

## HANNAH ARENDT E A DIMENSÃO EDUCATIVA DA TRADIÇÃO NA CONDIÇÃO MODERNA

*Maria Eliza Vieira Elias<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A educação se apresenta na modernidade através de uma concepção negativa da tradição. Neste modelo de educação, a tradição aparece recusada e seus fundamentos passaram a ser concebidos com o apelo ao mundo físico de uma sociedade na qual triunfa a informatização. As relações entre a tradição e a educação, na modernidade, são de tal modo plurais e contrastantes que não se trata aqui senão de colocar, em forma de ensaio, alguns elementos de reflexão a partir de uma caracterização global de sua condição na sociedade moderna, sob a ótica de Hannah Arendt. Para a autora, os fundamentos positivos da tradição apresentam-se, na condição moderna, como possibilidade de um olhar investigativo sobre as questões do presente e do passado, e como uma das maneiras de continuarmos a ter capacidade de enfrentar as artimanhas de um futuro sempre incerto e, ao mesmo tempo, sempre incessantemente por fazer. Após uma breve apresentação das mudanças identificáveis na significação da tradição na condição moderna, a exposição se concentra na consideração da vida social na modernidade e no grau de tolerância induzido em relação à tradição pelos novos modelos de educação. Em seguida, duas problemáticas diferentes reterão brevemente a atenção: a existência de fundamentos contrastados de exposição à tradição; e a apresentação de alguns princípios institucionais ou não referentes à educação que poderiam favorecer a busca de seus significados e aceitação.

**E**STE texto pretende reconstruir os argumentos de Hannah Arendt em defesa da dimensão educativa da tradição. Para tanto, limita-se aos seus livros *A condição humana* e *Entre o passado e o futuro*. Do primeiro, interessa particularmente o

---

1. Mestre em Filosofia pela PUC-Campinas.

capítulo 6 (“A vida activa e a era moderna”) e, do segundo, algumas de suas teses sobre a relação entre tradição e educação. Na primeira parte do trabalho, são apresentadas as explicações arendtianas sobre os acontecimentos que marcam a condição moderna e suas teses sobre a ruptura com a tradição. Na segunda parte, os conceitos políticos centrais e inter-relacionados com a questão da tradição são discutidos. Nas partes que seguem, há uma tentativa de aplicar o tipo de pensamento que foi apresentado nas duas primeiras aos problemas imediatos e correntes de nosso cotidiano, não com a finalidade de encontrar soluções categóricas, mas na esperança de esclarecer as questões sobre a condição humana em geral e os problemas específicos da educação.

Seguindo este trajeto, intenciona-se realizar, até onde for possível, uma análise da interpretação que a autora faz sobre a necessidade de se resgatar o estudo da tradição —, assim como de sua aceitação, a fim de abrir espaço para o pensamento dos significados e sua importância para a educação.

### **Enfraquecimento e transformação do significado da tradição na condição moderna**

A principal constatação de Hannah Arendt sobre a era moderna refere-se ao caráter determinado por três acontecimentos: o descobrimento da América, a Reforma protestante e a invenção do telescópio (ARENDDT, 1981, p.260).

Suas observações sobre esses eventos mostram que são inovadores quando colocados no quadro de referência associado à tradição do pensamento ocidental. Do ponto de vista da Ciência, a invenção do telescópio teria revelado ao ser humano “a certeza da percepção sensorial” e determinado o descobrimento do ponto arquimediano fora da Terra, a partir do qual os cientistas puderam examinar o mundo, e deu início a um duplo processo de alienação: a alienação da ciência da Terra para instalar-se no cosmos; e, no plano filosófico, a alienação do mundo do eu ou a fundação do subjetivismo filosófico, isto é, a perda da “capacidade de pensar em termos universais e absolutos” (Idem, 1981, pp. 281-283).

Desta forma, a noção de teoria mudou de significado e seu caráter diferencial é decisivo passou a ser determinado pela comprovação prática. Uma teoria não mais significa um sistema de verdades conectadas que, enquanto verdades, não foram construídas, mas dadas à razão pelos sentidos: “Tornou-se, ao invés disso, a teoria científica moderna, que é uma hipótese de trabalho que muda conforme os resultados que produz e que depende, para sua validade, não do que ‘revela’, mas do fato de ‘funcionar’ (Idem, 1972, p.68).

Assim, desde o advento da Ciência Moderna, cujo espírito é expresso na filosofia cartesiana da dúvida, “o quadro conceitual da tradição tem estado inseguro. A dicotomia entre contemplação e ação, bem como a hierarquia tradicional que determinava ser a verdade em última instância percebida apenas no ver mudo e inativo, não pôde ser sustentada quando a Ciência se tornou ativa e fez para conhecer” (Idem, 1972, p. 67).

Essa situação desencadeou um processo de busca a novos fundamentos, efetivado pela alternância de posições entre a contemplação e a ação, onde esta passou a ocupar o lugar conferido àquela e a própria atividade do pensar passou a ser fruto da ação (Idem, 1981, p.302). Hannah Arendt afirma:

A mudança do 'por que' e do 'o que' para o 'como' implica que os verdadeiros objetos do conhecimento já não são coisas ou movimentos eternos, mais processos, e portanto o objeto da ciência já não é a natureza ou o universo, mas a história — a história de como vieram a existir a natureza, a vida ou o universo. (Ibidem, p.309)

Assim, é a partir do processo de modernização que diminui, progressivamente, toda nossa sensibilidade em torno de uma significação positiva em relação à tradição. Esta tornou-se um recurso quase como qualquer outro, diante do qual o juízo moral deverá evitar qualquer conclusão apressada, pois ela pode manifestar, no fundo, e por caminhos tortuosos, um estado geral de incompreensão.

Essa leitura, que é tanto política como do senso comum, visa, nas suas formulações mais radicais, demonstrar que a partir da era moderna todo apelo à tradição foi redirecionado para normas concebidas a partir de manifestações das novas bases de nossa relação com o mundo. A representação social do passado passou a ser percebida como exemplo de valores e costumes, autogeridos apenas pelos setores da vida comum.

