

Recebido em jun. 2012  
Aprovado em out. 2012

## **HANNAH ARENDT: TOTALITARISMO E FILOSOFIA**

JOSÉ JOÃO NEVES BARBOSA VICENTE \*

### **RESUMO**

Quando Arendt analisou o fenômeno totalitário em *Origens do totalitarismo* (1989), ela não associou a esse regime nenhum filósofo em particular, mas deixou claro que, ao submeter a política à verdade, a nossa tradição de pensamento, de certa forma, apontou um destino que se realizou nas experiências totalitárias. Assim, o objetivo deste texto é investigar e evidenciar o alcance e o sentido dessa culpa, como aparece nos textos da autora.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Filosofia. Platão. Política. Totalitarismo. Tradição de pensamento.

---

\* Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG),  
Doutorando em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
(UFBA) e professor Assistente de Filosofia da UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA (UFRB).

**ABSTRACT**

When Arendt analyzed the totalitarian phenomenon in *Origins of the totalitarianism* (1989), she is not associated with this regimen no philosopher in particular, but she left clearly that, when submitting the politics to the truth, our tradition of thought, of certain forms, pointed a destination that happened in the totalitarian experiences. Thus, the aim of this text is to research and to evidence the reach and the direction of this guilt, as it appears in the texts of the author.

**KEYWORDS**

Philosophy. Plato. Politics. Totalitarianism. Tradition of thought.

**T**odo o pensamento político de Arendt pode ser compreendido como uma resposta ao que ela considerava o problema mais importante de seu tempo: o totalitarismo (especificamente, o nazismo de Hitler e o comunismo de Stálin), um regime sem precedentes como aparece em sua obra *Origens do totalitarismo* (1989), que “destruiu a própria alternativa sobre a qual se baseiam, na filosofia política, todas as definições da essência dos governos, isto é, a alternativa entre o governo legal e o ilegal, entre o poder arbitrário e o poder legítimo” (ARENDT, 1989, p. 513).

Mas, em nenhum momento de seu pensamento, é possível encontrar qualquer denúncia que acuse, diretamente, a tradição do pensamento ocidental, ou um filósofo em particular, de ser responsável pelo surgimento desse fenômeno que utiliza da ideologia para explicar “os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro” (ARENDT, 1989, p. 521) e, que, também, através do uso do terror, “em lugar das fronteiras e dos canais de comunicação entre os homens individuais, constrói um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se a sua pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas” (ARENDT, 1989, p. 518).

No entanto, nem por isso, essa tradição pode ser considerada inteiramente livre de culpa. É verdade que o fenômeno totalitário decretou por completo, a falência das categorias e conceitos dessa tradição, uma vez que nenhum deles, nem mesmo o conceito de poder de Nietzsche ou de Hobbes era um fundamento adequado para compreendê-lo. Mas, por outro lado,

esses conceitos e categorias se mostravam incapazes de sequer sugerir ou inspirar alternativas suscetíveis de revigorar a política, pois se apresentavam em larga medida comprometidos com as condições que tronaram possível esse horror sem precedentes. Não, é claro, no sentido de que Hitler tivesse algo a ver, por exemplo, com Platão, mas no sentido de que essa tradição nunca teve um conceito “puro” de política porque falou sempre com o homem e nunca lidou com a pluralidade humana.

Apenas Sócrates e Kant estão livres de qualquer culpa. Os dois filósofos, segundo Arendt, são pensadores da pluralidade. Ambos convidam o pensador a mergulhar na vida de seus semelhantes, a pensar em todos os homens e não apenas nos estadistas ou filósofos como legisladores e juízes. Suas preocupações eram, fundamentalmente, com a condição da pluralidade humana, com o fato de que não somos um, mais muitos, e diferentes um do outro. Para eles, portanto, todo o homem é capaz de apreciar uma vida de prazer ou de desprazer.

