

A IDEIA TOTALITÁRIA DO “TUDO É POSSÍVEL”

The Totalitarian idea of “Everything is possible”

José João Neves Barbosa Vicente¹

Resumo: A partir da obra *Origens do totalitarismo* de Arendt, este estudo apresenta a ideia totalitária do “tudo é possível” e a sua colocação em prática no século XX, em nome de um projeto político de dominação total que considerou o homem como um ser supérfluo com o qual se poderia fazer qualquer coisa, inclusive transformá-lo em um indivíduo capaz de obedecer cegamente aos princípios ideológicos do governo totalitário encarnados na pessoa do “chefe”. Mas, por outro lado também, este estudo apresenta o posicionamento de Arendt que inverte a ideia totalitária do “tudo é possível” para pensar uma nova política que seja o inverso radical do totalitarismo, uma política na qual todos possam manifestar a sua liberdade através de ação e do discurso na presença de seus pares; para isso, a nossa autora aposta na capacidade humana de “começar algo novo” com seus próprios recursos.

Palavras-chave: Ação; Começo; Discurso; Pluralidade; Política.

Abstract: From the *Origins of totalitarianism* Arendt's work, this study presents the totalitarian idea of "anything is possible" and to put into practice in the 20th century, on behalf of a political project of total domination that saw man as a being superfluous with which they could do anything, including turning it into an individual able to obey blindly the ideological principles of the totalitarian government incarnate in the person of "boss". But, on the other hand, this study presents also the positioning of Arendt that reverses the totalitarian idea of "anything is possible" to think a new policy that is the inverse of totalitarianism, a policy in which everyone can express their freedom through action and discourse in the presence of their peers; for this, our author bet on human ability to "start something new" with their own resources.

Keywords: Action; Beginning; Speech; Plurality; Politics.

Em sua obra *Origens do totalitarismo*, na qual Arendt (1990, p.467) descreve os regimes totalitários (especificamente o nazismo e o comunismo) como acontecimentos políticos inteiramente novos e sem precedentes, ela nos diz, também, que para os seus líderes que sempre buscaram um governo total, absoluto e seguro, era possível fazer qualquer coisa, ou em outros termos, para eles, diz Arendt (1990, p.477) “tudo é possível”, inclusive transformar o homem a ponto de torná-lo um “cidadão ideal” capaz de obedecer fielmente às ordens do

¹ Professor da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

“chefe” e de submeter-se incondicionalmente aos princípios ideológicos do regime. Percebe-se, portanto, que não foi por acaso que, Touraine (1994, p.330), por exemplo, chamou os regimes totalitários de a pior doença do século XX, e reconheceu que nos dias atuais precisamos fazer ouvir o apelo ao sujeito com a máxima força. O perigo totalitário ameaça submeter os indivíduos tão brutalmente à sua ordem, impedindo-os de almejam qualquer tipo de objetivo. Para Touraine, precisamos lembrar sempre que “foi a experiência do totalitarismo que pôs fim a dois séculos de *progressismo* e de *historicismo*, obrigando-nos hoje em dia a defender com frequência o homem contra o cidadão”.

Em nome de um domínio total, os regimes totalitários colocaram em prática a ideia de que “tudo é possível”. Na verdade, como disse Ricoeur (1991, p.229), o “tudo é possível” não era apenas uma ideia para eles, mas uma crença fundamental praticada por meio da violência paroxística que se resume, em termos gerais, no extermínio do homem pelo homem. Portanto, por fundamentar-se sobre a crença de que “tudo é possível”, o totalitarismo opõe-se de forma radical ao *sensu comum*, o qual é o sentido dos limites. Senso comum que, para Arendt, é entendido para além da interpretação escolástica que, de acordo com Aguiar (2001, p.126), trata-se de “uma faculdade interna que unifica as sensações dos cinco sentidos externos numa imagem que será posteriormente trabalhada pelo intelecto para dar origem ao conceito”. Uma faculdade que, em outros termos, pode ser “compreendida na economia que leva à ideia e essência das coisas. Nesse caso, há um exagero na intelectualização do senso comum”. Para Arendt, o senso comum é entendido como “fé natural” no mundo tal como aparece, sua tarefa primordial é realizar a inserção e a orientação do homem no mundo em que vive, para que ele possa fazer deste mundo a sua própria casa; em Arendt, portanto, o senso comum aponta para uma experiência comum do mundo.

