio à “crise de transição” não estivesse, de acordo com Mill, de

---

<sup>22</sup> MILL, John Stuart. “The Spirit of the Age”. In: MILL. *Mill: texts, commentaries*. Ryan, A. (Org.). W. W. Norton, 1997. p. 29.

<sup>23</sup> Id., *ibid.* p. 6.

<sup>24</sup> Id., *ibid.* pp. 7 e 5, respectivamente.

<sup>25</sup> Id., *ibid.* p. 12.

<sup>26</sup> Id., *ibid.* p. 15.

<sup>27</sup> Cf. Id., *ibid.*, p. 39.

todo formada ou consolidada. Em suma, a posição de Mill, neste momento, visava angariar partidários para a missão da formação de uma *nova elite*, até então inexistente.

Poucos anos após a publicação deste ensaio Mill retomaria tal problemática em outro ensaio, de título *Civilização*, cujo tema central é, uma vez mais, o “triumfo da democracia”,<sup>28</sup> compreendida, novamente, não enquanto forma política, ou seja, a partir de seu conjunto de instituições, estruturas etc., mas muito mais como um modo de *cultura*. Assim, o termo “civilização” é desde logo definido como “o contrário direto de rudeza ou barbárie”<sup>29</sup> e, na inviabilidade de ambas “classes superiores” – pela decadência de suas energias – e, agora também das “classes médias” – “quase que por todo confinadas à obtenção de dinheiro”<sup>30</sup> – assumirem a liderança das “massas”, Mill investe suas atenções na reforma de “nossas instituições educacionais”.<sup>31</sup> Por esta ele entende, de maneira algo abstrata, um currículo baseado no estudo de literaturas antiga – já que a Grécia teria nos ensinado “a apreciar e admirar grandeza intrínseca”<sup>32</sup> – e moderna, história, lógica e “filosofia da mente”, sendo acrescentadas a estas matemática, assim como “filosofia da moral, do governo, da lei, de economia política, de poesia e arte”.<sup>33</sup> Não deixa de ser revelador que ele acabe por enumerar as áreas e faculdades de seu currículo precisamente com “poesia e arte”.

Esta problemática da “entrada de cabeça na era da democracia” seria, por sua vez, reformulada em sua obra mais famosa e lida já no século XX, o ensaio *Sobre a liberdade*. Pois se na década de 1830 – “Civilização” sendo de 1836 – ele dizia que “o peso e importância de um indivíduo, comparado com a massa, decresce [*sink*] em insignificância cada vez maior (...) [no que o] indivíduo se torna tão perdido na multidão

---

<sup>28</sup> MILL. “Civilization”. In: MILL. *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XIX. Essays on Politics and Society, I. Robson, J. M. (Org.). Toronto and London: University of Toronto Press; Routledge and Kegan Paul, 1977. p. 126.

<sup>29</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 120.

<sup>30</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 130.

<sup>31</sup> Cf. *Id.*, *ibid.*, p. 138ss.

<sup>32</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 145.

<sup>33</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 146.

[*crowd*]],<sup>34</sup> em seu ensaio de 1859 elealaria que “[p]resentemente os indivíduos *estão* [i.e. de fato] perdidos na multidão”.<sup>35</sup> Os “indivíduos excepcionais” de que o texto trata são, assim, aparentados mais explicitamente ao “gênio”, sendo este um “molde” a partir do qual a sociedade “poupa seus membros de formarem seu próprio caráter”.<sup>36</sup> A noção de *elite*, portanto, não apenas não desaparece do pensamento de Mill como passa a ser acrescida da noção, inexistente nos textos da década de 1830 – anteriores, vale lembrar, à publicação das obras centrais de Charles Darwin – de *raça*, no que tais “excêntricos”, através de suas ações, atitudes, de sua ética da existência, em suma, “tornam o pertencer à *raça* algo infinitamente melhor”.<sup>37</sup>

Em meados da década de 1840 o filósofo de clara inclinação romântica Søren Kierkegaard viria, desde a Dinamarca, a dar sua contribuição a este amplo debate acerca dos efeitos da civilização como ambos racionalização do mundo e massificação. Servindo-se de um romance publicado anonimamente (de autoria da escritora Thomasine Gyllembourg) em 1845 de título *Duas Épocas*, cuja narrativa é estruturada entre a época do imediato pós-revolução francesa (representada através do personagem de origem francesa Charles Lusard, por sua vez membro de uma delegação francesa que em meio às guerras napoleônicas se fixa em Copenhague e acaba se apaixonando por uma dinamarquesa, com quem tem um filho), e outra, a contemporânea (representada pelo filho desse casal, que retorna à Dinamarca após viver na Europa Central e nos Estados Unidos), pois Kierkegaard utiliza essa mesma estrutura dicotômica para desenvolver sua filosofia social. Assim, se a “época da revolução” é caracterizada como “essencialmente apaixonada, e por isso possui essencialmente *cultura* [*Dannelse*]],<sup>38</sup> já a contemporânea é descrita como “essencialmente razoável, reflexiva, desapaixonada, acendendo-se em fúgar entusiasmo, relaxando astutamente, [contudo,] na

---

<sup>34</sup> Id., *ibid.*, pp. 126 e 132, respectivamente.

<sup>35</sup> MILL. “On Liberty”. In: *ibid.* p. 268, grifo meu.

<sup>36</sup> Id., *ibid.*, p. 267.

<sup>37</sup> Id., *ibid.*, p. 266.

<sup>38</sup> KIERKEGAARD. “En Litterair Anmeldelse”. In: KIERKEGAARD. *Søren Kierkegaards Skrifter*, vol. 8. Cappelørn, N. J. et. al. (Orgs.). Copenhague: Gads Forlag, 2001. p. 60.

indolência”.<sup>39</sup> Neste cenário, não apenas torna-se impraticável uma “decisão patética”,<sup>40</sup> isto é, uma decisão apaixonada, impetuosa, espontânea, enérgica – e aqui vale precisar que o decisionismo de Carl Schmitt foi *profundamente* influenciado pelo existencialismo de Kierkegaard –, como mais fundamentalmente, com o aparecimento de uma forma abstrata ou mais exatamente *fantasmagórica* de sociabilidade ou de formação subjetiva denominada de *público*,<sup>41</sup> os “indivíduos insubstanciais [*uvirkelige Enkelte*]”<sup>42</sup> que lhe compõem são concebidos como sendo preenchidos pelo mesmo “vazio abstrato” que faz do “público” “todos e ninguém.”<sup>43</sup> Esboça-se, portanto, já em Kierkegaard a noção de “indivíduos esvaziados” e, enquanto tais, sem caráter, isto é, sem preenchimento “anímico”.