Preocupado em tornar o pensamento relevante para a instauração e manutenção do mundo comum, Sócrates estabeleceu a pluralidade como “a lei da terra”, engajou-se na iniciativa de agir e falar, inseriu-se na companhia de muitos e ultrapassou “o limite estabelecido pela *pólis* para o *sophós*, o homem que se preocupa com as coisas eternas, não – humanas e não – políticas” (ARENDR, 1993, p. 94). Esteve disponível para todos, e através da interrogação conduziu a cada um, não a renunciar à sua opinião, mas a assumi-la e a fundamentá-la diante de todos. Sócrates tinha,

portanto, uma clara compreensão do sentido da “pluralidade”, algo que está na base de toda a política autêntica, “a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir” (ARENDDT, 2009a, p. 16). Kant, por sua vez, em sua filosofia moral, considerada por Arendt, de “essência política”, diferente da tradição, “atribui a todos os homens aquelas capacidades de legislar e julgar” cujo “princípio político orientador [...] é a ideia da humanidade” (ARENDDT, 2008, p. 457).

Para Arendt, diferente da filosofia, a política trata do ser conjunto e da comunidade de seus diferentes, da possibilidade do agir. Ao longo da sua trajetória no ocidente, nas suas múltiplas escolas e filósofos, a filosofia foi entendida e praticada, basicamente, como esfera de fundamentação. Nunca conseguiu descobrir o lugar donde procede a política porque o homem que é “apolítico”, constituindo precisamente a política no *inter homines esse*, no “entre dois”, no otimizar a relação recíproca dos indivíduos e grupos tendo interesse e projetos diferentes, foi imediatamente pensado como *zoon politikón*, ou seja, como se houvesse nele algo de político que pertencesse à sua essência.

Essa pretensão da filosofia de chegar ao todo, ao fundamento último do real, fez com que os filósofos abandonassem a realidade, o mundo, em busca dos seus princípios constitutivos. A própria ideia de liberdade, vivenciada no âmago político greco-romano,

por meio da ação conjunta dos homens, um problema crucial para as questões da política, uma vez que sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado, foi também distorcida pela tradição filosófica que a transportá-la do “seu campo original, o âmbito da política e dos problemas humanos em geral, para um domínio interno, a vontade, onde ela seria aberta à autoinspeção” (ARENDDT, 1972, p. 191).

Portanto, para Arendt, a filosofia foi inimiga da política desde o primeiro momento em que ela decidiu, definitivamente, impor seus padrões aos assuntos humanos. Especificamente, desde que Platão em sua famosa obra *A república* (1993) decidiu descrever “a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio de homens em um mundo comum, em termos de trevas, confusão e ilusão”, afirmando, por outro lado, que essa esfera deveria ser repudiada e abandonada por todos “aqueles que [...] quisessem descobrir o céu límpido das ideias eternas” (ARENDDT, 1972, p. 43). A medida em que se desenvolvia, sublinha Gunnell (1981, p. 32-34), essa filosofia política se tornava mais alienada do significado original da dimensão política da vida, e a sua história, bem como da política, tem sido fundamentalmente a história da inversão e da distorção da condição humana em vez de protegê-la e garantir a sua livre manifestação.

Desde o inconformismo da condenação e morte de Sócrates, em que Platão abandonou a *pólis* e procurou a realização do eu fora e além dela numa vida dedicada a contemplação da verdade imutável, e depois ter voltado para ordenar, e trazer paz e

estabilidade aos negócios humanos, estava dado o passo fundamental rumo a uma tradição de pensamento que se revelaria na perda ou no esquecimento do verdadeiro sentido da política, que teve seu único momento áureo na *pólis* anterior ao advento da própria tradição, onde ele ocupou seu lugar adequado no esquema da vida humana.

Platão opera uma verdadeira inversão das experiências socráticas opondo, por exemplo, verdade e opinião: “a mais anti-socrática das conclusões” tirado por ele “do julgamento de Sócrates” (ARENDDT, 2009, p. 49). Passou a duvidar do valor da persuasão e colocar em causa a noção de opinião, pelo fato “de Sócrates não ter conseguido persuadir os juízes de sua inocência e seus méritos, tão evidentes para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas” (ARENDDT, 2009, p. 47). Já não faz mais sentido, para Platão, persuadir os cidadãos como fazia Sócrates, é necessário obrigá-los sem, no entanto, usar meios externos de coerção.