Em termos arendtianos, o senso comum encontra-se fundamentado na confiança de adesão dos outros a um mínimo de coisas consideradas evidentes; coisas que, de um modo geral, nenhum homem pode mudar a seu bel-prazer; essa confiança, no entanto, foi radicalmente devastada pelo “tudo é possível” totalitário, ou seja os regimes totalitários como sublinhou Roviello (1990, p.137), devastaram aquela “fé adquirida”, a fé na possibilidade de salvaguardar as diferenças fundamentais, as diferenças que separam o sentido do não – sentido, o possível do impossível, a realidade das meras criações do espírito humano; o totalitarismo tornou real tudo aquilo que não tem sentido para o homem, assim, para ele, “não há limites, nem do lado do real nem do lado dessas coisas ‘relativamente transcendentais’ com as quais qualquer política se confronta: o justo, o verdadeiro e mesmo o belo”. Se o sentido só pode entrar no mundo por meio de debate entre os homens e da

ação comum no seio desse mundo, então o mundo totalitário é, radicalmente, um “não mundo”, um mundo de “não sentido”, pois nele toda e qualquer condição que permite a manifestação do sentido no mundo, isto é, a abertura recíproca do homem e do mundo que coincide com a abertura de cada indivíduo à intersubjetividade, é radicalmente destruído, ou como disse Roviello (1990, p.126-127), “a experiência fundamental sobre a qual é edificado o sistema totalitário, ‘a experiência de absoluta não pertença ao mundo, uma das experiências mais radicais e mais desesperadas do homem’”, deve ser considerada em sua essência, como “*a experiência paradoxal da não experiência*, a experiência da radical estranheza do mundo”.

O mundo totalitário como tal, não revela absolutamente nada, e todas as pertencas e heranças dos homens, como por exemplo, as da tradição do pensamento e da religião, são radicalmente estilhaçadas deixando-os absolutamente num mundo sem amparos. Nas palavras de Kristeva (2000, p.134), sob os regimes totalitários se vive em um “mundo de solidão (*loneliness*), de desenraizamento e de massificação que se deixa ouvir no jogo das palavras (solo/ sozinho) inerente ao termo francês “desolação”, que junta a melancolia a uma “privação de solo ou de espaço”. Os regimes totalitários atacam, deliberadamente, a verdade sob todas as suas formas e se apresentam, conforme as palavras de Orwell (1985, p.200.), dois anos antes de *Origens do totalitarismo*, como os detentores “da verdade absoluta”; mais do que isso, eles transformam os homens a partir dessa “verdade” no intuito de alcançarem, nas palavras de Arendt (1987, p.129), “um mundo onde há uma única vontade”, a saber, a do “chefe”. Portanto, o “inferno totalitário”, como disse Arendt (1990, p.497), apenas prova uma única coisa, a saber, “que o poder do homem é maior do que jamais ousaram pensar, e que podemos realizar nossas fantasias infernais sem que o céu nos caia sobre a cabeça ou a terra se abra sob os nossos pés”. Para o totalitarismo os limites que a ação não pode ultrapassar não estão traçados em nenhum lugar, os contornos do mal não se encontram traçados em lugar nenhum, o homem é o único capaz de traça-los, mas também ele é o único capaz de transgredir todo e qualquer limite que apenas ganha existência por meio da sua decisão.

Os regimes totalitários não veem, por exemplo, qualquer problema ou dificuldade em atacar e falsificar as verdades de fatos, nem em eliminar completamente o passado tornando-o um simples objeto manipulável à mercê e ao serviço de um presente que perdeu o sentido; no mundo totalitário a mentira se transforma em princípio durável de “sentido e de explicação”, por isso, em termos arendtianos, só se compreende os regimes totalitários a partir de uma análise das realidades que o ato livre da mentira perverteu, uma mentira que submete as manifestações imprevisíveis e espontâneas das ações dos homens “aos elos de

ferro”, destruindo, assim, todas as estruturas estável e durável do mundo.

