

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS – UFMG
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FAFICH
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO**

VIOLÊNCIA E PODER EM HANNAH ARENDT

DANILO ARNALDO BRISKIEVICZ

2009

DANILO ARNALDO BRISKIEVICZ

VIOLÊNCIA E PODER EM HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**LINHA DE PESQUISA: Filosofia Social e Política
ORIENTADOR: Prof. Dr. Helton Machado Adverse**

**BELO HORIZONTE
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS – UFMG
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FAFICH
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
2009**

Dissertação defendida e Aprovada, com a nota 86 (oitenta e seis) pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Helton M. Adverse

Prof. Dr. Helton Machado Adverse (Orientador) – UFMG

Newton Bignotto de Souza

Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza - UFMG

Nádia Souki Diniz

Profa. Dra. Nádia Souki Diniz - FAJE

**Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 13 de março de 2009.

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado)

**Ata da Defesa de Dissertação de
DANILO ARNALDO BRISKIEVICZ
Nº de Matrícula: 2007656196**

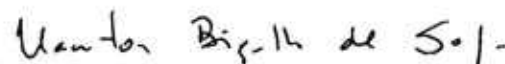
Aos doze (13) dias do mês de março de dois mil e nove (2009), reuniu-se no Auditório da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, indicada pelo Colegiado do Curso em 21/11/2008, para julgar, em exame final, a Dissertação " **VIOLÊNCIA E PODER EM HANNAH ARENDT**", requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia, Área de Concentração: Filosofia – Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política . Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Helton Machado Adverse, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao Mestrando Danilo Arnaldo Briskievicz para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença do Mestrando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Foram atribuídas as seguintes notas:

- Profa. Dr. Helton Machado Adverse (orientador)/UFMG. 8,8 (oitenta e oito)
 - Profa. Dra. Nádia Souki Diniz /FAJE. 8,5 (oitenta e cinco)
 - Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza/UFMG. 8,5 (oitenta e cinco)
- Pelas notas atribuídas o candidato foi considerado aprovado com a seguinte média: 8,6 (oitenta e seis).

O resultado final foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 13 de março de 2009.


Prof. Dr. Helton Machado Adverse
(orientador)


Profa. Dra. Nádia Souki Diniz


Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza

DEDICATÓRIA

Para os amigos Luciana Heloísa, Benedito Alves, Ana Berenice Briskievicz, Erineu Mendes Soares, Rogério Mota Pereira, Samantha Reis, Verlaine Goulart e a todos os demais amigos que a vida traz e leva; alunos e ex-alunos, ex-professores, colegas de trabalho, irmãos da Arte Real e familiares, com afeto.

À memória dos irmãos maçons e dos judeus de todas as nacionalidades, de todos os tempos. Liberdade, fraternidade e igualdade. Sempre.

RESUMO

Investigamos os conceitos de poder e violência em Hannah Arendt. Esse estudo permite-nos uma compreensão das experiências da modernidade e do nosso tempo presente, marcadas pela violência política, resultante muitas vezes, de um quadro de desvalorização da ação, advinda de uma matriz filosófica platônica que equacionou na antiguidade clássica mando e obediência. No primeiro capítulo, investigamos no livro *Origens do totalitarismo* a violência que aparece na política, especialmente no anti-semitismo, no imperialismo e no totalitarismo. A decadência da ação e o vácuo de poder ensejam o surgimento de um movimento nunca antes visto na política. Através da ideologia e do terror o totalitarismo procura o domínio total dos homens num sistema em que os estes se tornem supérfluos. É nesse sentido que iremos investigar a identificação entre poder e violência que pode ser estruturada e conservada num mundo composto por homens sem traços de espontaneidade. No capítulo II, discutimos a teoria da ação do livro *A condição humana*. A distinção conceitual entre violência e poder emerge mais rigorosa e mais explícita. É uma resposta à superfluidade da ação identificada na modernidade, especialmente com os regimes totalitários. No capítulo III, estudamos a violência e o poder aparecidos indissociados na modernidade, a partir do ensaio *Sobre a violência*. Arendt critica a ciência moderna e a noção de progresso ilimitado da humanidade, o marxismo que afirma a necessidade da violência na política e a tradição filosófica. A violência é desqualificada de sua centralidade política até mesmo na sua teoria da revolução presente no livro *Sobre a revolução*. Nele, Arendt desvincula violência e poder, mostrando que o fundamento da política é a constituição da liberdade. Aprofundamos a desvinculação entre poder, violência e a revolução que é um fenômeno típico da modernidade. Em todos os capítulos, nosso estudo nos conduz à conceituação do poder e da violência.

Palavras-chave: Poder. Violência. Ação. Revolução. Modernidade.

ABSTRACT

We investigated the concepts of power and violence in Hannah Arendt. This study gives us an understanding of modernity experiences and our present time, marked by political violence, often resulting in a devaluation of the action results of a Platonic philosophical matrix that equated in ancient classical command and obedience. In the first chapter, we investigated in the book *Origins of Totalitarianism* violence that appears in politics, especially Anti-Semitism, Imperialism and Totalitarianism. The decay of the action and the vacuum of power give opportunity to the emergence of a movement never before seen in politics. Through the ideology and terror the totalitarianism does not seek the despotic domain of men in a system in which men become superfluous. That is why we will investigate the link between power and violence that can be structured and stored in a world composed of men with no trace of spontaneity. In Chapter II, we discuss the theory of action of the book *The Human Condition*. The conceptual distinction between violence and power emerges tighter and more explicit. It is a response to the superfluity of action identified in modernity, especially with the totalitarian regimes. In Chapter III we studied violence and power coupled appeared in modernity, from the *On Violence*. Arendt criticizes the modern science and the notion of unlimited progress of humanity, the Marxism that affirms the necessity of violence in political and philosophical tradition. Violence is disqualified from its central policy even in his theory of revolution present in the book *On Revolution*. In it, Arendt relieves violence and power, showing that the foundation of policy is the constitution of liberty. We further the decoupling between power, violence and revolution is a typical phenomenon of modernity. In all chapters, our study leads us to the concept of power and violence.

Keywords: Power. Violence. Action. Revolution. Modernity.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO

I.A compreensão do poder e da violência.....	1
II.Pequeno excurso metodológico: <i>Compreensão e Política</i>	7

Capítulo I

1.Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo: violência e terror.....	14
1.1.A compreensão da violência e do poder a partir do totalitarismo.....	16
1.2.O anti-semitismo é compreensível?	19
1.2.1.A interpretação do declínio do Estado-nação	20
1.2.2.O Estado-nação <i>versus</i> Estado-império.....	23
1.2.2.1.Os judeus e as suaves pressões para fins subalternos de autodefesa.....	23
1.2.2.2.A relação entre política e anti-semitismo.....	27
1.2.3.Todos somos iguais: a ruptura do princípio regulador.....	28
1.2.4.Violência política: os judeus como vítimas favoritas da ralé.....	31
1.2.5.Violência política e os direitos humanos.....	33
1.3.O imperialismo e os apêndices de Estados-nações.....	34
1.3.1.A expansão: objetivo permanente e supremo da política.....	36
1.3.2.A destruição do corpo político através da violência e da expansão.....	38
1.3.3.Racismo e violência política.....	40
1.4. Violência e terror	46
1.4.1.O totalitarismo como movimento	47
1.4.2.O totalitarismo e as massas.....	48
1.4.3.Terror e ideologia.....	52
1.4.4.O terror.....	52
1.5.Através da violência tudo é possível?.....	55
1.6.Ideologia banalização da violência.....	58

Capítulo II

2.Uma resposta à banalização da violência: a teoria da ação.....	63
2.1.A condição humana e a ação.....	65
2.2.A vida, o trabalho e o <i>animal laborans</i>	66
2.3.O mundo, a fabricação e o <i>homo faber</i>	70

2.4.A pluralidade, a ação política e o <i>zoon politikon</i>	73
2.4.1.Discurso e liberdade.....	74
2.4.2.Ação e liberdade.....	75
2.4.2.1.A irreversibilidade: o poder de perdoar o passado.....	76
2.4.2.2.A imprevisibilidade: o poder da promessa futura.....	78
2.4.3.Por que a violência encontra justificação na modernidade?.....	79
2.4.3.1.Poder e violência.....	82

Capítulo III

3. Poder e violência na modernidade	86
3.1.O progresso da violência.....	88
3.1.1.A violência e a noção de progresso da humanidade.....	90
3.1.2.A violência como instrumento de fabricação do futuro	100
3.1.3.Violência: nem natural, nem irracional, apenas política.....	103
3.1.4.Um novo <i>status</i> ao poder: a negação da dominação.....	105
3.2.Revolução, poder e violência.....	110
3.2.1.Libertação e constituição da liberdade.....	114
3.2.2.As revoluções: considerações finais.....	119

CONCLUSÃO	122
------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	127
---------------------------	-----

ABREVIATURAS UTILIZADAS

CH: A condição humana.

CP: Compreensão política e outros ensaios.

CR: Crises da república.

EPF: Entre o passado e o futuro.

EU: Essays in Understanding.

DP: A dignidade da política.

EJ: Eichmann em Jerusalém.

HTS: Homens em tempos sombrios.

LFPK: Licões sobre a Filosofia Política de Kant.

OP: O que é política?

OT: Origens do totalitarismo.

RJ: Responsabilidade e julgamento.

RV: Rahel Varnhagen.

SR: Sobre a revolução.

SV: Sobre a violência.

VE: A vida do espírito.

Desde o tempo de João Batista até o presente, o reino dos céus é tomado pela violência e são os violentos que o arrebatam - pois que assim profetizaram todos os profetas até João, e também a lei.

Mt 11:12

O aumento de armamentos não pode compensar a perda do poder.

Hannah Arendt

INTRODUÇÃO

O passado só se deixa fixar como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido.

Walter Benjamin

I.A compreensão do poder e da violência

Hannah Arendt experimentou na própria vida a ruptura da tradição filosófica evidenciada com o ineditismo dos acontecimentos da modernidade e, em especial, do século XX. Ela experimentou na Alemanha a perseguição anti-semita por causa de sua condição de mulher judia. Na França, em Paris, experimentou a condição de exilada política. Nos Estados Unidos da América a condição de expatriada. O século XX se apresentava para Arendt como um momento da ruptura total da tradição política na modernidade. Ela vivenciou os fatos políticos do século XX num movimento intenso de compreensão de si mesma e do mundo à sua volta.

Os fatos são os seguintes: seis milhões de judeus, seis milhões de seres humanos foram arrastados para a morte sem terem a possibilidade de se defender e, mais ainda, na maior parte dos casos, sem suspeitarem do que lhes estava a acontecer. O método utilizado foi a intensificação do terror. Houve, de começo, a negligência calculada, as privações e a humilhação, na altura em que os de constituição mais fraca morriam ao mesmo tempo em que aqueles que eram suficientemente fortes e rebeldes para se darem a si próprios a morte. Veio a seguir a fome, à qual se acrescentava o trabalho forçado: as pessoas morriam aos milhares, mas a um ritmo diferente, segundo a resistência de cada um. Depois, foi a vez das fábricas da morte e todos passaram a morrer juntos: jovens e velhos, fracos e fortes, doentes ou saudáveis; morriam não na qualidade de indivíduos, quer dizer, de homens e mulheres, de crianças ou de adultos, de rapazes ou de raparigas, bons ou maus, bonitos ou feios, mas reduzidos no menor denominador comum da vida orgânica,

mergulhados no abismo mais sombrio e mais profundo da igualdade primeira; morriam como gado, como coisas que não tivessem corpo nem alma, ou sequer um rosto que a morte marcasse com o seu selo. É nesta igualdade monstruosa, sem fraternidade nem humanidade – uma igualdade que poderia ter sido compartilhada pelos cães e gatos – que se vê, como se nela se refletisse, a imagem do inferno.¹

Os fatos do século XX, a maioria deles perpassada de grande ineditismo por causa do uso superabundante da violência política, como os campos de concentração totalitários, ensejaram a possibilidade para Arendt elaborar uma compreensão da ruptura da tradição do pensamento político advindo com a modernidade.

A maldade grotesca daqueles que estabeleceram tal igualdade [nos campos de concentração] *está para além das capacidades de compreensão humana*. Mas igualmente grotesca e para além do alcance da justiça humana está a inocência daqueles que morreram nesta igualdade. A câmara de gás foi mais do que qualquer um poderia ter merecido e, frente a ela, o pior criminoso era tão inocente quanto o recém-nascido².

A compreensão de Hannah Arendt sobre a modernidade e os eventos do século XX é um esforço de interpretação de uma lacuna entre o passado e o futuro, entre o “intervalo de tempo totalmente determinado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda.”³ Sua compreensão é uma forma de reconciliação com um mundo outro, herdado dos escombros das cristalizações históricas marcadas pela violência política da modernidade. Com isso,

a modernidade tardia e o presente trouxeram a subordinação e a funcionalização da atividade política à atividade econômica, a submissão da liberdade à necessidade vital, a substituição da fabricação pelo trabalho, da durabilidade pelo consumo e da ação e do discurso pelos imperativos do comportamento previsível e da violência⁴.

Assim, para Arendt, as “guerras e revoluções, não o funcionar de governos parlamentares e sistemas democráticos fundamentados em partidos políticos, foram as experiências políticas básicas de nosso século.” Por isso, “se se passa por elas sem parar para reflexão, é como se não se tivesse vivido neste mundo, que é o nosso⁵”.

¹ ARENDT, Hannah. *A imagem do inferno*. In: *Compreensão e política e outros ensaios*. Lisboa: Relógio D'água, 2001, p. 117. Doravante apenas CP, seguida da página de referência.

² *Loc. Cit.*

³ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2000 (5ª ed.), p. 35-36. Doravante apenas EPF, seguida da página de referência.

⁴ ANSART, Pierre. *Hannah Arendt: a obscuridade dos ódios públicos*. In: *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p. 53.

⁵ ARENDT, Hannah. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, p. 125. Doravante apenas OP, seguida da página de referência.

Para Arendt, a reflexão é um acabamento para a ação. Com Arendt, investigaremos os conceitos de violência e poder, através do exercício da compreensão que

é um processo complexo, que jamais produz resultados inequívocos. Trata-se de uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamos-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo. A compreensão é interminável e, portanto, não pode produzir resultados finais; é a maneira especificamente humana de estar vivo⁶.

Nossa investigação sobre os conceitos de poder e violência é um exercício de compreensão ensejado pelas experiências da modernidade e do nosso tempo presente, marcadas pela violência política, resultante muitas vezes, de um quadro de desvalorização da autoridade, do poder, da ação. Diante da compreensão arendtiana do poder e da violência, investigaremos qual o significado que ela apresenta para esses conceitos; qual é a teoria da ação; como a violência e o poder estão indissociados, qual a origem dessa ligação, e quais as conseqüências para a política. Enfim, nossa questão filosófica se coloca da seguinte forma: como Hannah Arendt compreende a violência e o poder?

No primeiro capítulo, denominado “Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo: violência e terror” consideramos que os desdobramentos da questão judaica despertaram a sensibilidade filosófica de Arendt para a compreensão da relação no século XX entre violência e poder. Podemos afirmar que a questão judaica, o sionismo, a violência política nazista e o exílio são traduzidos em uma indignação diante do mundo fragmentado em que vivia. Os seus artigos, ensaios, cartas e, em especial, o livro *Origens do totalitarismo* dão vazão a um impulso filosófico de compreensão do mundo. Afinal, como compreender o mundo em que se vive depois dos inéditos fatos do século XX? Nesse esforço de compreensão do mundo, acompanhamos sua análise investigando no anti-semitismo, no imperialismo e no totalitarismo suas relações com a violência e o poder. Assim,

a época moderna e o presente trouxeram consigo a subordinação e a funcionalização da atividade política à atividade econômica, a submissão da liberdade à necessidade e da ação e do discurso aos imperativos da violência, obscurecendo assim as principais características, potencialidades e a própria dignidade do âmbito político. Seu objetivo foi o de contestar a moderna subordinação do político ao econômico de modo a restaurar o laço que une a participação política em atos e palavras à própria liberdade. Arendt quis justamente resgatar as propriedades da ação política em um momento histórico no qual elas estão em vias de desaparecer sob o privilégio concedido à atividade do trabalho, sob o peso das máquinas administrativas e

⁶ ARENDT, Hannah. “Compreensão e política”. In: *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 1993. p. 39. Doravante apenas DP, seguida da página de referência.

partidárias das sociedades contemporâneas e sob a pressão dos *lobbies* privados que determinam os rumos políticos nacionais e internacionais.⁷

Nesse sentido, investigamos a reflexão arendtiana que se desdobra da ação para a compreensão. Nossa investigação se propõe a encontrar em *Origens do totalitarismo*, a violência que aparece na política, especialmente no anti-semitismo, no imperialismo e no totalitarismo. É importante ressaltar que a conceituação arendtiana de poder e violência vai se estruturando em suas publicações. Assim, retraçaremos em vários pontos como, naquela publicação, os conceitos estão presentes e como são compreendidos e relacionados com a temática abordada.

Investigaremos no primeiro capítulo de que maneira o totalitarismo pretendeu através da violência política a desumanização, através da redução do homem ao seu dado mais elementar que é a sua constituição biológica, um ser vivo no mundo, intencionando a limitação da sua liberdade de ação. Sabemos que o

totalitarismo não pode ser compreendido como fenômeno supra-histórico, mas sim em termos de cristalização de diversos elementos, constitutivos do político na modernidade, não podendo ser considerado como mero acidente de percurso. Em outras palavras, o totalitarismo tem de ser entendido como evento político moderno, isto é, como resultante de uma série de condições históricas e sociais que dizem respeito ao coração mesmo do político na modernidade, as quais tornaram possível a conjugação da ciência, da tecnologia e da burocracia administrativa para a eliminação genocida de todo aquele que estorve a fabricação planejada de uma sociedade purificada e homogênea⁸.

A partir da análise de Arendt, investigaremos como a ideologia, a propaganda, a doutrinação, o líder e o Estado totalitários se valem da desesperança e do ódio em relação ao mundo para executar o projeto de uma outra humanidade. A decadência da ação e o vácuo de poder ensejam, assim, o surgimento de um movimento nunca antes visto na política. O movimento totalitário de essência violenta encarou a liberdade humana de ação e de discurso como defeitos nefastos a serem corrigidos por um projeto de controle total e de uma mudança na natureza humana através da ciência. Preparando-nos para a compreensão feita logo à frente sobre a ação investigaremos como o desinteresse, a atomização social, a superfluidade humana, a apatia e desinteresse políticos, propiciaram a experiência totalitária. Por fim, a investigação sobre a ideologia e o terror é um passo seguinte na nossa compreensão do conceito de violência e poder. Através da ideologia e do terror o totalitarismo não procura o

⁷ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 281.

⁸ ANSART, Pierre. *Hannah Arendt: a obscuridade dos ódios públicos*. Op. Cit., p. 41.

domínio despótico dos homens – o que enquadraria o movimento nas formas tradicionais de governo–, mas sim um sistema em que os homens se tornem supérfluos para poder realizar seus objetivos. É nesse sentido que iremos investigar a dissolução do poder na violência que pode ser estruturada e conservada num mundo composto por homens de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade. Nesse sentido, *Origens do totalitarismo* apresenta o problema da violência sem, no entanto, apresentar uma formulação precisa de seu conceito. À frente, indicaremos como a teoria da ação – e o conceito de poder que ela veicula–, será uma resposta filosófica à disseminação da violência no contexto totalitário.

No capítulo II, denominado “Uma resposta à banalização da violência: a teoria da ação” investigaremos a teoria da ação proposta por Hannah Arendt no seu livro *A condição humana*. A distinção conceitual entre violência e poder emerge da sua teoria da ação, mais rigorosa e mais explícita, já que sua teoria da ação é uma tentativa de resposta para os novos tempos da política, advindos com a modernidade até o tempo presente. A natalidade, a capacidade de iniciar algo novo é o distintivo da sua teoria da ação. A natalidade está ligada fundamentalmente ao poder. Já a mortalidade está relacionada à violência política e é desqualificada por Arendt de qualquer pretensão de centralidade na política. Buscando uma conexão entre os conceitos de violência e poder, poderemos afirmar que a violência enquanto implemento tende a dispensar a ação e o consenso, tornando-se, apesar de presente no cenário político, a mais antipolítica das atividades humanas; o poder, ao contrário, é a capacidade de ação em conjunto, cria a novidade porque revela o pensamento humano através do discurso, do “nós-podemos”, como a natalidade devolve ao mundo e à vida o seu significado de lugar de novos começos. Neste capítulo, nosso objetivo é investigar a teoria da ação de Hannah Arendt como uma tentativa de resposta à cristalização da violência na modernidade, resultante da vitória dos valores do *animal laborans* e do *homo faber*. Essa vitória é ambígua, uma vez que encolhe o espaço da ação e o esvazia restando como visão de mundo a racionalidade utilitarista em que a vida é a única referência de durabilidade e não mais o mundo, *locus* da política para Arendt. Com essa investigação nos aproximamos da compreensão da violência como perda do mundo e o do esvaziamento do sentido político da ação. Da teoria da ação arendtiana o poder é um conceito que emerge plenamente ligado à liberdade humana como núcleo da política. A política e a liberdade para Arendt são inseparáveis. Nossa análise centra-se no argumento arendtiano de que a política tem sua primazia nas palavras e na persuasão e não na força ou na violência. Por isso,

o fenômeno subjacente à identificação contemporânea entre violência e política se expressa na fórmula arendtiana do “crescimento não natural do natural” (*unnatural growth of the natural*). Com esta fórmula a autora pretendeu definir a principal transformação do político na modernidade, isto é, a crescente naturalização das relações políticas, iniciada com a proclamação dos Direitos do Homem do Cidadão – os homens *nascem* livres e são iguais por *natureza* – e potencializada ao máximo a partir do século XIX, momento em que o trabalho como forma de produção da riqueza em abundância e o homem concebido como *animal laborans*, um ser vivo que apenas trabalha e consome, se transformaram no elemento central de toda relação política. Sob o impacto destas transformações, se operou a liberação e a promoção da vida e da felicidade do *animal laborans* ao estatuto e ideais políticos inquestionáveis. Em outras palavras, o denominador comum à violência *extraordinária* do totalitarismo, bem como à violência *ordinária* das modernas sociedades despolitizadas, em que o cuidado dos cidadãos pela coisa pública foi substituído pela administração tecnocrática dos interesses vitais dos agentes econômicos privados, se encontra, segundo terminologia arendtiana, na ascensão do *animal laborans* e da própria vida – consubstanciada nos interesses econômicos da sociedade – ao centro do espaço público⁹.

No capítulo III, intitulado “Poder e violência na modernidade” iluminados pela teoria da ação, investigaremos como a violência e o poder se apresentam indissociados caracterizando a política da modernidade e do nosso tempo presente. Nosso interesse é o estudo de como a ação na modernidade e nos dias atuais manifesta uma compreensão do poder e da violência criticada por Arendt. Assim, iluminados pela compreensão arendtiana de poder e violência, estaremos formulando uma interpretação dos motivos em que desarticuladas, dissociadas, desinteressadas pela ação, as massas perdem o senso comum e por consequência, a capacidade de ação no mundo. Investigaremos a noção de progresso ilimitado da humanidade. Essa noção de progresso é compreendida a partir do ensaio *Sobre a violência*, em que Arendt critica objetivamente a ciência – um tipo de ciência surgida com a modernidade–, e sua participação na formação da mentalidade política. Nesse sentido, já que a ciência e o progresso são considerados úteis para a humanidade a ponto de criar as armas que possam levá-la ao seu próprio fim, estaremos respondendo às perguntas: qual a serventia da violência e quais as consequências da noção de progresso ilimitado da humanidade? Se o progresso científico é uma marca da modernidade, a revolução aparece também como um de seus principais fenômenos políticos, motivo pelo qual Arendt pretende compreender a sua *raison d'être*. Estudaremos a teoria da revolução de Arendt, especialmente os conceitos de poder, violência, fundação e autoridade relacionados ao estudo das revoluções da modernidade e a secularização da política. A teoria da revolução alarga a compreensão sobre a violência e o poder e Arendt se propõe a analisar até que ponto a violência das revoluções pode ser considerada constituidora da liberdade ou não.

⁹ANSART, Pierre. *Hannah Arendt: a obscuridade dos ódios públicos*. Op. Cit., p. 43-44.

Por fim é importante destacar que os conceitos de poder e violência serão detectados, analisados, aprofundados, relacionados ao contexto de surgimento, articulados com os conceitos de anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo, modernidade, ação, autoridade, fundação, natalidade, progresso ilimitado da humanidade, liberdade e revolução, para citar os mais importantes, à medida que formos apresentando a obra arendtiana. Nesse sentido, demonstraremos como Arendt apresenta o conceito de poder e de violência em vários contextos de suas publicações, oferecendo assim, um panorama de sua argumentação a respeito de nosso tema.

II. Pequeno excursão metodológico: *Compreensão e Política*

A extrema atenção dada aos ódios, aos ressentimentos está em relação direta à paixão que anima toda sua obra: a paixão de compreender o político em todas as suas dimensões, paixão que sustenta a imaginação criadora e a audácia de forjar interpretações, paixão sustentada igualmente pela convicção que o trabalho de compreensão é um ato de liberdade, que a compreensão crítica dos ódios é uma obra salutar, um meio de defender nossas liberdades sempre em situação de serem ameaçadas¹⁰.

O exercício filosófico de compreensão do fenômeno totalitário, do anti-semitismo e do imperialismo é uma tentativa de Arendt de reconciliar-se com o mundo. Como pensadora do pós-guerra, Arendt se pergunta se é possível compreender a herança deixada pela tradição e se essa mesma tradição pode explicar o que ocorreu e porque aconteceu daquela forma. A tradição política ocidental viu-se desgastada diante de ineditismos do século XX. Para Arendt, os fatos precisam ser entendidos.