Com efeito, o que passou a diferenciar a história das idéias — entendida nos seus fatores explicativos dos fatos e acontecimentos dos modos de vida do passado e as representações sobre a vivência dos diferentes períodos históricos — passou a ser discutido e analisado através de duas tendências:

1. A ruptura com as matérias sobre as questões conceituais tidas como abstrações filosóficas complicadas e inúteis e,
2. A tendência em admitir *a priori* o intercâmbio de significação das categorias utilizadas que são remetidas com naturalidade, ora ao senso comum, ora a contextos teóricos específicos, sem nenhum senso crítico (Francisco Falcon apud, SAVIANI, 1998, p.9).

Assim, sem essa espécie de acabamento que a palavra realiza e sem a articulação realizada pela memória, simplesmente parece não existir nenhuma história a ser contada (Arendt, 1972, p.32). A história passou a ser transmitida sem o senso que permita conferir-lhe um sentido sempre novo, frente à condição mesma de sua conservação na atualidade, a fim de atribuir significação aos eventos. O desconhecido passou a ser explicado pelo conhecido uma vez que, "sem tradição parece não haver nenhuma continuidade intencional no tempo e, portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas somente a mudança sempiterna do mundo e o ciclo biológico das criaturas vivas" (Ibidem, p. 5).

Assim, sob a ótica arendtiana, passou a existir uma lacuna entre o passado e o futuro, considerando que o tempo não é um contínuo, mas um fluxo de ininterrupta sucessão, que faz o homem moderno na plena realidade de seu ser concreto viver nessa lacuna temporal entre o passado e o futuro. Essa lacuna pode ser a região do espírito, ou, antes, a trilha do pensar a atividade do pensamento através do espaço-tempo, na qual o curso do pensamento e da recordação e da antecipação pouco se manifestam apesar do que quer que se refira ao tempo histórico e biográfico (ARENDR, 1972, p. 39).

Este pequeno espaço intemporal, no âmago mesmo do tempo, ao contrário do mundo da cultura em que nascemos, não pode ser herdado e recebido do passado, mas apenas indicado; cada nova geração, e na verdade cada novo ser humano inserindo-se entre um

passado infinito e um futuro infinito, deve descobri-lo e, laboriosamente, pavimentá-lo de novo. (Ibidem, pp.39-40)

Contudo, o problema parece ser que não estamos nem equipados nem preparados para esta atividade de pensar, de instalar-se na lacuna entre o passado e o futuro, uma vez que, por dois períodos em nossa história esta lacuna foi transposta por aquilo que, desde os romanos, chamamos de tradição.

Por duas vezes, em nossa história, encontramos períodos nos quais os homens são conscientes do fato da tradição, identificando a idade como tal com autoridade. Isto aconteceu pela primeira vez quando os romanos adotaram o pensamento e a cultura da Grécia clássica como sua própria tradição espiritual, decidindo historicamente, dessa forma, que a tradição viria a ter uma influência formativa permanente sobre a civilização européia. Antes dos romanos, desconhecia-se algo que fosse comparável à tradição; com eles veio, e após eles permaneceu o fio condutor através do passado e a cadeia à qual cada nova geração, intencionalmente ou não ligava-se em sua compreensão do mundo e em sua própria experiência (Ibidem, p. 52-53).

Entretanto, essa tradição, cada vez mais, à medida que a época moderna progrediu, desfez-se, e a lacuna entre o passado e o futuro deixou de ser uma condição peculiar à atividade do pensamento e, enquanto experiência, a tradição tornou-se acessível apenas aos poucos que fizeram do pensar a sua ocupação primordial (Ibidem, p. 40).

Nesse sentido, um dos pressupostos arendtianos é que o próprio pensamento passe a emergir de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação. Uma vez que nossos pensamentos se movem entre o passado e o futuro, são eles que poderão fazer a crítica ao passado, aos conceitos tradicionais como o componente experimental de interpretação. O alvo principal de nosso pensamento será, portanto,

descobrir as verdadeiras origens de conceitos tradicionais, a fim de aprender deles o sentido principal que evadiu-se das diversas formas de nossa linguagem política — tais como liberdade e justiça, autoridade e razão, responsabilidade e virtude, poder e glória —, deixando atrás de si formas ocultas com as quais se dão quase todas as explicações, à revelia da subjacente realidade fenomênica. (Ibidem, p.41)

Nossa relação com a tradição está rompida e não podemos reatá-la. No entanto, Hannah Arendt reconhece que embora a tradição, principalmente em relação à Metafísica e à Filosofia não tenha mais relevância, ou não seja convincente para os leitores modernos, nem por isso deve ser rotulada como puro absurdo e, em conseqüência, descartada. Ao contrário, para a autora, “as falácias metafísicas contêm as únicas pistas que temos para descobrir o que significa o pensamento daqueles que nela se engajam” (Arendt apud Von Zuben, 1998, p.10). A tradição é a herança comum que recebemos e sobre a qual foi construída a cultura ocidental. Contudo, “podemos olhar o passado com novos olhos, sem o fardo e a orientação de quaisquer tradições e, assim dispor de uma enorme riqueza de experiências brutas, sem estarmos limitados por quaisquer prescrições sobre a maneira (...) [que devemos lidar com elas]” (Ibidem, p.10).

Nesse sentido, a crise contemporânea do paradigma da tradição não deve nos fazer esquecer sua importância histórica e sua relativa atualidade. No final das contas, durante muito tempo, a vida em comum esteve estreitamente a ela ligada para obtenção

de reformas sociais ou transformação dos regimes políticos ilegítimos. Não esqueçamos também que, no registro da modernidade, esse paradigma foi com frequência a única matriz no seio da qual a convivência social e cultural era dotada de uma significação positiva.

Entretanto, com a crise dessa forma de representação, difunde-se a idéia de que a tradição não contém o mesmo sentido na história: ela não é nada mais do que uma solução negociada e pacificada. A tentação de se deixar levar por este tipo de afirmação é tanto maior quanto mais o recurso à tradição parece impor-se como uma evidência incontornável da política democrática.

Este é um dos riscos trazidos pelo enfraquecimento da representação da tradição como manifestação ou busca de solução para nossos conflitos sociais e políticos. A interpretação da tradição tem, pelo menos, o mérito de lembrar, contra a tentação de afirmar depressa demais a possibilidade de uma institucionalização acabada dos conflitos sociais, a existência, no seio de qualquer sociedade, da possibilidade de práticas sociais novas. E mesmo se essa posição nem sempre for interpretada nestes termos, ela permitirá compreender que a tradição é um resíduo estrutural constante, não institucionalmente tratado, porque não institucionalmente tratável, de um estado histórico de relações sociais.