Sob os regimes totalitários, nenhum espaço de vida civilizada permanece inalterado, pois para eles tudo pode ser conhecido, determinado e transformado; todos os “limites”, portanto, são absolutamente esgarçados por um regime que se apresenta como a “verdadeira política” e onde todas as coisas tornam-se absolutamente públicas; um regime de maneira alguma arbitrário, pois tem a convicção de estar ancorado a uma lei descrita por ele como absoluta, aquela lei que não tem relação alguma com a interpretação dos homens aqui e agora, a saber, a lei da História no comunismo e a lei da vida no nazismo. O totalitarismo se apresenta, também, como um regime onde a verdadeira ação é exercida, pois o povo é constantemente mobilizado e ser mantido em constante movimento em prol das tarefas de interesse geral; esse sistema alega também ser um regime que preserva o discurso e almeja criar um “novo homem”. A verdade, no entanto, como disse Arendt (1990, p.343), é que “o domínio total é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir”. Mas, de todo modo, diz Arendt (1990, p.402), “as massas preferem curvar-se ante a coerência mais rígida e fantásticamente fictícia de uma ideologia, dispostas a pagar por isso com sacrifícios individuais”.

Para Arendt, no entanto, apesar desse cenário medonho e assustador criado pelo sistema totalitário de governo que decretou o massacre de milhões de indivíduos, isso não pode nos impedir de sermos ainda otimistas, pois todos nós possuímos uma capacidade fundamental não apenas para oprimir e privar, mas também para garantirmos um espaço de manifestação da liberdade. A triste experiência que tivemos com os regimes totalitários, não pode servir de motivo para desistirmos do mundo; para ele, assim como pensou Tocqueville (1977, p.14,540) outrora, se “o passado já não esclarece o futuro” e “o espírito marcha nas trevas”, é o momento de encontrarmos “uma nova ciência política para um mundo inteiramente novo”. Se o fenômeno totalitário demonstrou para a humanidade que “tudo é possível”, inclusive a destruição e a transformação do homem de acordo com os interesses dos partidos, não restam dúvidas, diz Arendt (1990, p.13), “que a dignidade humana precisa de nova garantia”, mas uma garantia que se pode ser encontrada “em novos princípios políticos e em uma nova lei na terra”, uma lei que deve alcançar desta vez, “toda a humanidade, mas cujo poder deve permanecer estritamente limitado, estabelecido e controlado por entidades territoriais novamente definidas”.

É preciso, portanto, que a política seja pensada de modo que ela possa ser o inverso radical do inferno totalitário; para isso, não há necessidade de se abraçar ou de se acreditar em uma força superior ou divina que tudo corrige ou que tudo pode, não há necessidade de

se acreditar, por exemplo, na religião como refugio, mas sim é preciso acreditar em cada ser humano, ou seja, no próprio homem. Acreditar que ele possui dom de fazer *milagre*, uma expressão que, apesar de ser resgatada dos evangelhos, em Arendt ela adquire uma conotação bem diferente. Para a nossa autora, o poder de fazer milagres não surge como algo divino ou sobrenatural, não é, por exemplo, compreendido como aquele poder que segundo os evangelhos possuía Cristo, o “filho de Deus” de ressuscitar os mortos, curar o paraplégico, dar visão ao cego, etc., como aparece relatado na *Bíblia* (no Novo Testamento), no Livro de Mateus, capítulo 9, por exemplo, ou algo que independe inteiramente do homem.

Milagre, para Arendt, remete antes para o poder que o homem possui de interromper o automatismo do encadeamento causal; significa sim, que o homem pode agir, tomar iniciativa, impor “um novo começo”, pois em termos arendtianos, o novo intervém na história de modo “milagroso” no sentido em que representa estatisticamente o infinitamente improvável, o irredutível a uma simples explicação causal. É por isso que em 1953, na conclusão do capítulo *Ideologia e terror* que acrescentou ao livro *Origens do totalitarismo*, e profundamente inspirada nos ensinamentos de Santo Agostinho, Arendt inverte o sonho totalitário e o coloca completamente de cabeça para baixo, ou seja, para ela se para os líderes totalitários “tudo é possível”, a ponto de levarem o “mal” aos seus últimos extremos ao transformarem os homens em espécies obedientes e absolutamente sem vontade e ação, então algo mais é possível também, a saber, um novo começo capaz de mudar radicalmente a ordem e os objetivos totalitários; um começo que possa garantir de forma incondicional, toda e qualquer manifestação da liberdade humana, ou como disse Ricoeur (1995 p.16.), um começo capaz de “pensar a possibilidade de um mundo não – totalitário”.