Os acontecimentos políticos do século XX atiraram o povo judeu no centro do turbilhão de eventos; a questão judaica e o anti-semitismo, fenômenos relativamente sem importância em termos de política mundial, transformaram-se em agente catalisador, inicialmente, da ascensão do movimento nazista e do estabelecimento da estrutura organizacional do Terceiro Reich, no qual todo cidadão tinha de provar que *não* era judeu ou descendente dos judeus; e, em seguida, de uma guerra mundial de ferocidade nunca vista, que culminou, finalmente, com o surgimento do genocídio, crime até então desconhecido em meio à civilização ocidental. Creio ser óbvio que isso exige não apenas lamentação e denúncia, mas também compreensão. Repito: compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito que tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós – sem negar a existência nem vergar humildemente a seu peso, como se tudo o que de fato aconteceu não pode ter acontecido de outra forma. Compreender

¹⁰Id., *Ibid.*, p. 33.

significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido.¹¹

O totalitarismo, o anti-semitismo e o imperialismo não são obra do acaso. Pelo contrário, constituem a cristalização histórica a partir de uma fenda, de uma abertura, de uma ruptura entre o passado e o presente. Com a perda da tradição houve a perda da memória, componente fundamental da vida do espírito. A partir da memória o pensamento pode se organizar, compreender a realidade. A tradição não conseguiu mais explicar o que havia acontecido. Assim, a ruptura entre o passado e o futuro se instaurou como um precipício que inviabilizava a reconciliação com a realidade. O exercício do pensamento possibilita a reconciliação uma vez que, individualmente, o ser humano pode analisar os fenômenos, conectando-se novamente à realidade. Arendt busca, assim, a reconciliação através do pensamento e da análise sobre os fatos, sem se prender apenas aos últimos. No seu livro *Origens do totalitarismo* Arendt exercita a compreensão sobre a política. A condição humana pressupõe que diante dos fatos nossa compreensão se alargue para nos manter em contato com a realidade. Arendt justifica sua busca pela compreensão afirmando que

o decisivo para nós foi o dia em que ficamos sabendo de Auschwitz. Isso foi em 1943. De início nós não acreditamos (...) porque militarmente era desnecessário e sem qualquer objetivo. Isso foi o verdadeiro choque. Foi como se um abismo se tivesse aberto. *Isso não poderia ter ocorrido*. E não me refiro apenas ao número das vítimas. Refiro-me ao método, à fabricação dos cadáveres e assim por diante. Algo aconteceu com o quê não podemos nos reconciliar.¹²

É assim que a compreensão se apresenta como uma

maneira especificamente humana de estar vivo; toda pessoa precisa reconciliar-se com o mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanecerá para sempre um estranho, em sua distinta singularidade(EU: 308).

É no seu ensaio intitulado *Compreensão e Política*, publicado em 1954, que Arendt investiga a possibilidade de reconciliação com o mundo *depois* da emergência do totalitarismo¹³. Relacionamos a análise a respeito do anti-semitismo e do imperialismo presentes em *Origens do totalitarismo* com o ensaio *Compreensão e Política* porque é através

¹¹ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004, p. 20-21. Doravante apenas OT, seguida da página de referência.

¹² ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding (1930-1954)*. New York: Schocken Books, 1994, p. 13-14. Doravante apenas EU, seguida da página de referência.

¹³ *Ver também*: ARENDT, Hannah. *The Nature of Totalitarianism*. In: CP:230-257 (esse texto baseia-se em certas partes no conteúdo de um longo manuscrito intitulado “*Sobre a natureza do Totalitarismo: um ensaio sobre a compreensão*”). E ainda: ARON, Raymond. *L’essence du totalitarisme selon Hannah Arendt*. In: *Commentaire*, Vol. 8, nº 28-29, Fev. 1985, p. 416-425. Disponível em <http://www.commentaire.fr>. Acesso: 23-02-2008; *L’essence du totalitarisme*. In: *Critique*, vol. 19, nº 80 (1954).

desse processo que se pode descolar violência e poder, entendendo que a compreensão é, de fato, um exercício filosófico de Arendt. Nossa intenção é demonstrar o esforço de compreensão de Arendt que será essencial para a sua abordagem sobre o poder e a violência. Mais ainda, acreditamos que a conceitualização do poder e da violência apenas é possível a partir da experiência (direta ou indireta) que Arendt teve dos regimes totalitários. Por outro lado, é no exercício de compreensão que a violência e o poder podem ser dissociados, analisados separadamente. Mas a compreensão para Arendt não está separada da reconciliação com mundo. Compreender e estar no mundo são indissociáveis. Assim, a reconciliação é um movimento no interior da compreensão que é “um processo complexo que nunca chega a resultados unívocos.” Por isso, “é uma atividade incessante, que muda e varia a todo o momento, mas através do qual podemos reconhecer a realidade e reconciliarmo-nos com ela, ou seja, tentar sentirmo-nos no mundo como no nosso lugar”(CP:231). Reconciliar-se com o mundo é atividade necessária para continuar vivendo *apesar* e *após* os eventos trágicos do século XX. É preciso que a palavra, o conceito, a análise, surja como um interposto entre o fato e a vida. É através da palavra ou do pensamento que o mundo se altera e que o mundo se torna um lugar estável.

A reconciliação com o mundo se dá, pois, com as palavras, com o discurso e, mais tarde veremos, com a ação. Somente as palavras podem dar sentido novo às experiências. Arendt esclarece que a violência só pode ser combatida pelas palavras e nunca pelo silêncio, já que “as armas e o combate pertencem ao reino da violência, e a violência, enquanto distinta do poder, é muda; a violência começa onde a palavra acaba”(CP:232). Mas, e quando as palavras se tornam vazias e parecem nada explicar, nada dizer? Para Arendt, a banalização da palavra é um risco, especialmente quando “as palavras usadas como meios de combate perdem a sua qualidade de palavras: transformam-se em clichês”. Os clichês podem se tornar, como palavras repetidas que se esvaziam de sentido prático, em doutrinação. A doutrinação – forma de repetição vazia da palavra e do discurso – torna-se perigosa, pois é resultado basicamente “de uma perversão da compreensão e não do conhecimento.” Assim, “a compreensão é criadora de sentido, de um sentido que produzimos no próprio processo de viver, na medida em que nos esforçamos por nos reconciliar com as nossas ações e com as nossas paixões”(CP:232). A doutrinação aproxima-se da violência política uma vez que limita a compreensão, e a limitação da compreensão é o falseamento da verdade, da mesma forma que o totalitarismo enquanto ideologia esvaziava a verdade dos fatos, usando-se da propaganda como instrumento ou arma do governo. Assim, a doutrinação introduz “um elemento de violência no conjunto do domínio político.” (CP:232).

A compreensão mantém o indivíduo conectado com a realidade. Com isso, não havendo pensamento, e o seu *acabamento* dado aos fatos do passado, “sem a articulação dos fatos e a tarefa da memória, não há história, daí decorrendo a impossibilidade de obter respostas às novas questões.” Por isso, “ao pensamento cabe questionar, pensar e relembrar, ou seja, no tocante ao passado, contar a história e transmitir seu significado”¹⁴.

O pensamento é um instrumento de compreensão dos riscos para a liberdade e para a ação colocados pelo totalitarismo. Mas o pensamento pode nos fornecer, também, uma compreensão sobre o poder e a violência. Nessa linha de raciocínio, Arendt investiga o totalitarismo de duas formas diferentes e complementares.

A primeira forma se dá através do estudo do aparecimento desse conceito na política, o que de certa forma evidencia o surgimento de algo novo no cenário político europeu. O termo totalitarismo entrou em uso corrente para designar o mal em política após a Segunda Guerra Mundial¹⁵. Já na década de 1950, Arendt buscava uma diferenciação entre imperialismo – agressividade na política externa e avidez por conquistas – e totalitarismo. No exercício de compreensão do totalitarismo Arendt fornece algumas distinções sobre o termo. Assim, totalitarismo é “hoje usado para designar a sede de poder, a vontade de dominação, o terror e uma forma chamada monolítica de organização do Estado”(CP:236) e “visa desapossar o homem da sua natureza a pretexto de mudá-la”(CP:242).

A segunda forma é a compreensão filosófica, ou seja, Arendt se propõe a investigar a tradição filosófica através do diálogo com Kant e Montesquieu, formulando uma

¹⁴ SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)*. Caxias do Sul: EDUCS, 2006, p.52.

¹⁵ O termo “totalitarismo foi usado na Itália por Benito Mussolini, como todos sabem, no século passado, no início da década de 20, para descrever o novo Estado fascista por oposição ao Estado liberal. Foi usado por intelectuais que fugiram ao nazismo como, por exemplo, Emil Lederer (1882-1939), mas também por marxistas anti-stalinistas, já no final da década de 30, para designar um regime onde tudo se apresenta como político. Num ensaio de 1940, escrito pouco antes de sua morte numa prisão nazista em Paris, intitulado ‘*Capitalismo de Estado ou Economia do Estado Totalitário*’, em que discute a natureza da sociedade soviética, o eminente político social democrata e economista marxista Rudolf Hilferding (1887-1941) mostra já, ao atribuir um papel central ao Estado, a necessidade de uma revisão crítica dos esquemas marxistas tradicionais no que se refere à relação entre economia e política. Nos parágrafos finais, ele observa que os marxistas esperavam que o Estado desaparecesse em uma sociedade socialista, mas a história, ‘o melhor de todos os marxistas’, segundo ele, ‘tem nos ensinado uma outra lição. Ela nos mostra que, apesar das expectativas de Engels, a ‘administração das coisas’ pode tornar-se uma ilimitada ‘dominação dos homens’ e, assim, leva não só à emancipação do Estado em relação à economia como também à sujeição da economia aos detentores do poder do Estado’. Hilferding desenvolve de modo mais aprofundado essa nova análise do Estado em seu último trabalho incompleto (que só foi publicado em 1954) *Das historische Problem*: ‘O problema político do período de pós-guerra consiste na mudança da relação entre o Estado e a sociedade, produzida pela *subordinação da economia* ao poder coercitivo do Estado. O Estado torna-se um Estado totalitário na medida em que esse processo de subordinação ocorre.’ MAGALHÃES, Theresa Calvet de. *A natureza do totalitarismo: o que é compreender o totalitarismo? In: Origens do totalitarismo 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001, p.50.

compreensão sobre a violência e o poder depois dos fatos inéditos trazidos à tona pelo totalitarismo.

No diálogo com Kant, Arendt conjectura que a incompreensão do totalitarismo denuncia o aumento da estupidez humana: “o paradoxo da situação moderna parece residir no fato de a nossa necessidade superar tanto a compreensão prévia como a abordagem científica resultar de termos perdido os nossos meios de compreensão.” Assim, “a nossa busca de sentido é ao mesmo tempo suscitada e frustrada pela nossa incapacidade de o engendrarmos”(CP:239). Para Arendt,

talvez devamos abandonar a compreensão prévia, que rapidamente inclui o novo no que é anterior, e à abordagem científica, que se lhe segue e que deduz metodicamente o que não tem precedentes dos precedentes dados, ainda que a sua descrição dos fenômenos não se revele claramente em desacordo com a realidade. A compreensão (*understanding*) não estará intimamente ligada à faculdade de julgar que somos obrigados a descrever as duas coisas como a subsunção (de qualquer coisa de particular a uma regra universal) operação que, segundo Kant, é a própria definição do juízo, e cuja ausência ele define soberbamente como ‘estupidez’ uma ‘doença sem remédios’? (CP:238-239).

A estupidez é a perda do senso comum, uma apreensão da realidade deslocada do costume. O costume evocado pela tradição não seria o apeço à liberdade incondicional da humanidade? Por isso, Arendt afirma que a partir do senso comum, não necessitamos “da entrada em cena do fenômeno totalitário para sabermos que vivemos num mundo alterado, num mundo onde se tornou impossível guiarmo-nos pelas regras do senso comum de outrora.” Nesse caso, “a estupidez no sentido kantiano tornou-se uma doença de toda a gente e, por isso, deixou de poder ser considerada como ‘sem remédio’”. Assim, “a estupidez transformou-se naquilo que era antes o bom senso; e tal não significa que seja um sintoma da sociedade de massa ou que as pessoas ‘inteligentes’ se encontrem livres dela.” Mas “a única diferença é que esta estupidez permanece maravilhosamente muda entre os não intelectuais, tornando-se por outro lado, insuportavelmente agressiva entre as pessoas ‘inteligentes’”(CP:240).

No diálogo com Montesquieu, Arendt investiga o desgaste da tradição política e dos seus costumes. Entendemos o desgaste como ações realizadas no espaço público “sem os padrões e os modelos aceitos e consagrados pelo tempo, [o que] constitui a crise, que, por sua abrangência, será de natureza política, pois desnudará o rompimento do elo proporcionado pela tradição.” Por isso, “a perda dessa ligação fez a época moderna desconfiar dos negócios humanos, que ficaram sem respaldo, sem saber por que eram realizados de uma forma e não de outra.” Assim, “com a derrocada da tradição, que indica e fundamenta o agir, as ações

humanas tornam-se sem justificação no momento de engendr -las”¹⁶. Arendt demonstra o que ocorria com a tradi o política incorrigivelmente destituída de força e autoridade diante do totalitarismo. Assim, para Arendt, “a perda inegável da tradi o no mundo moderno não acarreta absolutamente uma perda do passado, pois tradi o e passado não são a mesma coisa.” Por isso, “com a perda da tradi o, perdemos o fio que nos guiou com segurança pelos vastos domínios do passado; esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhoou cada sucessiva gera o a um aspecto predeterminado do passado”(EPF:130). Enquanto as leis aplicam-se   esfera pública, legitimamente, os costumes regulamentam a vida social e dão coesão   sociedade civil. Considerando-se que a vida política pública termina quando há um sério “abalo da legitimidade da lei, ou porque a autoridade da sua fonte se torna objeto de d vida e contesta o”, ou seja, quando as leis perdem a validade, os cidadãos perdem exatamente o seu diferencial – deixam de ser cidadãos. Por isso, “o que subsiste ainda são os costumes e tradi es da sociedade”(CP:241). A moralidade privada permanece ativa, uma vez que os indivíduos permanecem costumeiramente agindo. Mas a moralidade sem legitimidade ou os costumes sem lei são frágeis. Essa fragilidade política que Montesquieu percebia no século XVIII serve de pretexto para que Arendt retire uma importante conclusão a respeito da mudez da tradi o que no século XIX não tinha outra atitude a tomar a não ser calar-se diante do totalitarismo ou outro fato desconcertante, uma vez que já se encontrava em profunda caducidade. Assim, apresenta-se uma conclusão, ou seja, a enorme transforma o “teve lugar no interior de um quadro político cujas bases tinham deixado de ser seguras”, sendo assim, acabou por surpreender “uma sociedade que, embora fosse ainda capaz de compreender e de julgar, já não era capaz de dar conta das categorias da sua compreensão e dos critérios do seu juízo, uma vez que estes fossem seriamente postos   prova”(CP:242). Para Arendt, os costumes, a moralidade e a tradi o são como uma fonte que secou. Não há respostas *tradicionais* para esclarecer a humanidade diante das novidades trazidas pelo século XX: “desapareceu o próprio quadro de possibilidade da compreensão e do juízo” (CP:242).

O totalitarismo visa desapossar o homem da sua natureza a pretexto de mudá-la, a compreensão   uma ferramenta para impedir a destrui o do próprio ser humano, daquilo que lhe   atributo fundamental, a liberdade. Trata-se de retomar através da compreensão o sentido mais profundo da a o política, da capacidade da a o humana em plena liberdade e da conquista de um sentido maior para a própria vida – no individual e no coletivo. Para Arendt,   preciso recontar as histórias, compreendendo-as, assim como fazia Rahel

¹⁶ SCHIO, Sônia Maria. *Op. Cit.*, p. 33.

Varnhagen para quem “tudo o que lhe restava era tornar-se uma “porta-voz” do que estava acontecendo, verbalizar o acontecido. Isso podia ser realizado pela reflexão, relatando a própria história repetidamente a si mesma e a outros. Dessa forma, ela se tornava o destino: “tem um destino aquele que sabe o que tem como tal¹⁷”.

Uma ideologia do terror e do medo propugnadas pelo totalitarismo, a inaudita disseminação da violência política, o projeto de formação de uma nova humanidade necessitam de uma nova compreensão do mundo e da vida: “sabemos, embora isso tenha deixado de ser experimentado como tal, a que ponto as pessoas foram arrastadas até muito perto, sob a dominação totalitária, desta condição de ausência de sentido, por meio do terror combinado com o condicionamento ideológico do pensamento”(CP:243).

Na dissertação que segue tentaremos acompanhar algumas das etapas do trabalho de compreensão efetuado por Hannah Arendt, como ela é conduzida a formular uma distinção conceitual entre poder e violência e como essa distinção lhe permite compreender alguns aspectos da experiência política moderna e do tempo presente.

¹⁷ ARENDT, Hannah. *Rahel Varnhagen, a vida de uma judia alemã na época do Romantismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 11 (prefácio). Doravante apenas RV, seguida da página de referência.

CAPÍTULO I

O Estado é o monopólio universal do uso legítimo da ação coercitiva.

Max Weber

1. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo: violência e terror

O anti-semitismo e o imperialismo proporcionaram um desvelamento da profunda crise dos fundamentos políticos da modernidade configurada na decadência do Estado-nação. O Estado-nação, ora anti-semita, contrariando o princípio de igualdade dos seus cidadãos, ora imperialista, confundindo-se com um porta-voz da expansão econômica burguesa, usou em escala crescente a violência como instrumento de governo.

Apresentamos a análise do anti-semitismo e do imperialismo porque temos aí uma compreensão de dois fenômenos que colocam a violência em evidência, não apenas como *ultima ratio*, mas como *prima ratio*. Nosso olhar sobre o anti-semitismo e o imperialismo volta-se para a violência disseminada nas ações do Estado-nação dentro e fora de seu território. Arendt nos proporciona elementos para a elaboração de uma compreensão de como o anti-semitismo e o imperialismo trazem em sua gênese e desdobramentos a violência como fim em si mesma, permitindo-nos identificar aqui uma das origens da indistinção entre violência e poder. Nesse sentido, demonstraremos como anti-semitismo e imperialismo não poderiam ficar de fora de *Origens do totalitarismo* uma vez que uma das preocupações arendtianas aqui é com a violência na política. Para tanto, Arendt apresenta uma crítica dirigida à “trindade” ocidental herdada como um dos valores do iluminismo: povo – território – Estado. Essa “trindade” é considerada insuficiente para dar conta das novas experiências

políticas da humanidade. A “trindade” dilacerou-se: o imperialismo propaga a criação de Estados-nações fora da Europa sem igualdade, sem liberdade, sem fraternidade, apenas interessado nos lucros da expansão econômica. O Estado tem seu funcionamento político acoplado à economia, ou seja, a supremacia dos interesses expansionistas econômicos deslocou o papel político central do Estado para o controle das atividades de expansão capitalista. Para que a expansão ocorra, para que o movimento expansionista prolifere torna-se necessária a violência política para impor aos outros Estados a vontade do mais forte. Nesse sentido, o imperialismo é investigado para nos fornecer elementos que permitam compreender como a violência e o poder estão confundidos nessa política. Arendt destaca que o novo enfoque dessa filosofia política, já imperialista, está na centralidade que ela concede à violência e à força. Arendt evidencia que a violência sempre foi a *ultima ratio* (OP:91; EPF:49) na ação política, e a força sempre foi a expressão visível do domínio e do governo. Mas o que está em jogo aqui não é simplesmente o uso tradicional da violência e da força, é a ruptura que o uso da violência pela violência, a expansão pela expansão, o ódio pelo ódio provocam com essa tradição. O que está em jogo é a função precípua da violência. A violência passa a ser o fundamento da ação política e o centro do pensamento político. Uma política baseada não na ação, na liberdade, mas na violência é uma criação da modernidade. Por isso, para Arendt, o Estado enquanto estrutura administrativa detentora dos instrumentos de violência persegue e mata seus próprios cidadãos no anti-semitismo e por isso distancia-se da nação que em última análise é a sua razão de ser, de sua governamentalidade. A violência acaba por se tornar uma importante forma da atuação do Estado nos negócios políticos dentro do Estado-nação e fora dele, ou seja, nos negócios internos e nos negócios externos.

Nesse primeiro capítulo intencionamos exercitar a compreensão a respeito da violência e do poder, numa tentativa de localizar onde aparecem as situações-problemas a partir das quais emergirá a análise arendtiana. Por isso, é necessário partir da ação para a compreensão, uma vez que compreender “significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós”, não negando “a existência nem vergar humildemente a seu peso, como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma”(OT:12). Assim, a compreensão não é uma mera análise de fatos históricos, mas uma discussão filosófica sobre o que de fato essas lições trazem de novo ou destroem do velho arcabouço da tradição ocidental. Por isso, nossa investigação acompanha de perto a forma arendtiana de distinção da violência e do poder, da ação e da força, já que para ela “compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido”

(OT:21). Finalizamos nosso capítulo investigando o totalitarismo e o uso que ele faz da violência como instrumento político. Nesse sentido, analisamos como a violência se dissemina em diversas formas de contato entre o “movimento” e a sociedade civil, ou seja, através da ideologia, da propaganda, da doutrinação, dos discursos do líder e da burocracia do Estado totalitário. Por isso, nosso ponto de partida é a compreensão de que onde a violência predomina a política está em crise. Nesse sentido, o totalitarismo se vale do ódio, do ressentimento, e da impotência para a ação e para o discurso, do fracasso das tradicionais bases da política ocidental para alcançar um novo tipo de humanidade com fundamentação na violência. O movimento só será *perfeito* quando o terror de fato funcionar. É por isso que o terror é a violência no seu grau mais complexo, mais disseminado na sociedade civil, ameaçando a política em seus fundamentos.

1.1.A compreensão da violência e do poder a partir do totalitarismo

[Falhei] em explicar o método particular utilizado por mim, ao não ter prestado contas acerca da abordagem bastante inusual (...) em relação ao campo das ciências históricas e políticas. Uma das dificuldades do livro é a de que ele não pertence a nenhuma escola e quase não utiliza quaisquer instrumentos oficialmente reconhecidos ou controversos (EU:402).

Hannah Arendt iniciou a redação de *Origens do totalitarismo* por volta de 1945 e 1946. Preocupada em analisar os desdobramentos dos fatos políticos manifestados pelo movimento totalitário, retomou suas pesquisas acerca de questões políticas que ultrapassavam a questão judaica tal como fora colocada pelos historiadores e filósofos até então. “Naqueles anos, sentia, o destino da Europa estava na balança. Arendt havia dedicado seus primeiros anos nos Estados Unidos à política judaica.” Assim, “ao final da guerra, voltou-se para temas mais gerais: que princípios deveriam orientar a política num mundo sacudido por tal guerra? Poderá haver uma nova Europa? Poderá haver uma verdadeira civilidade das nações?”¹⁸

A violência política praticada nos campos de extermínio nazistas e a busca por explicações sobre as origens desse fenômeno foi o ponto de partida para o livro. Hannah Arendt já havia se engajado desde 1933 na discussão a respeito da questão judaica e depois de vários estudos e publicações havia chegado uma circunstância favorável para uma

¹⁸ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por amor ao mundo. A vida e a obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997, p.193. Ver: MAY, Derwent. *Hannah Arendt uma biografia*. Rio de Janeiro: Casa Maria Editorial-LTC, 1988, p. 44. Ver também: CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A Interpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.p. 17-62 (The Origins of Totalitarianism).

sistematização de grandeza intelectual, histórica e filosófica proporcional ao grande ineditismo que foi o advento do totalitarismo: “Hannah Arendt descreve o terror e o genocídio para o qual esses campos foram criados como meta necessária de todo o movimento turbilhante, irresistível, do totalitarismo nazista.” E se pergunta: “poderemos acaso começar a compreender esse inqualificável ultraje às nossas antigas concepções da dignidade do homem – ou pelo menos da racionalidade e senso comum elementar do homem?”¹⁹

A publicação chegou às livrarias dos Estados Unidos em princípios de 1951 e produziu grande impacto na discussão sobre o totalitarismo. Assim, “mais do que qualquer outra obra de ciência política ou de reportagem, mais do que quaisquer memórias pessoais, pareceu colocar em foco os fatos dos vinte anos anteriores na Europa²⁰.”

Arendt afirma que a alternativa metodológica escolhida para a pesquisa de *Origens do totalitarismo* foi “encontrar os principais elementos do nazismo, buscar suas origens e descobrir os problemas políticos reais subjacentes.” Por isso, “o objetivo do livro não é dar respostas, mas antes preparar o terreno.” Daí se depreende que Arendt tem a intenção de manter-se afastada do “escrever histórico no sentido estrito” porque sente que “essa continuidade é justificada apenas se o autor quer preservar, entregar o seu tema aos cuidados e à memória suprema do que aconteceu²¹”.

A investigação de Arendt sobre o totalitarismo desvela como essa política apresenta-se fundamentada no uso da violência, para a qual os campos de concentração converteram-se no seu instrumento mais poderoso²². É impossível separar, assim, os campos de concentração do totalitarismo já que os campos podem ser considerados um dos implementos mais bem sucedidos do movimento totalitário e, por isso mesmo, a sua manifestação mais violenta.

A investigação de Arendt é ao mesmo tempo uma análise dos fundamentos e origens do totalitarismo e uma provocação para que sejam revistos os pressupostos que

¹⁹ MAY, Derwent. **Op. Cit.**, p.51.

²⁰ MAY, Derwent. **Id.**, **Ibid.**, p.58. O livro saiu nos Estados Unidos com o título de *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace & Co.; segunda edição, aumentada com novo capítulo “*Ideology and Terror: a Novel Form of Government*” e um epílogo “*Totalitarian Imperialism: Reflexions on the Hungarian Revolution*”. Nova York, World Publishing Co., Meridian Books, 1958. Terceira edição, com novos prefácios e sem o epílogo acrescentado à segunda edição: Nova York: Harcourt, Brace & World, 1966, 1973.

²¹ *Arendt a Underwood*, Houghton Mifflin, 24 de setembro de 1946, *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*. Disponível em <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>. Acesso: 27/02/2008.

²² Segundo KOHN, “o totalitarismo desafiava e violentava a razão humana e, ao explodir as categorias tradicionais para a compreensão da política, da lei e da moralidade, rasgava o tecido inteligível da experiência humana. A possibilidade de demolir o mundo humano, embora inteiramente sem precedentes, era demonstrada nos ‘experimentos’ realizados nos ‘laboratórios’ dos campos de concentração totalitários. Ali a existência de seres humanos distintos, a substância da idéia de humanidade, era obliterada.” KOHN, Jerome. In: ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004, p. 19. Doravante apenas RJ, seguida da página de referência.

permitiram o seu aparecimento na história da humanidade. Assim, “o presente, que para Hannah Arendt gerou a consciência e a percepção da ruptura, foi o *fenômeno totalitário*.” Por isso, “o totalitarismo, como uma nova forma de governo e de dominação, baseado na organização burocrática de massas, no terror e na ideologia, provou, com o genocídio, não existirem limites à deformação da natureza humana²³”. Enfim, “uma percepção da natureza do governo totalitário dirigida por nosso medo do campo de concentração, poderia servir para desvalorizar todas as tonalidades políticas fora de moda.” Afinal, “isso levará ou não a um governo totalitário?²⁴” Por isso, “instigada pela irrupção do fenômeno totalitário, que revelou não existirem limites à deformação da natureza humana e que provou, com o genocídio, que tudo é possível,” a obra de Arendt examina “os fatores que originaram esse fenômeno e que contribuíram para dissolver os padrões morais e as categorias políticas que compunham a continuidade original da tradição ocidental²⁵”.