### O dilema moderno da tradição

O dilema da modernidade, face à tradição, decorre de duas realidades. A tradição aparece como sendo puramente negativa e sob a forma de conservadorismos que a sociedade deve ser capaz de controlar.

Essa primeira representação de conjunto cede lentamente o lugar para uma outra, já inscrita nela, e pela qual a tradição se torna ao mesmo tempo o legível socialmente e sobre-representada virtualmente. A distância que se manifesta é entre os conhecimentos quanto à virtualidade dos novos meios de comunicação de uma parte, e, de outra, o sentimento de diminuição de nossa capacidade de ação, real ou simbólica. Entretanto, observa Von Zuben: "A finalidade de um sistema de representações não é a mera 'reprodução' do real, mas sim de propiciar o possível reencontro do novo, de nos levar à compreensão de aspectos da realidade sendo novas ações e novos pensamentos" (Ibidem, p. 8).

Assim, essa distância estrutural ganha importância maior quando é associada às mudanças ocorridas com nossas representações na condição moderna. À sua maneira, trata-se da separação tendencial, pelo menos no nível das representações sociais dominantes: de um lado, na vida pública a liberdade dos indivíduos ou das comunidades é enfatizada pela tradição, pela identidade e pela continuidade de um processo civilizatório. De outro lado, a relação entre a vida pública e a vida privada é usada para valorizar a espontaneidade, a liberdade ou os problemas da vida social em relação ao poder político (Canivez, 1991, pp.16-25).

Por conseguinte, a sociedade moderna, nas suas mais variadas dimensões, é afetada por esta desestruturação política, sendo a esfera pública uma das dimensões destacadas por Arendt como objeto de estudo. Para ela, a história do mundo moderno é

a história da dissolução do espaço público, fazendo emergir uma sociedade despolitizada e individualizada, marcada pela competição e por uma instrumentalização de tudo que diz respeito ao mundo.<sup>2</sup>

O espaço público seria o espaço político por natureza, porque nele os indivíduos teriam a liberdade de se expor, discutir e chegar a um "senso comum" necessário à construção de um "mundo comum", que é artefato humano e depende de uma forma específica de sociabilidade. No aspecto do comunicável, é na esfera pública que está a dimensão valorativa inscrita nos critérios através dos quais se torna possível discernir o relevante do irrelevante, o legítimo do ilegítimo, o justo do injusto, assim como a verdade da mentira. Enquanto critérios de discernimento, são referências a partir dos quais cada um pode manifestar, por meio da ação e da palavra, sua singularidade e a pluralidade de idéias, essencial nas deliberações que em conjunto, todos devem tomar. Quando estes critérios se esvaem, à medida que o espaço público se dissolve, perde-se a relação objetiva com os outros homens e, com isso, perde-se a noção de realidade (TELLES, 1990, p. 32).

Igualdade e liberdade, como expressão da esfera pública, constituem o motivo pelo qual os indivíduos convivem politicamente organizados e significam a elevação da função política referente às deliberações sobre os interesses coletivos para a construção do mundo. Trata-se, portanto, de uma experiência política que se diferencia daquelas estritamente subjetivas e pessoais, que só têm validade na esfera privada da vida social. Arendt afirma:

o termo 'público' significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele. Este mundo, contudo, não é idêntico à terra ou à natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes tem a ver com o artefato humano, como produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum. (...) A esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia dos outros. (ARENDR, 1981, p. 62)

Nesse sentido, estar no privado ou no isolamento significa estar no restrito às atividades econômicas necessárias à reprodução da vida. No espaço privado não há sociabilidade nem interação entre os indivíduos. Cada manifestação individual só tem um fim em si mesma e, por isso, não há uma causa comum. O horizonte privado seria o espaço público. O homem, uma vez libertado de suas necessidades econômicas, estaria apto a experimentar a liberdade política no espaço público, pode ser visto e ouvir os outros e não estar privado de ser visto e ouvidos por eles. Ele não fica prisioneiro da subjetividade de sua própria existência singular. Para Hannah Arendt, "ela continua singular ainda que seja multiplicada inúmeras vezes. O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva". (Ibidem, pp. 67-68).

2. A fundamentação teórica da noção de espaço público, em Hannah Arendt, encontra suporte nas tradições grega e romana que puderam ressurgir nas experiências revolucionárias modernas. Tanto a Revolução Americana quanto na Revolução Francesa são indicativas de experiências políticas autênticas que podem referenciar a reconstrução da política por meio da constituição de uma esfera pública que como a *pólis*, seja o espaço do aparecimento e da visibilidade (ARENDR, 1972, cf. Prefácio e cap.2).

É na análise comparativa entre as esferas pública e privada que evidencia-se a complexa qualificação do espaço público como decorrência do caráter normativo da política ali existente. O espaço público se determina enquanto:

espaço da aparência e, como tal, é também princípio essencial ao artifício humano, que perderia sua suprema *raison d'être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia dos negócios e relação humanas e das histórias por eles engendradas. Se não fosse ao mesmo tempo abrigo e assunto dos homens, o mundo não seria um artifício humano, e sim um amontoado de coisas desconexas ao qual cada indivíduo teria a liberdade de acrescentar mais um objeto. (Ibidem, p. 216).

Entretanto, com o advento da modernidade parece ter-se desfeito a universalidade histórica entre as esferas privada e pública. A primeira passa a ser a esfera da liberdade e a segunda, a da necessidade, perdendo o sentido essencialmente político. A perda da capacidade de agir e falar, no espaço público, transformou a experiência substantiva dos cidadãos em alienação.

O fato de que a moderna alienação do mundo foi suficientemente radical para estender-se até mesmo à mais mundana das atividades humanas, ao trabalho e a reificação, à fabricação de coisas e à construção do mundo, distingue as atitudes e avaliações modernas ainda mais nitidamente daquelas da tradição que a mera inversão de posições entre a contemplação e a ação, entre a atividade de pensar e a atividade de agir, parece indicar. (Ibidem, p. 314).

Dessa forma, o “senso comum” e o “mundo comum” parecem ter desaparecido, deixando os indivíduos sem referências coletivas para o interesse comum. O isolamento passou a refletir uma existência humana que prioriza interesses privados.