E, de fato, com a agudização do processo de modernização mais para o último quarto do século XIX na Europa, notadamente, tais ideias ganharam uma carga crítica ainda mais proeminente, no que foram transpostas cada vez mais claramente para os termos de uma “política cultural”, tal qual levada a cabo por teóricos como o poeta e esteticista inglês Matthew Arnold (1822-1888) e o alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900). Arnold, como se sabe, é o autor de um texto importante dentro dessa escola de pensamento de título *Cultura e Anarquia* (de 1869), onde não por acaso a passagem mencionada acima da economia para a cultura como locus de contestação (ou de “política”) é colocada de maneira claríssima desde sua introdução, onde ele revela seu ponto de partida: “Eu sou um liberal, contudo sou um liberal temperado pela experiência, reflexão e renúncia [*renouncement*], e sou, acima de tudo, um crente na cultura.”<sup>44</sup> Para Arnold a religião chega a uma conclusão idêntica àquela que a cultura alcança, posto que a “religião diz: *O reino de Deus está dentro de ti*; e a cultura, da mesma forma, coloca a perfeição humana em uma

---

<sup>39</sup> Id., *ibid.*, p. 65.

<sup>40</sup> Id., *ibid.*, p. 78.

<sup>41</sup> Id., *ibid.*, pp. 86ss.

<sup>42</sup> Id., *ibid.*, p. 87.

<sup>43</sup> Id., *ibid.*, p. 88.

<sup>44</sup> Um pouco adiante nessa mesma passagem ele fala mesmo em “fé na cultura”; ARNOLD, Matthew. “Culture and Anarchy”. In: ARNOLD. *Culture and Anarchy and other writings*. COLLINI, S. (Org.). Cambridge: Cambridge University Press 2006. pp. 56-57.

condição *interna*, no crescimento e na predominância de nossa humanidade em sentido estrito [*proper*], em distinção de nossa animalidade.”<sup>45</sup> Curiosamente, porém, quando se trata de passar em revista as diferentes classes sociais em busca de um, como diria Tocqueville, *dépôt* para a *autoridade*, Arnold reconhece que nenhuma delas possuiria as características necessárias para encarná-la, e assim acaba recaindo sobre o *estado*, isto é, um “executivo forte”,<sup>46</sup> a tarefa de encarnar, de alguma forma, a missão da *cultura*. O que Arnold tinha em mente era, na verdade, uma doutrina surgida no seio do romantismo alemão, a saber, a doutrina do “Estado Cultural”, na qual caberia a este levar a cabo uma paradoxal política *apolítica*, pelo fato mesmo de operar a partir de conceitos fundamentalmente da ordem da estética (ou da “cultura”).<sup>47</sup> Assim, mistura-se em seu pensamento um dos anseios mais profundos entre toda uma gama de pensadores mais conservadores (ou românticos)<sup>48</sup> do século XIX, a saber, a forma política da *ditadura*,<sup>49</sup> embora não fique muito clara a relação entre esta e a “cultura”, mesmo porque esta para Arnold remete, como visto anteriormente, à dimensão da interioridade humana, ou seja, a uma forma de ética de si, de cunho, aliás, bastante socrático.<sup>50</sup>

---

<sup>45</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>46</sup> Cf. Ibidem, pp. 98-101, 180-181.

<sup>47</sup> Sobre o surgimento e a presença desta doutrina no século XIX entre os intelectuais alemães, cf. RINGER, Fritz. *O declínio dos mandarins alemães*, pp. 26ss., 1995s.

<sup>48</sup> Vale enfatizar que não há uma relação necessária entre estes termos, ou seja, o romantismo não é por definição “conservador”; cf. SCHMITT, Carl. *Political Romanticism*. Trad. G. Oakes. Cambridge, MA e Londres: The MIT Press, 1986. pp. 9ss., assim como LÖWY, Michel e SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*, passim.

<sup>49</sup> A verdade é que o texto de Arnold é composto como uma réplica a toda uma discussão que vinha ocorrendo naquele contexto na Inglaterra e na qual faziam parte escritos diferentes de Tocqueville, J. S. Mill, Carlyle, entre outros, mas minha impressão é a de que uma das chaves mais específicas para esse texto acaba sendo o ensaio de 1867, portanto muito contemporâneo, de Carlyle intitulado “Shooting Niagara: and After?”. Pois lá ele promove, como forma de se barrar os excessos da “democracia” – tal qual a revolta escrava na Jamaica que deu ensejo ao seu ensaio – não a “cultura”, mas uma junta de *aristoi*, convergida em torno do *ditador*, ou em suas palavras, o “Drill-Sergeant”; cf. CARLYLE, Thomas. “Shooting Niagara: and After?”. In: CARLYLE. *Scottish and other Miscellanies*. Londres: Everyman’s Library, 1964. pp. 298-339. Vale mencionar que o termo “ditadura” somente se torna corrente (novamente) em textos de filosofia política no século XX, o que não significa, não obstante, que a ideia não fizesse parte do imaginário político no XIX.

