



A DESPOLITIZAÇÃO MODERNA À LUZ DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

Cacilda Bonfim

Professora de Filosofia do Instituto Federal de Educação,
Ciência e Tecnologia do Maranhão (IFMA) - Campus Monte Castelo - Brasil
cacildabonfim@globocom

Resumo: Abordagem teórico-conceitual que evidencia o fenômeno da despolitização a partir da crítica lançada por Hannah Arendt à modernidade mediante o empreendimento de uma desconstrução metafísica frente à constatação do fenômeno totalitário e suas implicações às democracias liberais. Enfatiza-se a ruptura com a tradição caracterizando-se a desvalorização da atividade de pensar e a primazia do reino das necessidades humanas em detrimento à dignidade das ações políticas a partir da análise das três atividades fundamentais da condição humana (labor, trabalho e ação). Delineia-se, ainda, a influência da *polis* grega para o resgate do sentido primordial da política, ao mesmo tempo em que se explicita o discurso arendtiano de desconstrução das categorias metafísicas.

Palavras-Chave: Arendt. Desconstrução. Metafísica. Despolitização. Modernidade.

THE MODERN DEPOLITICIZATION THROUGH HANNAH ARENDT'S THOUGHT

Abstract: *Theoretical and conceptual approach that demonstrates the depoliticization phenomenon from Hannah Arendt's criticism of modernity through the development of a metaphysical deconstruction in the face of the totalitarian phenomenon and its implications to liberal democracies. We emphasize the break with tradition that characterizes the devaluation of thinking activity and the primacy of the realm of human needs rather than the dignity of political action from the analysis of the basic three activities of the human condition (labor, work and action). We outline the influence of the Greek polis to the rescue of the primary sense of politics, and we also point Arendt's speech on the deconstruction of metaphysical categories.*

Key-words: *Arendt. Deconstruction. Metaphysics. Depoliticization. Modernity.*

* * *

1. O ineditismo totalitário

O emprego da expressão “despolitização” no contexto da reflexão de Hannah Arendt remete à trajetória do obscurecimento da política analisada tanto em suas considerações sobre o fenômeno totalitário quanto em sua crítica à modernidade e às pretensas democracias liberais.

Identificando o totalitarismo nos regimes nazista e stalinista,¹ Arendt revela seu caráter de ineditismo ao constatar que tal fenômeno constituiu-se como uma nova forma de opressão, distinta das tiranias tradicionais, por erigir instituições que minam as próprias tradições políticas, sociais e legais dos países nos quais floresceu.

Deste modo, se a característica geral das tiranias tradicionais repousa na **arbitrariedade** (com que o governante impõe seus interesses contra os interesses dos governados), **no medo** (tanto do povo em relação ao governante quanto do governante em relação ao povo) **e na ilegalidade**, o totalitarismo afirma, em sua absurda autojustificativa, que:

[...] longe de ser “ilegal”, recorre à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem a sua legitimidade final; longe de ser arbitrário, é mais obediente a essas forças sobre-humanas que qualquer governo jamais foi; e que longe de exercer o seu poder no interesse de um só homem, está perfeitamente disposto a sacrificar os interesses vitais e imediatos de todos à execução do que supõe ser a lei da História ou a lei da Natureza (ARENDR, 2000, p. 513).

Ora, ao falar em lei da História ou da Natureza, Arendt está, respectivamente, referindo-se ao marxismo e ao darwinismo por compreender que as ideias básicas que fundamentam os movimentos da história e da natureza podem ser consideradas como uma só:

O fato de Darwin haver introduzido o conceito de evolução na natureza, sua insistência de que, pelo menos no terreno da biologia, o movimento natural não é circular, mas unilinear, numa direção que progride infinitamente, significa de fato que a natureza está, por assim dizer, sendo assimilada à história, que a vida natural deve ser vista como histórica. A lei “natural” da sobrevivência dos mais aptos é lei tão histórica – e pôde ser usada como tal pelo racismo – quanto à lei de Marx da sobrevivência da classe mais progressista [...] (ARENDR, 2000, p. 515).