No lugar da opinião, Platão coloca a verdade absoluta que não permite ao espírito, qualquer liberdade da recusa. Sua cidade pode ser definida a partir daí, como uma tirania da razão e da verdade que desvaloriza radicalmente a *doxa* e muda sua significação, isto é, “a verdade platônica, mesmo à falta de qualquer menção à *doxa*, é sempre entendida como diametralmente oposta à opinião” (ARENDDT, 2009, p. 48). Ao conceber a verdade como universal e absoluta, a *doxa* passa a ser em Platão, uma forma de ilusão. Em termos arendtianos, ele nega a pluralidade uma vez que, na esfera dos assuntos humanos, a verdade é

sempre relativa e aberta ao debate, como concebida por ele, ela é viável apenas para um ser solitário, abstrato e totalmente separado de qualquer relação com os outros.

O conceito de verdade e a noção de *dialegsthai* surgem, respectivamente em Platão, como “o contrário de opinião” e “o contrário de persuasão e retórica” (ARENDDT, 2009, p. 54). A distinção fundamental entre dialética e persuasão é a seguinte: a primeira “só é possível como diálogo entre duas pessoas”, e a segunda “é sempre dirigida à multidão (*peithein ta pléthè*)”. Proveniente das opiniões e não da verdade, apenas a persuasão leva em conta a multidão e sabe como lidar com ela. De acordo com Platão, “persuadir a multidão significava impor a própria opinião às múltiplas opiniões da multidão”. Assim, “persuadir não é, pois, o contrário de governar pela violência, mas uma outra forma de fazê-lo” (ARENDDT, 2009, p. 54-55).

A arte de levar o interlocutor a reconhecer a verdade substitui, em Platão, a arte socrática do diálogo: “o que era interrogação ou persuasão respeitadora de uma liberdade se transforma em coerção pela verdade” (VALLÉE, 2003, p. 57). E para que a pluralidade que forma o corpo político respeite a verdade do filósofo, ele recorre aos “mitos de Além-túmulo”. Todos esses mitos usados por Platão para concluir os seus “diálogos políticos à exceção das Leis, não são verdade nem mera opinião: foram concebidos como histórias capazes de assustar, isto é, como um intento de usar a violência das palavras” (ARENDDT, 2009, p. 55). Portanto, “os mitos de Além-túmulo”



imaginados por ele e recuperados posteriormente pelo cristianismo, têm uma função essencialmente política, isso quer dizer que contá-los significa persuadir pela esperança de recompensas e pelo medo de castigo no “Além-túmulo”, isto é, lá onde não é possível persuadir pela dialética.

A morte de Sócrates levou Platão, também, a duvidar da possibilidade da democracia e a conceber a política não como a participação na ação comum, mas como uma comunidade que “consiste em governantes e governados” (ARENDDT, 2009a, p. 234). Ser capaz de “governar-se a si mesmo” é, para Platão, “o supremo critério da competência de um homem para governar os outros”, sendo assim, “o rei-filósofo” é quem deve governar a cidade: ele “aplica as ideias como o artesão aplica suas normas e padrões; ‘faz’ sua cidade como o escultor faz uma estátua” (ARENDDT, 2009a, p. 236-239). Isso significa compreender a política conforme o modelo de fabricação, como a arte de governar onde o ator passa a ser executor e a agora passa a ser palácio do tirano, gabinete do ministro ou do tecnocrata.

De um modo geral, Platão foge “da fragilidade dos negócios humanos para a solidez da tranquilidade e da ordem” (ARENDDT, 2009a, p. 234). Ele abandona o exercício da responsabilidade do cidadão para encontrar uma forma de evitar a política através de fundamentos teóricos. E o que caracteriza esse abandono é a ideia “de que homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a

obedecer” (ARENDT, 2009a, p. 234). A política como participação de cada um, passa a ser, em Platão, oposição entre os que decidem e os que executam. Mas, também, ao pensar a ação política segundo o modelo da fabricação, ele, em termos arendtianos, substitui o “agir” pelo “fazer”. Em outras palavras, interpreta a ação como um “fazer”, isso significa, essencialmente, introduzir uma certa violência na ação.