<sup>50</sup> Arnold esclarece no finalzinho mesmo de seu livro que por “cultura” ele entende um meio de se “conseguir que os presentes crentes em ação, e os amantes do falar e fazer políticos se voltem para as próprias mentes, escrutin[ando] suas noções derivadas [*stock notions*] e hábitos muito mais,

E pelo fato mesmo de pressupor, como bom herdeiro de todo este arcabouço conceitual de origem romântica, noções de “ética de si”, não por acaso Arnold concebe três tipos diferentes de humanidade de acordo com sua formação cultural, a saber, os “bárbaros”, os “filisteus” e o “populacho”. Os primeiros são, curiosamente, a aristocracia – Arnold neste ponto segue fielmente J. S. Mill –, concebida precisamente como uma classe em decadência e conseqüentemente incapaz de encarnar a tarefa de liderar a sociedade como um todo rumo aos ideais da “cultura”;<sup>51</sup> os “filisteus” são a classe média – e aqui novamente Arnold é bastante idiossincrático, dado que reconhece ser filisteu<sup>52</sup> –, marcada fundamentalmente pela “ética do capitalismo”, como diria não muito mais tarde Max Weber; por fim, o “populacho” dizendo respeito às “classes trabalhadoras”, sendo estas, por sua vez, subdivididas em três “partes” diferentes: a primeira, composta por aqueles em vias de ascensão rumo à burguesia (no que se misturam aos “filisteus”); a segunda sendo o proletariado num sentido mais próximo ao de Marx – i.e., possuindo “consciência de classe”, “a parte que coloca todas as suas energias em sua própria organização, através de sindicatos e outros meios”<sup>53</sup> – também aproximada dos “filisteus” por Arnold e, por fim, “aquela vasta porção (...) da classe trabalhadora, bruta [raw] e semi-desenvolvida [que] há muito tem permanecido meio escondida em meio à sua pobreza e abjeção (...) – a este vasto residuum devemos com maior propriedade dar o nome de Populacho.”<sup>54</sup>

Todas estas questões e, especialmente, a busca por uma *elite* que pudesse encarnar, assim como liderar as massas para o programa da *Bildung*, se encontram, por sua vez, naquele que é tido como o caso paradigmático de esteta-conservador de inclinação romântica, a saber, Nietzsche. Mais especificamente, sua produção entre os anos de 1872, marcado pela publicação de seu primeiro livro (*O Nascimento da Tragédia*) e 1876, ano da publicação de sua quarta “consideração

---

valoriza[ndo] seu falar e fazer presentes muito menos; de maneira que, ao aprender a pensar mais claramente, eles possam finalmente vir a agir menos confusamente” (ARNOLD. “Culture and Anarchy”, p. 184; Sócrates é citado nominalmente nestas últimas páginas do texto).

<sup>51</sup> Cf. Id., *ibid.* pp. 105-106.

<sup>52</sup> Id., *ibid.*, p. 108.

<sup>53</sup> Id., *ibid.*, p. 107.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 107.

intempestiva” (sobre Richard Wagner), é toda ela profundamente marcada por aquilo que ele mesmo denominava de “Kulturprobleme”.<sup>55</sup>

Pois se trata ali, nesse conjunto de escritos, de uma análise das condições de possibilidade para a “renovação” da cultura alemã e, conseqüentemente, de uma reflexão acerca dos obstáculos e impedimentos que encontrar-se-iam no caminho rumo àquela. Entre tais obstáculos encontram-se diferentes tipos de *simulacros* de cultura, um deles aparentado à “ciência” (e conseqüentemente à academia), que Nietzsche denomina de “*Gebildetheit*” (erudição) e outro mais prosaico, mais direto, denominado simplesmente de “barbárie”. Para Nietzsche, portanto,

cultura [*Kultur*] é, sobretudo, unidade do estilo artístico em todas as expressões de vida de um povo. Saber e erudição [*Gelernthaben*] em demasia não são nem um meio necessário [para a] cultura, nem um sinal da mesma e, caso necessário, se relacionam da melhor forma possível com o contrário da cultura, a barbárie, quer dizer: a falta de estilo ou a confusão caótica de todos os estilos.<sup>56</sup>

Ainda que a definição de cultura que Nietzsche dá neste trecho seja bastante devedora da concepção herderiana de cultura, posto que baseada na categoria “povo”, trata-se em boa medida nesse texto de analisar o embate entre duas formas *intranacionais* de “cultura”, a saber, uma “genuína” ou “verdadeira”, e outra em vias de se estruturar como “um sistema de não-cultura”, ao qual corresponderia a forma humana do “*Bildungsphilister*”, isto é, o “filisteu cultural”, doravante “um dos árbitros superiores sobre todos os problemas culturais alemães.”<sup>57</sup> A esta forma *degenerada* – o termo é mais do que recorrente em Nietzsche – de cultura corresponderia o “escritor/jornalista” David Strauss (objeto da primeira consideração intempestiva), enquanto que representando a forma de cultura, no sentido de “formação intelectual-moral superior”, corresponderia o “filósofo” Arthur Schopenhauer. Percebe-se, pois, que

---

<sup>55</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich. “Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Sechs öffentliche Vorträge”. In: NIETZSCHE. *Kritische Studienausgabe*, Bd. I. COLLI, G. e MONTINARI, M. (Orgs.). Berlim e Nova Iorque: de Gruyter, 1988. p. 648.

<sup>56</sup> NIETZSCHE. “Unzeitgemässe Betrachtungen I: David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller”. In: *Ibid.*, p. 163.

<sup>57</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 164-167.

supostamente tratar-se-ia de dois níveis diferentes, assim como antitéticos de cultura.

Voltando-se, portanto, para as condições de possibilidade de reversão das tendências destruidoras de “verdadeira cultura”, Nietzsche busca promover uma determinada concepção de cultura e, conseqüentemente, de sociedade, na qual cabe a cada um dos membros de uma comunidade “*promover a produção [Erzeugung] do filósofo, do artista e do santo tanto dentro quanto fora de nós e através disso trabalhar para completar a natureza*”;<sup>58</sup> ora, se, por um lado tal noção pressupõe a noção de indivíduo (que, por sua vez remeteria à noção de “autonomia”), por outro este, por estar inscrito numa relação *orgânica* para com o todo (a sociedade, a qual ele no fim das contas *serve*), deságua num tipo de sociedade hierarquicamente estruturada, na qual “a humanidade, dado que ela pode chegar à consciência de seus fins, deve buscar e criar aquelas condições favoráveis sob as quais aqueles grandes seres humanos redentores podem surgir.”<sup>59</sup>