Em termos arendtianos, o reconhecimento da possibilidade de um “novo começo” significa essencialmente acreditar profundamente que o homem é capaz de romper e inaugurar, de fazer o improvável e o incalculável, de criar um “mundo novo”, a saber, um mundo não totalitário, um mundo comum, um mundo de liberdade. A revolução, por exemplo, cujo conteúdo é a liberdade política, liberdade de participar no governo, nos assuntos públicos é, para Arendt (1988, p.22-29), o tempo do começo ou do recomeço. Ou seja, no plano mais estritamente político é a revolução que ela confia esse papel de ruptura que quebra o processo de reificação inerente à condição humana moderna e que anuncia, sempre promissora, renovação. Experiência de acordo com a nossa autora, totalmente desconhecida na Antiguidade grega e romana, a revolução é um pôr à prova a faculdade do homem de começar alguma coisa nova que, em termos gerais, não significa, em hipótese alguma, uma insurreição de um contra os outros, mas uma exigência de felicidade para todos.

Esse impulso de libertação e de construção de uma causa nova onde a liberdade se possa estabelecer é, para Arendt, absolutamente sem precedentes e sem equivalentes em toda a história até então; é algo que permite ao pensamento, por definição solitário, juntar-se ao domínio público e sua ação.

A possibilidade de um novo começo significa reconhecer que o homem, conforme nos lembra Castoriadis (1985, p.9), não só é capaz de criar “o monstruoso”, mas também é capaz de criar o “sublime”. Significa, também, nas palavras de Roviello (1990, p.179), reconhecer no fundo, que “só o homem pode proteger o homem da perda da sua humanidade, só o homem pode privar o homem dessa humanidade”. A capacidade do homem de fazer um novo começo pode até ser abafada ou desvirtuada como acontece nos regimes totalitários, mas jamais suprimida, pois ela faz parte da condição humana. Se a vida foi entregue aos homens foi, precisamente, para que eles dessem conta da vida através de um novo começo, é uma condição que permanecerá aberta como possibilidade humana em qualquer tempo e lugar. Como disse Arendt (1983, p.242), “a ‘instrumentalização’ da ação e a degradação da política como meio de atingir outra coisa jamais chegaram a suprimir a ação” e nem conseguiu “evitar que ela continuasse a ser uma das mais decisivas experiências humanas”, como também não destruiu definitivamente “a esfera dos negócios humanos”.

De acordo com Arendt, a capacidade humana de começar algo novo implica, necessariamente, numa recusa deliberada da categoria da causalidade e também de todos os modelos monológicos de conceber o tempo e o âmbito dos negócios humanos, conceito que, por muito tempo, tem andado de mãos dadas com a perspectiva dominante. Ao recusar a causalidade, Arendt se contrapõe, no fundo, à ideia de um único começo e se coloca, definitivamente, à favor dos vários inícios. Para ela, o que concebemos hoje como realidade, a saber, o mundo humano, surgiu de probabilidades infinitas, ou seja, são verdadeiros milagres e, apesar disso, são dotados de máxima realidade possível. Isso quer dizer que, para a nossa autora, as ações nas suas contingências realizam a constituição do mundo e da história humana.

Portanto, os homens, em termos arendtianos, jamais serão definitivamente controlados pela lógica e previsibilidade totalitária. Os governos totalitários encontram seus limites na própria condição dos homens, isto é, na capacidade que eles têm de serem livres e criarem novas realidades, capacidade que não pode ser refreada nem mesmo pelo mais feroz sistema de domínio. Mas, é preciso sublinhar que criar novas realidades, para Arendt (1973, p.15), não significa, absolutamente, uma criação que parte sempre de algo totalmente novo, ou seja, “não significa que possa sempre partir *ab ovo*, criar *ex nihilo*. Para dar lugar à ação,

algo que já estava assentado deve ser removido ou destruído, e deste modo as coisas são mudadas”. Por sermos criados para que “houvesse um começo”, ou seja, para agirmos, isso significa dizer, em termos arendtianos, que se pode esperar de nós o inesperado e a realização do infinitamente improvável, uma ação capaz de contrariar e romper totalmente com a lógica totalitária de deduzir rigorosamente uma conclusão das premissas.