Esse padrão metafísico de legitimação política efetivou-se de forma clara e acabada na legitimação ideológica própria aos governos totalitários. Nesse contexto, não havia nenhum espaço para discurso e opinião livres, apenas a funcionalização de tudo e todos numa “lei” e numa lógica “superior”: o reino da ideologia. Todos são submetidos à “verdade” e aqueles que a encarnem passam a ter poderes absolutos, em condições de arbitrar, decidir e controlar a vida de todos. A ambição fundamental dos governos totalitários é a coerência com o absoluto, sendo assim dispensam por completo a opinião, deliberação e ação espontânea dos cidadãos.

No regime totalitário, o recurso ao padrão universal de legitimidade, implicou necessariamente na funcionalização dos homens, sua rejeição como seres autônomos, individuais, e na descartabilidade das suas vidas. A tradição do pensamento, em vez de garantir no seu seio a manifestação da liberdade dos cidadãos, presente na possibilidade que cada indivíduo tem de agir, ela parece, no fundo, um catálogo de como deve agir um tirano. Pois, se é o equivalente político de “um artesão ou de um artista” que deve fazer a república,

“em conformidade com a *téchne* estabelecida e com as regras e métodos válidos nessa ‘arte’ particular, o tirano está, com efeito, na melhor posição para atingir o objetivo” (ARENDDT, 1972, p. 152).

Definitivamente, para Arendt, o campo da política não é o campo da verdade absoluta. Na política, como disse Chantal Mouffe, “as pessoas se encontram a si próprios no reino da opinião, ou *doxa*, e não no da verdade” (MOUFFE, 1996, p. 28). A política é uma atividade e, por conseguinte não pode ser reduzida a um sistema de convicções exatas ou a um conjunto de objetivos imutáveis. Para falar com Bernard Crick, “nós vivemos, dentro de uma condição humana; não podemos, portanto, através da política, pretender alcançar o ideal absoluto, como ensinava Platão com cativante sinceridade” (CRICK, 1981, p. 1). A política sempre pressupõe os outros: funda-se sobre o dado de fato da pluralidade dos homens, trata da convivência e comunidade dos diversos, ela respeita a multiplicidade dos pontos de vista.

Percebe-se a partir daí, o motivo pelo qual segundo Arendt, a nossa tradição de pensamento não está inteiramente livre de culpa pelo o que aconteceu, e o motivo pelo qual ela criticou profundamente a filosofia política tradicional, propondo uma revisão radical de seus conceitos. Para ela, a compreensão filosófica tradicional do agir em seu caráter teleológico e instrumental, originada com o platonismo, cuja ambição fundamental é chegar a um padrão absoluto de verdade, a uma essência universal e unitária, capaz de dispensar o que os homens individualmente pensam

ou desejam, é uma concepção fundamentalmente inadequada para tratar das coisas da política, pois traduz no fundo, uma concepção de política baseada na distinção fundamental entre “governantes e governados” concebida em termos de “domínio do homem sobre o homem” escorado na possibilidade do uso dos meios da violência.

Isso da perspectiva de Arendt significa a confusão tradicional entre poder e violência, que ela de uma forma original, se incumbiu de distinguir: enquanto o poder tem sempre necessidade de se apoiar no número, a violência, pelo fato de recorrer a instrumento, pode passar sem ele (ARENDR, 2001, p. 22); e vai além: não basta dizer apenas que poder e violência não são o mesmo. Poder e violência são opostos; o que significa dizer que, onde um domina absolutamente, o outro está ausente. Aliás, se poder e violência são o mesmo, então já não se pode absolutamente compreender em que sentido o fenômeno totalitário, um sistema criado pela procura do poder puro, representa para Arendt, a aniquilação definitiva de todas as relações políticas, e da própria política como tal.