A fecundidade do texto arendtiano perpassado por grande erudição histórica – sem se prender somente a ela – e filosófica constitui, assim, um marco da filosofia política do pós-guerra, tamanho o interesse que despertou naquela geração, e ainda hoje desperta para a compreensão do mundo contemporâneo. Nessa obra podemos perceber como as antigas preocupações filosóficas de Arendt estão amalgamadas na reflexão sobre a violência política.

O imperialismo pleno em sua forma totalitária é um amálgama de certos elementos presentes em todas as condições e problemas políticos de nosso tempo. Tais elementos são o anti-semitismo, a decadência do Estado nacional, o racismo, a expansão pela expansão, a aliança entre o capital e a massa. Por trás de cada um desses elementos está oculto um problema real não resolvido; por trás do anti-semitismo, a questão judaica; por detrás da decadência do Estado nacional, o problema não resolvido de uma nova organização dos povos; por trás do racismo, o problema não resolvido de um novo conceito de humanidade; por trás da expansão pela expansão, o problema não resolvido de organizar um mundo em constante encolhimento, que precisamos partilhar com povos cujas histórias e tradições estão fora do mundo ocidental. O grande apelo de um imperialismo pleno [isto é, o totalitarismo] era baseado numa convicção amplamente difundida, freqüentemente consciente de que ele proporcionava as respostas a esses problemas e [seria] capaz de dominar as tarefas de nossos tempos²⁶.

Podemos inferir que um dos legados de *Origens do totalitarismo* é a sua análise dos fundamentos do fenômeno totalitário, um exercício de compreensão da política no mundo

²³ LAFER, Celso. *Hannah Arendt. Pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 23-24.

²⁴ ARENDT, Hannah. *The Concentration Camps*. In: *Partisan Review*, julho de 1948, p. 63.

²⁵ LAFER, Celso. *Op. Cit.*, p. 39.

²⁶ ARENDT, Hannah. *Totalitarianism*. In: *Meridian 2/2*, Outono de 1958, p. 1 *Apud* YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Op. Cit.*, p. 194.

contemporâneo. Porque “desde o início de sua publicação se constituiu em um dos textos mais influentes do pensamento político contemporâneo.” E também por se tratar de uma obra de fôlego de acurada pesquisa histórica e de profunda compreensão da filosofia política, Arendt “se propôs não apenas a analisar os fatos históricos mas principalmente encontrar o significado mais profundo de uma experiência humana que parecia ultrapassar tudo o que então fora possível conceber²⁷.”

1.2.O anti-semitismo é compreensível?

A compreensão do anti-semitismo coloca-nos o problema da violência que perpassa a “questão judaica”. Por isso, preocupada em evidenciar a violência política do anti-semitismo, Hannah Arendt recorre à tradição definindo-o como ódio aos judeus, usando a terminologia difundida por Wilhelm Marr (1819-1904) no seu livro *A vitória do judaísmo sobre o germanismo*, de 1873. O ódio aos judeus desencadeia, assim, um tipo extremo de violência, geradora da “derradeira catástrofe cristalizante”, o holocausto. Nesse ódio violento, na sua hipostasiação, aparecem elementos que prenunciam a ruptura da tradição, como uma “corrente subterrânea da história européia”(OT:21). Interessa-nos investigar no anti-semitismo o seu papel na política e, especialmente, o seu uso como justificativa para a violência, ou seja, as suas implicações em relação ao poder. Para Arendt, uma das formas de explicação do retorno do anti-semitismo deveu-se à incapacidade e incompetência para a ação política dos judeus, que ao invés de associarem, organizando-se politicamente, mantiveram no estágio pré-político, vivendo à sombra da proteção de um governo fragilizado. Arendt deixa claro que o que está em jogo não é apenas o ódio simples e puro, mas, como a desorganização política, a apatia para a ação pode provocar o extermínio de um grupo social ou pelo menos colocá-lo como bode expiatório.

Hannah Arendt estuda o anti-semitismo em *Origens do totalitarismo* considerando o século XIX e XX como marcos temporais para o surgimento de uma nova

²⁷ BIGNOTTO, Newton. *O totalitarismo hoje?* In: *Origens do totalitarismo 50 anos depois*. Op. Cit., p. 37. Assim, o livro *Origens do totalitarismo* é uma “obra programática que tem valor de origem e da qual todos os textos ulteriores são a continuação, o prolongamento, a clarificação, a correção. AMIEL, A. *Hannah Arendt: politique et événement*. Paris: PUF, 1996, p. 10; e ainda: “a obra de Hannah Arendt se afirmara como um empreendimento que visava responder a um desafio – o de compreender a novidade radical do nosso século. Há, em nossa autora, o que pode ser considerado como origem e esteio de sua obra, uma paixão pela compreensão e a decisão de apostar nessa única possibilidade de reconciliação com a realidade que é assegurada pelo pensamento.” MORAES, Eduardo Jardim de. In: *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. xi. Doravante apenas VE, seguida da página de referência.

forma de ódio aos judeus muito ligada ao totalitarismo, resultante de uma longa perseguição que antecede a modernidade, mas que cristaliza-se de modo grandioso no tempo presente.

1.2.1.A interpretação do declínio do Estado-nação

Podemos iniciar nossa investigação sobre o anti-semitismo partindo da consideração de que o senso comum – as opiniões formadas no dia-a-dia da convivência humana – considera quatro pontos consensuais sobre os fatos históricos. Fato histórico é o acontecido. Interessa para Hannah Arendt como o senso comum reelabora o fato histórico, para que ela possa fazer suas reflexões. É importante ressaltar que o senso comum é uma construção coletiva e crítica sobre os fatos históricos, diferente da negação do ocorrido, ou da simples causalidade que afirma a necessidade do evento, que pode ser considerada por Arendt uma forma de alienação. Para Arendt, “em qualquer comunidade, portanto, o declínio perceptível do senso comum e o visível recrudescimento da superstição e da credulidade constituem sinais inconfundíveis da alienação em relação ao mundo”²⁸. Arendt afirma que a alienação naturaliza a violência, ou seja, o costume de pensar o anti-semitismo de maneira *natural* impede um aprofundamento político do tema. É necessário ir além de explicações reducionistas. Por isso, Arendt pretende uma verificação das origens do anti-semitismo que não permitam que o bom senso seja deixado de lado.

Em primeiro lugar, Arendt considera que “os nazistas não eram meros nacionalistas”(OT:23). O nacionalismo e a xenofobia não podem ser identificados apressadamente como uma explicação para o anti-semitismo. O nacionalismo alemão já entrara em colapso quando o nazismo chegou ao governo. Para Arendt, a chegada do regime nazista ao governo coincide com a decadência de um nacionalismo tradicional: “o nazismo começa sem qualquer base tradicional; (...) o nazismo é de fato o colapso de todas as tradições, alemã e européia, tanto das boas quanto das más” (EU:108-109). Por isso, “o que é verdade para a história política alemã é-o ainda mais no que se refere às raízes espirituais que são atribuídas ao nazismo.” Assim, o nazismo “nada deve à tradição ocidental, nem a qualquer das duas correntes, alemãs ou não, católicas ou protestantes, cristãs, gregas ou romanas.” Com isso, “gostemos ou não de Tomás de Aquino, Maquiavel, Lutero, Kant, Hegel ou Nietzsche –

²⁸ARENDDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio D'Água, 2001, p.221. Doravante apenas SR, seguida da página de referência. *Também*: “apenas pessoas que por uma razão ou outra não são mais governadas pelos motivos comuns do interesse próprio e do senso comum poderiam permitir-se o fanatismo de convicções pseudocientíficas que, para todas as finalidades práticas imediatas (vencer a guerra ou explorar o trabalho), eram óbvia e totalmente contraproducentes” (EU:241). *Ver também sobre senso comum*: DUARTE, André. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*. In: *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 129-131. Doravante apenas LFPK, seguida da página de referência.

(...) eles em nada são responsáveis pelo que se passou nos campos de extermínio.” Assim, “ideologicamente, o nazismo não tem qualquer base na tradição, e faríamos melhor em reconhecer o perigo que comporta a negação radical de toda a tradição que foi desde o início o traço distintivo principal do nazismo.” Para Arendt, “nunca, nem na Antiguidade, nem na Idade Média, nem nos tempos modernos, a destruição foi um programa claramente formulado, e nunca a sua execução foi superiormente organizada, burocratizada, sistematizada em termos que tais”²⁹. O poder do discurso nacionalista estava enfraquecido, e é por isso que a propaganda nacionalista nunca se limitou ao território alemão, extravasando sua forma de ver o mundo além das fronteiras do Estado-nação, tornando-se supranacional ou internacionalizado. Os nazistas acreditavam, assim como os comunistas soviéticos, num mundo totalmente transformado por seus ideais. O Estado-nação é o lugar onde se prepara o mundo para os novos tempos.

Em segundo lugar, Arendt analisa o fato de que os judeus na Alemanha haviam perdido “as funções públicas e influência, e quando nada lhes restava senão sua riqueza, (...) Hitler subiu ao poder”(OT:24) com um discurso contra os poderosos banqueiros judeus. O ódio aos judeus seria explicado – se o bom senso a isso não reagisse contrariamente – por uma riqueza econômica parasitária, fruto de abuso de poder por parte de um grupo social privilegiado – os judeus: “o ódio organizado contra os judeus só pode ter surgido como reação contra sua importância e poderio”(OT:25). Para Arendt não havia força política nem mesmo atividade econômica relevante a ponto de colocar o Estado em risco quando os judeus foram escolhidos para o holocausto.

Em terceiro lugar, Arendt analisa a teoria dos judeus como eterno bode expiatório. Para ela, “os judeus, por serem um grupo inteiramente impotente, ao serem envolvidos nos conflitos gerais e insolúveis da época, podiam facilmente ser acusados de responsabilidade por esses conflitos e apresentados como autores ocultos do mal” (OT:25). Impotência – já deixamos bem claro–, é a incapacidade de organização política para Arendt, um dos convites à violência. Mas a primeira constatação é de que na teoria do bode expiatório como explicação para o anti-semitismo, qualquer grupo poderia ser escolhido e não *necessariamente* os judeus. A segunda constatação é a de que os judeus se adaptavam bem ao papel de bode expiatório por causa de um passado de vitimização e sua vocação ao martírio. Mas Arendt apresenta outra explicação para a teoria do bode expiatório. Os judeus foram escolhidos como vítimas do governo totalitário a fim de difundir a violência política na

²⁹ ARENDT, Hannah. *Perspectivas sobre a “Questão Alemã”*. In: CP: 41-60 (citação da p. 45).

sociedade, para aumentar a dominação do movimento, escolhendo um grupo politicamente fraco e sem capacidade de reação potencial. Assim, “se existe uma verdade psicológica na teoria do bode expiatório, ela está na atitude social em relação aos judeus.” Para Arendt, “quando a legislação anti-semita forçou a sociedade a expulsar os judeus, foi como se esses ‘filo-semitas’ tivessem de expurgar-se de alguma depravação secreta, limpar-se de algum estigma de quem misteriosa e perversamente, haviam gostado.”(OT:109). O terror, como iremos aprofundar mais à frente, é uma forma de violência política usada contra todos os membros da sociedade, em que não se pode dissociar, separar, apartar os inimigos dos amigos; todos são inimigos potenciais do movimento e pode ser escolhido para representar o papel de inimigo objetivo. Contudo, Arendt explica que o terror necessita de um princípio. Esse início deu-se contra um grupo específico, os judeus. Nesse sentido pode-se entender a fraude dos *Protocolos dos sábios de Sião* que acabou por se tornar o detonador formal da perseguição, uma pseudoprova da conspiração judaica da violência política contra um grupo, que detona o processo inicial de terror na sociedade.

Por fim, Arendt refuta a teoria do eterno anti-semitismo “na qual o ódio aos judeus é apresentado como reação normal e natural e que se manifesta com maior ou menor virulência segundo o desenrolar da história.” A naturalidade do uso da violência política contra os judeus apresentar-se-ia como uma repetição mecanicista da história. Para Arendt, contudo, a naturalidade dos acontecimentos é o “melhor álibi para todos os horrores”. É como se a violência contra os judeus fizesse parte do passado da humanidade, é uma herança dos tempos, um ciclo que se repete de tempos em tempos, e assim torna-se natural que ela ocorra novamente, sem necessidade de novos argumentos, já que é “uma ocupação normal e até mesmo humana(OT:28).” A violência torna-se *natural e normal* a ponto de os próprios judeus assimilarem o processo sem se colocarem a pergunta fundamental sobre a sua responsabilidade política diante dos fatos. Arendt apresenta o erro judaico de considerar o anti-semitismo contemporâneo como desdobramento do ódio religioso anti-judaico medieval. “Mas é preciso lembrar,” esclarece Arendt, “que a inabilidade de análise política resultava da própria natureza da história judaica, história de um povo sem governo, sem país e sem idioma”(OT:28). Os judeus, segundo Arendt, tiveram participação ativa e responsabilidade no próprio curso de sua história ao permitirem o papel de coadjuvantes na política. O anti-semitismo é resultado, assim, da vitimização dos judeus e de sua vocação ao martírio, uma atitude política assimilacionista. Para Arendt, a compreensão do anti-semitismo deve levar em conta a dignidade da ação, perdida por judeus devido à sua passividade e acomodamento. Assim, “o anti-semitismo moderno deve ser encarado dentro da estrutura geral do

desenvolvimento do Estado-nação” e a sua origem “deve ser encontrada em certos aspectos da história judaica e nas funções especificamente judaicas, isto é, desempenhadas pelos judeus no decorrer dos últimos séculos”(OT:29).

1.2.2.Estado-nação *versus* Estado-império

1.2.2.1.Os judeus e as suaves pressões para fins subalternos de autodefesa

Nossa intenção ao apresentar uma discussão sobre o Estado-nação é descobrir até que ponto sua falência estrutural permite o vácuo de poder, uma desmobilização política a ponto de as pessoas desacreditarem dos meios tradicionais de exercício da ação.

Para Arendt, o Estado-nação teve seu início com a Revolução Francesa e seu desenvolvimento máximo no século XIX, baseado na afirmação da legitimidade e da importância das identidades particulares. O Estado-nação apesar de nascido na modernidade é conceitualmente contrário às idéias iluministas na prática, uma vez que diferentemente da consideração iluminista de uma humanidade em geral e de valores universais, o Estado-nação pretende uniformizar a nação, procedendo de maneira a dar igualdade fictícia a todos em seu território, negando, em muitos casos, as especificidades políticas de cada grupo social. Assim, cada povo se constituiria de fato como uma singularidade irreduzível na medida em que assegurasse seu *status* enquanto entidade nacional, o que só se efetivaria plenamente através de sua unificação num Estado soberano. É como se o Estado-nação forçasse à igualdade política grupos distintos, associados a partir de interesses diversos e que não mantinham uma relação igual com o Estado, dependendo dele para manter as suas variantes políticas.

É por isso que a tradição europeia consagrou um conceito de Estado-nação que, além da dimensão de coerção e de desigualdade, legitimou-se pela reiteração do âmbito comunitário que lhe seria inerente, fixando-se como sinônimo de igualdade, de identidade ou de direito à participação igual grupos tão diversos e com trajetórias políticas múltiplas. Nesse contexto os judeus foram sendo cooptados pelos Estados europeus a partir de 1792 com a finalidade de igualarem-se aos demais grupos existentes, uma vez que a prerrogativa de uma nação superposta à outra não era aceita pelos governos e lhes parecia contrariar os seus princípios. Os judeus que viviam em um estágio pré-político, desorganizados para pleitear um lugar social dentro do Estado-nação acabaram por contar com o privilégio e não com direitos políticos. É nesse sentido que podemos afirmar que uma ambigüidade entre igualdade e

privilégio. É por isso que Arendt conclui que uma emancipação política, ao ponto de haver o respeito a ele dentro do Estado-nação não ocorreu uma vez que

a emancipação significa, ao mesmo tempo, igualdade e privilégios: a destruição da antiga autonomia comunitária judaica e a consciente preservação dos judeus como grupo separado na sociedade; a abolição de restrições e direitos especiais e a extensão desses direitos a um grupo cada vez maior de indivíduos. A igualdade de um novo corpo político e, embora essa igualdade houvesse sido realmente posta em prática (...) o processo coincidia com o nascimento de uma sociedade de classes, de modo tão eficaz quanto o antigo regime. A igualdade de condição (...) só se tornou realidade na América do Norte; no continente europeu, foi substituída por uma simples igualdade perante a lei”(OT:32).

Segundo Arendt, os judeus receberam do Estado uma proteção que se tornou perigosa face ao desenvolvimento do capitalismo na Europa. Os judeus não pertenciam objetivamente a uma classe social, formando um grupo de identidade preservada mesmo se aparentemente estivessem *dentro* de outras classes com as quais se relacionassem, fosse esta a aristocracia ou mesmo a burguesia. Assim, as tentativas de plenificar a igualdade entre os cidadãos, feitas por parte do Estado, “e de incorporar cada indivíduo numa classe, por parte da sociedade, implicava claramente a completa assimilação dos judeus e só podiam ser frustradas por uma combinação de dois elementos: a intervenção do governo e cooperação voluntária”. A dependência dos judeus de uma identidade construída em conjunto com o Estado e sob a sua proteção e uma desvinculação progressiva da nova ordem social e um crescente distanciamento da realidade social levaram os judeus a estarem situados, “socialmente falando, no vácuo” (OT:34). Esse vácuo é, pois, a impotência política.

Com o surgimento do imperialismo no final do século XIX o Estado-nação passou a assumir um papel político central no controle das atividades de expansão capitalista e “os judeus perderam então sua posição exclusiva nos negócios do Estado para homens de negócio de mentalidade imperialista, e sua importância como grupo declinou”(OT:35). Alguns judeus, poucos, mantiveram sua ação intereuropeia como consultores financeiros.

Já no início do século XX ocorreu a desintegração do povo judeu como grupo, coincidindo com a ruptura do modelo de Estado-nação. A influência dos judeus ricos era insignificante, bem como durante a Primeira Guerra e posterior a ela a Europa declinou econômica e politicamente. Os judeus passaram, desse modo, por seu caráter não nacional e sim intereuropeu, a ser “objeto de ódio, devido à sua riqueza inútil, e de desprezo, devido à sua falta de poder”(OT:35) uma vez que o “imperialismo em evolução levou as classes

proprietárias à mudança da opinião inicial sobre a suposta improdutividade dos negócios estatais.” Assim, a expansão imperialista, “juntamente com o gradativo aperfeiçoamento dos instrumentos de violência monopolizados de modo absoluto pelo Estado, tornou interessantes os negócios comerciais com o Estado como parceiro. Isso significou, naturalmente, que os judeus, gradual mas automaticamente, perderam sua posição exclusiva e singular”(OT:38).

A eliminação dos judeus como símbolo do equilíbrio europeu é resultante de um contexto político complexo. Da decadência do Estado-nação emergiu o *Estado-império*, voltado para a dominação econômica, ideológica e política dos seus *inimigos* e a guerra não mais tinha um papel de equilibrar as balanças do poder e sim o domínio e extinção total do inimigo, *a qualquer custo*. Esse novo papel do Estado nos negócios políticos marca a eliminação da participação dos judeus na política européia uma vez que “era fácil iniciar a dissolução do precário equilíbrio de forças na Europa a partir da eliminação dos judeus, embora fosse difícil compreender que essa eliminação transcendia o nacionalismo inusitadamente cruel ou a inoportuna restauração de ‘velhos preconceitos’.” Assim, “quando veio a hecatombe, o destino do povo judeu passou a ser considerado um ‘caso especial’, cuja história seguia leis excepcionais e cuja sorte, portanto, por depender de ‘determinismo’ histórico, não era relevante”(OT:42). Arendt completa sua observação afirmando que “não é sem lógica histórica que a queda dos judeus como grupo tenha coincidido com a ruína de um sistema e de um corpo político” e que, embora seus “defeitos, haviam necessitado e podiam tolerar um elemento pan-europeu, consubstanciado em judeus”(OT:43).

Arendt identificou a apatia política – a impotência ou incapacidade para uma ação coletiva – dos judeus como um dos fatores que conduziram esse povo ao centro dos conflitos da Europa. Segundo ela, “os judeus sem conhecer o poder ou se interessar por ele”, tornaram-se aliados dos governos para se proteger, colaborando assim para um “desligamento do poder [que] era aceito com tanta naturalidade pelos representantes ou escritores judeus que eles quase nunca mencionavam”, gerando “essa inocência nunca entendida por estadistas ou historiadores não-judeus”. Os judeus se acostumaram com uma proteção do Estado – “nunca pensaram em exercer senão suaves pressões para fins subalternos de autodefesa” – e não se organizaram para se constituir como uma força política autônoma. Por isso, “se naquela época mostravam preferência definida pelos governos monárquicos em detrimento das repúblicas, foi por suspeitarem, e com razão, que as repúblicas se baseavam grandemente no desejo do povo, do qual eles instintivamente desconfiavam.” O medo em relação ao povo os fez unirem-se aos governos. Quando os governos se voltaram contra os judeus na Europa, amparados ou obrigados pelo regime nazista de Hitler, “os judeus ignoravam completamente a tensão

crescente entre o Estado e a sociedade [e] foram os últimos a perceber as circunstâncias que os arrastavam para o centro do conflito”. Por estarem apáticos aos negócios políticos como povo “nunca chegaram a perceber o momento em que a discriminação se transformava em argumento político”; por estarem tão ligados ao Estado como dependência de uma proteção contra seus inimigos – o povo – “cada classe social que entrava em conflito com o Estado virava anti-semita, porque o único grupo que parecia representar o Estado, identificando-se com ele servilmente, eram os judeus” (OT:44-45). A análise de Arendt sobre o anti-semitismo esclarece a relação entre o ódio aos judeus e a violência. Para ela, a impotência é um convite inequívoco à violência. A inação, o assimilacionismo, a falta de um corpo politicamente constituído, um partido político, por exemplo, levaram os judeus a serem identificados como um grupo sobre o qual o uso extremo da violência não seria mal visto, pelo contrário, poderia até mesmo ser facilmente justificado.

A subserviência judaica aos interesses do Estado, ou seja, o falso poder judaico chegou ao fim com a ascensão do nazismo na Alemanha. Por isso, Arendt afirmou, em 1958, em tom melancólico, que “os judeus de idioma alemão e sua História são em conjunto um fenômeno único; nada comparável pode ser encontrado, mesmo em outras áreas de assimilação judaica.” Assim, podemos entender com Arendt que “investigar as circunstâncias e condições desse fenômeno, que entre outras coisas encontrou expressão numa literalmente surpreendente riqueza de talento e produtividade científica e intelectual,” acaba por se constituir “uma tarefa histórica de primeira categoria, que, naturalmente, somente pode ser atacada agora, depois que a História dos judeus alemães chegou a um fim” (RV:12).

As frágeis ligações com o Estado, antes alianças de proteção, passaram a ser vistas como uma conspiração contra as nações européias. A riqueza de alguns judeus era vista agora como uma afronta ao povo empobrecido e sem privilégios. A família judaica e suas características genéticas eram vistas como grupos apartados da sociedade, diferenciados, não-iguais, enfim “vemos então os judeus sempre representados como uma organização de comércio internacional, uma firma familiar global com interesses idênticos em toda parte, uma força secreta por trás dos tronos, que transforma outras forças em mera fachada e vários governantes em marionetes, cujos cordões são puxados por trás do pano.” Por isso, os judeus “eram invariavelmente identificados com o próprio poder e, devido ao seu desligamento da sociedade e à sua concentração no fechado círculo familiar, eram suspeitos de maquinarem a destruição desta sociedade e de suas estruturas”(OT:48). O Estado-império vai se utilizar, então, da fragilidade política judaica para colocá-los como bode expiatório. E o bode

expiatório não pode ser outro senão aquele que deve sofrer a violência para cooperar na purificação de seus próprios assassinos.

1.2.2.2.A relação entre política e anti-semitismo

O anti-semitismo ressurgiu na história quando está acoplado a uma questão política relevante. A hostilidade aos judeus aumenta à medida que a luta pelo poder enfrenta uma possível oposição dos judeus. Não que os judeus tenham tido historicamente uma postura política organizada, mas quando os interesses difusos de grupos judaicos afrontam interesses de grupos que se tornam seus rivais em determinada situação, a carga histórica do anti-semitismo vem à tona, sendo retomada. Arendt classifica a ligação entre anti-semitismo e questões políticas importantes como uma regra para o surgimento da perseguição aos judeus e até mesmo como justificativa para o uso da violência. Segundo ela, “o sentimento anti-judaico adquire relevância política somente quando pode ser combinado com uma questão política importante” (OT:49). Assim, os judeus sempre correram o risco do anti-semitismo estando ligados de maneira subserviente aos governos para se auto-defenderem de inimigos externos porque se colocavam exatamente no centro da disputa pelo poder.

O anti-semitismo agravou-se depois da unificação política da Alemanha. O ressentimento da classe média alemã, francesa e austríaca aumentou depois dos escândalos financeiros nos últimos vinte anos do século XIX o que teve como principal consequência o arruinamento econômico desses pequenos burgueses. O ressentimento contra os banqueiros – “muitos desses banqueiros eram judeus e, mais importante ainda, a imagem geral do banqueiro tinha traços definitivamente judaicos”(OT:58) – fez com que se tornassem anti-semitas e passassem a creditar seu infortúnio aos banqueiros judeus.

Os opositores dos governos e dos judeus *par convenience* descobriram que o anti-semitismo era um poderoso artifício para a mobilização das camadas populares. A mobilização popular contra os judeus foi definitiva para a fundação dos primeiros partidos anti-semitas na Alemanha com representantes no *Reichstag* com lemas populistas – “contra a nobreza a cujo latifúndio os camponeses sucumbiram, e contra os judeus, de cujo crédito dependiam”. A pretensão dos partidos anti-semitas era criar uma nova nação, ou seja, representar toda a nação, exceto os judeus, e “de galgar o poder exclusivo, apossar-se da máquina do Estado, substituir o Estado (...) de modo que os seus eleitores pudessem dominar o país.” A luta, enfim, era contra o *Estado-nação*, a fim de implantar o *Estado-império*, livrando-se dos judeus e da decadente estrutura política, e para isso “era necessário ingressar

na área de luta contra os judeus para conquistar o poder político.” Contudo, “fingiam estar lutando contra os judeus exatamente como os trabalhadores lutavam contra a burguesia.” Nessa farsa, “atacando os judeus, que apresentavam – de acordo com a idéia geral – como detentores por detrás dos governos, agrediam abertamente o próprio Estado, catalisando assim todos os descontentes e frustrados”(OT:59-60).