A questão é que a partir destas “teorias”, o próprio conceito de lei foi alterado, não representando mais uma estrutura de estabilidade na qual os movimentos ocorrem e sim, sendo a própria expressão de tais movimentos.

Portanto, diferentemente das tiranias até ali existentes, a essência do totalitarismo não está na ilegalidade ou na questionável legitimidade, mas no terror total, entendendo-se aí por “total”, o terror que não funciona apenas para suprimir a oposição, mas que “*independente de toda oposição; reina supremo quando ninguém mais lhe barra o caminho*” (ARENDR, 2000, p. 517).

Movendo-se rumo à realização plena de seu objetivo, o totalitarismo faz da ideologia e do terror os sustentáculos do seu regime, entendendo-se aí por ideologia: a lógica impressa em uma idéia.

No caso do totalitarismo, a “ideia” que compõe sua ideologia funcionava como um instrumento que possibilitava sua própria explicação. “*O racismo é a crença de que existe um movimento inerente da própria idéia de raça, tal como o deísmo é a*

¹ Não se pretende tratar aqui do paralelismo feito por Arendt entre nazismo e stalinismo. Contudo, ao traçar semelhanças entre os dois regimes, a filósofa acaba por acentuar, também, que o totalitarismo pode surgir tanto de um desdobramento capitalista quanto socialista.

crença de que existe um movimento inerente da própria noção de Deus” (ARENDT, 2000, p. 521).

Assim, manifestando todo o poder coercitivo de sua argumentação lógica, o fenômeno totalitário, ao estabelecer uma premissa axiomaticamente aceita, manipulava os fatos através de uma avalanche de *slogans*, propagandas e distorções da realidade que engendravam sua própria ideologia.

Portanto, se o terror minava a capacidade de agir, a ideologia imobilizava a capacidade de pensar, pois “o pensamento, como a mais livre e mais pura das atividades humanas, é exatamente o oposto do processo compulsório de dedução” (ARENDT, 2000, p. 526).

Porém, foi com os campos de concentração que o totalitarismo mostrou o quanto a política havia sido degenerada, tornando-se dominação e até que ponto a destruição do mundo comum implicava em uma ameaça para a própria vida, pois aqueles locais eram laboratórios que expunham toda crueza de uma ideologia posta em movimento pelas fornalhas do terror.

A existência dos campos era o flagrante de que um mal sem precedentes havia, então, tornado-se fato real da experiência política do século XX, e foi exatamente esta assombrosa realidade que fez Arendt constatar a explosão das categorias de pensamento e dos padrões de julgamento, defrontando-se, assim, com um desafio à compreensão.

Foi na verdade como se um abismo se abrisse diante de nós, porque tínhamos imaginado que todo o resto iria de alguma maneira se ajeitar, como sempre pode acontecer na política. Mas dessa vez não. Isso jamais poderia ter acontecido. E não estou me referindo ao número de vítimas, mas à fabricação sistemática de cadáveres [...]. Auschwitz não poderia ter acontecido (ARENDT, 1993, p. 135).

Os campos de concentração do totalitarismo demonstram a crença de que tudo é possível, na medida em que, sistematicamente, procuram eliminar a diferença entre os homens, reduzindo-os a mera igualdade de reações. A questão não é apenas exterminar seres humanos, mas eliminar, com a precisão do controle científico, a própria espontaneidade, transformando a “*personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem os animais são*” (ARENDT, 2000, p. 489).

2. O esfacelamento da tradição

Segundo Hannah Arendt, diante desses fatos, o esfacelamento da tradição tornou-se patente, ou seja, a tradição ocidental não foi capaz de explicar, enquadrar, justificar ou prever o fenômeno totalitário e suas implicações e consequências:

A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos “crimes” não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental. A ruptura com a nossa tradição é agora um fato acabado (ARENDT, 1979, p. 54).

Ora, o totalitarismo com sua ausência de precedentes históricos mostrava não ser mais possível compreender os eventos do presente tendo como base,

unicamente, as teorias políticas do passado. O tempo estava, então, preso em uma lacuna entre o passado e o futuro da qual jorrava a profunda crise do mundo moderno. Crise esta que, por não ser exterior à própria política, não se desfez com a derrota da Alemanha hitlerista ou com a morte de Stalin. Aliás, como bem nos adverte Arendt: “*Pode ser até que os verdadeiros transe de nosso tempo somente venham a assumir a sua forma autêntica – embora não necessariamente a mais cruel – quando o totalitarismo pertencer ao passado*” (ARENDR, 2000, p. 512).