A perda do espaço público representa, portanto, a perda de toda uma cadeia de elementos normatizados pela ação política. O cidadão, antes autor desta ação, perde sua visibilidade, não possui seu próprio espaço concreto de onde possa sair e fazer sua aparição, “impedindo assim o ascenso de uma esfera pública — a liberdade não possui realidade concreta” (ARENDETT, 1972, p.195).

Entretanto, é precisamente quando os princípios que caracterizam a esfera pública da ação — poder, política, liberdade e pluralidade —, se retraem em função daqueles intrínsecos à esfera privada — trabalho violência, economia, necessidade e uniformidade — que ocorre um descarte da sociabilidade e do sistema comum. Não há mais intercâmbio de relações para uma discussão fundamentada e definição de metas comuns. As manifestações políticas passam a ter como parâmetros os interesses privados, tendo em vista o alcance de objetivos imediatos.

Nesse sentido, os elementos característicos da esfera privada voltam-se para a reprodução da vida de forma individualizada. Enquanto a sociabilidade tem seu papel na ação política dos cidadãos, a reprodução da vida é objetivo de ações particulares dos indivíduos. Com efeito, a moderna relação entre as esferas pública e privada engendrou o nascimento do social como resultado da transformação da preocupação individual com a propriedade privada e não com preocupação pública, pois “logo que passou à esfera pública, a sociedade assumiu o disfarce de uma organização de proprietários que, ao invés de arrogarem acesso à esfera pública de sua riqueza, exigiam dela proteção para o acúmulo de mais riquezas” (Idem, 1981, p. 42).

Entretanto, a representação política do social e do econômico na esfera pública pressupõe o exercício de cidadania que Hannah Arendt tenta resgatar. A experiência contemporânea da ação e do discurso na esfera pública não se dá, evidentemente, nos moldes da *pólis* ou das manifestações revolucionárias modernas, nem fica restrita à dimensão política. O entrecruzamento parece ser a palavra diferenciadora dos formatos atuais de relação entre o social, o econômico e o político que se viabilizam na esfera pública da sociedade.

A efetiva atuação dos sujeitos coletivos pode elevar o atual modelo de espaço público ao espaço da cidadania como sendo do aparecimento e da visibilidade, e é nesta linha de pensamento que parece estar situada a dimensão educativa da tradição para o exercício da cidadania, na proposta arendtiana.

Nenhuma atividade pode tornar-se excelente se o mundo não proporciona espaço para seu exercício. Nem a *educação* nem a engenhosidade nem o talento pode substituir os elementos constitutivos da esfera pública, que fazem dela o local adequado para a excelência humana. (Ibidem, p.59). (Grifo nosso)

Dessa forma, se o mundo deve conter um espaço público, este não pode ser construído apenas para alguns e para uma geração. O espaço público deve “transcender a duração da vida de homens mortais”, deve expressar uma pluralidade de autonomias e deve modelar a democracia como representação de interesses múltiplos, já que os indivíduos através da educação poderão estar mais capacitados para poder exercer “seu direito de ter direito” na intermediação de demandas de sua comunidade.

Aquele espaço que, quando existe e não está obscurecido, tem como função iluminar a conduta humana, permitindo a cada um mostrar, para o melhor e para o pior, através de palavras e ações, quem é e do que é capaz” (1987, p. 8).

Por um lado, é importante reconhecer que a configuração de uma esfera de múltiplos interesses subentende a existência de conflitos e formas de violência impeditivas à construção do mundo comum. Até porque a estruturação e dinâmica do espaço público, ao passar pela estruturação do político, pode perder padrões éticos e morais legitimados por determinadas comunidades.<sup>3</sup> Por outro lado, é importante lembrar que a noção de direitos, em Hannah Arendt, não se diferencia das demandas e interesses individuais, mas de uma forma de sociabilidade política. A sua noção de lei segue a mesma fundamentação analítica: “As leis são para a existência política dos homens o que a memória é para a existência de um mundo comum, a realidade de uma continuidade que transcende o espaço da vida individual de cada geração”. (Idem, 1987, p. 565).

A lei não tem o sentido de prescrição ou regulamentação pública de interesses privados. As leis existem para “erigir fronteiras e estabelecer canais de comunicação entre os homens”. São elas que devem garantir a existência de um mundo comum a partir do qual cada um pode reconhecer a ação e a opinião do outro na legitimidade de sua ação e de sua opinião. (TELLES, 1990, p.39).

3. O fenômeno do totalitarismo e as atrocidades ocorridas na Segunda Guerra Mundial são ilustrações, segundo Hannah Arendt (1990), de como, na política, a escala de valores morais e éticos pode ser invertida.

A lei, para Hannah Arendt, não se confunde com o poder e nem é sede de autoridade. Enquanto tal, é referência para a interação de uma comunidade politicamente organizada, um princípio de legitimidade apoiado numa tradição rememorada e atualizada a cada momento enquanto núcleo de significação.

Nesse sentido, tanto o direito como as leis não são instrumentos definidos *a priori* para as situações que exigem suas aplicações. Em oposição a uma visão instrumental, Hannah Arendt pressupõe a existência de direitos, leis e outras dimensões da política, mediante o exercício de ações individuais condicionadas aos seus exercícios efetivos.

Isso significa reconhecer que numa comunidade política na condição moderna existe uma ordem legal, a autoridade de um princípio impessoal, que é a lei comum a todos e que efetua a igualdade jurídica dos cidadãos. As instituições se organizam e dão função à igualdade política mediante uma constituição, ou seja, aos valores que nela se expressam, e que geralmente possui duas características fundamentais. A primeira é que os cidadãos a reconhecem como autoridade de lei, e não mais como a autoridade pessoal de um indivíduo, família ou casta. A fonte da autoridade está na lei e disso decorre que todos os cidadãos são iguais perante a lei. Ela é um princípio impessoal, e é por reconhecer antes de tudo a autoridade desse princípio que o cidadão é livre e não está sujeito a ninguém em particular. Se for obrigado a obedecer às ordens de alguém, será na medida em que este exerce uma função definida pela legislação: não estará sujeito ao indivíduo como tal. E é dessa forma que a lei se impõe igualmente para todos. O segundo traço fundamental de uma comunidade política é que sua unidade não depende da unicidade ou da dominação exclusiva de uma tradição. Ela provém do tipo de relações, quase sempre conflituosas e polêmicas, que as diversas tradições coexistentes na comunidade estabelecem no decurso de uma história comum. Essas relações podem ser, muitas vezes, relações violentas, mas a comunidade deve recusar a violência como método de solução de conflitos e optar pela discussão pública como método para resolvê-los. Sua unidade deve ser a discussão, na qual se confrontam, se opõem e se conciliam as preferências teóricas, religiosas e morais que dão feição e estilo a essa discussão e lhe confere uma personalidade. Daí a importância da Constituição, pois nela não se definem apenas as condições de coabitação entre os diferentes componentes de uma comunidade; a Constituição define as regras da discussão e a respectiva representação política propondo as condições a ser preenchidas a fim de chegar, com o assentimento de todos, à decisão. Ela explicita como o debate deve ser conduzido e a quem compete concluí-lo, tomando a decisão de agir deste ou daquele modo (CANIVEZ, 1991, pp.20-21).