A organização dos primeiros partidos anti-semitas na Alemanha plagiava a atuação dos judeus. Diziam-se intereuropeus com base nacional assim como alguns judeus haviam agido para alcançar sua influência nos governos. Para Arendt, esse plágio organizacional fundamenta-se numa perseguição aos judeus onde quer que os judeus estivessem uma vez que por uma questão de lógica os inimigos dos judeus deveriam se organizar “de acordo com o mesmo princípio e, em sua luta contra o grupo-que-supera-as-nações, criassem um partido-que-supera-os-partidos”, uma vez que “pretendiam eliminar esses pretensos manipuladores do destino político de todas as nações, apoderando-se de seus segredos e de suas armas”(OT:61). O combate ao inimigo passa pela cópia de sua organização, para conseguir um resultado mais eficaz. Desde o início o anti-semitismo moderno demonstra a capacidade de organizar a perseguição usando um instrumento de violência – a ideologia.

A ideologia *supranacionalista* e *pangermanista* pregava uma estrutura estatal que destruísse as próprias estruturas nacionais. Assim, “seu ultranacionalismo, que preparava a destruição do corpo político da sua própria nação, baseava-se no nacionalismo tribal, com um desmedido desejo de conquista”, e, por isso, “constituiria uma das forças principais com que se poderiam aniquilar as fronteiras do Estado-nação e de sua soberania”. É assim que a ideologia era pregada ao povo através da propaganda. E a violência política era um instrumento necessário para romper as antigas estruturas e fundar um novo Estado supranacional “partindo da hegemonia do próprio grupo nacional”, uma vez que o novo Estado deveria concentrar em si o “monopólio universal da força e dos instrumentos de violência”(OT:62). A ligação entre o anti-semitismo moderno e a violência política é, portanto, fundamental e inseparável. Analisemos agora o princípio regulador do Estado-nação europeu para ampliar a compreensão sobre o anti-semitismo.

1.2.3. Todos somos iguais: a ruptura do princípio regulador

A idéia de igualdade universal entre os homens cunhada pela Revolução Francesa e que foi decisiva para a formação do conceito de Estado-nação na Europa é “uma

das mais incertas especulações da humanidade moderna”. Para Arendt, quanto mais uma nação se aproxima da igualdade de condições mais difícil se torna desvencilhar da inevitável explicação a respeito das diferenças entre as pessoas e grupos. Os grupos de iguais se fecham em relação aos outros e aprimoram suas diferenças. Para Arendt, “sempre que a igualdade se torna um fato social (...) há pouquíssima chance de que se torne princípio regulador de organização política, na qual pessoas têm direitos iguais, mesmo que difiram entre si em outros aspectos”(OT:76).

Para os judeus a emancipação, ou seja, a pretensa igualdade de direitos dentro das nações européias, acelerou o processo de eclosão do anti-semitismo moderno por dois fatores. O primeiro fator, o político, “porque os judeus apesar [da emancipação] constituíam um corpo à parte.” Para Arendt, a igualdade exige o reconhecimento de todo e qualquer indivíduo, o que resulta no reconhecimento explícito de uma desigualdade entre grupos diferentes, “que por motivos próprios relutam em reconhecer no outro essa igualdade básica, assumem formas tão terrivelmente cruéis.” O segundo fator, o social, porque “a discriminação social resultou da crescente igualdade dos judeus em relação aos demais grupos.” Segundo Arendt, “quanto mais a condição do judeu se aproximava da igualdade, mais surpreendentes se revelavam as ambivalências; de um lado, o ressentimento social contra os judeus, de outro – e ao mesmo tempo – uma atração peculiar por eles.” Esses sentimentos ambíguos de proteção/favorecimento e ressentimento/discriminação resultaram em anti-semitismo uma vez que “conseguiram envenenar a atmosfera social, perverter as relações sociais entre judeus e gentios e influenciar a conduta dos judeus”(OT:77).

Para Arendt, a questão judaica é uma questão política e não somente social. O assimilacionismo é uma violência porque o judeu se vê obrigado a educar-se patrioticamente para negar o ser judeu. A emancipação oriunda dessa assimilação é em si mesma uma violência política porque nega a condição racial de judeu. A aceitação social é resultado de uma violência política praticada contra o povo judeu. Para ser aceito pela sociedade, assimilado por ela, é preciso violentar-se politicamente, educar-se como não-judeu para ser aceito como judeu. É uma tentativa arbitrária de mudar a natureza humana, forçando os judeus à sua autonegação política para conseguir assim um lugar de destaque social entre os iguais. “É fácil imaginar”, aponta Arendt, “o desastroso efeito dessa exagerada boa vontade com relação aos judeus educados e recém-ocidentalizados”, e também “o impacto que essa atitude idealizadora teve sobre a posição social e psicológica dos judeus transformados em exemplo de certos anseios ideológicos.” A violência política consiste, assim, no fato dos

judeus assimilados “enfrentarem a exigência, indiscutivelmente desmoralizante, de se tornarem exceções com relação ao seu próprio povo”(OT:80).

A violência política praticada contra os judeus foi aprimorada pelos programas de assimilação, em especial na Alemanha. À primeira geração de judeus assimilados seguiu-se uma atitude política de conformismo com a condição de pária social. A violência política se expressa na criação de um tipo de judeu que se podia reconhecer em qualquer lugar. Ao invés de “serem definidos por nacionalidade e religião, os judeus se transformavam num grupo social cujos membros compartilhavam certas qualidades e reações psicológicas, das quais a soma total seria, supostamente, a ‘condição de judeu’” Por isso, “o judaísmo passou a ser uma condição psicológica, e a questão judaica se tornou um complicado problema pessoal para cada judeu individualmente”(OT:88).

O que fizeram os judeus para combater a discriminação social e política na Europa do século XIX e primeiras décadas do século XX? Segundo Arendt, o “destino social do judeu médio foi determinado por sua eterna falta de decisão.” Para os judeus a questão judaica não era uma questão política – “para eles, a questão judaica havia perdido todo o significado político, mas obcecava suas vidas pessoais e influenciava suas decisões com redobrada tirania.” A condição política judaica na Europa “tornava-se uma amarga realidade” em que “não era fácil deixar de se assemelhar ao ‘judeu’ e permanecer judeu; fingir não ser como os judeus e, contudo, demonstrar com suficiente clareza a sua judeidade”(OT:90). Assim, a questão judaica foi vivenciada dramaticamente no interior de cada judeu, não na vida pública, não como reação a uma condição política imposta pela sociedade europeia.

Portanto, a violência do anti-semitismo evidenciada *a posteriori* pelas políticas dos governos – o assimilacionismo como condição para a emancipação judaica – culminam na percepção social do povo judeu como culpado pelas desgraças sociais da Europa, no caso a Primeira Guerra Mundial. Para Arendt, “a condição de judeu já era um crime” e por isso o resultado é que a interpretação social desse nascimento e “ao papel dos judeus na estrutura da vida social está intimamente ligada à catastrófica minuciosidade com que os mecanismos anti-semitas puderam ser postos a funcionar.” Os mecanismos são os instrumentos da violência política – a emancipação, o assimilacionismo, os campos de concentração e o judeocídio. A violência é usada contra os judeus autorizada pela sociedade, que tem a ver “com aquele tipo específico de crueldade, com aquela agressão premeditada contra todo indivíduo de origem judaica”(OT:109-110). O anti-semitismo moderno torna-se assim uma forma de violência política levada ao seu extremo como purificação de um mal social a ser debelado através do crime contra um inimigo premeditadamente escolhido e social e politicamente desprotegido.

1.2.4. Violência política: os judeus como vítimas favoritas da ralé

Hannah Arendt investiga a distinção entre povo e ralé durante a Terceira República na França de modo a indicar onde fenomenologicamente pode ter surgido um dos focos de violência política contra os judeus. Colocamos aqui essa distinção por acreditar que a incapacidade para a ação é um dos fatores que podem levar à apologia da violência.

Acompanhemos a distinção de Arendt. Segundo ela, o ditado populista “a voz do povo é a voz de Deus” teria orientado a ação política de vários líderes políticos, que se achavam espertos o suficiente para estar em consonância com a opinião pública praticando atos de perseguição contra um grupo determinado a fim de satisfazer a vontade popular. Já nos tempos atuais, Arendt insinua que a propaganda “forte e atraente” poderia induzir ao erro de achar que o povo pode ser conduzido por esse instrumento “a fazer qualquer coisa”(OT:129). Mas a voz da ralé seria a voz de Deus? Para Arendt, não, uma vez que há um erro na natureza dessas considerações sobre a opinião pública como respaldo político para a ação dos governos e do Estado. Esse erro reside na falácia da equalização entre povo e ralé. Para ela há uma distinção conceitual a ser realizada aqui. Assim, ela demonstra que há, na ação política, um grande abismo separando o que pensa e faz a ralé do que pensa e faz o povo. O povo atua nas grandes revoluções como quem luta por um sistema realmente representativo, agindo em conjunto. O povo nesse sentido valoriza o fator comum de agregação seja a nacionalidade, a etnia, a religião, a língua, bem como demais afinidades históricas e culturais. Estas comunidades humanas geralmente reivindicam para si uma estrutura social e política representativa. Há nessa atitude política o espírito de uma coletividade. O povo é formado por todas as camadas sociais. Podemos perceber aqui uma antecipação do conceito de poder arendtiano que será tratado mais à frente, quando a noção de povo se juntará a capacidade de um governo de permitir a participação popular em associações, com compromissos mútuos e com um fim político específico. Aqui, encontramos um tipo de formulação do *potestas in populo*, ou seja, o poder é caracterizado pela capacidade de ação em conjunto, em concerto. É uma ação coletiva marcada pela expressão do nós-podemos. O poder, portanto não é definido como um meio, mas sim como uma condição, uma propriedade coletiva de um grupo e nunca de um indivíduo, existindo apenas enquanto o grupo conserva-se unido. O povo se reconhece através do Parlamento, nas instituições governamentais em que sua ação e seu discurso são valorizados e validados. O povo é uma parte dinâmica e essencial da *res publica*.

Já a ralé é um grupo com resíduos de todas as classes sociais, é o que sobra, é a escória. Sua principal característica é a falta de oportunidade para ação. A ralé, vazia na sua configuração política, ressentida de seu não-lugar na política, leva esse sentimento e essa apatia ao extremo quando não se preocupa com a *res publica*, mas interessa-se pelo *homem forte* ou pelo *grande líder* que lhe atrai a atenção como um grande salvador da pátria. A sua maneira de achar-se participante na política é se juntar ao líder de maneira a potencializar-se. Assim, a “ralé odeia a sociedade da qual é excluída, e odeia o Parlamento onde não é representada,” por uma impossibilidade de se sentir representada na *res publica*. O sentimento dominante é sempre o ressentimento. O ressentimento é uma das justificativas para a violência política – nesse caso o anti-semitismo – já que os judeus se apresentavam as vítimas potenciais e preferenciais por sua desproteção política, como vemos na França do século XIX. O ressentimento expresso, nesse caso, através do anti-semitismo é uma forma de canalizar para um grupo que já está fragilizado, perseguido e humilhado e para quem o Estado já não é o seu guardião, o ódio por sua inutilidade ou por ter antigos privilégios. O ressentimento é uma orientação, um apelo para um determinado tipo de ação, marcadamente violenta, uma das maneiras de sentir-se participante da política. Mas é uma ação marcada pelo ressentimento e muitas vezes parceiro da violência. É por isso que a ralé fomentou o seu ressentimento contra a *res publica* e por conseguinte aos judeus quando “a alta sociedade e os políticos da Terceira República” apresentaram a ela “uma série de escândalos e fraudes públicas” que envolviam os parlamentares, os negociantes e os judeus. Arendt enfatiza que “aos olhos da ralé, os judeus passaram a representar tudo o que era detestável.” Assim, “se odiavam a sociedade, podiam denunciar o modo como os judeus eram tolerados nela”; e, se por outro lado “odiavam o governo, podiam denunciar como os judeus haviam sido protegidos pelo Estado, ou se confundiam com ele”(OT:130).

Há, também, uma distinção possível entre ressentimento e ódio. Assim, “a diferenciação é feita a partir de dois pontos de vista: o dos alvos visados e o dos agentes. O ódio visa dois grupos definidos: os judeus, os nobres, uma classe social.” Já o ressentimento, ao contrário, “não é orientado para objetos tão delimitados, volta-se contra o conjunto da sociedade e, confusamente, contra o Estado e seus representantes, contra o sistema político percebido como uma totalidade nociva”. Por isso, “o ressentimento popular pode dirigir sua hostilidade contra os judeus, mas percebendo-os enquanto representantes da ordem social detestada.” É por isso que o ressentimento dos excluídos é muito facilmente compartilhado, e acaba por manter “as populações vivendo na desintegração da comunidade e em situação de atomização social, em um total ceticismo em relação ao político, em uma obediência passiva

destituída de consentimento.” É nesse sentido que o ressentimento é uma forma de colocação silenciosa mas real da “questão da legitimidade do poder. Daí o fato dos excluídos, acostumados à irresponsabilidade, aprovarem declarações agressivas, enfáticas e irresponsáveis”³⁰.

A ralé é um agrupamento anônimo, não partidário, excluída da sociedade e sem representação política, exceto quando aliada a um grande líder. Por isso, sua ação se dá no âmbito extraparlamentar, voltada para as entrelinhas do poder, age na surdina, à margem da *res publica*.

Os líderes que souberam utilizar-se do ressentimento da ralé para lhes parecer um condutor, alguém apto a lhes dar voz, eram adorados como heróis. Arendt vê, sem surpresa, o despontar do nacionalismo francês entre a elite dos jovens intelectuais, que valorizavam a ralé como uma nova força política repleta de vigor. A vida política da ralé era uma ação extraparlamentar e representa, nesse contexto, uma massa popular pronta para agir orientada pelo ódio, fazendo do ressentimento a justificativa para a violência política. Nesse sentido, a ralé faz-se ouvir através do ressentimento que extrapola, explode, escapa e se torna uma ação no uso da violência.

1.2.5. Violência política e os direitos humanos

A ausência de uma organização política do povo judeu para lutar enquanto povo oprimido na França da Terceira República a fim de deter o anti-semitismo foi uma falha sem precedentes na história. Para Arendt, os judeus “não enxergaram que se tratava de uma organizada luta política contra eles” e por isso “opuseram-se à cooperação com aqueles que estavam dispostos a enfrentar o desafio nessas bases” (OT:141).

Para os judeus sem organização política, *subprotegidos* pelo governo da Terceira República Francesa, à mercê da violência da ralé, sem direito de acesso aos cargos militares, condenados pela Igreja Católica e seus porta-vozes, os jesuítas, sem representação no Parlamento, os direitos humanos não existiam. Para Arendt, “em cada judeu nobre e multimilionário, havia ainda algo do antigo pária sem nação, para quem os direitos humanos não existem, e de quem a sociedade teria prazer de retirar seus privilégios.” Mas os direitos humanos não existiam para os judeus devido à sua falta de organização política e à inocência política dos judeus emancipados para quem os governos deveriam protegê-los

³⁰ ANSART, Pierre. *Hannah Arendt: a obscuridade dos ódios públicos*. Op. Cit., p. 27.

independentemente do inimigo que se apresentasse. Mas o inimigo era muito poderoso e “precisamente por não haverem [os judeus] representado papel significativo no desenvolvimento político dos países em que viviam, a igualdade jurídica transformou-se, para eles, num fetiche, parecendo-lhes constituir a base indiscutível de sua eterna segurança” (OT:140-141). À medida que a violência política aumentava, a assimilação judaica crescia, como se por milagre um dia desaparecesse o ódio aos judeus, como se por sonho os perseguidores se convertessem em protetores.

Se os judeus não se organizavam enquanto grupo, mas procuraram se esconder no assimilacionismo, isso significa que os judeus não eram reconhecidos como cidadãos com direito a ter direitos. Nesse sentido, a violência política emerge em sociedades onde há o desprezo pelos direitos humanos, onde a sociedade civil ainda não conseguiu se organizar politicamente para o reconhecimento de sua cidadania e de suas reivindicações. Parece-nos que Arendt aponta para uma relação entre o aumento da violência e a falta de direitos reconhecidos. Assim, a identidade política de um grupo está na capacidade que esse grupo tem de se fazer respeitado pelas leis de seu próprio país.

Portanto, o desafio para os judeus, como procurou mostrar Arendt, apresentou-se em termos de organização política do povo judeu que agredido como tal necessitava se defender para sobreviver. Os judeus eram extremamente fragilizados na política mundial por sua incapacidade de criar para si mesmos o direito de ter direitos e de fazer valer esses direitos. Afinal, onde estavam os direitos dos judeus de serem tratados e respeitados como tal? O anti-semitismo demonstra como a fragilidade política de um povo e de um grupo que pretenda ser reconhecido dentro de sua nação pode levar ao seu próprio extermínio.

1.3.O imperialismo e os apêndices de Estados-nações

Se por um lado vemos que o anti-semitismo sempre termina por envolver a violência, por outro podemos constatar que o imperialismo faz da violência um uso contínuo e, na verdade, indispensável para a consecução de seus objetivos. No que se segue, tentaremos abordar alguns tópicos da análise de Arendt em que é esclarecida essa associação entre imperialismo e violência.

A análise do imperialismo na Europa permitiu a Arendt uma discussão sobre alguns conceitos políticos, em especial, a compreensão de como o Estado-nação acoplou-se aos interesses econômicos, tornando-se expansionista e conquistador, tendo como premissa a

violência nas relações internacionais. É a transmutação do Estado-nação em Estado-império. Diante de uma demarcação nítida do início e do fim de um processo de expansão político-econômica cujo fim é o lucro das potências européias, Arendt discute a violência interna desse movimento em direção aos países subdesenvolvidos.

Poucas vezes o começo de um período histórico pôde ser datado com tanta precisão, e raramente os observadores contemporâneos tiveram tanta possibilidade de presenciar o seu fim definitivo, como no caso da era imperialista. Porque foi só a partir de 1884 que o imperialismo – surgido do colonialismo e gerado pela incompatibilidade do sistema de Estados nacionais com o desenvolvimento econômico e industrial do último terço do século XIX – iniciou sua política de expansão por amor à expansão, e esse novo tipo de política expansionista diferia tanto das conquistas de característica nacional, antes levadas adiante por meio de guerras fronteiriças, quanto diferia a política imperialista da verdadeira formação de impérios, ao estilo de Roma. Por outro lado, o seu fim parecia inevitável depois que a ‘liquidação do Império de Sua Majestade’, a que Churchill não quis ‘presidir’, se tornou fato consumado em consequência da declaração de independência da Índia (OT:147).

Este livro trata apenas do imperialismo colonial estritamente europeu, que terminou com a liquidação do domínio britânico na Índia. Conta a história da desintegração do Estado nacional, que continha quase todos os ingredientes necessários para gerar o subsequente surgimento dos movimentos e governos totalitários. Antes da era imperialista não existia o fenômeno de política mundial, e sem ele a pretensão totalitária de governo global não teria sentido. (...) Sua estreiteza ideológica e miopia política conduziram ao desastre do totalitarismo, cujos horrores sem precedentes anularam a gravidade dos eventos ominosos e a mentalidade ainda mais ominosa do período precedente (OT:151-152).

A expansão imperialista parte do pressuposto de que é possível criar nações em áreas onde a participação popular e a organização dessa sociedade não só se apresentam atrasadas, como em alguns casos praticamente inexistem. A contradição da expansão pela expansão é criar nações livres como apêndices dos Estados-nações europeus, exportando um modelo político surgido em contexto histórico-político definido e a partir daí operar uma condição política como se fosse possível administrar colônias da mesma forma e com a mesma compreensão dos Estados-nações expansionistas.

O processo de criar nações em áreas atrasadas, onde a ausência de todos os pré-requisitos para a independência nacional é tão marcante quanto é óbvio o chauvinismo violento e estéril, leva a enormes vácuos de poder, pelos quais a competição entre as superpotências cresce em proporção tanto maior, uma vez desenvolvidas as armas nucleares, parece estar

definitivamente afastada a confrontação direta dos meios de violência que proporcionam um recurso para ‘resolver’ todos os conflitos (OT:148).

Uma das características do poder imperialista é a sua determinação em expandir-se pelo mundo todo, levando junto consigo ideais de organização política que não se aplicam às realidades locais. Não é uma guerra propriamente dita, não é a tomada de um território predeterminado, mas trata-se de uma ação difusa, visando apenas o lucro econômico, com o risco de tomar, enquanto ação humana, uma direção imprevisível.

1.3.1.A expansão: objetivo permanente e supremo do Estado-império

O imperialismo é um sonho realizado da burguesia européia – “a primeira classe na história a ganhar a proeminência econômica sem aspirar ao domínio político”–, como explica Arendt. Operando dentro do Estado-nação, sem almejar tomar o poder, a burguesia conseguiu adequar o Estado em agente principal de seus interesses e essa intromissão dos ideais econômicos na política internacional proporcionou a fusão entre expansão e violência quando a burguesia passou a usar “o Estado e os seus instrumentos de violência para seus próprios fins econômicos” (OT:153-157).

A burguesia influenciou na postura do Estado em relação à política de expansão. O ideal de crescimento de poder do Estado passou a ser confundido com o ideal de expansão econômica da burguesia. O Estado torna-se, assim, porta-voz de interesses econômicos e “a expansão como objetivo permanente e supremo da política”, transforma-se, argumenta Arendt, em conteúdo central do imperialismo. Para o crescimento econômico as fronteiras do Estado-nação, as fronteiras internacionais não eram mais necessárias, nem mesmo importantes. Por isso, “o imperialismo surgiu quando a classe detentora da produção capitalista rejeitou as fronteiras nacionais como barreira à expansão econômica.” Assim, “a burguesia ingressou na política por necessidade econômica”, uma vez que “não desejava abandonar o sistema capitalista, cuja lei básica é o constante crescimento econômico, a burguesia tinha de impor essa lei aos governos, para que a expansão se tornasse o objetivo final da política externa” (OT:156).

Há uma contradição política na intromissão da economia nos negócios políticos do Estado. Para que a burguesia de fato conseguisse sucesso em sua empreitada, era preciso desconsiderar uma das premissas do Estado-nação, a de que a “humanidade constituía uma família de nações”, de que as nações eram soberanas e que a luta pelas fronteiras estabilizaria

“automaticamente seus limites antes que um competidor se impusesse sobre os demais”. Por isso, argumenta Arendt, “de todas as formas de governo e organização dos povos, o Estado-nação é a que menos se presta ao crescimento ilimitado, porque a sua base, que é o consentimento genuíno da nação, não pode ser distendida além do próprio grupo nacional, dificilmente conseguindo o apoio dos povos conquistados.” Assim, “nenhum Estado-nação pode, em sã consciência, tentar conquistar povos estrangeiros, a não ser que essa consciência advenha da convicção que a nação conquistadora tem de estar impondo uma lei superior - a sua - a um povo de bárbaros”. O Estado-nação quando em tentativa de expansão, usando da violência política como instrumento formal de interferência e domínio econômico a serviço da burguesia - acaba por despertar, como reação local a esse domínio violento “a consciência nacional e o desejo de soberania no povo conquistado, criando com esse ato um obstáculo para a execução da sua tentativa de construir um império”. O Estado-nação conquistador é uma anomalia política, e assim para Arendt sua ação política expansionista e intrusiva é condenada como método de ação do Estado-nação. Para Arendt, o Estado-nação é alterado em sua natureza pela burguesia - torna-se Estado-império - para se tornar seu instrumento e alcançar os seus fins, já que “o surgimento de um movimento de expansão em Estados-nações que, mais que qualquer outro corpo político, eram definidos por fronteiras e pelas limitações de possíveis conquistas é um exemplo das disparidades aparentemente absurdas entre causa e efeito que assinalam a história moderna”(OT:156-158;161).

O Estado-nação, ao exercer uma atividade de expansão territorial através do uso massivo da violência política em território estrangeiro para se ocupar de atividades econômicas com fins de crescimento da burguesia nacional, acaba por minar a sua existência factual, uma vez que “a única grandeza do imperialismo está na batalha que a nação trava - e perde - contra ele”(OT:162). Com a decadência do Estado-nação (o que Arendt chama de sua “desnacionalização”), o Estado, apossado dos ideais de crescimento econômico e destituído de autoridade política minada por sua busca absurda de crescimento econômico, transformou-se em porta-voz da burguesia e “tornou-se uma poderosa arma da polícia totalitária”. Por isso, “a incapacidade constitucional dos Estados-nações europeus de proteger os direitos humanos dos que haviam perdido os seus direitos nacionais permitiu aos governos opressores impor a sua escala de valores até mesmo sobre os países oponentes.” Assim, “a própria expressão ‘direitos humanos’ tornou-se para todos os interessados - vítimas, opressores e espectadores - uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia” (OT:302). A fragilidade do Estado-nação revela-se, assim, em expansão descontrolada e incoerente, oposta à sua natureza política. No rastro de sua decadência, a violência política da ocupação estrangeira e a proposta

de um totalitarismo – o domínio da sociedade e o domínio do mundo – emergem como valores próprios da expansão por amor à expansão. O que nos interessa observar, porém, é que a introdução de uma nova atividade do Estado-nação na política internacional, projetando os ideais burgueses de expansão – dinheiro gera dinheiro – radicalizou o uso da violência nos territórios dominados; a relação entre imperialismo e violência é inequívoca para Arendt que afirma que “só a expansão dos instrumentos nacionais de violência poderia racionalizar o movimento de investimentos no estrangeiro e reintegrar na economia da nação as desenfreadas especulações com o capital supérfluo, desviado do jogo que tornava arriscadas as poupanças”. A partir dessa nova perspectiva de que a violência é geradora de poder, interno e externo, “os instrumentos de violência do Estado, a polícia e o Exército – que na estrutura da nação, existindo ao lado das demais instituições nacionais, eram controlados por elas –, foram delas separados e promovidos à posição de representantes nacionais em países fracos ou não-civilizados.” É assim que, como afirma Arendt, “aqui, em regiões atrasadas, sem indústria e sem organização política, onde a violência campeava mais livre que em qualquer país europeu, as chamadas leis do capitalismo tinham permissão de criar novas realidades” (OT:167). Os objetivos do Estado-nação passaram a se confundir com os de uma classe social e assim os interesses da burguesia numa expansão sem limites de lucro – o conceito imperialista de expansão – foram introjetados e passaram a fazer parte da nova missão do Estado.