Tal alerta acaba por remeter a evidência de que a política de muitos países ditos democráticos está impregnada por elementos totalitários. E é exatamente por isso que suas reflexões acerca da descaracterização da política se voltam também às democracias liberais que transformaram essa atividade apenas em administração burocrática de necessidades sociais (DUARTE, 2002, p. 59).

Não se deve perder de vista que a análise empreendida por Arendt, sobre a da *vita activa*, considera que esta é composta por três atividades fundamentais: labor, trabalho e ação. A atividade do labor visa suprir as necessidades humanas básicas, tendo como condição a própria vida. Já o trabalho diz respeito à fabricação do “mundo artificial” criado pelos homens e tem por condição a mundaneidade. Por sua vez, a ação, única atividade exercida diretamente entre os homens, tem como condição a pluralidade, que se caracteriza pelo fato de “*sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que exista ou venha a existir*” (ARENDR, 2001, p. 16).

Das três atividades, a ação evidencia uma relação mais íntima com a política, até porque sua condição, a pluralidade, é também, a condição de toda a vida política.

A política baseia-se no fato da pluralidade dos homens, ela deve, portanto, organizar e regular o convívio dos diferentes, não de iguais. Distinguindo-se da interpretação geral comum do homem enquanto *zoon politikon* (Aristóteles), em consequência da qual o político seria inerente ao ser humano, Arendt acentua que a política surge não *no* homem, mas sim, *entre* os homens, que a liberdade e a espontaneidade dos diferentes homens são pressupostos necessários para o surgimento de um espaço entre os homens, onde só então se torna possível a política (SONTHEIMER, 1999, p. 08).

O espaço entre os homens acima referido é o espaço público no qual cada um revela-se através de atos e palavras. Observa-se, portanto, que o termo “público” (*public*) possui duas dimensões: refere-se tanto ao espaço de aparição, daquilo que vem a público para ser visto e ouvido, quanto ao mundo comum, compartilhado pelos homens.

Ora, se o espaço de aparição é também o espaço do mundo comum compartilhado com os outros, a efetivação de sua existência exige um senso comum, ou seja, um consenso para o estabelecimento de acordos que possibilitem sua institucionalização estruturando-o mediante leis (que garantam essa convivência) e transformando-o no espaço político por excelência.

Neste sentido, é preciso perceber que na leitura arendtiana do pensamento grego, a organização política era algo diametralmente oposto a uma associação natural cujo núcleo é a casa (*oikia*) e a família, pois:

O surgimento da cidade-estado significa que o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)” (ARENDDT 2001, p. 33).

Dito de outro modo, ser social não implicava em ser político, pois não requeria um mundo comum que visasse a interesses, também comuns.

3. A liberdade como sentido da política

O que está em jogo para Arendt é que a *polis* grega, enquanto modelo de organização política que tem por base a liberdade e a igualdade entre os cidadãos, perdeu o real sentido na medida em que a esfera social foi posta em ascensão, fazendo com que a diferenciação entre público e privado fique cada vez mais tênue (fato que se efetiva por completo já na era moderna). O ponto nevrálgico é que o advento do social minou a espontaneidade da ação, comprometendo também a capacidade de pensar, pois:

Ao invés da ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los “comportarem-se”, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada (ARENDDT, 2001, p. 50).

O obscurecimento da diferenciação entre as esferas da vida pública e da vida privada, através do social, traz, ainda, outra funesta consequência:

[...] em tempo relativamente curto, a nova esfera social transformou todas as comunidades modernas em sociedades de operários e de assalariados; em outras palavras, essas comunidades concentraram-se imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida – o labor (ARENDDT, 2001, p. 56).