Esse “novo começo”, esse milagre de que somos capazes, diz Arendt (1983, p.191), “só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada *nascimento*, vem ao mundo algo singularmente novo”. Deste modo, nas palavras de Arendt (1973, p.15), a fonte suprema que nos garante esse “poder de fazer milagres”, ou seja, esse poder “de sempre iniciar algo novo” que pode salvar o mundo, encontra-se, fundamentalmente, no fato da *natalidade*: o mais notável de todos os acontecimentos, pois traz ao mundo imprevisíveis possibilidades guardadas dentro de uma única e insubstituível pessoa no início de sua vida. Essa esperança e essa fé no mundo encontram sem dúvida sua expressão mais sucinta, porém mais gloriosa, de acordo com Arendt (1983, p.259), no anúncio dos evangelhos da *Bíblia*: nasceu-nos um menino. Esse “*milagre* que salva o mundo, a esfera dos negócios humanos, de sua ruína normal e “natural” é, em última análise, o fato do *nascimento*, no qual a faculdade de agir se radica ontologicamente”. Em outros termos, o que salva o mundo de sua ruína, “é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido”.

O vazio de nossa vida política e nossa alienação específica em relação aos empreendimentos públicos elucidados por Arendt, não permanecerão para sempre. No “novo começo” temos a oportunidade, ou melhor, a capacidade de agir como se tivéssemos de fundar nossa existência de novo. Se o totalitarismo nega o princípio básico de qualquer política: o princípio da medida, podemos pensar o seu contrário absoluto. Isto é, pensar o político no qual a lei, a ação concentrada e o debate surgem como as três figuras fundamentais da mediação política que, portanto, não pressionem os homens uns contra os outros, diminuindo os espaços entre eles, mas sim que possam criar um espaço entre os indivíduos que, ao mesmo tempo, os separa e os une; uma política, portanto, baseada no fato da *pluralidade* dos homens e que leve em consideração que ela deve organizar e regular o convívio de diferentes e não de iguais.

A pluralidade humana deve ser considerada como a medida e o limite da ação política, pois sem a presença e a companhia dos outros não existe ação, e uma ação na qual o outro é destruído não é mais política, afinal, quando isso ocorre, é instaurada a *desmesura* entre os homens. A partir do momento que se destrói a pluralidade está-se negando a

singularidade humana reinante entre os homens, isto é, o fato de cada um ser único. As vidas singulares perdem sua dignidade quando se destrói o contexto plural da esfera pública e facilmente podem ser ceifadas da terra. Na verdade, da perspectiva arendtiana, foi exatamente o que ocorreu nas experiências totalitárias. A essência do sentido político da Ação em Arendt, reside fundamentalmente na noção de pluralidade; ela quer, através desse conceito, afirmar que a dignidade humana não pode ser subsumida num valor absoluto ou externo, mas no reconhecimento das vozes e poder dos cidadãos nos seus destinos. Para Arendt (1983, p.12), “haverá talvez verdades que ficam além da linguagem e que podem ser de grande relevância para o homem no singular, isto é, para o homem que, seja o que for, não é um ser político”. Porém, quando se trata de “homens no plural, isto é, os homens que vivem e se movem neste mundo, só podem experimentar o significado das coisas por poderem falar e ser inteligíveis entre si e consigo mesmos”.

Tudo, portanto, que os homens fazem, sabem ou experimentam, nos lembra Arendt, só tem sentido na medida em que pode ser discutido, pois é em razão das diferenças que surgem as relações políticas, as promessas e os pactos originadores da esfera pública, e se não há diferença o espaço público torna-se simplesmente supérfluo. A garantia da realidade na pluralidade vem do outro, jamais de uma esfera externa às relações humanas, pois conforme a compreensão de Arendt, viver num mundo real e discuti-lo com os outros é no fundo a mesma coisa. A pluralidade não necessita de representante; é por esse motivo que, para Arendt, toda a ação implica deve ser executada sempre na presença dos outros, ela deve ser realizada sempre em comum. A pluralidade humana, portanto, é sem dúvida a garantia certa contra toda e qualquer dominação. Sem o reconhecimento da pluralidade e sem a possibilidade de agir e falar, o mundo humano não passa de ficção, pluralidade, ação e discurso são, de fato, para Arendt, os meios pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens. Toda a grandeza do mundo político reside exclusivamente no destaque dos indivíduos sem ser, no entanto, ao preço da vida e dominação dos outros.