Como fica claro na citação acima, na qual Nietzsche fala da produção do filósofo, do artista e do santo tanto *dentro* quanto *fora* de nós, a categoria “cultura” comporta ou pressupõe elementos de “ética de si” (por dar-se *dentro* de cada um). De modo que se há uma dimensão *nacional* (assim como *intranacional*, i.e. cultura *superior* versus cultura *inferior*) implícita(s) no conceito de cultura tal qual trabalhado nestes escritos, há paralelamente uma dimensão *individual* e que, enquanto tal, diz respeito à *formação*, ou melhor, à efetiva *humanização*, no sentido de *singularização*, de cada pessoa. Assim, se Nietzsche conclama seus leitores a *serem si mesmos* a partir da tomada de *responsabilidade* acerca de suas existências,<sup>60</sup> por outro lado sempre permanece aberta a possibilidade de dessubstancialização do ser humano, no que se chega a uma forma de

---

<sup>58</sup> A passagem diz: “[s]obretudo fica isto certo: estes novos deveres [relativos à reconstrução de uma “imagem schopenhauriana de ser humano”] não são os deveres de um homem isolado; pertence-se muito mais, junto deles, a uma poderosa comunidade [*Gemeinsamkeit*] que é mantida junta não através de formas e leis exteriores, mas através de uma ideia fundamental [*Grundgedanken*]. Esta é a ideia fundamental da cultura [*Kultur*], na medida em que esta não sabe senão colocar para cada um de nós uma tarefa: *promover a produção [Erzeugung] do filósofo, do artista e do santo tanto dentro quanto fora de nós e através disso trabalhar para completar a natureza*” (NIETZSCHE. “Unzeitgemässe Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher”. In: *Ibidem*, p. 382, grifos do autor).

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 384.

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp. 338-339.



subjetividade, como ele diz, “totalmente exterior, sem cerne, uma veste pintada, exagerada, um fantasma ornamentado (...), seres humanos aparentes que expressam a opinião pública [*öffentliche meinende Scheinmensen*]”.<sup>61</sup> Em suma, como bom “filósofo” herdeiro de toda uma tradição de ética de si que, ao defrontar-se no século XIX com o fenômeno da massificação, Nietzsche acaba por subscrever à noção de um possível esvaziamento da interioridade, cunhando, de fato, um conceito para isso, o de “ausência de sujeito [*Subjectlosigkeit*]” (na consideração intempestiva dedicada a Schopenhauer).<sup>62</sup> Ora, esta ideias gerais acerca de um possível “esvaziamento subjetivo” (ou de “subjetividade”) sofrido pelos indivíduos massificados operam, como argumentarei no trecho abaixo, como premissas no livro sobre o criminoso nazista Eichmann tal qual Arendt viria a conhecê-lo em Jerusalém em 1961. Eichmann, enquanto “tema”, já vinha, portanto, sendo descrito ao longo do século XIX por toda uma corrente de pensadores, o que significa que tal livro de Arendt deva ser lido sob a luz dessa tradição de pensamento. Volto-me agora, pois, para a abordagem arendtiana do fenômeno dos indivíduos dessubstancializados, os “homens vazios” evocados, entre outros, pelo poeta T. S. Eliot.

#### **IV. A questão da *Bildung* em *Eichmann em Jerusalém* ou da “ausência de sujeito” como “ausência de pensamento”**

Antes e acima de tudo, é preciso reconhecer que, em termos estruturais, o livro *Eichmann em Jerusalém* é, curiosamente, uma espécie de biografia de um exato contemporâneo. Em outros termos, nesta obra, Arendt, nascida em 1906, se propõe a analisar a vida e as ações de seu

---

<sup>61</sup> Ibidem, p. 338. O “boneco” descrito por Nietzsche remete, por sua vez, a uma anotação de 1842 feita pelo “transcendentalista” – leia-se *romântico* estadunidense – Ralph Waldo Emerson (de quem Nietzsche era leitor); nela se lê que “[e]m Nova Iorque ultimamente, como em todas as cidades geralmente, a gente [*one*] parece estar a perder toda substância e tornar-se superfície em um mundo de superfícies. Tudo é externo e me lembro de meus chapéu e casaco e de todas as minhas outras superfícies, e nada mais. Se de repente uma questão razoável me é endereçada, quais frescos e alívio!” (EMERSON, Ralph W. “Experience”. In: EMERSON. *Emerson in his journals*. PORTE, J. (Org.). Cambridge, MA e Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 1982. p. 279). Vale lembrar que o conto “O Homem da Multidão”, de seu conterrâneo E. A. Poe, é desse mesmíssimo período (1841-1842).

<sup>62</sup> NIETZSCHE. “Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben”. In: Ibidem, p. 284 (cf. mais geralmente pp. 279-285).

exato contemporâneo (ou seja, também nascido em 1906), assim como conterrâneo, Otto Adolf Eichmann. Neste sentido, portanto, tal obra se estrutura a partir de uma relação de simetria, a qual, não obstante, rapidamente se revela inexistente (senão impossível), isto porque Arendt compõe o perfil de seu biografado a partir de um lugar hermenêutico muito específico. Vale aqui, portanto, abrir uma pausa para recompor esse lugar a partir do qual Arendt falava.<sup>63</sup>

Arendt nasceu a partir do encontro de Paul Arendt e de Martha Cohn, membros, por sua vez, de duas famílias de ricos comerciantes judeus estabelecidos em Königsberg, um importante entreposto comercial situado na Prússia oriental. Desde muito cedo, Hannah Arendt, enquanto filha única do casal, foi educada de acordo com princípios pedagógicos de orientação goetheana, tanto é que aos cinco anos de idade ela já sabia ler e escrever sem dificuldade. Em seu lar, a respeito do qual ela retrospectivamente falaria que “todos os livros estavam na biblioteca de casa, era preciso apenas retirá-los das prateleiras”,<sup>64</sup> sua mãe tocava o piano e todos entoavam canções e contavam histórias. Mais tarde, já enquanto aluna de um *Lyzeum*, ela passaria a ter aulas de latim e, posteriormente, de grego. Aos quatorze anos ela já lia Kant e Kierkegaard, ou seja, já se interessava por *filosofia*. Passados os anos da Primeira Guerra Mundial e após o segundo casamento de sua mãe Martha em 1920, a qual havia perdido seu marido (e pai de Hannah) em 1913, Arendt já dava mostras de sua precocidade intelectual; de acordo com sua amiga Anne Mendelssohn, descendente do renomado filósofo Moses Mendelssohn (contemporâneo de Kant), ela lia de tudo: “filosofia, poesia, particularmente Goethe, muitos romances do romantismo alemão e francês, [assim como] romances modernos”.<sup>65</sup> De 1924 a 1929, Arendt deu prosseguimento aos seus estudos, desta vez em nível acadêmico e fundamentalmente na universidade de Marburg, onde estabeleceu sua famosa ligação com Heidegger. Ela ainda passaria um semestre estudando sob a orientação de Edmund Husserl em Freiburg; não obstante, ela

---

<sup>63</sup> Os detalhes a seguir foram extraídos de YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven and London: Yale University Press, 2004. passim.