1.3.2.A destruição do corpo político através da violência e da expansão

A violência tornou-se, na prática, não uma nova arma nos negócios políticos. Essa força da violência já era conhecida e inquestionável. Arendt destaca que “o novo enfoque dessa filosofia política, já imperialista, não está no destaque que ela dava à violência, nem na descoberta de que a força é uma das realidades políticas básicas.” Para ela, a violência sempre aparecera no cenário político como *ultima ratio*, e mesmo o uso da força sempre foi a expressão visível do domínio e do governo. O que está em jogo é a função precípua da violência. A violência torna-se o ponto de partida da política, e a força passa a ser uma alternativa para a conquista da autoridade. “Mas nem uma nem outra”, considera Arendt, “constituíram antes o objetivo consciente do corpo político ou o alvo final de qualquer ação política definida. Porque a força sem coibição só pode gerar mais força – torna-se um princípio destrutivo que só é deixado quando nada mais resta a violar.” Assim, “essa contradição, inerente em todas as conseqüências políticas de força, parece fazer sentido

quando vista no contexto de um processo supostamente permanente sem outro fim ou objetivo a não ser ele próprio.” Por isso, “tudo perde o significado, a não ser a própria força como motor indestrutível e auto-alimentado de toda ação política, correspondente à lendária acumulação incessante de dinheiro que gera dinheiro” (OT:167).

O conceito de fundação de um novo corpo político validado pela participação popular deixa de ser importante no imperialismo. As conquistas não são baseadas no princípio de fundar um corpo político novo, já que a noção de ocupação é meramente econômica. Assim, “sua conseqüência lógica é a destruição de todas as comunidades socialmente dinâmicas, tanto dos povos conquistados quanto do próprio povo conquistador.” Porque, se toda a estrutura política, nova ou velha, “desenvolve naturalmente as forças estabilizadoras que se opõem à sua transformação, todos os corpos políticos parecem obstáculos temporários, quando vistos como parte da eterna corrente do acúmulo de poder.” Por isso, “a mera exportação da violência transformava em senhores os servos – porque eram servos esses administradores – sem lhes dar a mais importante prerrogativa do senhor: a possível criação de algo novo.” Assim, “a força tornou-se a essência da ação política e o centro do pensamento político quando se separou da comunidade política à qual devia servir” (OT:167).

A ruptura no interior do Estado-nação é evidenciada pela falência de suas instituições políticas de representação popular. O Estado distancia-se da nação e a violência torna-se a última e degradante forma de sua atuação. Como resultado da perda de autoridade do Estado, houve a “introdução da força como único conteúdo da política, e da expansão como seu único objetivo” muitas vezes com o “aplausos universal”. Assim, “a conseqüente dissolução do corpo político do país não teria encontrado tão pouca oposição, se não correspondessem de modo perfeito aos desejos ocultos e às convicções secretas das classes social e economicamente dominantes,” especialmente da burguesia. Para Arendt, a burguesia, “que durante tanto tempo fora excluída do governo pelo Estado-nação e, por sua própria falta de interesse, das coisas públicas, emancipou-se politicamente através do imperialismo.” É na compreensão do imperialismo que veremos “o primeiro estágio do domínio político da burguesia e não o último estágio do capitalismo” (OT:168). A hostilidade da burguesia pela política nacional, ou pelo Estado-nação e suas instituições da qual estava afastada por falsa modéstia criou um outro cenário em que “a sociedade competitiva de consumo criada pela burguesia gerou apatia, e até mesmo hostilidade, em relação à vida pública” o que não era evidente “apenas entre as camadas sociais exploradas e excluídas da participação ativa no governo do país, mas acima de tudo entre a sua própria classe.” É por isso que, para Arendt, o longo período de acomodação da burguesia, o período da falsa modéstia – “em que a burguesia

se contentou em ser a classe social dominante sem aspirar domínio político” que era “relegado à aristocracia,” foi seguido pela era imperialista propriamente dita, período no qual a burguesia “tornou-se cada vez mais hostil às instituições nacionais existentes e passou a exigir o poder político e a organizar-se para exercê-lo” (OT:363-364).

1.3.3. Racismo e violência política

O racismo é o principal instrumento da política ideológica imperialista. A distinção entre raças melhores e piores, fadadas à evolução e ao conflito entre si até a vitória da raça mais forte, proporciona uma justificação da violência política imperialista. A idéia de uma humanidade única, com um destino comum é deixada de lado e a lei do mais forte passa a prevalecer. Essa naturalização da violência política, ou a destruição da raça mais fraca pela mais forte através da força e, no caso do imperialismo – o país de raça mais fraca dominado pelo país de raça mais forte – tem sua referência na teoria da evolução das espécies de Charles Darwin, criador, segundo Arendt, da “doutrina da necessária sobrevivência do mais apto”. Levada aos negócios políticos, a teoria da evolução das espécies divide a humanidade entre fracos e fortes, entre dominantes e dominados, entre os que devem governar e os que devem ser governados. Por isso, Arendt vê nessa teoria uma radicalização do pensamento de Thomas Hobbes que, segundo Arendt, “forneceu ao pensamento político o pré-requisito de todas as doutrinas raciais, isto é, a exclusão em princípio da idéia de humanidade como o único conceito regulador da lei internacional”, uma vez que

se a idéia de humanidade, cujo símbolo mais convincente é a origem comum da espécie humana, já não é válida, então nada mais plausível que uma teoria que afirme que as raças vermelha, amarela e negra descendem de macacos diferentes dos que originaram a raça branca, e que todas as raças foram predestinadas pela natureza a guerrear umas contra as outras até que desapareçam da face da terra (OT:187).

O Estado-nação ao adotar o discurso político racista como justificativa teórica para a ocupação econômica de países não-europeus ensejou a possibilidade de tornar o racismo uma realidade também dentro das nações européias. Para Arendt, “o racismo não é apenas um fenômeno a-nacional, mas tende a destruir a estrutura política da nação. O racismo engendra conflitos civis em qualquer país, e que é um dos métodos mais engenhosos já inventados para preparar a guerra civil.” Assim, os racistas “foram os únicos que negaram o princípio sobre o qual se constróem as organizações nacionais dos povos – o princípio de

igualdade e solidariedade de todos os povos–, garantido pela idéia de humanidade” (OT:168-176; 187; 191; 208-209).

Considerando-se uma elite racial, os nazistas, segundo Arendt “admitiram com franqueza o seu desprezo por todos os povos, inclusive pelo povo alemão” (OT:214). A teoria da evolução das espécies de Darwin, usada ideologicamente para fins políticos, e a exclusão do princípio de humanidade de Hobbes, usada para a negação do direito de igualdade racial internacional, “serviu para ocultar a essência destruidora da nova doutrina [imperialista]”. Por isso “sem essa aparência de respeitabilidade nacional, ou sem a aparente sanção da tradição, teria revelado de imediato a incompatibilidade com todos os padrões morais e políticos ocidentais, antes que lhe fosse permitido destruir a comunidade das nações européias” (OT:214). A doutrina racista é uma das formas de aplicação da crença moderna no progresso ilimitado da humanidade, criticado severamente por Arendt.

O declínio do Estado-nação está relacionado com o surgimento de uma burocracia capaz de dirigir os negócios políticos de modo frio e calculista, apartado da realidade. Essa burocracia, enquanto organização estatal fora do território do Estado-nação é marcada pelo racismo, ou a consideração de que os estrangeiros são a elite racial a dominar uma outra raça. Segundo Arendt, o imperialismo enquanto forma de violência política em solo estrangeiro, criou um novo tipo de burocracia e conseqüentemente um novo tipo de burocrata, semelhante a um déspota. Esse “administrador que governava por relatórios e decretos, num sigilo pior que o de qualquer déspota oriental, surgiu de uma tradição de disciplina militar introduzida em meio a homens sem compaixão e sem lei” (OT:216)³¹. A frieza dos decretos torna o ato de governar um ato de força, no qual a lei é um instrumento de coerção. Assim, “legalmente, governar por meio de burocracia é governar por decreto, o que significa que a força, que no governo constitucional apenas faz cumprir a lei, se torna fonte direta de toda legislação” (OT:275). A elevação do burocrata à categoria de governante distancia o Estado da nação, uma vez que o burocrata é aquele que, “sendo mero administrador de decretos, tem a ilusão de ação permanente, sente-se tremendamente superior a esses homens ‘pouco práticos’, eternamente emaranhados em ‘sutilezas legais’ e, portanto, fora da esfera do poder, que, para ele, é a fonte de tudo”(OT:276). O controle burocrata do Estado transforma o governo da nação num “governo da esperteza”, em que a habilidade política da ação e do

³¹ Segundo Arendt, “como verificamos pela forma mais social de governo, isto é, pela burocracia (a última forma de governo no Estado nacional, tal como o governo de um só homem em benigno despotismo constituiu o seu primeiro estágio). O governo de ninguém não significa necessariamente a ausência de governo; pode, de fato, em certas circunstâncias, vir a ser uma das mais cruéis e tirânicas versões.” ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense, 2005, p. 50. Doravante apenas CH, seguida da página de referência.

discurso é substituída por gráficos e tabelas, números e decretos vazios de sentido prático. É essa aura de “pseudomisticismo que caracteriza a burocracia quando ela se torna forma de governo”(OT:277); a experiência dos burocratas nos governos das colônias estrangeiras promove a burocracia em importante modelo de governo nos fragilizados Estados-nacionais e por isso “os movimentos unificadores não degeneraram simplesmente em máquinas burocráticas, mas viram nos regimes burocráticos possíveis modelos de organização”(OT:279).

A burocracia é constantemente desafiada a combinar os implementos (os recursos coercitivos da administração pública) e as crenças. Para Hannah Arendt, boa parte do uso crescente da violência na política no século XX está estabelecida nas questões do poder de governo configurado na burocracia. Primeiro, porque do ponto de vista da dominação, a burocracia se torna o mais tirânico dos governos dada uma característica que lhe é intrínseca: a falta de clareza sobre quem responsabilizar no governo pelo que está sendo feito. Segundo, porque a violência política surge quando as crenças que lastreiam o poder estão sendo perdidas. Quando a tirania da burocracia é questionada, na ausência de legitimidade (ausência de poder) surgem situações de flagrante uso de violência na política (de uso de implementos), geralmente de natureza caótica como a perigosa tendência de escapar ao controle e agir desesperadamente. É quando se instala um fato especial, uma situação política toda particular no comportamento entre governo, minorias de ativistas e maioria. Pelo lado do governo, a perda de poder leva à incapacidade política para conter os recursos da violência disponíveis à administração. Pelo lado das minorias políticas, o apelo a recursos da violência política são intensificados porque nestas situações as minorias podem ter um potencial muito maior do que se esperaria contando votos em pesquisa de opinião. Pelo lado da maioria, estas se tornam um aliado latente da minoria quando se coloca como observadora, entretida com o espetáculo da minoria e se recusam claramente a usar o poder para subjugar os desordeiros e ninguém está disposto a levantar mais do que um dedo e votar pelo *status quo*.

A relação entre anti-semitismo e imperialismo é a ideologia racial. Para Arendt, o racismo é o élan, o amálgama necessário para acoplar o ódio aos judeus à noção de um crescimento ilimitado dos Estados. Com isso, “o ódio aos judeus foi pela primeira vez isolado de toda experiência real – política, social ou econômica–, segundo apenas a lógica peculiar de uma ideologia” (OT:260) – que “são sistemas de explicação da vida e do mundo que pretendem explicar tudo, passado e futuro, sem maior reconhecimento da experiência efetiva”(EU:349-350). Os movimentos de unificação étnica, ou seja, os movimentos totalitários, aderiram ao racismo por se tratar de uma justificação adequada para sua expansão

por todo o mundo. A burocracia a serviço de uma nova raça, o governo de um povo a serviço de uma nova humanidade, essa é a característica da nova elite racial européia.

Arendt descarta a noção de que o racismo tenha sido gestado mediante o crescimento de uma nova onda de nacionalismo na Europa. Para comprovar essa idéia analisa a ruptura – e aí reside o aparecimento do racismo e da burocracia como armas do Estado – entre nação e Estado. Preocupada em averiguar a rachadura do Estado-nação, e o que isso provocou na concepção política contemporânea, Arendt afirma que “enquanto a consciência da nacionalidade é comparativamente recente, a estrutura do Estado é fruto da secular evolução da monarquia e do despotismo esclarecido. Fosse sob forma de nova república ou de monarquia constitucional reformada, o Estado herdou como função suprema a proteção de todos os habitantes do seu território, independentemente de nacionalidade, e devia agir como instituição legal suprema.” O declínio do Estado-nação, a sua tragédia “surgiu quando a crescente consciência nacional do povo interferiu com essas funções.” Para Arendt, em nome da vontade popular, “o Estado foi forçado a reconhecer como cidadãos somente os ‘nacionais’, a conceder completos direitos civis e políticos somente àqueles que pertenciam à comunidade nacional por direito de origem e fato de nascimento.” Por fim, “o Estado foi parcialmente transformado de instrumento da lei em instrumento da nação” (OT:361).

O Estado-nação operou o divórcio entre a máquina estatal, controlada pela legislação, e a nação, com suas diferenças étnicas, históricas e políticas. Essa rachadura, essa fissura, aumentou a distância entre a legislação e a política de fato, entre a vida prática e a soberania do Estado. Por isso, para Arendt, a origem desse conflito “veio à luz por ocasião do próprio nascimento do Estado-nação moderno, quando a Revolução Francesa, ao declarar os Direitos do Homem, expôs a exigência da soberania nacional. De uma só vez, os mesmo direitos essenciais eram reivindicados como herança específica de nações específicas; a mesma nação era declarada, de uma só vez, sujeita a leis que emanariam supostamente dos Direitos do Homem, e soberana, isto é, independente de qualquer lei universal, nada reconhecendo como superior a si própria (OT:262). A trindade ocidental – povo-território-Estado (OT:263) – ruía diante das contradições internas do processo de requerimento crescente de soberania do Estado-nação e a flagrante desagregação da nação, que não podia ser unificada e padronizada por uma lei ou por um decreto. As diferenças raciais se revelavam mais fortes na medida em que o Estado-nação pretendia uma igualdade universal. No caso dos judeus, essa oposição ficava evidente na sua própria concepção de nação, ou seja, “os movimentos de unificação étnica pregavam a origem divina dos seus próprios povos, em contraposição à fé judaico-cristã na origem divina do Homem”(OT:265).

O racismo não é um revigorado nacionalismo, antes, ao contrário, é um movimento oposto à agregação de vários povos em uma nação. O racismo é anti-nacionalista pois sua doutrina de raças superiores e inferiores acabou por conduzir os judeus para “fora do âmbito da sociedade e da nação”(OT:272). Como reação ao racismo e ao anti-semitismo os judeus afirmavam-se como um povo eleito, uma vez que “sempre que um povo é apartado da ação e da realização, sempre que esses laços naturais com o mundo comum são rompidos ou não existem por um motivo ou outro, ele tende a voltar-se para dentro de si mesmo, em sua elementariedade nua e natural, e a alegar divindade e uma missão de redimir a terra” (OT:273). Por fim, o racismo detona o ódio que se torna violência política, o que no caso dos judeus foi amparado pela publicação dos *Protocolos dos Sábios de Sião*, um instrumento para a geração da perseguição racista e anti-semita, que trouxe à tona uma superstição frágil: “o ódio dos racistas aos judeus advinha da supersticiosa apreensão de que Deus poderia ter realmente escolhido os judeus e não a eles, de que a divina providência realmente houvesse concedido o sucesso aos judeus” (OT:274-275).

O ódio, primeiro passo para a violência política, exerceu, para Arendt, um importante papel na explicação do racismo, do anti-semitismo e do imperialismo. Segundo ela, obviamente, o ódio sempre existiu no mundo, mas concentrou-se nos negócios públicos de todos os países nas primeiras décadas do século XX. O ódio subterrâneo aflorou em perseguições difusas, descentralizadas, pulverizadas em múltiplos inimigos. Segundo Arendt, “nada talvez ilustre melhor a desintegração geral da vida política do que esse ódio universal, vago e difuso de todos e de tudo, sem um foco que lhe atraísse a atenção apaixonada, sem ninguém que pudesse ser responsabilizado pelo estado de coisas – nem governo, nem burguesia, nem potência estrangeira.” O ódio resulta, assim, de “uma atmosfera de desintegração”, partindo, “em todas as direções, cega e imprevisivelmente, incapaz de assumir um ar de indiferença sadia em relação à coisa alguma sob o sol” (OT:301). O ódio contra a humanidade chega, assim, ao seu ápice, dirigido a todos os homens e a todas as raças. O ódio generalizado contra a condição humana evidencia a ruptura do ideal universal de humanidade. O Estado-nação deixou de ser um guardião dos direitos humanos e declinou diante de seu papel de protetor dos seus membros.

Com a dissolução do princípio de igualdade perante a lei o Estado-nação perde sua razão de ser. O espaço vazio da nação exacerba o crescimento do ódio, a ausência de laços comuns e objetivos em comum transformam os homens em massa amorfa. Nesse vácuo deixado pelo declínio do Estado-nação é que Arendt propõe uma discussão sobre a condição dos apátridas – “o mais recente fenômeno de massas da história contemporânea”(OT:310)–,

destituídos de direitos, o que em contraposição ao Estado-nação é um “paradoxo da política contemporânea”(OT:312).

Os apátridas situam-se num espaço imaginário destituídos de direitos, de nação, de amparo político, simplesmente na condição de seres humanos. O asilo político, a naturalização, a repatriação tornam-se problema de polícia. Nesse hiato entre ser humano e ter direito a ter direito verifica-se “o colapso da idéia de direitos humanos diante de homens considerados indesejáveis e supérfluos por Estados que se negaram a conceder-lhes o direito de cidadania.” Por isso, “os novos refugiados, seres humanos desabrigados, destituídos de um lugar próprio (*homelessness*), garantido por um código legal específico, explicitaram o ‘paradoxo’ contido na declaração dos direitos inalienáveis do homem³²”.

A ausência do direito a ter direitos³³ é uma violação da declaração universal, que por isso se torna meramente uma abstração, sem aplicação factual. Os apátridas, considerados apenas seres humanos³⁴ para os governos, um número nos relatórios estatísticos, não constituíam cidadãos de direitos e se viam nessa condição despossuídos de sua figura jurídica, uma vez que nenhum governo lhes garantiria o direito abstrato de uma declaração politicamente insignificante – “nenhum estadista, nenhuma figura de certa importância podia levá-los a sério; e nenhum dos partidos liberais ou radicais da Europa achava necessário incorporar aos seus programas uma nova declaração dos direitos humanos”(OT:326).

Assim, o paradoxo da condição de apátridas é que apesar de serem humanos, só podem requerer seus direitos se pertencerem efetivamente a uma comunidade política que lhes acate “a opinião significativa e a ação eficaz”(OT:330), que lhes dê significado político para a existência humana, o que de fato lhes era negado ou impossibilitado em situação de refugiados. Segundo Arendt, faltava a percepção do fato de que a humanidade, entendida durante longo período como “uma família de nações, havia alcançado o estágio em que a pessoa expulsa de uma dessas comunidades rigidamente organizadas e fechadas via-se expulsa de toda a família das nações”(OT:327). Importa observar que o apátrida, então, é aquele mais abertamente exposto à violência. O imperialismo e o racismo terminam por produzir essa figura essencial para a compreensão do totalitarismo: um ser humano desprovido de direitos, despojado de uma cidadania, estrangeiro a qualquer comunidade política instituída, é a vítima ideal da violência.

³² DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. Op. Cit., p. 45.

³³ Cf. LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com Hannah Arendt*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988, p. 207.

³⁴ Para Arendt, “os sobreviventes dos campos de extermínio, os internados nos campos de concentração e de refugiados, e até os relativamente afortunados apátridas, puderam ver (...) que a nudez abstrata de serem unicamente humanos era o maior risco que corriam” (OT:333).

Até aqui nos detivemos na análise do anti-semitismo e do imperialismo a fim de percebermos a relação desses fenômenos com o crescimento da violência na política. Arendt demonstra, pois, que a violência na política é uma preocupação de seu livro *Origens do totalitarismo*. Na nossa investigação, o anti-semitismo e o imperialismo apresentam-se como uma forma de se colocar em evidência que a temática da violência e do poder emerge dessa obra de Arendt transparecendo a sua preocupação com uma forma de conceber a política própria da modernidade. É por isso que os dois conceitos – o ódio aos judeus como justificativa para o judeocídio e o expansionismo como justificativa para colonização imperialista – invariavelmente nos remetem ao nosso tema. É que o poder e a violência aparecem tão unidos, tão colados, como de fato é impossível descolá-los a não ser numa conceituação filosófica, que se tornam óbvios para quem deles se serve. Mas para Arendt, a política não é fundamentalmente o reino da violência, mas do exercício do poder. Não há para ela a supremacia da violência sobre o poder, antes, essa fusão entre poder e violência clareia o modo pelo qual a filosofia ocidental conceitua a dominação, onde a violência se justifica quando parece estar a serviço da ampliação do poder. Mas Arendt não se inscreve no rol dos filósofos que compreendem assim a política, o poder e a violência. É nesse sentido que a compreensão da violência e do poder de maneira diversa da tradição platônica se faz sentir na filosofia arendtiana. Por isso, é preciso exercitar a compreensão sobre a violência e o poder, sobre o anti-semitismo, o imperialismo e o totalitarismo.

1.4. Violência e terror

Investigamos a compreensão arendtiana acerca do anti-semitismo e do imperialismo a fim de demonstrar como a violência desempenha um papel central na política contemporânea.

No totalitarismo podemos constatar um “uso diferenciado” da violência. Como vimos, a violência sempre foi tida em boa conta como a *ultima ratio* nos negócios políticos internacionais. Arendt não nega esse papel da violência política³⁵. Mas de uma forma inédita, o totalitarismo não utiliza a violência como *ultima ratio*, mas como *prima ratio*, em todos os

³⁵ Segundo DUARTE, “evidentemente, Arendt jamais desconheceu que a violência representa um papel importante nas relações políticas, as quais, ademais, são sempre imprevisíveis e podem ter conseqüências não desejadas pelos próprios atores, de sorte que sua distinção entre poder e violência não implica uma demonização da violência ou a sua exclusão absoluta do âmbito político. Trata-se, antes, de demonstrar que as manifestações políticas mais genuínas não são manifestações da violência, e que onde a violência é a instância determinante de resolução dos conflitos o político enquanto tal tende ao desaparecimento.” DUARTE, André. *Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente*. In: *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p. 37.

níveis de convivência humana, isto é, trata-se de uma forma de dominação na qual estão suspensos as travas à utilização da violência. Isso ficará mais claro se examinarmos mais detidamente a natureza desse “regime” político.

1.4.1.O totalitarismo como movimento

Hannah Arendt negou em sua análise o estatuto de forma de governo, no sentido tradicional do termo, ao totalitarismo. Segundo ela, trata-se apenas de um movimento de ciclo interminável e não estabilizável, “cuja marcha constantemente esbarra contra novos obstáculos que têm de ser eliminados” (OT:475). O movimento possui uma estrutura organizacional composta por membros fanáticos incapazes de serem destituídos de sua posição seja pela experiência ou pelo argumento. O ódio é remetido contra o mundo em geral e para um inimigo escolhido pelo movimento em particular. Esse inimigo pode mudar a qualquer momento pela vontade e decisão do líder. O ódio é um sentimento de ligação entre a sociedade civil e o movimento porque produz o efeito hipnótico de uma “identificação com o movimento” surgido de um “conformismo total” que anestesia o senso comum, que destrói “a própria capacidade de sentir, mesmo que seja algo tão extremo como a tortura ou o medo da morte” (OT:358).

O objetivo dos movimentos totalitários é conseguir o apoio das massas para se legitimar. Não se trata de receber o apoio das classes – por causa de já terem objetivos comuns e interesse em alguma causa, já conduzidas por certo objetivo político-econômico. O movimento se concentra na mobilização dos apáticos, dos destituídos de qualquer ligação com os negócios políticos e com a sociedade em geral. As massas representam a força bruta dos desinteressados, é o motor do movimento. Assim, “todos os grupos políticos dependem da força numérica, mas não na escala dos movimentos totalitários, que dependem da força bruta, a tal ponto que os regimes totalitários parecem impossíveis em países de população relativamente pequena (OT:358)³⁶.”

Diferentemente das classes sociais, as massas são volúveis e efêmeras. Sua mutabilidade intrínseca para acatar novas opiniões e mobilizar-se para novas ações propostas pelo líder ou pelo movimento lhes confere uma capacidade de mobilização imediata. A massa

³⁶ Os símbolos foram usados pelo movimento nazista a fim de manter um contato com as massas. A suástica era associada à hipótese da descendência cultural ariana dos alemães. Declarou Hitler que "a suástica significa a missão a nós reservada: a luta pela vitória da raça humana ariana, e ao mesmo tempo o triunfo do ideal de trabalho criativo em si inerente, que será sempre anti-semítico." HITLER, Adolf. *Mein Kampf*. Gutenberg Australia E-book, 2002. Disponível em <http://gutenberg.net.au/ebooks02/0200601.txt>. Acesso 29/02/2008.

muda de opinião desde que o movimento assim o queira. Para Arendt, as massas são volúveis assim como os líderes dos movimentos totalitários. O líder pode ser substituído por causa dessa “volubilidade das massas (...); mas seria talvez mais correto atribuí-lo à essência dos movimentos totalitários, que só podem permanecer no poder enquanto estiverem em movimento e transmitirem movimento a tudo o que os rodeia” (OT:357).

Portanto, o movimento totalitário conquista a confiança das massas com o objetivo de produzir uma mobilização social rápida e sistêmica, baseada na força bruta do maior número possível de adeptos.

1.4.2.O totalitarismo e as massas

As massas são formadas por aglomerados de seres humanos indiferentes e impotentes. Dessa forma, “o termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores.” As massas existem em qualquer lugar, já que “potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto” (OT:361).

Há uma relação entre as massas e a sua adesão ao movimento que lhes propõe uma ação, mesmo que violenta. As massas se sentem ativas, participantes, reconhecidas quando o movimento lhes dá visibilidade. Por isso, cabe-nos perguntar: a superfluidade das massas, a sua apatia para a ação política, a sua impotência, não estariam relacionadas com a violência no movimento totalitário? A violência não seria uma forma de ação a fim de extravasar o seu ressentimento, o seu ódio? Essa violência não surgiria exatamente no hiato deixado pelo Estado-nação entre a participação política e a sua burocracia? Não haveria uma justificação das massas para o uso da violência na ruptura entre o Estado-nação e a sociedade civil?