Para Arendt a política é, basicamente, um “espaço onde se institui, e, por conseguinte, se revela a comunidade do mundo” (ROVIELLO, 1997, p. 23). Ela “baseia-se na pluralidade dos homens. [...] trata da convivência entre diferentes” (ARENDR, 2002, p. 21) e, para existir, precisa de espaços para diálogos, para *action in concert*. Espaços “onde cada um pode participar junto dos seus pares, ter a alegria de aparecer

em público e de poder realizar com outros o que seguramente não poderia fazer sozinho” (VALLÉE, 2003, p. 25).

Os regimes totalitários representam, para ela, a destruição da política porque destroem a pluralidade dos homens. Negam, também, a pessoa como tal, na sua diferença com todos os outros, ao dissolver a sua pluralidade. Eles corrompem todas as relações e todas as solidariedades, não destroem apenas a vida política, mas, também, a vida privada. Assim são formas de governo com as quais é impossível a pessoa humana coexistir: não isolam simplesmente os indivíduos como faziam as tiranias, os privam de todas as relações com os seus próximos e consigo mesmos através da ideologia, “a lógica de uma ideia” (ARENDT, 1989, p. 521); do terror, cujo objetivo é impossibilitar toda a resistência e toda a ação; da inutilidade, criando neles um sentimento de “não pertencer ao mundo de forma alguma” (ARENDT, 1989, p. 528).

Nos campos de concentração os regimes totalitários destroem a pessoa humana, assassinam a sua dignidade e apagam a distinção entre vítimas e carrascos. Matam, em cada pessoa, a estima que tem por si mesma, destroem a sua identidade e o seu caráter único, com o intuito de acabar com a sua capacidade para pensar, agir e começar qualquer coisa por ela mesma.

O inimigo principal do totalitarismo, não é o mundo exterior, mas “a imprevisibilidade que advém do fato de que os homens são criativos, de que podem produzir algo novo que ninguém jamais previu” (ARENDT, 1989, p. 509-510). O poder total necessita

de um mundo de reflexos condicionados, por isso, o objetivo supremo dos governos totalitários não é “a transformação do mundo exterior ou a transformação revolucionária da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana” (ARENDDT, 1989, p. 510) entendida aqui, por Arendt, como “condição humana”. Uma expressão política que não deve ser interpretada em termos metafísicos, como se as atividades que nela se realizam devessem se realizar de uma forma única e para todo o sempre. Ela manifesta nas ações, palavras, pensamentos e obras. É construída e garantida a partir de artifícios convencionais, como a legalidade, a cidadania, o respeito à pluralidade humana e a posse garantida de um lugar próprio e de uma ocupação social, condições artificiais sem as quais não subsiste a dignidade da existência humana.

Para Baudouin (2000, p. 171), apesar de não terem inventado a crueldade, o massacre coletivo, o genocídio e não serem os primeiros a imaginarem a instituição dos campos, os regimes totalitários conferiram-lhes uma significação sem precedentes na história, administrando a prova da superfluidez do homem. São nesses campos que eles conseguem obter seus “cidadãos” perfeitos e ideais de reflexos puramente condicionados, capazes de lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável. Cidadãos prontos para não obedecerem a “nenhum outro princípio organizador a não ser o Estado, encarnado na pessoa do chefe” (RICOEUR, 1995, p. 151). Ou melhor, como prefere Arendt, “Horíveis marionetes com rostos de homem, todos com o mesmo comportamento do cão de Pavlov,

todos reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte” (ARENDT, 1989, p. 506).

O processo de mudança ou transformação do homem se dá em três tempos: mata-se a pessoa jurídica, mata-se a pessoa moral e mata-se a individualidade. A morte da pessoa jurídica está associada à produção de apátrida, o totalitarismo priva os homens de seus direitos, e lhes transformam em “fora-da-lei”, mesmo estando em seus próprios países. Assim, ao torturá-los nos campos de concentração ou mesmo matá-los, o totalitarismo lida com “pessoas” cuja existência não é reconhecida por nenhuma lei: do ponto de vista jurídico, o castigo ou o homicídio pura e simplesmente não acontece; a morte da pessoa moral significa tornar a morte anônima, ou sem qualquer significado quer para os parentes, quer para conhecidos e amigos, através da interdição de toda e qualquer solidariedade, todo e qualquer protesto e da eliminação da linha de demarcação entre vítimas e carrascos; a morte da individualidade ou a morte psíquica significa a destruição da espontaneidade e a transformação dos indivíduos em “feixes de reações”.