<sup>64</sup> ARENDT. ““What Remains? The Language Remains”: A Conversation with Günter Gaus”. In: ARENDT. *Essays in Understanding: 1930-1954*. Kohn, J. (org.). Nova Iorque: Schocken Books, 1994. p. 8.

<sup>65</sup> YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: For love of the world*. p. 32.

deixou Marburg (por causa de Heidegger) para finalizar seus estudos em Heidelberg, finalmente sob a orientação de Jaspers, no qual, como diz sua biógrafa, Elisabeth Young-Bruehl, “ela encontrou um homem cuja estatura humana era equivalente [*rival*] à de Goethe.”<sup>66</sup> Através de Jaspers Arendt foi introduzida ao grupo intelectual formado a partir do salão dirigido pela viúva de Max Weber (e, anteriormente, pelo próprio Weber), os quais mantinham “a tradição da vida de salão remanescente do Iluminismo”.<sup>67</sup> Nesse ambiente Arendt se tornou, como diz sua biógrafa, “uma versão moderna da judia Rahel Varnhagen entre seus altamente cultos e aristocráticos amigos gentios”.<sup>68</sup> Tais são, em linhas muito sumárias, os *Lehrjahre* de Hannah Arendt.

Já os de Eichmann, por sua vez, são de uma ordem completamente diferente, pelo menos de acordo com a mesma Arendt:

Ele nasceu no dia 19 de março de 1906 em Solingen, uma cidade alemã nas terras do Reno famosa por suas facas, tesouras e instrumentos cirúrgicos. Cinquenta e quatro anos mais tarde, deleitando-se em seu passatempo favorito, a escrita de memórias, ele descreveu este memorável evento da seguinte maneira: “Hoje, quinze anos e um dia após o dia 8 de maio de 1945, começo a levar meus pensamentos de volta àquele dezenove de março de 1906, quando às cinco em ponto da manhã eu entrei para a vida na Terra sob o aspecto de um ser humano.”<sup>69</sup>

Não obstante a feroz ironia, Arendt estrutura sua narrativa do “caso Eichmann” ao partir de sua *formação intelectual*, no que chega aos seguintes dados: o pai de Eichmann, primeiramente um contador junto à empresa de bondes e eletricidade em Solingen e posteriormente um oficial da mesma companhia, tivera cinco filhos (vale explicitar que a mãe de Eichmann falecera quando este tinha cerca de dez anos de idade), dos quais apenas o mais velho, Adolf, foi incapaz de finalizar os estudos secundários.<sup>70</sup> Por volta dos vinte anos Eichmann passou a trabalhar na pequena empresa de mineração comprada pelo pai, abandonando-a mais

---

<sup>66</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>67</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>68</sup> Ibidem, p. 68.

<sup>69</sup> ARENDT. *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*. Nova Iorque: Penguin Books, 2006. p. 27.

<sup>70</sup> Cf. Ibidem, p. 28.

tarde para ir tentar a vida como vendedor da companhia Oberösterreichischen Elektrobau durante os anos de 1925 a 1927; Arendt, neste sentido, não deixa de revelar seus pressupostos *românticos* ao dizer que “Ele tinha agora por volta dos vinte e dois anos e nenhum prospecto para uma carreira; a única coisa que talvez ele houvesse aprendido era como *vender*.”<sup>71</sup> Em 1932 Eichmann se juntou ao partido Nacional-Socialista, entrando para a S.S.; sobre isto, ele mesmo diria: “foi como ser engolido pelo Partido contra todas as expectativas e sem decisão prévia. Aconteceu tão rápido, [assim como] repentinamente”.<sup>72</sup> A partir disso Eichmann viria a fazer carreira no exército, mas o que vale realmente apontar é a relação, ainda que *en passant*, que Arendt faz entre a “vida monótona sem significância e conseqüência” de alguém que fora “varrido para a História, (...) para um Movimento que sempre se mantinha em movimento”,<sup>73</sup> e sua falta de interesse em *cultura*, pois como ela faz questão de dizer, Eichmann foi “um homem que, de acordo com suas próprias palavras, sempre fora completamente relutante em ler algo que não fossem *jornais* e que, para tristeza de seu pai, nunca se servira dos *livros* da biblioteca familiar.”<sup>74</sup> Ora, aqui está a chave para a *banalidade* de Eichmann: Arendt, para além de se servir da concepção romântica de estratos ou níveis de cultura (culturas *superior*, representada pelos *livros* e, *inferior*, representada pelos *jornais*, notadamente),<sup>75</sup> imputa a Eichmann precisamente uma forma de vida intelectual típica de um indivíduo dessubstancializado, massificado, portanto. Arendt pondera mesmo que Eichmann, ao tentar se defender no tribunal, “luta com a língua alemã, a qual invariavelmente o derrota. É engraçado quando ele

---

<sup>71</sup> Ibidem, p. 29, grifo meu. Sobre o preconceito romântico quanto ao “utilitarismo/comércio” na prática, cf. notadamente RINGER, Fritz. *O Declínio dos Mandarins Alemães: A comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*, pp. 176ss.

<sup>72</sup> Eichmann apud ARENDT. Ibidem, p. 33.

<sup>73</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>74</sup> Ibidem, p. 41; grifos meus.