Para Arendt, a superfluidade das massas, que pode apresentar-se como uma capacidade de mudança rápida de opinião, se mostra “no momento da derrota em que a fraqueza inerente da propaganda totalitária se torna visível. Sem a força do movimento, seus membros cessam imediatamente de acreditar no dogma pelo qual ainda ontem estavam dispostos a sacrificar a vida.” Por isso, “logo que o movimento, isto é, o mundo fictício que as

abrigou é destruído, as massas reverterem ao seu antigo *status* de indivíduos isolados que aceitam de bom grado uma nova função num mundo novo ou mergulham novamente em sua antiga e desesperada superfluidade” (OT: 413).

A indiferença e a inexperiência política das massas são o ponto de partida para sua cooptação pelos movimentos totalitários. A suposta ordem do movimento e a demonstração de sua coerência atraem a massa sem muito esforço. Nesse sentido, as massas se mobilizam para a participação dos eventos convocados pelo movimento, compartilhando suas idéias. É uma participação baseada na dominação ideológica com desprezo às tradicionais formas de participação políticas da sociedade civil. Por isso, a impotência, o sentimento de apatia, a inação, o ressentimento, o desprezo pelas estruturas políticas parlamentares, a não adesão aos partidos, são as características predominantes das massas. Quando participantes do movimento, a violência se torna uma das formas de manifestação de seu ressentimento. A violência se torna uma das maneiras de adesão ao movimento. Por isso, “o totalitarismo arrebanha tão facilmente seus adeptos, seduzindo-os por meio do apelo da coerência e suposta superioridade da ideologia totalitária, que os preserva do exercício da persuasão ao substituí-la pelo desencadeamento da violência e pelo fanatismo destituído de convicções³⁷”. Nesse sentido, “desconcertante no sucesso do totalitarismo é o verdadeiro altruísmo dos seus adeptos”, argumenta Arendt. Em sua radicalização do uso da violência política, o totalitarismo consome a própria carne – a sociedade civil se torna vítima predileta do movimento, o que parece um paradoxo: “o fato espantoso é que ele [o adepto] não vacila quando o monstro começa a devorar os próprios filhos, nem mesmo quando ele próprio se torna vítima da opressão, quando é incriminado e condenado, quando é expulso do partido e enviado para o campo de concentração ou de trabalhos forçados” (OT:357).

Isso talvez se explique pelos padrões psicológicos do homem de massa que para Arendt são “determinados não apenas pela classe específica à qual antes pertenceu, mas acima de tudo por influências e convicções gerais que são tácita e silenciosamente compartilhadas por todas as classes da sociedade” (OT:362); o homem de massa constitui-se pela “perda radical do interesse do indivíduo em si mesmo, a indiferença cínica ou enfasiada diante da morte, a inclinação apaixonada por noções abstratas guindadas ao nível de normas de vida, e o desprezo geral pelas óbvias regras do bom senso”; o homem de massa possui um perfil de apatia política, pois não expressa por causa de seu isolamento e a sua falta de relações políticas o seu discurso e a sua ação. Assim, “foi nessa atmosfera de colapso da

³⁷ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. Op. Cit., p. 48.

sociedade de classes que se desenvolveu a psicologia do homem-de-massa da Europa” (OT:366).

O totalitarismo serve-se da impotência da sociedade civil, aqui denominada de atomização social e do isolamento do indivíduo – denominado o homem-de-massa - para, através da propaganda, promover sua organização num movimento. O homem-de-massa é conduzido para a ação através do movimento. O movimento é a válvula de escape para seu ressentimento, para seu ódio. Para Arendt, não resta dúvida de que o movimento coopta os seus participantes pela propaganda. Ela afirma categoricamente que “as massas têm de ser conquistadas por meio da propaganda” (OT:390). A atomização do indivíduo é resultado da competição e da solidão, uma segregação social que provoca a destituição da participação em uma classe detentora de valores próprios e com objetivos políticos específicos. Os indivíduos sem classe perdem o controle social próprio dos grupos. Na prática, os totalitarismos “distinguem-se dos outros partidos e movimentos pela exigência de lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável de cada membro individual.” Com isso, “não se pode esperar essa lealdade a não ser de seres humanos completamente isolados que, desprovidos de outros laços sociais – de família, amizade, camaradagem–, só adquirem o sentido de terem lugar neste mundo quando participam de um movimento, pertencem ao partido” (OT:373).

A atomização do homem-de-massa pode ser explicada por uma mudança na mentalidade diante da vida. Para Arendt, a vida difícil dos “homens dessa geração” era uma mistura de ressentimento e incapacidade de mudança: “a miséria havia-os tocado mais fundo, as perplexidades os inquietavam mais e a hipocrisia os feria mais mortalmente do que a todos os apóstolos da boa vontade e da irmandade humana.” Assim, “já não podiam fugir para terras exóticas, já não podiam dar-se ao luxo de serem matadores-de-dragões entre povos estranhos e apaixonantes.” Nessa crescente prisão à realidade difícil da vida, “não havia meio de fugir à rotina diária de miséria, humildade, frustração e ressentimentos embelezados por uma falsa cultura de fala educada.” Com isso, “nenhum conformismo aos costumes desses países de faz-de-conta podia salvá-los da crescente náusea que essa combinação inspirava continuamente.” O ressentimento foi ficando cada vez mais intenso por causa da impossibilidade de ir para outro lugar, pelo mundo afora, num “sentimento de cair repetidamente nas armadilhas da sociedade (...) acrescentavam à velha paixão do anonimato e da perda de si mesmos uma tensão constante e um desejo de violência.” O ressentimento em relação ao mundo e à própria existência, “sem a possibilidade de mudança radical de papel e caráter, o mergulho voluntário nas forças sobre-humanas da destruição parecia salvá-los da identificação automática com as forças preestabelecidas da sociedade e sua completa banalidade, ao mesmo tempo em que

parecia ajudar a destruir o próprio funcionamento.” A procura por um novo sentido diante da vida levou-os ao ativismo. Esse “parecia fornecer novas respostas à velha e incômoda pergunta ‘quem sou eu’, que ocorre com redobrada persistência em tempos de crise” (OT:380-381).

O movimento totalitário unifica a massa sob o controle da ideologia. Não se trata de um controle externo – o aparelho estatal ou o exército – mas de uma coação interna capaz de “subjugar e aterrorizar os seres humanos”. Nesse sentido, “elimina a distância entre governantes e governados e estabelece uma situação na qual o poder e o desejo de poder, tal como os entendemos, não representam papel algum ou, na melhor das hipóteses, têm um papel secundário.” A ideologia do movimento é alterar a natureza humana não importa o que isso signifique, acabando com o caos, impedindo o acaso. É por isso que o líder totalitário está a serviço de todos já que “é nada mais e nada menos que o funcionário das massas que dirige; não é um indivíduo sedento de poder impondo aos seus governados uma vontade tirânica e arbitrária.” As massas conduzem o líder, e “sem as massas o líder seria uma nulidade”(OT:375). Nessa fuga da realidade através da ideologia do movimento posta em prática, “as massas pronunciam um veredicto contra um mundo no qual são forçadas a viver e onde não podem existir, uma vez que o acaso é o senhor supremo deste mundo e os seres humanos necessitam transformar constantemente as condições do caos e do acidente num padrão humano de relativa coerência”(OT:421).

Para Arendt, esse movimento rompeu com a tradição política ocidental ao negar a ação política em termos de dar e executar ordens, ou seja, o movimento negou as tradicionais formas de governo como entendidas pela tradição política desde Platão. Assim, o totalitarismo não pode ser enquadrado nas formas tradicionais de governo. Em parte isso se deve à necessidade de perpetuação da violência para se alcançar a plena realização das leis da Natureza e da História, ou mesmo porque cria condições para, através da violência, gerar a desumanização da humanidade. O movimento quando perpassado pela violência, acaba por gerar uma nova situação política, algo nunca antes notado. Para Arendt, “sua idéia de domínio – a dominação permanente de todos os indivíduos em toda e qualquer esfera da vida – é algo que nenhum Estado ou mecanismo de violência jamais pôde conseguir, mas que é realizável por um movimento totalitário constantemente acionado. A tomada do poder através dos instrumentos de violência nunca é um fim em si, mas apenas um meio para um fim, e a tomada do poder em qualquer país é apenas uma etapa transitória e nunca o fim do movimento” (OT:375-376).

Portanto, a violência radical proposta pelo movimento totalitário atraía a atenção das massas e lhe permitia idealizar uma nova vida. Nessa nova vida, na atividade, no movimento era “possível exprimir frustração, ressentimento e ódio cego, uma espécie de expressionismo político que tinha bombas por linguagem,” e que também “observava com prazer a publicidade dada a seus feitos estrondosos e que estava absolutamente disposto a pagar com a vida o fato de conseguir impingir às camadas normais da sociedade o reconhecimento da existência de alguém” (OT:381-382).

1.4.3.Terror e ideologia

Uma vez apresentada a associação entre as massas e o uso da violência nos regimes totalitários, precisamos mostrar como em sua “essência” e “princípio de ação”, a violência está igualmente presente. Vale ainda observar que os mecanismos e “instituições” (a polícia secreta, a propaganda, etc.) são basicamente implementos violentos. A propaganda, por exemplo, permite aparar as arestas do mundo tornando-o adequado à ideologia totalitária. A mentira que a propaganda veicula deve ser efetivada, realizada no mundo. A realidade deixa de ser então um obstáculo ou um elemento resistente para se tornar o receptáculo da visão do mundo totalitário. Em condições não-totalitárias, a realidade é parâmetro para as ações; nos regimes totalitários (e essa é uma forma de violência particularmente forte) ela é o que deve confirmar, encarnar o conteúdo da ideologia. A polícia secreta e os campos de concentração são mecanismos que permitem essa configuração da realidade. Para compreendermos isso melhor, devemos nos voltar para o problema da ideologia e do terror.

1.4.4.O terror

O terror é a essência do regime totalitário, o que significa dizer que a violência é o fundamento do movimento totalitário. O terror implica na preservação da violência no espaço público mesmo depois de derrotados todos os inimigos. O terror é disseminação da violência, em que os objetivos do movimento estão tão introjetados que ninguém mais sabe quem é a vítima ou o carrasco. Com isso, busca-se a eliminação radical da possibilidade da ação”. Assim o indivíduo não age sequer por medo ou convicção, pois a culpabilidade e a inocência perderam qualquer sentido. Além disso, o regime pretende acabar até mesmo com a possibilidade de se formar convicções. Deve-se substituir a vontade humana de agir pela

necessidade de penetrar a lei do movimento, de preparar cada um para o papel de vítima e de carrasco. Não se trata apenas de comandar/governar/controlar a ação de um inimigo político, de prender e julgar um suspeito legalmente reconhecido. Para Arendt, “mesmo depois de atingido o seu objetivo psicológico, o regime totalitário continua a empregar o terror; o verdadeiro drama é que ele é aplicado contra uma população já completamente subjugada.” Por isso, “onde o reino do terror atinge a perfeição, como nos campos de concentração, a propaganda desaparece inteiramente” (OT:393). Todos são suspeitos. Ninguém escapa à suspeita. O terror pretende que ninguém mude de idéia, que a sociedade produza um mesmo pensamento comum e que todos possam pensar, agir e falar da mesma maneira coerente. Por isso, “a suspeita mútua impregna, portanto, todas as relações sociais nos países totalitários e cria uma atmosfera geral mesmo fora do campo de ação especial da polícia secreta”.

O terror intenciona eliminar a espontaneidade do pensamento, do discurso e da ação. Segundo Lafer,

a ação e o discurso são, de acordo com Hannah Arendt, os modos pelos quais os seres humanos se revelam uns aos outros na teia das relações intersubjetivas. Explica ela, no capítulo V de *A condição humana*, como as histórias, resultando da ação e do discurso, desvendam um sujeito. Ninguém é autor de sua própria vida, mas sim seu sujeito – na dupla acepção da palavra. Toda vida humana, compreendida entre o nascimento e a morte, constitui uma história, que se insere na História – livro de muitos atores e narradores, mas sem autores tangíveis.³⁸

Contudo, o terror só se torna a essência do movimento por se configurar uma ferramenta fundamental para a condução da humanidade ao progresso. O terror é um instrumento de liberação e aceleração das leis do movimento. São as leis da Natureza e da História. Com isso, “aplica a lei diretamente à humanidade, sem atender à conduta individual. Espera que a lei da Natureza ou a lei da História, devidamente executadas, engendrem a humanidade como produto final.” E essa “esperança – que está por trás da pretensão de governo global – é acalentada por todos os governos totalitários.” Lançando mão da violência e do terror “a política totalitária afirma transformar a espécie humana em portadora ativa e inquebrantável de uma lei à qual os seres humanos somente passiva e relutantemente se submetem”(OT:514). É nesse sentido que as leis positivas são negadas. Para o totalitarismo a maior lei não pode ser escrita e não está impressa em nenhum texto constitucional, está *in abstractu*, como que pairando no espaço e precisa de um instrumento para a sua leitura e realização plenas. Os porta-vozes da libertação da humanidade de toda lei positiva são os

³⁸ LAFER, Celso. In: ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios. Posfácio*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003, p. 235. Doravante apenas HTS, seguida da página de referência.

movimentos totalitários. A lei da Natureza e da História, as únicas válidas, transformam a humanidade na própria encarnação da lei. Assim, “no corpo político do governo totalitário, o lugar das leis positivas é tomado pelo terror total, que se destina a converter em realidade a lei do movimento da História ou da Natureza. O terror é a realização da lei do movimento”(OT:516). Para Arendt, “o seu principal objetivo é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea”(OT:517). Investindo na mudança do homem através da violência, “o terror procura ‘estabilizar’ os homens a fim de liberar as forças da Natureza ou da História”(OT:517). É assim que “esse movimento seleciona os inimigos da humanidade contra os quais se desencadeia o terror, e não pode permitir que qualquer ação livre, de oposição ou de simpatia, interfira com a eliminação do ‘inimigo objetivo’ da História ou da Natureza, da classe ou da raça” (OT:517). Por isso, “o terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana, seja a Natureza ou a História”(OT:517). É no terror que se percebe com clareza a ruptura que o totalitarismo enseja de todas as categorias políticas ocidentais uma vez que “o terror total, a essência do regime totalitário, não existe a favor nem contra os homens”(OT:518). O propósito do terror e a sua “suposta função é proporcionar às forças da Natureza ou da História um meio de acelerar o seu movimento” (OT:518). As leis da Natureza e da História não necessitam da participação da sociedade civil, dos cidadãos. Necessitam de ser implementadas por alguns poucos indivíduos que são os leitores escolhidos por essas próprias leis para lhes dar cumprimento. Sendo assim, os regimes totalitários são apenas cumpridores das leis gerais do progresso da humanidade o que, “na prática, significa que o terror executa sem mais delongas as sentenças de morte que a Natureza supostamente pronunciou contra aquelas raças ou aqueles indivíduos que são ‘indignos de viver’”; ou ainda, “que a História decretou contra as ‘classes agonizantes’, sem esperar pelos processos mais lerdos e menos eficazes da própria história ou natureza” (OT:518-519). O terror, portanto, é essencialmente violento, pois incrementa a violência inerente ao movimento da Natureza e da História. Arendt não deixa de apontar as conseqüências nefastas desse processo: a eliminação da liberdade e, mais ainda, da própria fonte de liberdade que está no nascimento³⁹. Nesse círculo fechado do terror, a pluralidade dos homens é destruída “e faz de todos aqueles um que invariavelmente agirá como se ele próprio fosse parte da corrente da História ou da Natureza, encontrou um meio não apenas de

³⁹ Trataremos da natalidade e de suas relações com a liberdade no próximo capítulo, no qual abordaremos *A condição humana*. Vale lembrar que Arendt explora os problemas da ideologia e do terror em um capítulo acrescentado em 1958 às *Origens do totalitarismo*, mesmo ano de publicação de *A condição humana*.

libertar as forças históricas ou naturais, mas de imprimir-lhes mais velocidade que elas, por si mesmas, jamais atingiriam”(OT:517-519), elucida Arendt.

1.4. Através da violência tudo é possível?

Será que através da violência e do terror tudo é possível? É possível criar uma sociedade sob controle total regida pelas leis da Natureza e da História cujo principal motor é a violência? É possível criar um novo tipo de humanidade controlando a ação e o discurso o tempo todo, em qualquer lugar? O movimento totalitário testou um novo tipo de ser humano através do funcionamento dos campos de concentração. Para Arendt, os campos de concentração constituem “os laboratórios onde mudanças na natureza humana são testadas e, portanto, a infâmia não atinge apenas os presos e aqueles que os administram segundo critérios estritamente ‘científicos’; atinge todos os homens.” (OT:510).

A brutalidade das experiências nos “campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível (OT:488)⁴⁰. Onde tudo é possível – e o laboratório para a execução dessa máxima são os campos de concentração–, o inocente se torna culpado e ambos se tornam igualmente indesejáveis (OT:483); a única liberdade é a possibilidade do suicídio; a memória dos mortos é banalizada a ponto da polícia secreta “fazer com que até esses vestígios desaparecessem juntamente com o condenado”(OT:484); enfim, ali se “apaga a memória do mundo dos mortos”(OT:485). Nos campos de concentração a violência era elevada ao seu potencial máximo, o terror.

A polícia que controlava os campos de concentração é comparada por Arendt a uma sociedade secreta esotérica. Por isso, afirma, que “o único segredo religiosamente guardado num país totalitário, o único conhecimento esotérico que existe, diz respeito às operações da polícia e às condições dos campos de concentração”(OT:486-487). Se há um

⁴⁰ Arendt, no prefácio do livro de Naumann, afirma que “a normalidade clínica dos réus não era considerada; o principal fator humano em Auschwitz era o sadismo, e o sadismo é basicamente sexual... Segundo em importância, no que se refere ao fator humano em Auschwitz, deve ter sido o puro estado de humor... Foi como se os humores, sempre cambiantes, tivessem devorado toda a substância – a superfície firme da identidade pessoal, de ser bom ou mal, terno ou brutal, um idiota “idealista” ou um cínico pervertido sexual. A morte era o governante supremo em Auschwitz, mas lado a lado com a morte estava o acidente – a mais ultrajante e arbitrária casualidade, incorporada nos humores mutáveis dos servidores da morte - que determinava o destino dos internos”, NAUMANN, Bern. *Auschwitz*. New York: Frederick A. Praeger, 1966. Por isso, “a lógica do razoável, do coerente, utilizada para adequar um comportamento às circunstâncias, a dinâmica do Totalitarismo a substituiu pela *lógica do absurdo, do tudo é possível*: havia apenas movimento, fluidez, sem a valorização do humano, de sua vida, de sua opinião e de sua participação. Não havia mais regras ou leis, apenas obediência ou exclusão. Não existiam direitos, apenas terror.” SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)*. Op. Cit., p. 23.

segredo a ser guardado e que não pode ser revelado são os campos de concentração que são “esses laboratórios onde se experimenta o domínio total – os regimes totalitários ocultam dos olhos do seu próprio povo e de todos os outros povos”(OT:487). Ali se pretende fabricar um novo tipo de homem, ensaiando uma nova humanidade. Para Arendt, contudo, “o problema é fabricar algo que não existe, isto é, um tipo de espécie humana que se assemelhe a outras espécies animais, e cuja única ‘liberdade’ consista em ‘preservar a espécie’”(OT:488). Por isso, “o domínio totalitário procura atingir esse objetivo através da doutrinação ideológica das formações de elite e do terror absoluto nos campos”; além disso, “as atrocidades para as quais as formações de elite são impiedosamente usadas constituem a aplicação prática da doutrina ideológica – o campo de teste em que a última deve colocar-se à prova–, enquanto o terrível espetáculo dos campos deve fornecer a verificação ‘teórica’ da ideologia” (OT:488). Nesses laboratórios os seres humanos são reduzidos a animais, a coisas destituídas de qualquer traço de personalidade. Essa experiência de flagrante desumanidade, em condições normais, não pode ser conseguida, “porque a espontaneidade jamais pode ser inteiramente eliminada, uma vez que se relaciona não apenas com a liberdade humana, mas com a própria vida, no sentido da simples manutenção da existência”(OT:489). O isolamento dos campos de concentração e de seus prisioneiros do mundo “explica a peculiar irrealidade e a incredibilidade que caracterizam todos os relatos provenientes dos campos de concentração e constitui uma das principais dificuldades para a verdadeira compreensão do domínio totalitário;” assim, “por mais incrível que pareça, os campos são a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário”(OT:489). O isolamento da humanidade é a morte civil dos internos que se consideram mortos porque foram simplesmente deixados ao esquecimento. A perda do sentido da realidade – não se sabe se está vivo ou morto, se se pertence à humanidade ou não – transforma os campos de concentração numa organização onde o inverossímil e os próprios relatos sobre os dias passados ali dentro são tidos como uma grande mentira – “uma ferramenta do Estado⁴¹” ou como um sintoma de loucura. Isso se dá porque tudo ali é permitido. Para Arendt, “são elementos que eles empregam, desenvolvem e cristalizam à base do princípio niilístico de que ‘tudo é permitido’, princípio que eles herdaram e aceitaram com naturalidade. Mas onde essas novas formas de domínio adquirem a estrutura autenticamente totalitária, transcendem esse princípio, que ainda se relaciona com os motivos utilitários e o interesse dos governantes, e vão atuar numa esfera que até agora era completamente desconhecida: a esfera onde tudo é possível.” Os laboratórios de uma nova humanidade, os

⁴¹ SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)*. Op. Cit., p.41.

campos de concentração rompem com as tradicionais formas de se pensar a violência e o poder, ultrapassando as categorias do pensamento ocidental e do bom senso⁴² através do qual “tentamos compreender certos elementos da experiência atual ou passada que simplesmente ultrapassam os nossos poderes de compreensão. Tentamos classificar como criminoso um ato que esta categoria jamais poderia incluir. Porque, no fundo, qual o significado do conceito de homicídio quando nos defrontamos com a produção de cadáveres em massa?”(OT:491). O absurdo impede a comparação e como “resultado passa a existir um lugar onde homens podem ser torturados e massacrados sem que nem os atormentadores nem os atormentados, e muito menos o observador de fora, saibam que o que está acontecendo é algo mais do que um jogo cruel ou um sonho absurdo”(OT:496).

A morte civil dos prisioneiros – a desvairada fabricação em massa de cadáveres é precedida pela preparação, histórica e politicamente inteligível de cadáveres vivos (OT:498) – segue duas etapas. Em primeiro lugar, a desmontagem da personalidade humana dá-se com a destruição da sua pessoa jurídica. A morte da pessoa jurídica do homem começa por tornar toda sociedade civil fora da lei. A nacionalidade e os direitos civis são perdidos, retirados pelo Estado totalitário, de modo súbito e arbitrário, abrindo caminho para a deportação em massa dos condenados. Em segundo lugar, o processo de criação de cadáveres vivos mata a pessoa moral do homem através da impossibilidade “pela primeira vez na história, do surgimento da condição de mártir”(OT:502); com a proibição da dor e da recordação já que “os campos de concentração tornando anônima a própria morte e tornando impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado de desfecho de uma vida realizada. Em certo sentido, roubaram a própria morte do indivíduo, provando que, doravante, nada – nem a morte – lhe pertencia e que ele não pertencia a ninguém. A morte apenas selava o fato de que ele jamais havia existido”(OT:503) e, por último, “pela criação de condições em que a consciência deixa de ser adequada e fazer o bem se torna inteiramente impossível, a cumplicidade conscientemente organizada de todos os homens nos crimes dos regimes totalitários é estendida às vítimas e, assim, torna-se realmente total, fazendo com que os presos passem a se sentir e a agir como assassinos” (OT:503-504).

A desumanização se completa com os métodos de tortura que pretendem eliminar a diferença individual, a identidade que é a marca de cada indivíduo. Assim, “o

⁴² Segundo Arendt, “o motivo pelo qual os regimes totalitários podem ir tão longe na realização de um mundo invertido e fictício é que o mundo exterior não-totalitário também só acredita naquilo que quer e foge à realidade ante a verdadeira loucura, tanto quanto as massas diante do mundo normal. A repugnância do bom senso diante da fé no monstruoso é constantemente fortalecida pelo próprio governante totalitário, que não permite que nenhuma estatística digna de fé, nenhum fato ou algarismo passível de controle venha a ser publicado, de sorte que só existem informes subjetivos, incontroláveis e inafiançáveis acerca dos países dos mortos-vivos”(OT:487).

verdadeiro horror, porém, começou quando a SS tomou a seu cargo a administração dos campos, a antiga bestialidade espontânea cedeu lugar à destruição absolutamente fria e sistemática de corpos humanos, calculadas para aniquilar a dignidade humana”(OT:505). Segundo Arendt, os seres humanos nos laboratórios do totalitarismo se tornam homens-marionetes uma vez que “destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos” (OT:506)⁴³.

Portanto, os campos de concentração são laboratórios de desumanização, o único lugar em que se ensaiou o domínio total do homem. Ali se tentou reduzir o homem a seu dado mais elementar, um corpo com necessidades biológicas destituído de sua condição humana. Para Arendt, o cão de Pavlov “é o ‘cidadão’ modelo do Estado totalitário; e esse cidadão não pode ser reproduzido de maneira perfeita a não ser nos campos de concentração.” E enfatiza Arendt: “quem aspira ao domínio total deve liquidar no homem toda a espontaneidade, produto da existência da individualidade, e persegui-la em suas formas mais peculiares, por mais apolíticas e inocentes que sejam”(OT:507).

1.4.6. Ideologia e banalização da violência

Os campos de concentração demonstram que a distinção entre o humano e o não-humano é política. A tradição filosófica considera a existência de uma natureza humana imutável. Arendt demonstra que em condições desumanizadoras como os regimes totalitários e os campos de concentração, violam essa interpretação clássica porque ali desaparecem as propriedades tradicionalmente atribuídas ao homem. O humano do homem é um construto político, ou seja, é um artifício garantido pela legalidade, pela cidadania, pelo respeito aos homens no plural, pelo trabalho; enfim, a condição humana não é eterna e imutável, mas realizada entre os humanos, através da dignidade da própria existência humana.