Na ação e no discurso, como entendidos por Arendt, não existem um começo e um fim definidos, pois não existe resultado ou um objetivo pré-determinado a ser atingido, mas apenas um espaço, uma rede de relações testemunhada e confirmada por todos que a ela acedem. Se a ação fosse previsível ou determinada previamente, perderia o seu caráter essencial que consiste precisamente em revelar o agente através de suas palavras e feitos. Como nos lembra Arendt, em toda ação o que é mais importante e essencial, principalmente para aquele que age, é a revelação da sua própria imagem; em outros termos, para Arendt,

ninguém é capaz de agir se, ao fazer isso, ele manifesta o seu ser mais oculto.

Se a incerteza pode ser considerada como um dos aspectos de intercâmbio entre os homens, devemos lembrar que é, também, em função dela que nós constituímos o nosso poder. É por causa dela que fazemos promessas e realizamos pactos, e todo o sentido dessas promessas e pactos se vem para nos oferecer e proporcionar um espaço duradouro para a revelação das nossas individualidades. A promessa estabiliza o futuro e remedia a imprevisibilidade da ação, o perdão redime os feitos humanos no passado. Se não podemos ter certeza quanto aos resultados futuros de nossas ações, ao menos podemos nos comprometer mutuamente estabelecendo “ilhas de segurança”, garantindo assim a continuidade e a durabilidade do mundo e das relações entre nós.

Portanto, em termos arendtianos, colocar em prática a possibilidade de um “novo começo” é, no fundo, reabilitar o mundo das opiniões, a *doxa* que Platão dispensara em troca do ideal absoluto e universal como fundamento último para as questões dos assuntos humanos. É evidenciar a qualidade comum deste mundo, segundo a infinita diversidade dos pontos de vista dos homens, onde impera o discurso capaz de expressar e preservar nossa civilidade. A vida sem discurso e sem ação definitivamente, para a nossa autora, não tem sentido algum, ela deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens. Ou ainda como disse Nemerov apud Kariel (1966, p.82), “a civilização refletida na linguagem é o jardim onde crescem as relações; fora dele, está o abismo selvagem”. Esse maravilhoso sentido do novo certamente foi o que motivou Arendt a buscar compreender o fenômeno totalitário, ainda que, para isso, precisou abrir mão dos conceitos e categorias da nossa tradição de pensamento ocidental, que para esse empreendimento se mostrava inviável, para encontrar um novo método capaz de explicar e lidar com os acontecimentos modernos que destroem as formas convencionais de compreensão. Para Arendt (1999, p.58), o novo começo sempre permanecerá no mundo, pois “o curso do mundo” só poderá “ser determinado e previsto, de maneira determinística” quando em todos os cantos do planeta “os recém-nascidos” forem absolutamente “privados de sua espontaneidade e de seu direito a começar algo novo”.

Referências

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

ARENDR, H. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 1983.

- _____. *Crises da república*. Trad. José Valkmann. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _____. *Da revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática-UnB, 1988.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. *O que é política?* Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- CASTORIADIS, Cornelius. Os destinos do totalitarismo. In: *Os destinos do totalitarismo e outros escritos*. Trad. Zila Bernd e Elvio Funk. Porto Alegre: L e PM, 1985.
- KARIEL, Henry. *Aspectos do pensamento político moderno*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.
- KRISTEVA, J. *O gênio feminino*. Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.
- ORWELL, George. *1984*. Trad. Wilson Veloso. São Paulo: Companhia das Letras, 1985.
- RICOEUR, Paul. *A crítica e a convicção*. Trad. Antônio Hall. Lisboa: 70, 1995.
- _____. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Cesar. São Paulo: Papyrus, 1991.
- ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Trad. Benedicte Hovart e João Felipe Marques. Lisboa: Piaget, 1990.
- TOCQUEVILLE, Alex. *A democracia na América*. Trad. Neil Ribeiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1977.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. Trad. Elias Ferreira Edel. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

Recebido em: 05.05.2016

Aprovado em: 01.06.2016