Com isso, se na esfera privada os homens se uniam não por livre consenso, mas para suprir necessidades e carências, a esfera pública, âmbito da política, funda-se exatamente na liberdade que move ação e discurso para o estabelecimento de acordos entre aqueles que, coletivamente, desfrutam a igualdade, mas, singularmente, conservam suas diferenças.

Assim, sendo condição de toda a vida política:

A pluralidade humana [...] tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades de gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender. Com simples sinais e sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas (ARENDDT, 2001, p. 188).

Ao homem cabe, portanto, não só a capacidade de comunicar necessidades como fome ou sede, mas de comunicar a si mesmo, revelando seu próprio ser.

Ação e discurso imbricam-se na medida em que é através de atos e palavras que os indivíduos revelam *Quem* são em suas singularidades. Deste modo, se o

labor é imposto pela necessidade e o trabalho rege-se pela utilidade, o falar e o agir implica na revelação de *Quem* alguém é. Neste sentido, Arendt desloca a pergunta “o que eu sou?” – algo que resultaria na constatação de dons, qualidades e defeitos que tanto podem ser exibidos quanto ocultados – para a pergunta “quem eu sou?”, algo implícito em tudo que se diz ou faz, pois, “[...] *é com atos e palavras que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original*” (ARENDR, 2001, p. 189).

Esse segundo nascimento diz respeito ao caráter iniciador da ação que pode interromper um processo dando origem a algo totalmente novo na medida em que essa capacidade radica-se na liberdade.

O milagre da liberdade está contido nesse poder-começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que, por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele (ARENDR, 1999, p. 43).

Cabe considerar também que o retorno de Arendt à experiência da *polis* grega não significa, como apontam alguns de seus críticos, uma submersão saudosista à glória perdida da Grécia Clássica.

Arendt não propôs uma “imitação” dos antigos. Ao contrário, ela detectou uma ruptura com a tradição. Assim, o passado, em sua análise, apresenta-se de modo fragmentado e não pode, por isso mesmo, ser resgatado enquanto fenômeno genuíno, mas, representa, antes, o mergulho do escafandrista à procura de tesouros no mar do esquecimento.

Ao atualizar possibilidades esquecidas, Hannah Arendt constata que “o sentido da política é a liberdade” (ARENDR, 1999, p. 38), ou seja, o sentido da política é imanente à própria política. Isso não significa transformar a política em meio que possibilite aos homens atingirem ou exercerem a liberdade e sim que a finalidade da política é a própria política, daí, ela ser derivada da ação e não da fabricação (trabalho).

Portanto, dizer que a liberdade é o sentido da política é evidenciar que “*Ser-livre e viver-numa-polis eram, num certo sentido, a mesma e única coisa*” (ARENDR, 1999, p. 47). Ou seja, a liberdade estava em não ser constrangido pelas necessidades da vida biológica, “[...] *ser isento da desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa esfera onde não existiam governantes e nem governados*” (ARENDR, 1999, p.41).

Entretanto, o sentido da política foi obscurecido e, em seu lugar, erigiu-se a dúvida não só em relação à existência de uma compatibilidade entre liberdade e política, mas também em relação à própria política possuir de fato algum sentido que não fosse exterior a ela mesma. Nesse contexto, a pergunta pelo sentido da política passou a ser fruto de uma desconfiança que tornava toda a política duvidosa.

4. Da metafísica ao reino das necessidades

Segundo Arendt, esta atitude de desconfiança em relação à política nasceu com o pensamento de Platão, originando o que se caracterizou como um abismo entre filosofia e política.

O julgamento e condenação de Sócrates [...] fez com que Platão duvidasse da validade da persuasão [...]. Intimamente ligada à dúvida de Platão quanto à validade da persuasão está a sua enérgica condenação da *doxa* [...]. A verdade platônica [...] sempre é entendida como justamente o oposto da opinião [...]. O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos, fez com que Platão desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos. Tais padrões (...), tornaram-se, daí em diante, o impulso primordial de sua filosofia política, influenciando de forma decisiva até mesmo a doutrina puramente filosófica das ideias (ARENDRT, 1993, p. 91).