A superfluidade do humano considerada de grande importância pelo totalitarismo e as experiências dos campos de concentração a fim de fabricar um novo tipo de

⁴³Para Arendt, “uma das características da ação humana é a de sempre iniciar algo novo, o que 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.” ARENDT, Hannah. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 1973, p. 15. Doravante apenas CR, seguida da página de referência.

ser humano são avaliados pelo que Hannah Arendt chamou mal radical ou mal absoluto⁴⁴. O mal ganha, assim, uma dimensão política. Essa noção de um mal absoluto ressurgiu com os inéditos fatos do século XX. Para Arendt, “não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno que, não obstante, nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos.” Com isso, “podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos (OT:510). A negação da dignidade humana, ou seja, a superfluidade humana, advém da “fé na onipotência humana e a convicção de que tudo pode ser feito através da organização leva-os à experiência com que a imaginação humana pode ter sonhado, mas que a atividade humana nunca realizou.” Assim, “suas abomináveis descobertas no reino do possível são inspiradas por um cientificismo ideológico que já vimos ser menos controlado pela razão e menos disposto a reconhecer os fatos que as mais loucas fantasias da especulação pré-científica e pré-filosófica.” A superfluidade humana é inequívoca no totalitarismo já que

não procura o domínio despótico dos homens, mas sim um sistema em que os homens sejam supérfluos. O poder só pode ser conseguido e conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade. Exatamente porque os recursos do homem são tão grandes, só se pode dominá-lo inteiramente quando ele se torna um exemplar da espécie animal humana. A individualidade, ou qualquer outra coisa que distinga um homem do outro, é intolerável. Enquanto todos os homens não se tornam igualmente supérfluos – e isso só se consegue nos campos de concentração –, o ideal do domínio totalitário não é atingido (OT:508).

O totalitarismo pretende mudar a natureza humana⁴⁵ e isso só pode ser feito com a negação da dignidade do homem que existe factualmente e, por consequência, da dignidade da política. Os campos de concentração vieram confirmar um tipo de ódio do totalitarismo pela humanidade e não o contrário disso. Essa forma de transformar o mundo, ou a necessidade de impor sua ideologia ao mundo – que tudo é possível por mais violento que possa parecer – leva à destruição do próprio homem, “quando os homens decidem pôr o

⁴⁴ Ver SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998; CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire (Ed.). *Hannah Arendt, la 'banalite du mal' comme mal politique*. Paris; Montreal: L'Harmattan, 1998; YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Op. Cit.*, p. 327-328.

⁴⁵ Ressaltamos que a expressão “mudar a natureza humana” perturbava críticos como Waldemar Gurian e Eric Voegelin. Ela refletia o nível mais profundo da visão de Arendt, as categorias existenciais que informavam seus livros do primeiro ao último. O terror totalitário nos campos de concentração demoliu todos os espaços que tornam possíveis o movimento e a interação humanos. Tanto a liberdade de pensamento como a liberdade de ação desaparecem. Arendt tornou explícitas essas afirmações fundamentais em seu ensaio “Ideologia e terror”. YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Op. Cit.*, p.235.

mundo de cabeça para baixo⁴⁶ – e da humanidade porque “a agressividade do totalitarismo não advém do desejo do poder e, se tenta expandir-se febrilmente, não é por amor à expansão e ao lucro, mas apenas por motivos ideológicos; para tornar o mundo coerente, para provar que o supersentido estava certo.” Enfim, “o que as ideologias totalitárias visam, portanto, não é a transformação do mundo exterior ou a transmutação revolucionária da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana”(OT:509)⁴⁷.

Segundo Arendt, a tradição filosófica indica alguns princípios orientadores da ação de acordo com as formas de governo⁴⁸. Para Montesquieu, os princípios orientadores da ação numa monarquia, seria a honra; numa república, seria a virtude e numa tirania, seria o medo. Rompendo com a tradição, o totalitarismo nega a possibilidade dessas ações e coloca em seu lugar não a honra, nem a virtude, nem o medo, mas a ideologia. Com isso, “nas condições de terror total, nem mesmo o medo pode aconselhar a conduta do cidadão, porque o terror escolhe as suas vítimas independentemente de ações ou pensamento individuais, unicamente segundo a necessidade objetiva do processo natural ou histórico”(OT:519-520). Os princípios de ação são desconsiderados e a lógica do pensamento ideológico prevalece.

A ideologia totalitária pode ser compreendida nesse contexto como holística, uma vez que pretende conhecer as leis da lógica que regem o passado, o presente e o futuro. Com isso, “a história pode ser calculada por ela”(OT:521). Levando isso em conta, Arendt interpreta três elementos da ideologia totalitária. O primeiro é a pretensão de explicação total uma vez que “as ideologias têm a tendência de analisar não o que é, mas o que vem a ser, o que nasce e passa.” O segundo é a sua exagerada sabedoria como negação da novidade, assim “liberta-se de toda experiência da qual não possa aprender nada de novo, mesmo que se trate de algo que acaba de acontecer.” O terceiro é o arranjo lógico da realidade a partir de um axioma que para Arendt se resume na expressão “tudo é possível.”

⁴⁶ ARENDT, Hannah. *Auschwitz em julgamento*. In: RJ:295-345 (citação da p. 326). Trata-se do prefácio do livro de Bernd Naumann, intitulado *Auschwitz*.

⁴⁷ “Sob essas condições dificilmente será consolador agarrar-se a uma natureza imutável do homem e concluir que ou o próprio homem está sendo destruído ou a liberdade não pertence às capacidades essenciais do homem. Historicamente conhecemos a natureza do homem apenas na medida em que ela tem existência e nenhum reino de essências eternas irá jamais consolar-nos se o homem perder suas capacidades essenciais.” ARENDT, Hannah. In: *Review of Politics*, Janeiro de 1953, p. 68-85.

⁴⁸ Para SCHIO, “o princípio da ação também pode ser entendido como a razão de ser da ação (...) a virtude, a honra, o amor pela glória são exemplos de princípios. Os princípios são essenciais ao ser humano no desempenho da ação, não em seu resultado, pois compõem o meio, participam do decorrer da ação, e não do seu objetivo último. Se a ação, guiada por princípios, chamados por Arendt “virtuosismos”, for deturpada, surgirá a soberania. Entendida como “o ideal da inflexível auto-suficiência e autodomínio, [que] contradiz a própria condição humana da pluralidade” (CH:246), explica soberania sob a acepção negativa, próxima à soberba, e não em sua possível acepção positiva de independência, largamente utilizada nas concepções referentes ao Estado. SCHIO, Sônia Maria. *Op. Cit.*, p. 155. *Ver também* OP:128; EPF:198.

Quais são os efeitos dessa violência dirigida ao senso comum e à realidade? Para responder a essa questão, somos obrigados a adiantar a abordagem de alguns temas que serão tratados mais adiante.

Contra a tirania da lógica Arendt afirma a capacidade humana de começar algo novo. Para iniciar algo novo, para agir, é preciso então recuperar o significado da política que nada mais é que a liberdade “como capacidade interior do homem, equivale à capacidade de começar, do mesmo modo que a liberdade como realidade política equivale a um espaço que permita o movimento entre os homens (OT:525). Assim, “o começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem. Cada novo começo garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós(OT:531)⁴⁹.

A liberdade para o discurso e para a ação são traços políticos do ser humano. Para Arendt, “a liberdade não é um conceito, mas uma realidade política viva” (HTS:75). Além disso, “o sentido da política é a liberdade”(OP:38)⁵⁰. A política é essencialmente potência humana – capacidade básica de agir, que o totalitarismo tenta combater isolando os homens. O isolamento é a impotência humana. A solidão é a incapacidade de ligar ao outro pela ação ou pela palavra que “já foi uma experiência fronteiriça, sofrida geralmente em certas condições sociais marginais como a velhice, passou a ser, em nosso século, a experiência diária de massas cada vez maiores.” A solidão, “destruindo todo o espaço entre os homens e pressionando-os uns contra os outros”, destrói “até mesmo do potencial produtivo do isolamento”; e assim, “ensinando e glorificando o raciocínio lógico da solidão, onde o

⁴⁹ Por isso, “um evento pertence ao passado, marca um fim, na medida em que elementos com sua origem no passado são agrupados em sua súbita cristalização; mas um evento pertence ao futuro, marca um começo, na medida em que esta cristalização nunca pode ser deduzida de seus próprios elementos, mas é causada invariavelmente por algum fator que jaz no âmbito da liberdade humana” (EU:326). Assim, “a novidade é o campo do historiador, que lida com eventos que acontecem apenas uma vez, distintamente do cientista natural, que se ocupa com acontecimentos que sempre se repetem” (EU:318).

⁵⁰ “A liberdade, em uma acepção genérica, é inerente ao ser humano e pode ser vislumbrada de variadas formas, permitindo o enfoque, em um primeiro momento, interior e exterior. Esses prismas são diferentes, com estatutos igualmente distintos; por isso, um não pode ser obscurecido pelo outro, negado ou desvalorizado, pois ambos pertencem à mesma liberdade. É nessa perspectiva que a liberdade, quando somente interna ou contemplativa, mesmo que pareça suficiente a muitos, torna-se uma ilusão se não puder se manifestar publicamente. A liberdade interna apresenta inegavelmente um papel relevante em seu adequado contexto. Porém, Arendt concebe a liberdade interna como sendo uma forma derivada da ausência de liberdade política: “As experiências de liberdade interna são derivativas no sentido de que pressupõem sempre uma retirada do mundo onde a liberdade foi negada para uma interioridade na qual ninguém mais tem acesso” (EPF:192). Por isso, “o conceito de liberdade possui um sentido amplo, ou seja, como liberdade de movimento, de pensamento, de ação, ou, em outros termos, quando o ser humano torna-se *senhor* de si mesmo, autogerenciando-se, sendo autônomo. Com a autonomia, o indivíduo torna-se sujeito de seus atos, devendo pensá-los, avaliá-los e após responsabilizar-se por eles. Ao engendrar a ação, o agente adentra no mundo humano e o modifica, precisando estar cômico disso. A discussão de concepções, de opiniões, com os outros seres humanos, igualmente autônomos, pode auxiliar o agente nessa importante atividade de assumir seu lugar no mundo.” SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade*. Op. Cit., p. 12. Para Arendt, “o que normalmente permanece intacto nas épocas de petrificação e de ruína é faculdade da própria liberdade, a pura capacidade de começar, que anima e inspira todas as atividades humanas e que constitui a fonte de todas as coisas grandes e belas” (EPF:217-218).

homem sabe que estará completamente perdido se deixar fugir a primeira premissa de que a solidão espiritual se transforme em solidão física, e a lógica se transforme em pensamento” (OT:530). A solidão, por fim, “o fundamento para o terror, a essência do governo totalitário, e, para a ideologia ou a lógica, a preparação de seus carrascos e vítimas”, apresenta uma ligação intrínseca com o “desarraigamento e a superfluidade que atormentavam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial” e que se mostraram “cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado [século XIX] e o colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo”(OT:528).

Portanto, Arendt apresenta como princípio fundamental para a reorganização da política em bases democráticas e não totalitárias, “a proteção e o incentivo à ‘pluralidade humana’ destruída sob os escombros do totalitarismo”⁵¹. A violência do totalitarismo registra para posteridade a necessária tarefa de reinterpretar os conceitos políticos tradicionais e resgatar a dignidade da política depois das “devastadoras tempestades de arcaia⁵²” do século XX.

⁵¹ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. Op. Cit., p. 74.

⁵² Id., *Ibid.*, p. 63.

CAPÍTULO II

*Liberdade sempre implica em liberdade de divergir.
A liberdade não é um conceito, mas uma realidade
política viva.*

Hannah Arendt

2. Uma resposta à banalização da violência: a teoria da ação

O que primeiro solapa e depois destrói as comunidades políticas é a perda do poder, a impotência final; e o poder não pode ser armazenado e mantido em reserva para casos de emergência, como os instrumentos de violência; só existe em sua efetivação. Se não é efetivado, perde-se; e a história está cheia de exemplos de que nem a maior das riquezas pode sanar essa perda. O poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades (CH:212).

A banalização da violência evidenciada na investigação do anti-semitismo, do imperialismo e do totalitarismo, enseja uma discussão acerca de uma teoria da ação que recoloca o problema do poder e da ação na modernidade. O problema da violência e do poder nos conduz, então, ao estudo da teoria da ação proposta por Hannah Arendt no seu livro *A condição Humana*. Nesse texto aparece de maneira mais elaborada a distinção arendtiana entre o poder e a violência, suportada por uma teoria da ação. Investigaremos, por isso, como a teoria da ação é como que uma resposta à falência da tradição política na modernidade, considerada a época da violência.

Destituindo a violência de seu lugar primeiro na política, Arendt propõe uma teoria da ação que parte da natalidade como princípio da ação no mundo. A natalidade é uma capacidade de iniciar algo novo, é a novidade dinâmica da ação e do discurso, trazido pela renovação da humanidade através do nascimento. A natalidade é o distintivo da sua teoria da

ação. Investigaremos como a natalidade está ligada fundamentalmente ao poder na conceituação arendtiana, desqualificando, assim, a mortalidade, ligada que se encontra à violência política. Para Arendt, agir e começar algo novo se equivalem, ou seja, a ação é uma realidade “mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente a cada nascimento possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir.” Assim, enquanto iniciativas “todas as atividades humanas possuem um elemento de ação e, portanto, de natalidade,” o que desqualifica imediatamente a violência política. Para Arendt, “como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico” (CH:16-17). Para Arendt, a ação é uma característica da própria vida, uma vez que “ninguém governa os mortos” (CH:213).

A vida, o mundo e a pluralidade humana são tópicos muito freqüentados por Arendt. Investigando a singularidade humana e os homens em sua pluralidade, colocando a humanidade no centro de suas discussões, Arendt se propõe “reconsiderar a condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes.” Para ela, pensar sobre a humanidade e a condição do homem diante da vida e do mundo “trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo” (CH:13).

Neste capítulo, nosso objetivo é investigar a teoria da ação de Hannah Arendt como uma tentativa de resposta à disseminação da violência na modernidade. De sua teoria da ação o poder é um conceito que emerge plenamente ligado à liberdade humana como núcleo da política. A política e liberdade para Arendt são inseparáveis. Por isso nossa análise centra-se no argumento arendtiano de que a política tem sua primazia nas palavras e na persuasão e não na força ou na violência. Mas como a modernidade tornou-se a época da violência?

Para respondermos a essa questão pressupomos primeiramente que, em *A condição humana*, Arendt esclarece como se dá essa ligação entre poder e ação, ou seja, a condição humana essencial é a capacidade de agir em concerto; em segundo lugar, além da ligação entre ação e poder, a análise arendtiana da modernidade esclarece a respeito de como a violência tornou-se o diferencial da política nessa época, o que resultou da vitória do *homo faber* e do *animal laborans* que usam de implementos para a modificação da realidade, na atividade de forjar o mundo. Como veremos, as atividades do trabalho e da fabricação implicam uma modificação da natureza, se sobrepuseram à ação. Para Arendt, é essa vitória do *homo faber* e do *animal laborans* que explica a época da violência, a modernidade. Por isso, chegamos ao problema da violência em *A condição humana* considerando que a vitória – compreendida aqui como o predomínio na esfera política dos valores resultantes desses tipos

de atividade – do *animal laborans* e do *homo faber* – não fornece valores, mas esvazia a ação, pois o que resta dessas atividades em última análise é a própria vida. Por isso, a violência representa uma vitória desses valores, ou seja, a racionalidade utilitarista e a violência como perda do mundo⁵³.

Para Arendt, o poder e a ação são resultados da liberdade humana para a associação no mundo, não podem ser criados artificialmente, manipulados à força, forjados pela violência da fabricação e do trabalho como um objeto do mundo. A ação é um resultado da associação de homens para o exercício da liberdade e não meramente um artifício. Nesse sentido, a teoria da ação arendtiana é um estudo das relações entre a fabricação e o trabalho e violência com as devidas deduções que se podem tirar dessa ligação na modernidade, a época da violência. São esses, pois, os nossos pressupostos para a compreensão da teoria da ação de Arendt.

2.1.A condição humana e a ação

Em sua teoria da ação, Arendt descreve a *vita activa* como “a vida humana na medida em que se empenha ativamente em fazer algo, tem raízes permanentes num mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ela jamais abandona ou chega a transcender completamente”(CH:31)⁵⁴. A condição humana é dada “em termos das possibilidades abertas pelas três atividades fundamentais, isto é, ora como *zoon politikon*, como ser político e, portanto, participante da vida política organizada na comunidade em que existe; ora como *homo faber*, isto é, como artesão ou artista, quando quer que se ocupe de criar objetos artificiais dotados de durabilidade, os quais se acrescentam e formam o mundo; e ora enquanto *animal laborans*, sempre que ele se empenha na manutenção do ‘ciclo vital’ que garante a sua sobrevivência e a da espécie.” Para Arendt, o homem transforma sua condição na medida em que pode alterar a si mesmo com o decorrer do tempo. Nesse sentido, “reflete sobre as atividades humanas do trabalho, da fabricação e da ação política concebendo-as como componentes estruturais da condição humana” e com isso acaba “discutindo-as tanto em seus traços fenomenológicos fundamentais quanto em relação ao significado que elas adquiriram em cada período ou época históricos.”⁵⁵

⁵³ Para a associação entre poder e ação, por um lado, e violência e fabricação por outro, ver: RICOUER, Paul. “*Pouvoir e violence*”. In: *Lectures 1. Autour du Politique*. Paris : Seuil, 1991, p.21-42.

⁵⁴ Ou seja, a *vita activa* é “a pluralidade humana, a mundanidade e a vida, respectivamente.” *Id.*, *Ibid.*, p. 15.

⁵⁵ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. *Op. Cit.*, p.91.

A natalidade, ou seja, a condição biológica para a existência humana é o ponto de partida para as três atividades estabelecidas por Arendt. A primeira atividade é o trabalho que “assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie.” A segunda atividade é a fabricação “e seu produto, o artefato humano, [que] emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano.” A terceira atividade é a “ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história.” Assim, trabalho, fabricação e ação⁵⁶ têm seu fundamento na “natalidade, na medida em que sua tarefa é produzir e preservar o mundo.” Por isso, a própria “capacidade de começar tem raiz na *natalidade*, e de forma alguma na criatividade, não em um dom, mas no fato de que os seres humanos, novos homens, continuamente aparecem no mundo em virtude do nascimento (VE:348).” Para Arendt, apenas para finalizar esse pressuposto, “a ação está mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente a cada nascimento possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir.” É por isso que, “neste sentido de iniciativas todas as atividades humanas possuem um elemento de ação e, portanto, de natalidade.” Para Arendt, “como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico (CH:16-17).

2.2.A vida, o trabalho e o *animal laborans*

A ação principia no mundo através do nascimento de cada novo ser vivo. A natalidade é o início da vida. O desenvolvimento da vida biológica é uma atividade orgânica “cujo crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida”(CH:15)⁵⁷. Nesse sentido a condição humana pressupõe um laborioso esforço de manter a própria vida. Arendt considera que “a palavra ‘vida’ tem significado diferente quando usada em relação ao mundo para designar o intervalo de tempo entre o nascimento e a morte.” Segundo ela, a vida segue uma “trajetória estritamente linear, cujo movimento, não obstante, é transmitido pela força motriz da vida biológica que o homem compartilha com outros seres vivos e que

⁵⁶ Para uma abordagem ampla sobre a tradução dos termos *labor*, *work* e *action* ver nota de rodapé nº 93, p.62-63 em: WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt e Karl Marx. O mundo do trabalho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002. Optamos por usar a tradução de *labor* por *trabalho*, *work* por *fabricação* e *action* por *ação*.

⁵⁷ Por isso, “a condição humana do labor é a própria vida.” WAGNER, E. S. *Hannah Arendt e Karl Marx*. Op. Cit., p.64.

conserva, sempre, o movimento cíclico da natureza.” A esta vida, Arendt usava o termo *zoé*, ao passo que a “vida especificamente humana” é chamada de *bios*. Assim,

a principal característica desta vida especificamente humana, cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos mundanos, é que ela, em si, é plena de eventos que posteriormente podem ser narrados como história e estabelecer uma biografia: era a esta vida, *bios*, em contraposição à mera *zoe* que Aristóteles se referia quando dizia que ela é ‘de certa forma, uma espécie de *práxis*’(CH:109).

E o que caracteriza a vida (*zoé*)? O trabalho. Nesse sentido, Arendt define trabalho como um processo necessário para a manutenção da vida. Na modernidade, o trabalho recebe um acabamento conceitual diverso das tradições, ou seja, negando “a posição tradicional da ação e da contemplação como a tradicional hierarquia dentro da própria *vita activa*, tendo glorificado o trabalho como fonte de todos os valores”(CH:96), ocasionando a vitória do *animal laborans* sobre o *animal rationale* gerando uma indistinção entre trabalho e fabricação, entre trabalho e ação e entre fabricação e ação.

Para Arendt, a modernidade ofuscou a ação, começando por não distinguir processos diversos da *vita activa* como trabalho e fabricação. A ação não é trabalho, não pode ser fabricada, posto que não é um instrumento, mas é resultante da capacidade humana de começar algo novo, não por necessidade biológica ou voltada para a coisificação/reificação, mas por causa da liberdade, da capacidade de agir em conjunto num espaço de discurso que é a política. Arendt evita reduzir o político a um processo de pura manutenção da vida orgânica, o que levaria à caracterização da ação apoiada nas categorias de produtividade ou improdutividade; ação é a possibilidade do aparecimento do homem no mundo. A ação é a aparência da liberdade no mundo, não condicionada por processos biológicos ou de fabricação apenas, uma vez que o trabalho é uma atividade criadora do mundo “empenhada em constante processo de reificação” (CH:107). Diferentemente do trabalho e da fabricação, marcados pela necessidade de manutenção da vida “a ação e o discurso (...) são duas atividades cujo resultado final será sempre uma história suficientemente coerente para ser narrada, por mais acidentais e aleatórios que sejam os eventos e as circunstâncias que os causaram” (CH:109). Para Arendt, o poder está vinculado à ação e não ao trabalho ou à fabricação. A ação não é reificante, não produz objetos duráveis no mundo, não é produzida num espaço para a fabricação, não resulta de uma violência própria dessas atividades. Diferente do labor e da fabricação, a ação é resultante da liberdade, e liberdade é o ponto de partida para o poder: “o único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm poder quando vivem tão próximos uns dos outros que as potencialidades da

ação estão sempre presentes” (CH:213). Para Arendt, não é a mera convivência para suprir as necessidades da vida que define a ação. Diferentemente da violência, da força, do vigor, do “labor do nosso corpo e o trabalho de nossas mãos” (CH:96), características do *animal laborans* e do *homo faber*, que lidam com a natureza e precisam assim executar processos artificiais para a reificação, a ação assim como o poder é ilimitada e depende da condição humana da pluralidade. Nesse sentido, Arendt afirma que

se o poder fosse algo mais que essa potencialidade de convivência, se pudesse ser possuído como força ou exercido como a coação, ao invés de depender do acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções, a onipotência seria uma possibilidade humana concreta. Porque o poder, como a ação, é ilimitado; ao contrário da força, não encontra limitação física na natureza humana, na existência corpórea do homem. Sua única limitação é existência de outras pessoas, limitação que não é acidental, pois o poder humano corresponde, antes de mais nada, à condição humana da pluralidade”(CH:213).

Se a modernidade se caracteriza pela desconstituição de um espaço para a ação, retomamos a discussão sobre o fenômeno das massas que já mereceu de nossa parte uma atenção no nosso primeiro capítulo da dissertação. Naquela oportunidade, enfocamos a relação do homem de massa com o totalitarismo que o cooptou devido ao seu desinteresse pela ação, pela política. Aqui, nosso interesse é perpassado pela caracterização do *animal laborans*, que, presente no mundo enquanto um ser vivo precisa criar um significado para sua existência física, solucionando o “o seu profundo problema [que] é a infelicidade universal, devida, de um lado, à perturbação do equilíbrio entre o labor e o consumo” e, por outro lado, “à persistente exigência do *animal laborans* de perseguir uma felicidade que só pode ser alcançada quando os processos vitais de exaustão e regeneração, de dor e de alijamento da dor, estão em perfeito equilíbrio.” A vida, enquanto dado biológico, precisa de uma resposta satisfatória. Assim, “a universal exigência de felicidade e a infelicidade tão comum em nossa sociedade (que são apenas os dois lados da mesma moeda) são alguns dos mais persuasivos sintomas de que já começamos a viver numa sociedade operária que não tem suficiente labor para mantê-la feliz.” Para Arendt, “somente o *animal laborans* – e não o artífice nem o homem de ação – exigiu ser ‘feliz’ ou pensou que homens mortais pudessem ser felizes” (CH:146-147). O *animal laborans* forma uma massa de seres humanos biologicamente ativos, em atividade no mundo, mas politicamente desenraizados, sem um lugar de ação e discurso. A modernidade vê o surgimento de homens que vivem na tentativa de manterem-se plenamente ativos, vivos, felizes, mas embaraçados quanto à forma de alcançarem esse objetivo. São colocados no mundo. São dados estatísticos. Formam uma massa: “um agregado de

indivíduos atomizados, quer dizer, individualizados e isolados em função da dissolução das relações sociais costumeiras.” Assim, “estes indivíduos são também desenraizados, ou seja, destituídos de referências comuns, permanecendo alheios a qualquer interesse, seja ele comum ou próprio⁵⁸.” A massa sobrevive porque se mantém laboriosa, quer dizer, mantém sua vida como um dado biológico. Essa existência à revelia no mundo, esse vegetar apático é a desolação que é “a generalização social de um modo de ser caracterizado pela perda de toda companhia e interação humanas e, portanto, pela perda de contato com o mundo comum nos âmbitos público e privado.” Assim, “a desolação abarca todas as esferas da vida humana e constitui o cerne da experiência sobre a qual se assentam os regimes totalitários, a experiência de não mais pertencer ao mundo.” Por fim, “a situação de desolação instaura-se exatamente quando se perde o recurso ao diálogo interno, quando o si mesmo não mais se desdobra em seu outro, truncando-se assim o diálogo interno do pensamento⁵⁹.”

Por fim, qual a relação entre o aparecimento do *animal laborans* na modernidade e a violência? É possível explicar a decadência da ação pelo surgimento na modernidade de um homem de massa destituído de ação, isolado, supérfluo? Acreditamos que Arendt indica essa possibilidade. Para ela, a era moderna é a era da futilidade. Assim, a modernidade corre o risco de realizar integralmente o ideal do *animal laborans* que pode ser percebido “na economia do desperdício na qual todas as coisas devem ser devoradas e abandonadas quase tão rapidamente quanto surgem no mundo.” O risco eminente para a ação é que numa sociedade de consumo, numa sociedade de massa, “já não viveríamos mais num mundo”, que para Arendt é o espaço de permanência, de durabilidade, “mas simplesmente seríamos impelidos por um processo em cujos ciclos perenemente repetidos as coisas surgem e desaparecem, manifestam-se e somem, sem jamais durar o tempo suficiente para conterem em seu meio o processo vital”(CH: 147). Nesse sentido, a modernidade perde-se na futilidade, fragilizando a ação, presa de um ciclo interminável de necessidades de preservação da vida.