<sup>75</sup> Vale frisar, junto de Ringer, que “o desprazer que manifesta [um “intelectual”] pela “baixa” cultura de outros identifica-o como mandarim” sendo que por “mandarim” ele entende “a elite social e cultural que deve seu *status* muito mais às qualificações educacionais do que à riqueza ou aos direitos hereditários” (RINGER, Fritz. *O Declínio dos Mandarins Alemães: A comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*, pp. 251 e 22, respectivamente). Minha argumentação toda vai ao sentido de dizer que Arendt deve ser interpretada, especialmente em *Eichmann em Jerusalém*, precisamente como uma “mandarim alemã”, a despeito de sua derrocada como “classe” após a década de 1930.

fala, *passim*, de “palavras aladas” (*geflügelte Worte*, um coloquialismo alemão para citações famosas dos clássicos) quando ele quer dizer frases feitas, *Redensarten*, ou slogans, *Schlagworte*.”<sup>76</sup> Em Jerusalém, em meio ao processo que tinha Eichmann como réu, Arendt foi aos poucos percebendo que a cultura literária (“anímica”, diria um romântico alemão) de Eichmann era das mais baixas, o que o levava a confundir o termo preciso para “frases feitas” com a expressão – de origem homérica – “palavras aladas”.

Portador dessa *mistura* de registros linguístico-literários que ecoam, por sua vez, os temores romântico-nietzscheanos de uma “confusão caótica de todos os estilos”, Eichmann, para Arendt, não falava porque era, antes, *falado*, quer dizer, tal qual os indivíduos massificados-esvaziados descritos por Kierkegaard e Nietzsche, ele seria uma espécie de boneco, um *ventríloquo* através da qual a linguagem geral de sua época, ou melhor, a mentalidade hegemônica da mesma *passava*. Diz Arendt neste sentido:

Pouco consciente [*dimly aware*] de um *defeito que deve tê-lo atormentado mesmo na escola* – correspondendo a um caso suave de *afasia* – ele se desculpava, dizendo, “Oficiais [*sic*] [no original, *Officialese*], *Amtssprache*, linguagem burocrática] é a minha única língua.” Mas a questão aqui é que o oficialês se tornou sua língua porque ele era genuinamente incapaz de expressar uma única sentença que não fosse um clichê. [...] Certamente, os juízes estavam corretos quando eles finalmente disseram ao acusado que tudo o que ele havia dito era “conversa vazia” – exceto que eles acharam que o vazio era fingido e que o acusado desejava acobertar outros pensamentos os quais, ainda que hediondos, não eram vazios. [...] Quanto mais se lhe ouvia, tanto mais óbvio se tornava que sua inabilidade para falar estava estreitamente ligada a sua inabilidade para *pensar*, isto é, para pensar do ponto de vista de outra pessoa. Nenhuma comunicação era possível com ele não porque ele mentia, mas porque ele estava circundado pelos dispositivos de segurança mais confiáveis contra as palavras e a presença dos outros, e conseqüentemente contra a realidade enquanto tal.<sup>77</sup>

A passagem, é preciso dizê-lo, é no mínimo reveladora, dado que Arendt chega ao absurdo de classificar o *vazio* imputado a Eichmann,

---

<sup>76</sup> Ibidem, p. 48, grifo meu.

<sup>77</sup> Ibidem, pp. 48-49, grifos meus.

*cientificamente* – ou pretensamente –, como “um caso suave de *afasia*”, isto é, um caso suave de inabilidade para compreender ou produzir um discurso coerente, isto, supostamente, como resultado de *dano cerebral*. Da mesma forma, ela, contrariamente às suas próprias palavras introdutórias presentes no livro *Rahel Varnhagen* – publicado, vale lembrar, em 1957, ou seja, cerca de cinco anos anteriormente à passagem citada acima – que diziam que “a questão era não assumir mais do que a própria Rahel sabia”, tendo assim “deliberadamente evit[ado] aquela forma moderna de indiscrição na qual o escritor busca penetrar os truques de seu sujeito, aspir[ando] saber mais do que o sujeito sabia acerca de si mesmo”,<sup>78</sup> pois Arendt, como que se esquecendo desta promessa metodológica, o pratica contra Eichmann, ao *saber* – como, ela não o explica – que tal defeito *deve* ter aparecido já nos seus dias de escola.

Para Arendt, portanto, a chave para se entender a “mentalidade” de Eichmann, formalmente acusado pelo estado de Israel por crimes contra os judeus no contexto da segunda-guerra mundial, passava não por uma suposta maldade absoluta, mas muito mais por sua banalidade ou, mais exatamente, por sua “ausência de pensamento”, que, e esta é fundamentalmente minha hipótese, no fundo nada mais seria que uma rearticulação de teses de origem romântico-conservadoras produzidas no contexto do século XIX acerca do processo de massificação dos indivíduos pertencentes às chamadas sociedades modernas. Na descrição que faz de Eichmann, Arendt, no final das contas, o critica por não possuir *cultura* ou, mais exatamente, *Bildung* – ainda que o próprio termo provavelmente não apareça uma vez sequer ao longo da obra, mesmo porque o livro foi redigido em inglês. Ora, vale uma vez mais lembrar que tal termo fora definido pela enciclopédia *Der grosse Brockhaus* (publicada, por sua vez, entre 1928 e 1935, ou seja, mais ou menos durante o período de emergência intelectual da própria Arendt) como

Conceito fundamental de pedagogia desde Pestalozzi, *Bildung* significa formar a alma por meio do ambiente cultural. *Bildung* requer: a) uma individualidade que, como ponto de partida único, deve desenvolver-se numa personalidade formada ou saturada de valor; b) uma certa universalidade, implicando riqueza mental e pessoal, que é obtida por

---

<sup>78</sup> ARENDT. *Rahel Varnhagen: the life of a jewess*. Trans. R. & C. Winston. Baltimore e Londres: The John Hopkins University Press, 1997.p. 83. Vale precisar que tais advertências se referem ao método psicanalítico, relativamente ao qual Arendt nunca nutriu muito respeito.

meio do entendimento e do vivenciar empáticos [*Verstehen und Erleben*] dos valores culturais objetivos; c) totalidade, significando unidade interior e caráter [...].<sup>79</sup>