Tal análise, entretanto, não nos deve levar a negar a existência de relações de força entre as diferentes tradições. Nenhuma comunidade política fundamenta-se numa só e única tradição, e é a adesão a esses diferentes valores ou princípios que permite a coexistência em uma cultura multiforme (Ibidem, pp.22-23).

### Inovação e tradição

Nossas articulações, em torno do pensamento arendtiano, pretendem também ceder lugar a um outro sistema de representação que faz parte do mundo moderno.

Desse sistema de representação, fazem parte os elementos do mundo tecnológico e informatizado que têm adquirido significados diferentes para a convivência político-social. De modo indissociavelmente descritivo e, às vezes, até normativo, essas representações têm veiculado a imagem de um mundo comum no qual a informação (talvez até mesmo uma reflexão) prima largamente sobre a ação, ou antes, no qual a informação parece pretender o papel que deveria caber a ação.

Nesse mundo altamente moderno, os indivíduos, assim como os sistemas que os envolvem, operam cada vez mais à distância e por meio de elementos simbólicos muito freqüentemente bastante mediatizados através de canais informacionais diversos e meios impessoais de comunicação. Neste novo espaço comum, denominado por Pierre Lévy de *Espaço do Saber*,

a identidade do indivíduo se organiza em torno de imagens dinâmicas, imagens que ele produz por intermédio de exploração e transformação das realidades virtuais das quais participa. (...) O intelectual coletivo constrói e reconstrói sua identidade por intermédio do mundo virtual que o exprime. Quanto ao indivíduo, ele possui tantas identidades no Espaço do Saber quanto produz 'corpos virtuais' nos cinemapas e cosmos de significações que ele explora e para cuja criação contribui" (LÉVY, 1998, p.134).

Este tipo de relação com o mundo é cada vez mais mediatizado pelo uso de símbolos e a ação se reduz à circulação e atualização de códigos no seio de vários sistemas. Numa situação dominada por esse tipo de representação, o centro do problema das relações sociais é colocado num alto grau de abstração e na inversão que ele opera de sua imagem na condição moderna. Ou melhor, da auto-representação normativa que as sociedades modernas parecem dar a si mesmas. É neste sentido preciso que, talvez, devêssemos considerar a questão da modernidade, como decorrência de uma certa forma de vida social caracterizada pelo apelo do mundo físico em relação ao mundo da informação. O sistema informacional do mundo moderno tem como tendência se fechar na abstração, até mesmo através de uma crescente imaterialização das relações sociais em detrimento das relações diretas.

As relações materiais com o mundo se mantém por meio de uma infra-estrutura epistêmica de *software*: instituições de educação e formação, circuitos de comunicação, tecnologias intelectuais com apoio digital, atualização e difusão contínua dos *savoir faire*. (...) Tudo repousa, a longo prazo, na flexibilidade e vitalidade das redes de produção, comércio e troca de saberes" (idem, p. 19).

A origem do caráter desconcertante da tradição poderá provir, também, desse estado de fato, já que ela sempre será considerada desnecessária frente à dinâmica tecnológica, funcional e organizacional do mundo moderno, pois estas novas técnicas de comunicação, por mundos virtuais, colocam em novas bases os problemas do laço social. Trata-se de uma instrumentalização de todo o mundo e toda a terra, e de ilimitadas desvalorização de tudo o que é dado por um processo de crescente ausência de significado no qual todo fim se torna um meio e que só pode terminar quando se tornar o próprio homem o amo e o senhor de todas as coisas (ARENDT, 1981, p. 170).

Os acontecimentos que se constatarem neste domínio são algumas das manifestações específicas desse grande avanço tecnológico. E, quando aplicados ao tratamento automático da informação, estes instrumentos banalizam o conjunto dos setores da atividades humanas. É neste sentido que, talvez, devêssemos também considerar a

questão da modernidade, como decorrente de uma cultura de massas e de uma sociedade de consumo. Segundo Hannah Arendt:

O problema, relativamente novo da sociedade de massas talvez seja ainda mais grave, (...) porque tal sociedade é essencialmente uma sociedade de consumo em que as horas de lazer não são mais empregadas para o aprimoramento ou para a aquisição de maior *status* social, porém para consumir cada vez mais e para entreter cada vez mais. (...) O fato é que uma sociedade de consumo não pode absolutamente saber cuidar de um mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central ante todos os objetos, a atitude de consumo, condena à ruína tudo em que toca. (ARENDR, 1972, p.269)

Esta fórmula, a seu modo, deve ser considerada quanto à crise de significação da tradição na passagem de uma sociedade industrial, que supervalorizava o esforço e a estilização da força física, para uma sociedade de consumo que supervaloriza o conhecimento e a tecnologia do imaterial e da distância. Se o elogio da energia era a moeda corrente no coração da sociedade industrial — basta pensar em Marx e, para além dele, na supervalorização do trabalho durante todo este período, — (Cf. ARENDR, 1972, cap. 1), na sociedade moderna tudo que depende de desgaste físico torna-se, pelo menos, objeto de sentimentos ambivalentes.

Nesse contexto, no entanto, é importante estar consciente de quão decisivamente difere o mundo tecnológico em que vivemos, (...) do mundo mecanizado surgido com a Revolução Industrial. Essa diferença corresponde essencialmente à diferença entre ação e fabricação (...). O mundo no qual viemos a viver hoje, entretanto, é muito mais determinado pela ação do homem sobre a natureza, criando processos naturais e dirigindo-os para as obras humanas e para a esfera dos negócios humanos, do que pela construção e preservação da obra humana como uma entidade relativamente permanente" (idem, pp.90-91).