Portanto, desde Platão, a filosofia se encarregou de fornecer padrões para as ações humanas de tal modo que a legitimação dos governos implica em uma política tida como dominação. Tal concepção chega ao ponto máximo com o totalitarismo e sua pretensão de estabelecer um padrão universal e absoluto que, ideologicamente, dita regras à vida humana.

No argumento da metafísica ocidental Arendt descobre a descredibilidade da existência. Na ambição sistemática, de alguma forma, está inscrita a funcionalização da vida humana, a vontade de controlar e administrar totalmente a vida dos homens. Na exigência da legitimação absoluta para a política, como exigia a tradição platônico-fundacionalista, constitui-se uma possibilidade para o terror (AGUIAR, 2001, p.13).

Essa tentativa de imprimir critérios exteriores à política, buscando justificá-la através de objetivos “mais elevados” está no cerne da oposição entre *vita activa* e *vita contemplativa*.

Assim, a partir da clássica divisão platônica entre mundo sensível e mundo das ideias, o antagonismo entre ação e contemplação se consolidou ao longo da história.

Quietude, recolhimento e contato com o eterno são modos contrários à “labuta”, exposição pública e relação com os outros. A crença de que a mais alta elevação do espírito se dava na contemplação nasceu, portanto, com a própria filosofia.

Ao mesmo tempo, embutida em tal oposição havia a desvalorização da atividade de pensar, visto que se entendeu o pensamento como função intrínseca ao contemplar.

A atividade do pensamento – segundo Platão [...]o diálogo sem som que cada um mantém consigo mesmo – serve apenas para abrir os olhos do espírito; e mesmo o *nous* aristotélico é um órgão para ver e contemplar a verdade. Em outras palavras, o pensamento visa à contemplação e nela termina e a própria contemplação não é uma atividade, mas uma passividade; é o ponto em que as atividades espirituais entram em repouso (ARENDRT, 1992, p. 7).

Porém, não foi apenas na Antiguidade Clássica que o pensamento esteve subordinado ao repouso do espírito ou foi considerado como questão menos urgente a ser esclarecida. Na Idade Média, a atividade de pensar tornou-se meditação, que por sua vez, visava atingir a contemplação sob a forma de um “estado abençoado da alma”, que antecedia a suposta vida futura nos céus.

Assim, em sua total supremacia, a *vita contemplativa* pôs-se tão distante da *activa* que dissolveu suas diferenças. Labor, trabalho e ação viraram uma mesma coisa, designando apenas o fazer humano em franca oposição, ou melhor, em franca inferioridade à excelência do contemplar.

Todavia, se até a Modernidade o pensamento estava submetido à contemplação, a partir do século XVII ele passaria a ser subjugado pela cognição. Deste modo, o estabelecimento do método científico ofuscou o caminho do pensamento na medida em que se colocou como única via de resposta plausível para todas as questões humanas, fazendo com que os problemas filosóficos se tornassem unicamente problemas epistemológicos e gnosiológicos.

É imprescindível compreender que a valorização do pensamento como atividade autônoma está associada, para Hannah Arendt, com a distinção kantiana entre Razão (*Vernunft*) e Intelecto (*Verstand*), duas faculdades que coincidiam respectivamente com a distinção entre Pensar e Conhecer.

Portanto, se as faculdades são distintas (Razão e Intelecto) e lidam com temas distintos (Pensar e Conhecer) parece óbvio supor que são, também, movidas por buscas diferentes: o Intelecto (conhecimento) almeja encontrar a verdade, enquanto a Razão (pensamento) inspira-se na procura pelo significado.

Porém, como dito anteriormente, à exceção de Kant, os filósofos relegaram o pensamento a uma função menor que ora esteve subsumida pela contemplação, ora pela cognição.

Além disso, cabe lembrar que é exatamente no contexto da ascensão científica, a partir do século XVII, ou seja, no contexto da submissão do pensamento à cognição, que começa a vitória do *animal laborans* sobre o trabalho e a ação.

A justificativa para a política passa a se basear na garantia de suprir necessidades e carências. Uma inversão se opera na ordem hierárquica entre *vita activa* e *vita contemplativa*, e o trabalho, que possuía um estatuto inferior para gregos, passa a ser mais valorizado que a contemplação, para logo ceder seu posto de importância para as atividades ligadas à alta tecnologia que cada vez mais impulsiona o mundo da ciência.