Isto nos permite dizer que as críticas de Arendt a Eichmann podem ser compreendidas e completamente circunscritas a uma “crítica sócio-cultural” na medida em que o *vazio* que preenchia a subjetividade do “ventríloquo” de nome Eichmann era, de acordo com a “agenda romântica velada” de Arendt – para quem, aliás, “o último indivíduo deixado [ou presente, *left*] na sociedade de massas parece ser o artista”<sup>80</sup> - no fundo pura e simplesmente *ausência de Bildung*. Assim, Eichmann, ao não possuir ou não ser marcado por “cultura”, ao não ser *preenchido* ou *fundamentado* ético-espiritualmente por “cultura”, seria, portanto, um indivíduo sem caráter, sem personalidade própria. Pois, como descrito por Arendt, o “ambiente cultural” (no sentido de “lar”) dos Eichmann, por sinal completamente oposto ao dos Arendt, não tinha nada de propriamente dito “cultural” ou “edificante”, sendo muito mais um ambiente de “produção e consumo”. A figura que emerge em *Eichmann em Jerusalém* é, portanto, ninguém mais ninguém menos do que um *típico* indivíduo massificado, ou seja, alguém que traz consigo, por definição, uma “incapacidade para julgar”,<sup>81</sup> o que implica dizer, para além de uma incapacidade para a política (ou para o “mundo” em acepção arendtiana),<sup>82</sup> uma incapacidade para gozar ou fruir aquele tipo de objeto (as obras de arte) que estaria fora do circuito da temporalidade do

---

<sup>79</sup> *Der grosse Brockhaus* apud RINGER, Fritz. *O Declínio dos Mandarins Alemães: A Comunidade Acadêmica Alemã, 1890-1933*, p. 95. O mesmo autor expande suas considerações ao precisar que o conceito de *Bildung* se estrutura a partir da “relação do neo-humanista com suas fontes clássicas. Ele não chega apenas a conhecê-las. Ao contrário, os exemplos morais e estéticos contidos nas fontes clássicas afetam-no profunda e totalmente. Toda a personalidade está envolvida no ato de cognição. Quando as matérias a aprender são selecionadas de forma adequada, sua contemplação pode conduzir à sabedoria e à virtude. Elas podem atrair, elevar e transformar o estudioso. Desse modo, ele pode adquirir uma qualidade indelével, também chamada de *Bildung*” (Ibidem, p. 96).

<sup>80</sup> ARENDT. “The Crisis in Culture: Its Social and its Political Significance”. In: ARENDT. *Between Past and Future*. Eight exercises in political thought. Nova Iorque: Penguin Books, 2006. p. 197.

<sup>81</sup> Ibidem, p. 196.

<sup>82</sup> Tal qual ela nota a “incapacidade do *animal laborans* para distinções e portanto para a ação e o discurso” (ARENDT. *The Human Condition*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1998.p. 215), e mais tarde a relação entre “[c]ultura e política [...] [que] pertencem uma à outra porque não é o conhecimento o a verdade que estão em jogo, e sim o juízo e decisão [...]” (ARENDT. “The Crisis in Culture: Its Social and its Political Significance”. In: *op. cit.*, p. 219).

consumo e que tanto seria fundamental para o completo desenvolvimento da personalidade humana. Neste sentido, *Eichmann em Jerusalém* é uma obra deveras curiosa (assim como problemática) pelo fato de *escamotear* suas *premissas* mais fundamentais, pois, como dito acima, não se vê utilizado nele seja o termo tão representativo ou emblemático de *Bildung* (ou mesmo sob a forma de “cultura”), sejam os termos de *massa*, *massificação* e correlatos; não obstante, eles estão ali pressupostos de cabo a rabo, como se diz e, assim, tal obra pode – senão *deve* – ser lida como a obra de alguém que fora, desde muito cedo, para retomar as palavras de Judt que deram ensejo à minha argumentação, encharcada na tradição da *Bildung*, ou seja, no mais puro (e, neste caso, conservador) romantismo alemão.<sup>83</sup>

## Referências

ARENDDT, Hannah. “Thoughts on Politics and Revolution”. In: ARENDT, Hannah. *Crises of the Republic*. Nova Iorque: Harcourt Brace Jovanovitch, 1972. pp. 199-233.

\_\_\_\_\_. ARENDT. ““What Remains? The Language Remains”: A Conversation with Günter Gaus”. In: ARENDT. *Essays in Understanding: 1930-1954*. Kohn, J. (org.). Nova Iorque: Schocken Books, 1994. pp. 1-23.

\_\_\_\_\_. *Rahel Varnhagen: the life of a Jewess*. Trans. R. & C. Winston. Baltimore e Londres: The John Hopkins University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *The Human Condition*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1998.

---

<sup>83</sup> Vale ainda precisar que Arendt não retrocede relativamente a uma postura que mereceria o nome de *elitista*, posto que em sua visão de democracia (direta, estruturada, por sua vez, sobre o “sistema de conselhos”), como ela mesma diz, “[d]e forma alguma todo residente de um país deve ser um membro em tais conselhos. Nem todo mundo quer ou tem que se preocupar com os negócios [ou assuntos] públicos. Desta forma um processo seletivo é possível que juntaria uma verdadeira elite política em um país. Aquela pessoa que não se interessar por política terá simplesmente que se satisfazer com as coisas sendo decididas sem ela. Mas deve-se dar a oportunidade a todos” (ARENDDT. “Thoughts on Politics and Revolution”. In: Id. *Crises of the Republic*. Nova Iorque: Harcourt Brace Jovanovitch, 1972. p. 233). Como visto, Arendt mistura posições conservadoras com outras mais democráticas, mas de forma geral deve-se atentar, e este foi o intuito deste artigo, para a presença sub-reptícia de conceitos e atitudes românticos em seu pensamento.