Dessa forma, a modernidade se auto-representa como mergulhada num excesso de conhecimento e de informação que às vezes substituem a própria ação, ou, em todo caso, que são considerados capazes de responder aos défices observáveis da ação.

No entanto, a despeito da caracterização precedente, é preciso desconfiar de uma representação geral da tradição que faça dela um simples resíduo pré-moderno no seio das sociedades modernas. Não tanto porque a tradição demonstre a impossibilidade de manter até o fim a sociedade por meio de redes impessoais e mediatizadas, mas porque ela muda de natureza e de significação segundo o grau de racionalização que incorpora. Em outras palavras, uma vez efetuada a caracterização geral da tradição no seio da modernidade, e para além da proposta arendtiana da separação possível entre a vida pública e a vida privada, a condição moderna situa os indivíduos em registros socialmente diferenciais de relação com o real. Poderiam ser apresentadas, de forma limitada, duas situações de figuras paradigmáticas, esquemáticas e extremas, que correspondem a condições sociais modernas muito opostas.

Na vida pública, encontram-se aqueles que habitam efetivamente um mundo cada vez mais desmaterializado fisicamente falando, mas que, ao mesmo tempo, guardam o monopólio da definição socialmente legítima do real. Primeiramente, esta esfera de convivência é, de maneira crescente, imaterial, porque nela os indivíduos estão conectados a redes abstratas que lhes permitem agir instantaneamente à distância e porque suas vidas cotidianas efetivamente tendem a se desconectar de qualquer enraizamento estritamente local.

Em seguida, e ao mesmo tempo, é esta forma de vida que, por meio do jogo da dominação simbólica, impõe-se para definir normativamente até mesmo a política de uma sociedade. Na verdade, a mudança a este respeito é ao mesmo tempo de grau e de natureza: de grau, porque afinal são sempre alguns grupos que, por meio de diferentes estratégias de distinção, exemplificam, por sua vida os princípios que devem ser valorizados num determinado período, definindo então, para os grupos excluídos ou para os não cidadãos, a forma de como copiar este seu modo de vida, com o sentido de uma possível tendência a se tornar uma realidade futura; de natureza, porque a ruptura introduzida não concerne mais somente aos modos de vida pública ou privada, mas tende a definir verdadeiramente universos sociais de ação incomensuráveis.

Nesse tipo de mundo comum, ou artefato humano, a vida se desenvolve no meio de universos integrados por sistemas tecnológicos informatizados que operam com o auxílio de símbolos generalizados e impessoais. Estes meios impessoais geram objetivamente a distância existencial vivida entre o mundo exterior (vida pública) e a vida interior (vida privada). O indivíduo vive num mundo no qual sua ação individual e social é dirigida por relações sociais abstratas e impessoais.

Para os atores que vivem neste mundo, a tradição é uma contingência mais ou menos longínqua. Isso mostra, talvez, a que ponto o conjunto dos dispositivos políticos, sociais e culturais que pertencem à modernidade podem traçar uma fronteira ainda maior para a educação. Esses novos dispositivos, ou esses novos modos de laços sociais, lembram a existência de um outro mundo material, para além e para além de todas as significações históricas que não conseguem mais se inserir no relato ordenador dos acontecimentos humanos. As significações históricas parecem ser percebidas como um valor irracional, mas se, colocadas no contexto da desigualdade social, chegam a se dotar de grande significação e a assumir sentido histórico positivo

A dominação simbólica atual leva a um aparente paradoxo: a definição dominante da realidade social incorpora, cada vez mais, doses crescentes de imaterialidade; de outro lado, o que é designado e aprovado como um não-mundo social, como irrealidade social, caracteriza, justamente ao contrário, situações de vida marcadas por um forte enraizamento na materialidade e ausência de significação. Mas, sobretudo, conseqüentemente às novas formas de desligamento social, o critério dominante para aprender o grau de insegurança física, real ou imaginária, face à educação, não é outro senão a natureza dos mecanismos que poderiam definir a inserção do cidadão em relação à sociedade ou à vida pública.

Assim, quanto mais nossa segurança depender de valores da vida pública e não se apoiar também sobre laços sociais personalizados, mais nosso sentimento de insegurança aumentará. Desse ponto de vista, uma distinção pode e deve ser feita entre a insegurança e o perigo, pois nas situações de exclusão social a presença apenas do elo objetivo aumenta a falta do diálogo e da ação, e face ao apelo apenas ao subjetivo, a não-cidadania aumenta e, com ela, os riscos de violência.

### **Tradição e educação na modernidade: tentativa de aproximação**

Pretendemos relacionar a educação às mudanças realizadas pela sociedade moderna no que concerne às suas capacidades de auto-representação, tanto na esfera da vida

pública como na esfera da vida privada, em relação à tradição. Entretanto, o que buscamos é apenas reconstruir o conteúdo, assim como verificar a coerência possível da dimensão educativa da tradição na condição moderna tendo como referência os argumentos de Hannah Arendt.

Assim, reconhecer a dimensão educativa da tradição não significa reconciliar-se com a realidade. Também não é negar a diversidade, as irregularidades e as contradições de qualquer sistema educacional. A coerência em questão não é a de um sistema ou de instituições, mas é a do sentido da ação educativa na modernidade (CANIVEZ, 1991, p. 13). Enfim, é o "reconhecimento da educação, do processo educativo como um tipo de práxis específica cuja exigência fundamental é o estabelecimento de vínculos sociais sobre uma base reflexiva" (VON ZUBEN, 1998, p. 3). O problema apresenta-se da seguinte forma:

Como estimular no indivíduo o hábito de obedecer, sem provocar sujeição? Como exercer a autoridade sobre alguém, sem torná-lo um eterno menor, sempre dependente da ordem estabelecida ou das autoridades, isto é, do homem político, do superior hierárquico e dos manipuladores? Como exercer a autoridade a fim de produzir a liberdade em vez do poder, a autonomia em vez do condicionamento, a responsabilidade em vez da submissão? (CANIVEZ, 1991, p.34).

Em suma, qual o sentido da educação na condição moderna? A resposta arendtiana consiste em afirmar que:

o problema da educação no mundo moderno está no fato de, por sua natureza não poder esta abrir mão nem da autoridade, nem da tradição, e ser obrigada, apesar disso, a caminhar em um mundo que não é estruturado nem pela autoridade nem tampouco mantido coeso pela tradição" (ARENDR, 1972, pp. 245-246).