Na verdade, com a vitória do *animal laborans*, a própria filosofia, com toda sua história metafísica, parece ter pouca importância e a atividade do pensamento, tão mal explorada pelos filósofos, passa muitas vezes a figurar como sinônimo de raciocínio, conhecimento lógico e científico da verdade, perdendo sua especificidade de diálogo interior que cada pessoa mantém consigo, na pluralidade que se instaura no próprio “eu”.

O pensamento, em seu sentido não-cognitivo e não-especializado, não se confunde com a atividade de filosofar e não é exclusividade de alguns poucos, mas faculdade que se faz presente em todos, de modo que, o seu contrário, o não-pensar, também não inclui apenas casos raros ou de deficiência cerebral, mas pode ser uma possibilidade que se encontra mesmo nos meios eruditos e científicos.

O pensamento, para Arendt, é, portanto, uma última defesa para o indivíduo coagido por todos os lados.

Quando todos estão deixando-se levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo em que creem, aqueles que pensam são forçados a mostrar-se, pois a sua recusa em aderir torna-se

patente, e torna-se, portanto, um tipo de ação (ARENDT, 1992, p. 144).

Ao relacionar pensamento e ação Arendt deixa claro que esta faculdade do espírito não está em estado de quietude, mas, ativa, já que ela mesma é uma atividade.

A busca pelo conhecimento almeja a verdade e, uma vez que tais proposições não são passíveis de refutação humana, tornam-se, por si mesmas, coercivas. Por outro lado, o pensamento constitui-se como poderosa resistência contra tudo que ameaça a pluralidade humana, base irrevogável à efetivação de um mundo comum.

Considerações finais

A constatação da vitória do *animal laborans* evidencia que pensamento e ação encontram-se como atividades totalmente comprometidas face ao desenvolvimento tecnológico e a crescente preocupação com a manutenção da vida biológica.

Se por um lado a experiência totalitária trouxe à tona a degeneração da política e, conseqüentemente, a perda do espaço público, por outro, sob a égide da necessidade, a ação foi enclausura na camisa-de-força de um padrão comportamental e o pensamento se tornou uma mera função cerebral de raciocínios cujos resultados podem, muitas vezes, ser alcançados com melhor precisão por meio do uso de instrumentos eletrônicos.

Apatia e isolamento afloram enquanto a futilidade transforma todos em meros consumidores. Isso é a despolitização, ou seja, o obscurecimento da esfera política na modernidade, pois quando o espaço público é invadido por violência, corrupção e restrição da liberdade, restando apenas a preocupação com o âmbito econômico, então, houve um esquecimento do verdadeiro sentido da política.

A desconstrução metafísica e a crítica à modernidade operada por Arendt parte, desta forma, da compreensão de que a recuperação da dignidade política se dá como um mergulho no próprio mundo e não como um conjunto de regras, diagnósticos e prescrições que se põe à distância, como que em outro mundo, para de lá poder dominar e controlar tal como se faz com marionetes. Só assim, pode haver a possibilidade de preservação da alteridade, das perspectivas, do questionamento, para que a pluralidade humana não seja dissolvida na unidade eterna do silêncio mediante uma lei, um padrão, um mandamento, uma regra, uma ordem, uma farda, uma insígnia, uma bandeira ou uma terrificante idéia de superioridade racial.

* * *

Referências bibliográficas

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EUFC, 2001.

ARENDR, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Organizador Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Entre o passado e o futuro*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Ed. UFRJ, 1992.

_____. *O que é política?* Tradução de Reinaldo Guarany. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

ASSY, Bethânia. Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt. In: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. MORAES, Eduardo. BIGNOTTO. (orgs); Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. CORREIA, Adriano (org). Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2002.

_____. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política. In: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. MORAES, Eduardo. BIGNOTTO. (orgs); Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

XARÃO, Francisco. *Política e liberdade em Hannah Arendt: ensaio sobre a reconsideração da vita activa*. Ijuí: Unijuí, RS: 2000. (Coleção Ensaio - política e filosofia)