- \_\_\_\_\_. *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*. Nova Iorque: Penguin Books, 2006.
- \_\_\_\_\_. “The Crisis in Culture: Its Social and its Political Significance”. In: ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*. Eight exercises in political thought. Nova Iorque: Penguin Books, 2006. pp. 194-222.
- ARNOLD, Matthew. “Culture and Anarchy”. In: ARNOLD. *Culture and Anarchy and other writings*. COLLINI, S. (Org.). Cambridge: Cambridge University Press 2006. pp. 53-211.
- BÉNICHOU, Paul. *Romantismes Françaises I*. Paris: Gallimard, 2004.
- BERLIN, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- CARLYLE, Thomas. “Shooting Niagara: and After?”. In: CARLYLE. *Scottish and other Miscellanies*. Londres: Everyman’s Library, 1964. pp. 298-339.
- EMERSON, Ralph W. “Experience”. In: EMERSON. *Emerson in his journals*. PORTE, J. (Org.). Cambridge, MA e Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 1982. p. 279.
- GOETHE, Johann W. von. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Trad. N. Simone Neto. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- HERDER, Johann Gottfried von. *Briefe zur Beförderung der Humanität*. H. D. Irmscher (Org.). Frankfurt sobre o Meno: Deutscher Klassiker Verlag, 1991.
- HOFFMEISTER, Gerhart. “Reception in Germany and abroad”. In: SHARPE, Lesley (Org.). *The Cambridge Companion to Goethe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. pp. 232-255.
- KALEDIN, Arthur. “Tocqueville’s Apocalypse: Culture, Politics, and Freedom in *Democracy in America*”. In: GUELLEC, Laurence (Org.). *Tocqueville et l’esprit de la démocratie*. Paris: Presses de Sciences Po, 2005. pp. 47-102.
- KIERKEGAARD. “En Litterair Anmeldelse”. In: KIERKEGAARD. *Søren Kierkegaards Skrifter*, vol. 8. Cappelørn, N. J. et. al. (Orgs.). Copenhagen: Gads Forlag, 2004. pp. 5-106.
- KOCH, Carl H. “Om dannelse – et begrebsmæssigt potpourri”. In: GARFF, Joakim. (org.). *At komme til sig selv*. 15 portrætter af danske dannelsestænkere. Copenhagen: Gads Forlag, 2009. pp. 8-26.
- LÖWY, Michel e SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. Trad. N. Fonseca. São Paulo: Boitempo, 2015.

- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do Homem Grego*. Trad. A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- JUDT, Tony. “Hannah Arendt and Evil”. In: JUDT, Tony. *Reappraisals. Reflections on the forgotten twentieth century*. Nova Iorque: The Penguin Press, 2008
- JUDT, Tony e SNYDER, Timothy. *Thinking the Twentieth Century*. Nova Iorque: The Penguin Press, 2012.
- MAZZARI, Marcus V. “Apresentação”. In: GOETHE, Johann W. von. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Trad. N. Simone Neto. São Paulo: Ed. 34, 2006. pp. 7-23.
- MARGOLIN, Jean-Claude. “Humanisme”. In: ÉRASME. *Éloge de la folie. Adages. Colloques. Réflexions sur l’art, l’éducation, la religion, la guerre, la philosophie. Correspondance*. C. Blum et al. (Orgs.). Paris: Robert Laffont, 1992. pp. CXXXIII-CXXXVI.
- MILL, John Stuart. “Civilization”. In: MILL. *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XIX. Essays on Politics and Society, I. Robson, J. M. (Orgs.). Toronto and London: University of Toronto Press; Routledge and Kegan Paul, 1977. pp. 117-147.
- \_\_\_\_\_. “On Liberty”. In: MILL. *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XIX. Essays on Politics and Society, I. Robson, J. M. (Orgs.). Toronto and London: University of Toronto Press; Routledge and Kegan Paul, 1977. pp. 215-310.
- \_\_\_\_\_. “The Spirit of the Age”. In: MILL. *Texts, commentaries*. Ryan, A. (Org.). W. W. Norton, 1997. pp. 1-40.
- NIETZSCHE, Friedrich. “Unzeitgemässe Betrachtungen I: David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller”. In: NIETZSCHE. *Kritische Studienausgabe*, Bd. I. COLLI, G. e MONTINARI, M. (Orgs.). Berlim e Nova Iorque: de Gruyter, 1988. pp. 157-242.
- \_\_\_\_\_. “Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben”. In: NIETZSCHE. *Kritische Studienausgabe*, Bd. I. COLLI, G. e MONTINARI, M. (Orgs.). Berlim e Nova Iorque: de Gruyter, 1988. pp. 243-334.
- \_\_\_\_\_. “Unzeitgemässe Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher”. In: NIETZSCHE. *Kritische Studienausgabe*, Bd. I. COLLI, G. e MONTINARI, M. (Orgs.). Berlim e Nova Iorque: de Gruyter, 1988. pp. 335-427.
- \_\_\_\_\_. “Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Sechs öffentliche Vorträge”. In: NIETZSCHE. *Kritische Studienausgabe*, Bd. I. COLLI, G. e MONTINARI, M. (Orgs.). Berlim e Nova Iorque: de Gruyter, 1988. pp. 641-752.
- RENAUT, Alain. “O que é o antimodernismo político?”. In: RENAUT, A. (Org.). *História da Filosofia Política*, vol. 4. As críticas da modernidade política. Lisboa: Instituto Piaget, s.d. pp. 293-299.

RINGER, Fritz. *O Declínio dos Mandarins Alemães: A comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*. Trad. D. A. Azevedo. São Paulo: Edusp, 2000.

SCHILLER, Friedrich. “Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen”. In: SCHILLER. *Theoretische Schriften*. R.-P. Janz et. al. (Orgs.). Frankfurt sobre o Meno: Deutscher Klassiker Verlag, 1992. pp. 556-676.

SCHMITT, Carl. *Political Romanticism*. Trad. G. Oakes. Cambridge, MA e Londres: The MIT Press, 1986.

STERNHELL, Zeev. *Les anti-lumières. Une tradition du XVIIIe siècle à la guerre froide*. Paris: Gallimard, 2010.

WILLIAMS, Raymond. “Culture”. In: WILLIAMS. *Keywords. A vocabulary of culture and society*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1985. pp. 87-93.

WOLIN, Sheldon. *Politics and Vision*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2004.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven and London: Yale University Press, 2004.

### **Endereço postal**

Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC  
Campus Universitário Trindade  
Caixa Postal 476 - Florianópolis – SC – Brasil

Data de recebimento: 06/07/2018

Data de aceite: 23/01/2018