Com efeito, o sentido da educação na modernidade, segundo Hannah Arendt, deveria ser procurado nos juízos e preconceitos acerca da natureza da vida privada e do mundo público e em sua relação mútua, característicos da sociedade moderna. A modernização da educação teria começado mais tarde e se efetivado sob a base de postulados, que se tornaram aceitos como evidentes por si mesmos (Ibidem, p. 237).

Para sustentar esta opinião, a autora recorre à distinção que a vida moderna fez entre a esfera da vida particular e da esfera da vida pública, supervalorizando a segunda em detrimento da primeira. Ela afirma que depois disso as questões educativas se tornaram mais difíceis, uma vez que considera como objetivo central das atividades educativas, basicamente, inserir os indivíduos na esfera da vida pública. A característica principal desta inserção deveria ser pelo desenvolvimento livre das qualidades e dos talentos pessoais, ou seja, da singularidade que distingue cada ser humano de todos os demais. Nesse sentido, a atividade educativa se coloca, em relação aos indivíduos, como responsável pelo desenvolvimento de suas sensibilidades políticas e do seus julgamentos críticos, pois é capaz de apontar os detalhes de como o mundo é, apesar de ele estar em continua mudança (Ibidem, p. 239).

Entretanto, para a vida pública e política modernas a autoridade parece não representar mais nada, ou no máximo, desempenhar um papel altamente contestado. Isso talvez, simplesmente signifique que as pessoas não querem mais exigir ou confiar a ninguém o ato de assumir a responsabilidade por tudo. Dessa forma, uma vez

removido o valor da autoridade na vida política e pública, parece que, de agora em diante, a responsabilidade pelo rumo do mundo deva ser exigida de todos. Mas isso, diz Arendt,

pode também significar que as exigências do mundo e seus reclamos de ordem estejam sendo consciente ou inconscientemente repudiados; toda e qualquer responsabilidade pelo mundo está sendo rejeitada, seja pela responsabilidade de dar ordens, seja a de obedecê-las. Não resta dúvida de que, na perda moderna da autoridade, ambas as intenções desempenham um papel e têm muitas vezes, (...) trabalhado juntas. (Ibidem, p. 240)

Aqui precisamos nos deter um pouco para tentar pôr em evidência os conteúdos dos conceitos que se articulam na citação anterior. Deixando por um momento em suspenso a consideração do exercício, tratemos de aclarar o significado que a palavra "autoridade" tem para Hannah Arendt em relação à educação.

Para ela, na educação não pode haver ambigüidade face à perda hodierna de autoridade, embora admita que possa haver conexão entre a perda de autoridade na vida pública e política e nos âmbitos privados e pré-políticos da família e da escola. Por outro lado, ela assinala que muitas teorias pedagógicas modernas têm assumido posições revolucionárias, o que ampliou até certo ponto a dificuldade de identificar as situações com clareza, e provocado certo grau de confusão na discussão das questões educativas. Portanto, faz-se necessário, recuperar o conceito de autoridade sem a qual a educação seria impossível. Porém, ela alerta que autoridade nada tem a ver com demonstração de força. Canivez explica este argumento de Arendt da seguinte forma:

[A autoridade] repousa tanto sobre o saber do professor quanto sobre o fato de ele encarnar (...) a memória de uma civilização. Ela decorre da confiança que os alunos conferem a quem garante a ligação com o passado e, por conseguinte, com o mundo que dele provém. (CANIVEZ, 1991, p. 144)

Nesse sentido, Hannah Arendt teria desenvolvido uma teoria da educação correspondente à sua análise da ação como à sua concepção da condição humana em geral. "Sua concepção é bastante crítica a respeito do sistema do *self government*. [Sua] concepção pode ser resumida do seguinte modo: a educação é por essência, conservadora. Toda educação que não é conservadora é reacionária" (CANIVEZ, 1991, p. 141).

No entanto, a fim de evitar mal-entendidos, Arendt alerta que esse conservadorismo não deve ser pensado no sentido comum do termo, pois tem, principalmente, duas funções: não permitir que as elites conservem seu poder e nem seus privilégios. Em outras palavras, o conservadorismo deveria fazer parte da atividade educacional com a finalidade de sempre abrigar e proteger alguma coisa, por exemplo, o novo contra o velho ou o velho contra o novo. Mesmo a responsabilidade ampla pelo mundo que é aí assumida implica, é claro, uma atitude conservadora. Mas isso,

deveria permanecer válido apenas no âmbito da educação, (...) e não no âmbito da política, onde agimos (...) como iguais. Tal atitude conservadora, em política — aceitando o mundo como ele é, procurando somente preservar o *status quo* —, não pode senão levar à destruição, visto que o mundo, tanto no todo como em parte, é irrevogavelmente fadado à ruína pelo tempo, a menos que existam humanos determinados a intervir, a alterar, a criar aquilo que é novo. (ARENDR, 1972, p.242)

Para preservar o mundo contra a mortalidade de seus criadores e habitantes, ele deve ser, continuamente, posto em ordem. O problema é simplesmente educar de tal modo que um pôr-em-ordem continue sendo efetivamente possível, ainda que não possa nunca, é claro, ser assegurado.

Nossa esperança está pendente sempre do novo que cada geração aporta; precisamente por basearmos nossa esperança apenas nisso, porém, é que tudo destruímos se tentarmos controlar os novos de tal modo que nós, os velhos, possamos ditar sua aparência futura. Exatamente em benefício daquilo que é novo e revolucionário (...) é que a educação precisa ser conservadora; ela deve preservar a novidade e introduzi-la como algo novo em um mundo velho, que, por mais revolucionárias que possa ser em suas ações, é sempre, do ponto de vista da geração seguinte, obsoleto e rente à destruição" (Ibidem, p.243).

Dessa forma, Arendt parece colocar como argumento central que devemos desistir de crenças em simples verdades separadas de qualquer significação. Deveríamos, antes, conceber a educação como um modo de diálogo com o passado a fim de relacioná-lo com o presente da humanidade.

A principal tarefa da educação na condição moderna é não destruir a tradição, mas dar oportunidade aos indivíduos de a reinterpretarem à luz de novas perspectivas. Na explicação de Adorno isso significaria compreender que a "educação tem sentido unicamente como educação dirigida a uma auto-reflexão crítica" (ADORNO, 1995, p.121).