O totalitarismo pratica, assim, o “mal radical”: imperdoável e impunível. Impossível de ser explicado pelos “maus motivos do interesse pessoal, avareza, cobiça, ressentimento, desejo pelo poder e covardia [...] o ódio não podia vergar, o amor não podia suportar e a amizade não podia perdoar” (ARENDT, 1989, p. 510). Imperdoável porque mesmo para o perdão há limites. Ele é algo que somente as vítimas podem

conceder. É também o que somente elas podem recusar. Ninguém pode decretar em seu lugar que determinado crime monstruoso deve um dia ser perdoado pelos parentes próximos das vítimas ou por aqueles que se salvaram do terror. Ninguém tem o controle do tempo do sofrimento e do tempo do luto. Impunível porque o mais alto grau de condenação, a pena de morte, é irrisório face à amplitude do mal realizado. Com o enforcamento de Eichmann (ARENDDT, 1999), por exemplo, o mal não foi reparado. E mais, esse mal cometido, é inteiramente desconhecido pelos nossos aparatos jurídicos: ele está acima de qualquer tipo de legalidade humana; o direito está absolutamente incapaz de aplicar uma pena que seja proporcional ao mal cometido sem se tornar ele próprio inumano, ou seja, sem se autodestruir.

Percebe-se, portanto, que o conceito de pluralidade negada de forma radical pelos regimes totalitários, é essencial na teoria política de Arendt. É, na verdade, em torno desse conceito elaborado na companhia de Sócrates que ela desenvolve todo o seu pensamento político. No entanto, é importante observar que antes do totalitarismo, o primeiro registro da negação da pluralidade humana, segundo Arendt, ocorreu no início da nossa tradição de pensamento político com Platão, que também foi, certamente, o primeiro filósofo “a usar as ideias com finalidades políticas, isto é, a introduzir parâmetros absolutos na esfera dos assuntos humanos, onde, sem esses parâmetros transcendentais, tudo é relativo” (ARENDDT, 2009, p. 48-49). Portanto, de um modo geral, as



práticas totalitárias baseadas principalmente no desprezo pela ação comum, redução dos pontos de vistas de cada um a uma única verdade, oposição entre aquele que sabe e merece governar e aquele que deve obedecer, aproximam-se da tradição hostil à política iniciada por Platão. Assim, fica evidenciado os motivos pelos quais apesar da tradição do pensamento ocidental em geral, e de Platão, em particular, não serem responsáveis pelo aparecimento do fenômeno totalitário, nem por isso são completamente alheios a ele.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972.

\_\_\_\_\_. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottmann. São Pulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008

\_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *O que é política? Fragmentos das obras póstumas compilados por Ursula Ludz*. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

\_\_\_\_\_. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de janeiro: Forense Universitária, 2009a.

\_\_\_\_\_. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Trad. Antônio Abranches; Cesar Almeida, Claudia Drucker; Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

\_\_\_\_\_. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

\_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo – antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BAUDOUIN, Jean. *Introdução à sociologia política*. Trad. Ana Moura. Lisboa: Estampa, 2000.

CRICK, Bernard. *Em defesa da política*. Trad. Juan Sobrinho. Brasília: UnB, 1981.

GUNNEL, John. *Teoria política*. Trad. Maria Inês Calda de Moura. Brasília: UnB, 1981.

MOUFFE, Chantal. *O regresso do político*. Trad. Ana Cecilia Simões. Lisboa: Gradiva, 1996.

PLATÃO. *A república*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

RICOEUR, Paul. *A crítica e a convicção*. Trad. Antonio Hall. Lisboa: 70, 1995.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Trad. Benedicte Hovart; João Felipe Marques. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

VALLÉE, Catherine. *Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo*. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