Na prática, a primeira consequência disso seria a compreensão bem clara de que o papel da educação é ensinar como o mundo é e não instruir os indivíduos sobre a arte de viver. Dado que o mundo é velho, sempre mais que nós, a educação deveria voltar-se, inevitavelmente, para o passado, não importando o quanto a vida seja transcorrida no presente. A educação, ao contrário da aprendizagem, precisaria ter final previsível, qual seja, introduzir os indivíduos no mundo como um todo (ARENDR, 1972, p. 246). Adorno lembra, ainda, que a educação não deve ser

uma modelagem de pessoas, mas também não a mera transmissão de conhecimentos, cuja característica de coisa morta já foi mais do que destacada, mas a produção de uma consciência verdadeira. O que seria, se é permitido dizer assim, exigência de uma política [que opere] com pessoas emancipadas (...) para se orientarem no mundo, não no sentido de pessoas ajustadas, em consequência do que a situação existente se impõe, mas numa relação dialética, ou seja, que não implique na perda da individualidade e um conformismo uniformizador. (ADORNO, pp.141-143)

A proposta de Hannah Arendt, assim como a de Adorno, parece ser a de recriar uma tensão entre dois momentos antagônicos e complementares da condição humana: a história do seu passado e suas relações com o presente e com o que ainda esta por vir. Nesse sentido, seria enganosa a educação que ignorasse essa dimensão e não preparasse os indivíduos para esta realidade. Por sua vez, ela seria incompleta se limitada a ajustar os indivíduos à realidade e não desenvolvesse neles a desconfiança, a negatividade, a capacidade de resistência e a criatividade.

As implicações filosófico-educacionais da proposta de Hannah Arendt parecem ser, portanto, a do resgate da educação para a reflexão e a (re)educação dos sentidos pelo julgamento crítico para a sensibilidade política, mediante a possibilidade também, da manifestação do núcleo imutável que reside no íntimo de cada um.

## Conclusão

A tradição na modernidade pode ser interpretada, em algumas de suas linhas maiores, no interior deste quadro geral que realizamos de reflexão. Para terminar, lembremos das principais questões que retiveram nossa atenção. Em primeiro lugar, destacamos que a deslegitimação crescente da tradição na condição moderna se coloca no confluir das forças entre o passado e o presente. Em outras palavras, a tradição se encontra no presente, na lacuna entre o passado e o futuro e se dirige ao infinito, de modo que ao contrário deste, tem um início, mas seu fim parece ser indefinido.

No entanto, a tradição ainda parece representar a busca de significação que se configura como um caminho que ainda poderia ser descoberto por novas gerações inseridas na lacuna dos tempos passado e futuro aberto para o infinito.

Como tentamos demonstrar, o pensamento de Hannah Arendt se propõe algo que não é certamente, como ela mesma afirma, reatar o fio da tradição, antes mantido pela tríade romana que uniu religião, autoridade e tradição, ou mesmo preencher a lacuna entre o passado e o futuro. A tarefa, deveria ser (se é que é possível) a de reabilitar a capacidade de compreensão dos indivíduos, não mais sustentada por sólidos fundamentos metafísicos, nem por uma tradição metafísica ou pela combinação de ambas, mas sim pelo pensamento reflexivo ou pelo julgamento crítico, talvez a única forma capaz de ainda nos levar a pensar na condição moderna sem violar perspectivas singulares.

A educação teria, nesse sentido, a responsabilidade de tornar os indivíduos preparados para a atividade do pensar num mundo de aparências e hábeis para se moverem na lacuna deixada pela ruptura do fio da tradição. Com esta ruptura, a tradição foi deslocada de toda a base que a sustentava e os seres humanos perderam o seu lugar no tempo e, por conseguinte, no mundo. Em outros termos, com a diluição da tradição e a perda do senso comum, parece que não conseguimos mais pensar e as coisas têm sido levadas indefinidamente, sem deixar qualquer marca durável no mundo.

Com efeito, a perda da durabilidade parece ter inviabilizado a construção de um espaço no qual a liberdade possa aparecer, pois sem a capacidade de pensar, os indivíduos vivem como que recolhidos do mundo. E esta incapacidade de compreender ou, em termos arendtianos, sem condição de aparecer o que corresponderia à sua capacidade de agir e de iniciar algo novo no mundo, seria necessária a configuração de um espaço, mediado pela educação, que, sem fugir da realidade, torne os indivíduos capazes de resistir dialeticamente a ela, e sejam capazes de construir caminhos em meio confluência das forças do passado e do futuro.

Entretanto, a questão que permanece parece ser a de como harmonizar o pensamento e a atividade de compreensão no interior de cada ser humano frente à pluralidade que se instaurou no mundo moderno.

Para Hannah Arendt, no contexto moderno, a harmonia entre o pensamento e ação deveria passar inevitavelmente pela educação. Esta, na medida em que apela não a uma tradição, mas ao senso comum, ou seja, o sentido que nos liga a uma comunidade, seria capaz de nos fazer referenciar o nosso pensamento à pluralidade de todos os outros pensares e teria condições de alcançar um modo de vida política que pos-

sibilitasse que a pluralidade e a deliberação, a cidadania e a participação, a igualdade e a distinção, o ator e o espectador se apresentassem como partes complementares de um mesmo todo, apesar de sua pluralidade.

O fundamental no que se refere à articulação entre a tradição e a educação, parece ser instituir princípios racionais que operem como salvaguardas contra a falta de reflexão e que também possam nos proteger contra qualquer espécie de totalitarismo.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras: 1987.
- \_\_\_\_\_. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.
- CANIVEZ, P. *Educar o cidadão?*. Campinas: Papirus, 1991.
- LÉVY, P. *A inteligência coletiva. Por uma antropologia do ciberespaço*. São Paulo: Loyola, 1998.
- SAVIANI, D. O debate teórico e metodológico no campo da História e sua importância para a pesquisa educacional. In, Saviani, D., Lombardi, J. C. e Sanfelice J. L. (orgs.). *História e História da Educação*. Campinas: Autores Associados: HISTEDBR, 1998.
- TELLES, V. da S. Espaço público e espaço privado na constituição do social: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt. In *Tempo Social*, 1º sem. São Paulo: USP, 1990.
- VON ZUBEN, Newton A. Dualidades antropológicas e educação. Pensamento e ação. Texto apresentado na reunião da ANPED, Caxambu, M.G, 1998 (mimeo.).