⁵⁸ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura* Op. Cit., p.51.

⁵⁹ *Id.*, *Ibid.*, p.57. Arendt acrescenta: “o surgimento das sociedades de massa indica apenas que os vários grupos sociais absorvidos por uma sociedade única, tal como as unidades familiares haviam antes sido absorvidas por grupos sociais; com o surgimento da sociedade de massas a esfera do social atingiu, finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de determinada comunidade. Mas a sociedade equaliza em quaisquer circunstâncias, e a vitória da igualdade no mundo moderno é apenas o reconhecimento político e jurídico do fato de que a sociedade conquistou a esfera pública, e que a distinção e a diferença reduziram-se a questões privadas do indivíduo.” Ao comentar a futilidade das massas acrescenta que “o perigo de tal sociedade, deslumbrada ante a abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade – a futilidade de uma vida que ‘não se fixa nem se realiza em coisa alguma que seja permanente, que continue a existir após terminado o labor’ (CH:51;148).

2.3.O mundo, a fabricação e o *homo faber*

Ao manter-se vivo o ser humano constrói uma teia de relações e de histórias humanas⁶⁰. O mundo enquanto esfera pública não é uma construção natural, é um “artifício humano – separa a existência do homem de todo ambiente meramente animal”(CH:10). O mundo⁶¹ é uma fabricação humana. A fabricação “é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último.” É através da fabricação que o homem “produz um mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras habita cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas as vidas individuais.” A fabricação é o trabalho voltado para o mundo, ou seja, “a condição humana do trabalho é a mundanidade”(CH:15).

O mundo se torna estável através da política. Nesse sentido, o mundo é comum, integra todos os seres humanos, uma vez que é “aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos”. A estabilidade diz respeito ao que permanece, para além do trabalho e para além da fabricação, “transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro: preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência”. Por isso, o mundo é um artifício humano entre o passado e o futuro, ou seja, “o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e aqueles que virão depois de nós”(CH:65). O mundo, para Arendt, é um artefato humano construído coletivamente. É essa esfera pública, enquanto mundo comum, que podemos chamar comunidade política. Nesse sentido, “só a existência de uma esfera pública e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles depende inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e

⁶⁰ Para Arendt, “a rigor, a esfera dos negócios humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. A revelação da identidade através da ação incide sempre sobre uma teia já existente, e nela imprimem suas conseqüências imediatas.” E ainda: “as histórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém a iniciou e dela é o sujeito, na dupla acepção da palavra, mas ninguém é seu autor. O motivo pelo qual toda a vida humana constitui uma história e pelo qual a História vem a ser, posteriormente, o livro de histórias da humanidade, com muitos autores e narradores, mas sem autores tangíveis, é que ambas resultam da ação (CH:196-197).

⁶¹ Para uma distinção entre os termos *Terra* e *mundo*, ver CANOVAN, M. *Op. Cit.*, p. 105-110.

planejado somente para os que estão vivos: deve transcender a duração da vida de homens mortais”(CH:64)⁶².

O mundo é o conjunto de instituições e regras de convivência, as leis, que separam assim o homem da natureza, é um artefato. Para Arendt,

a fragilidade das leis e instituições humanas e, de modo geral, de todo assunto relativo à coexistência dos homens, decorre da condição humana da natalidade, e independe inteiramente da fragilidade da natureza humana”(CH:204).

O mundo é uma esfera pública institucionalizada que deve sobreviver aos processos naturais de nascimento e morte para que consiga a sua permanência e estabilidade.

A crítica arendtiana ao *homo faber* em sua atitude em relação à política – a livre capacidade de ação e discurso – consiste em diagnosticar a instrumentalidade da mentalidade utilitarista. A categoria meios e fins não produz um significado da ação e do discurso. Assim, “da perspectiva e mentalidade próprias ao *homo faber* nada é avaliado pelo que é em si mesmo, nada possui ‘sentido’ em si mesmo,” e com isso “tudo é considerado pelo que pode vir a ser após o processo transformador da fabricação, quer dizer, tendo em vista a sua utilidade para o homem como medida de todas as coisas⁶³.”

De fato, para Arendt, os instrumentos usados pelo *homo faber* “dos quais advém a experiência fundamental da noção de ‘instrumentalidade’, determinam todo trabalho e toda fabricação. Sob este aspecto, é realmente verdadeiro que o fim justifica os meios; mais que isto, o fim produz e organiza os meios”(CH:166). A política ou a esfera pública como espaço da ação e do discurso não se resume na serventia instrumental desse espaço. É algo para além da vida no seu movimento biológico natalidade-mortalidade. É preciso se perguntar sobre as conseqüências desse utilitarismo do *homo faber*. Arendt se aproveita da pergunta feita por Lessing – “e para que serve a serventia?”(CH:167). Com isso, Arendt está

⁶² Espaço público é compreendido aqui como “o local onde os indivíduos se vêem e são vistos, falam e ouvem. É onde ocorre o encontro com os outros, em princípio iguais, mas que se diferenciam por sua atuação, por seu discurso. Esse é o espaço do político, da reunião pública, na qual cada um percebe-se em simetria e identifica-se como membro de uma mesma comunidade.” SCHIO, Sônia Maria. *Op. Cit.*, p. 44.

⁶³ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. *Op. Cit.*, p.105. Para Arendt, “entre as principais características da era moderna, desde o seu início até o nosso tempo, encontramos as atitudes do *homo faber*: a ‘instrumentalização’ do mundo, a confiança no caráter global da categoria de meios e fins e a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana reduzida ao princípio de utilidade; a soberania que vê todas as coisas dadas como matéria-prima e toda a natureza como ‘um imenso tecido do qual podemos cortar qualquer pedaço e tornar a coser como quisermos’; o equacionamento da inteligência com a engenhosidade, ou seja, o desprezo por qualquer pensamento que não possa ser considerado como ‘primeiro passo... para a fabricação de objetos artificiais, principalmente de instrumentos para fabricar outros instrumentos e permitira infinita variedade de sua fabricação’. E, finalmente, o modo natural de identificar a fabricação com a ação” (CH: 319).

preocupada em questionar os resultados da instrumentalização do mundo pela atitude de fabricação do *homo faber*:

os resultados dessa inversão [a natureza, o mundo e a terra rebaixados ao plano de meros meios e fins] só podiam ser desastrosos para a estima e a dignidade da política. A atividade política, que até então se inspirara basicamente no desejo de imortalidade mundana, baixou agora ao nível de atividade sujeita a vicissitudes, destinada a remediar, de um lado, as conseqüências da natureza pecaminosa do homem, e de outro, a tender às necessidades e interesses legítimos da vida terrena. Daí por diante, qualquer aspiração à imortalidade só podia ser equacionada com a vanglória; toda fama que o mundo pudesse outorgar ao homem era ilusória, uma vez que o mundo era ainda mais precível que o homem, e a luta pela imortalidade humana era inútil, visto como a própria vida era imortal(CH:327).

É inegável, portanto, que a atitude do *homo faber*, ou seja, a consideração de que a natureza, o mundo e a terra não passam de meros instrumentos em suas mãos, sujeitos à categoria meios-fins, passe a justificar a violência política. A negação de um espaço para a ação e para o discurso reduz o homem ao seu dado biológico, ou seja, em última instância sobra ao homem apenas a sua vida. Para Arendt, a vitória do *homo faber* é uma constatação trazida pela modernidade de que

somos, talvez, a primeira geração a adquirir plena consciência das conseqüências fatais de um modo de pensar que nos força a admitir que todos os meios, desde que sejam eficazes, são permissíveis e justificados quando se pretende alcançar alguma coisa que se definiu como um fim. Enquanto acreditarmos que, na esfera política, lidamos com meios e fins, não poderemos impedir que alguém recorra a todos os meios para alcançar fins premeditados (CH:241).

A ação humana não se rege apenas pela categoria meios-fins, não sendo meramente instrumental, previsível, condicionável; a ação é carregada de imprevisibilidade. Quando a mentalidade utilitarista substitui a ação pelo movimento da fabricação com vistas num fim processualmente melhor do que o atual a política se degrada. Arendt cita os exemplos na História. Segundo ela, “na antiguidade, a proteção dos bons contra o domínio dos maus, em geral e a segurança dos filósofos, em particular; na Idade Média, a salvação das almas; e na era moderna, a produtividade e o progresso da sociedade – são tão antigas quanto a tradição da filosofia política.” Conclui, então, que

esta aparente contradição mostra claramente como são profundas as autênticas perplexidades inerentes à capacidade humana de ação, e como é forte a tentação de eliminar seus riscos e perigos, introduzindo-se na teia das relações humanas as categorias muito mais sólidas e confiáveis das atividades através das quais fazemos face à natureza e construímos o mundo do artifício humano(CH:242-243).

A ciência – regida pela categoria meios-fins – não está para além do mundo dos homens, faz parte dele e está inserida em um contexto político. Por isso,

o próprio fato de que as ciências naturais tenham se tornado exclusivamente ciências de processos, em seu último estágio, ciências de ‘processos sem retorno’, potencialmente irreversíveis e irremediáveis, indica claramente [que] é a faculdade humana de agir, de iniciar processos novos e sem precedentes, cujo resultado é incerto e imprevisível quer sejam desencadeados na esfera humana ou no reino da natureza”(CH:243).

Retomando a crítica feita aos movimentos totalitários cujo objetivo principal seria acelerar as leis da Natureza e da História, ou seja, acelerar os processos humanos, o que lhes dava um caráter científico fenomenal, Arendt considera que dificilmente a ação humana pode ser estritamente controlada. Assim, “somos capazes de agir, de iniciar nossos próprios processos.” O que os movimentos totalitários deixaram evidente é que “embora os homens sempre tenham sido capazes de destruir tudo o que fosse produzido por mãos humanas (...) nunca foram e jamais serão capazes de desfazer e sequer controlar com segurança os processos que desencadeiam através da ação.” A ação no mundo é condicionada pela fragilidade e imprevisibilidade. Mesmo assim, a

força do processo de ação nunca se esvai num único ato, mas ao contrário, pode aumentar à medida que se lhe multiplicam as conseqüências; as únicas ‘coisas’ que perduram na esfera dos negócios humanos são esses processos, e sua durabilidade é ilimitada, tão independente da percebibilidade da matéria e da mortalidade dos humanos, quanto o é a durabilidade da humanidade(CH:244-245).

Portanto, para que o mundo mantenha sua estabilidade a mentalidade utilitarista regida pela categoria meios-fins deve ser colocada em xeque. A mentalidade do *animal laborans* – o trabalho – e do *homo faber* – a fabricação–, são inadequadas, uma vez que a política é o *locus* da palavra e da ação, do discurso e dos atos humanos.

2.4.A pluralidade, a ação política e o *zoon politikon*

A dignidade da política está no livre exercício da ação. Para Arendt, é através do discurso e da ação política, “e tão-somente da ação política, que emergem a liberdade e o poder.⁶⁴” A ação não necessita de implementos, é “a única atividade que se exerce

⁶⁴ ABREU, Maria Aparecida. *Hannah Arendt e os limites do novo*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 22. Assim, “a condição humana da ação é a pluralidade humana.” WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt e Karl Marx*. Op. Cit., p. 69.

diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo.” Para Arendt, a existência humana, a sua condição no mundo, na esfera pública têm sempre “alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política.” Os homens no plural, ou seja, a “pluralidade é 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”(CH:16). O espaço público – espaço aberto à visibilidade intersubjetiva comunicativa é uma construção – “o único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens”(CH:16)⁶⁵ – edificada através da ação e do discurso. Ação e discurso mantêm uma ligação fundamental. Por isso, há uma relação de reciprocidade entre ação e discurso diferente de outras atividades humanas como o trabalho e a fabricação. Assim,

se o trabalho é a atividade com a qual os homens respondem às urgências da necessidade, e se a fabricação é a atividade que responde pela produção de um mundo de artefatos duráveis que possa constituir a morada humana, a ação e o discurso, por sua vez, referem-se não apenas ao próprio exercício da vida política em comum, mas, de um modo ainda mais essencial, respondem pela própria humanização do homem e do mundo⁶⁶.”

2.4.1. Discurso e liberdade

Não há liberdade sem política – “o preceito de liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes, que o homem”(CH:190). Não há política sem palavra. É pela palavra que o ser humano se faz político. A palavra é o elo entre os homens no plural, o que torna pública sua subjetividade e os torna intersubjetivos. Assim, “os homens no plural, isto é, os homens que vivem e se movem e agem neste mundo, só podem experimentar o significado das coisas por poderem falar e ser inteligíveis entre si e consigo mesmos”(CH:12).

Sem ainda apresentar uma formulação do conceito de violência, Arendt a identifica como a mudez. Enquanto implemento voltado para a coação, para que seja alcançada obediência através de um comando efetivo, a violência é “muda, e por este motivo, a violência por si só, jamais pode ter grandeza.” Arendt pretende, então, iluminar essa

⁶⁵ Assim, o homem não é naturalmente político, ou seja, “como se *no* homem houvesse algo político que pertencesse à sua essência – conceito que o procede; o homem é apolítico. A política surge no *entre-os-homens*; portanto, totalmente *fora dos* homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intra-espaço e se estabelece como relação” (OP:23).

⁶⁶ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. Op. Cit., p.213.

discussão acerca da nudez recorrendo à análise do discurso a partir da pólis da Grécia Antiga. Para ela, “com o ser político, o viver numa *pólis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência.” Com isso, “para os gregos, forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas”, o que era típico da vida fora da *pólis*, “característicos do lar e da vida em família, na qual o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos”(CH:35-36).

A violência, portanto, se opõe aqui primeiramente à liberdade. A *pólis* era o espaço público da liberdade, sendo que “a força e a violência eram prerrogativas do governo.” Com isso, a “liberdade situa-se exclusivamente na esfera política, uma vez que todos os seres humanos são sujeitos à necessidade, têm o direito de empregar a violência contra os outros; a violência é o ato pré-político de libertar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade no mundo.” Na análise arendtiana da *pólis* grega “ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando do outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão”(CH:40-41). Mas não apenas na *pólis* grega, mas também na *res publica* romana (a *pólis* grega e a *civitas* romana) havia “a garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência, senão à imortalidade, dos mortais”(CH:66).

A *pólis* e a *res publica* são espaços de discurso e de ação, resultando daí que o discurso é um ato intersubjetivo, plural, coletivo, público. Assim, “a organização da comunidade que resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam”(CH:211).

2.4.2. Ação e liberdade

É na pluralidade dos negócios humanos e não no isolamento que a ação é possível. Consideramos os negócios humanos como o resultado da ação, já que

eles são os empreendimentos passíveis de serem engendrados apenas pelos seres humanos, motivo pelo qual a pluralidade humana é imprescindível. A presença constante de outros homens, que vêem, ouvem e falam, confirma a existência de cada um, e mesmo do grupo, permitindo que cada um se defina⁶⁷.

Fora da sociedade, fora do espaço público, a ação não pode sequer ser imaginada. Ao contrário do isolamento e da solidão, a ação se dá à vista dos outros, na

⁶⁷ SCHIO, Sônia Maria. *Op. Cit.*, p.169.

presença de outras pessoas. A ação é irreversível e imprevisível e é isso o que lhe garante sua humanidade, já que “os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo; que sempre vem a ser ‘culpado’ de conseqüências que jamais desejou ou preveniu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as conseqüências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo”(CH:245). Assim, “o processo por ele iniciado jamais termina inequivocamente num único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se revela ao ator, mas somente à visão retrospectiva do historiador, que não participa da ação”(CH:245). A irreversibilidade e imprevisibilidade da ação podem questionar sua eficácia. A crítica feita é que a liberdade poderia induzir o homem à necessidade, já que no momento em que age e cria algo novo o seu agente perde essa mesma liberdade. Para sair desse ciclo inevitável, critica Arendt, a “única salvação contra este tipo de liberdade parece ser a inação, a abstenção de toda a esfera dos negócios humanos como meio de salvaguardar a soberania e a integridade do homem.” Assim, “se deixarmos de lado as desastrosas conseqüências de tais recomendações o seu erro básico parece residir na identificação da soberania com a liberdade”(CH:246). Arendt não equaciona liberdade e soberania porque para ela seria o mesmo que afirmar que o homem não poderia ser livre. Soberania é definido como o “ideal da inflexível auto-suficiência e autodomínio”, que é contraditório com a liberdade que se dá em ação e discurso na pluralidade. Assevera Arendt que “nenhum homem pode ser soberano porque a Terra não é habitada por um homem, mas pelos homens. Se olharmos a liberdade com os olhos da tradição, identificamos liberdade com soberania”(CH:246-247). Por isso, “face à realidade humana e à sua evidência fenomenológica, é realmente tão falso negar a liberdade humana de agir pelo fato de que o ator jamais controla a conseqüência dos seus atos, quanto afirmar que a soberania humana é possível porque a liberdade humana é um fato incontestável”(CH:247)⁶⁸.

2.4.2.1.A irreversibilidade: o poder de perdoar o passado

A ação revela aos outros quem os homens são. Assim, “os homens, enquanto puderem agir, são aptos a realizar o improvável e o imprevisível, e realizam-no continuamente, quer saibam disso, quer não”(EPF:122). Mas a ação – resultado da interação nas teias de relações humanas – também produz efeitos que são irreversíveis. A

⁶⁸ Ver também: KOHN, Jerome. *The Priority of Political*. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2000, p. 113-126.

irreversibilidade – ou a incapacidade de se desfazer o que já foi feito – se refere à dimensão do tempo passado. Para que os homens prossigam em ação é necessário o perdão.

O perdão é, para Arendt, uma solução para a irreversibilidade – “a impossibilidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia.” Assim, “se não fôssemos perdoados, eximidos das conseqüências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada para sempre às vítimas de suas conseqüências, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço”(CH:248-249). Não vem ao caso considerar que o perdão possa ser aplicado em outras esferas que não na política. Arendt alerta para o perigo de que as ciências, a partir da crítica feita ao progresso ilimitado da humanidade, possam usar da imprevisibilidade e a irreversibilidade para justificarem seus métodos no reino da natureza. Para Arendt, diferentemente dos negócios humanos, nas ciências

não há remédio para desfazer o que foi feito. Da mesma forma, parece que um dos grandes perigos de se empregar os métodos da fabricação e de se adotar sua categoria de meios e fins reside na concomitante eliminação dos remédios que só se aplicam ao caso da ação, de modo que o homem é obrigado não só a *fazer* através da violência necessária a toda fabricação, mas também a *desfazer* o que fez por meios da destruição, como se destrói uma obra mal sucedida”(CH:250)⁶⁹.

A vingança é o contrário do perdão. Consiste numa reação a um ato primeiro, uma ofensa inicial, e não coloca “fim às conseqüências da primeira transgressão. Em outras palavras, o perdão é a única reação que não *reage* apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas conseqüências liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado.” Para Arendt, somente o perdão promove “a libertação dos grilhões da vingança, uma vez que esta prende executor e vítima no inexorável automatismo do processo da ação que, por si, jamais chega necessariamente a um fim” (CH:252-253).

Arendt considera que o respeito é princípio do perdão. No mundo atual, segundo ela, “a convicção de que só se deve respeito ao que se admira ou se preza, constitui

⁶⁹ Para Arendt, “o descobridor do papel do perdão na esfera dos negócios humanos foi Jesus de Nazaré.” Cf. p. 250. Para KOHN, “outro ingrediente que deve ser acrescentado a essa breve visão de Arendt pelo que estamos acostumados a pensar como moralidade é o exemplo de Jesus de Nazaré. No seu amor pela ação, por fazer o bem – de realizar aquilo que não tem precedentes ao executar ‘milagres’, e de tornar possíveis novos começos ao perdoar transgressões -, que na sua pura energia ela comprava ao amor de Sócrates pelo pensamento, Arendt distinguia apropriadamente Jesus de Cristo, o Salvador dos pecadores na religião cristã. O que mais importa nesse contexto é a insistência de Jesus de que, para fazer o bem, a bondade do que é feito deve ser ocultada não só dos outros, mas também do próprio agente (...) o que para Arendt significava o desprendimento de si no agente, a ausência do eu do agente, e não apenas de seu farisaísmo.” KOHN, Jerome. In: RJ:7-30 (Citação das p. 22-23).

claro sintoma da crescente despersonalização da vida pública e social.” Por isso, “de qualquer modo, uma vez que se dirige exclusivamente à pessoa, o respeito é bastante para que se a perdoe pelo que fez, por consideração a ela.” O perdão e o respeito estão interligados porque ambos são intersubjetivos, porque para exercitá-los

dependemos dos outros, aos quais aparecemos numa forma distinta que nós mesmos somos incapazes de perceber. Encerrados em nós mesmos, mais seríamos capazes de nos perdoar por algum defeito ou transgressão, pois careceríamos do conhecimento da pessoa em consideração à qual se pode perdoar (CH:255).

2.4.2.2.A imprevisibilidade: o poder da promessa futura

Nos negócios humanos a promessa sempre foi conhecida pela tradição por sua força estabilizadora, apesar de “nenhum feito poder ser desfeito com segurança (VE:209).” A função da promessa “é aclarar esta dupla obscuridade [imprevisibilidade e irreversibilidade da ação] dos negócios humanos e, como tal, constitui a única alternativa a uma supremacia baseada no domínio de si mesmo e no governo dos outros corresponde exatamente à existência de uma liberdade que é dada sob a condição de não-soberania”(CH:256). A promessa futura é uma forma de acreditar no discurso do outro. Esse crédito é a única maneira de controlar os processos desencadeados pela ação e pelo discurso.

Nesse sentido, Arendt enfatiza que “sem a faculdade de desfazer o que fizemos e de controlar, pelo menos parcialmente, os processos que desencadeamos, seríamos vítimas de uma necessidade automática, com todas as marcas das leis inexoráveis que, segundo as ciências naturais de antanho, seriam as principais características dos processos naturais.” Livrando a ação e o discurso, ou seja, a liberdade humana de um automatismo impossível, Arendt considera que “se a fatalidade fosse, de fato, a característica inalienável dos processos históricos, seria também igualmente verdadeiro que tudo o que é feito na história está condenado à mesma ruína” (CH:258).

Ao homem cabe o milagre da ação, uma vez que “milagre é a palavra que nossa autora usa repetidamente em sua obra para compreender a possibilidade de um novo começo na história.⁷⁰” Para Arendt, tanto Jesus de Nazaré quanto Sócrates estavam certos disso:

⁷⁰ BIGNOTTO, Newton. *Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt*. In: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2003, p. 117.

Jesus de Nazaré, que vislumbrou essa faculdade com a mesma originalidade e ineditismo com que Sócrates vislumbrou as possibilidades do pensamento, deve ter sabido muito bem ao comparar o poder de perdoar com o poder geral de operar milagres, colocando a ambos no mesmo nível e ao alcance do homem. O 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”(CH:258-259).

Para Arendt, milagre e novidade são características dos negócios políticos, já que “o novo sempre acontece à revelia da esmagadora força das leis estatísticas e de sua probabilidade que, para fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre surge sob o disfarce do milagre. O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável.” A novidade é resultado do trabalho do parto, que traz à humanidade o nascimento de novos seres humanos politicamente potencializados para novas ações e novos discursos. Segundo Arendt, “se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais” (CH:191).

Portanto, o passado é a dimensão onde a ação se mantém na sua irreversibilidade. Para possibilitar a continuação da política, para continuar a agir e fazer uso da palavra é necessário a prática do perdão que é a compreensão da ação falível. O futuro é a dimensão onde a ação lança sua efetividade, através da promessa no discurso. Para prosseguir agindo, é preciso que a promessa seja uma ferramenta a serviço da crença no outro, sem o qual a vida seria instável. Uma vez colocados os elementos que compõem a teoria da ação, poderemos finalmente chegar às definições conceituais de poder e violência e notar a importância dessas noções para a compreensão da política na modernidade.

2.4.3. Violência e modernidade

A modernidade esvaziou o significado político da ação e do discurso. Esse esvaziamento deu lugar à glorificação da violência, que ligada à noção de progresso ilimitado da humanidade, deu à ciência o lugar de gestora de uma nova humanidade. O risco de substituição do discurso e da ação pela violência é a negação do poder enquanto capacidade de agir em conjunto. A humanidade não se renova, assim, pela ação, mas por processos de aceleração ligadas à categoria meios e fins. O cientista e não a comunidade política passa a decidir como gerenciar e controlar o processo. A ação se esvazia em seu sentido, já que a

violência quando substitui o poder e lhe ofusca o seu verdadeiro significado desumaniza o homem. Arendt nos conduz a outra interpretação da relação entre violência, poder e ação. Sua investigação sobre a inutilidade da ação e do discurso – “a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores” (CH:232) enseja a possibilidade de compreensão da política e por consequência da liberdade, do poder e da violência de outra forma, distinta da tradição platônica que equacionou mando-obediência.

Tradicionalmente, a política foi definida e exercida como uma relação vertical entre governantes e governados. Desse equívoco procede a crítica de Arendt à violência como instrumento de poder, já que nessa visão tradicional o efetivo comando não se dá através da persuasão, mas da obediência através de implementos. Nessa visão tradicional, a ação e discurso devem ser previsíveis. Para que haja previsibilidade é necessário que a violência controle o processo. Na esteira dessa tradição, a apologia da violência ensinada pelos movimentos totalitários – que excederam em todos os padrões a violência apregoada pela tradição através do uso do terror e dos campos de concentração–, chegamos ao “conceito de governo, isto é, à noção de que os homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer” (CH:234). Para Arendt, a filosofia política tradicional equaciona poder e violência, mando e obediência, governo e comando por uma necessidade de negar a ação.

Nessa fuga da ação para o governo, do poder para violência, da persuasão para a obediência – “que já encontramos em Platão e Aristóteles, de que toda comunidade política consiste em governantes e governados” – o ponto de partida é a “suspeita em relação à ação e não no desdém pelo homem, e resultou do sincero desejo de encontrar um substituto para a ação, e não de alguma vontade de poder, irresponsável ou tirânica”(CH:234)⁷¹. Segundo Arendt, o filósofo Platão definiu a essência da política como “saber iniciar e governar nos assuntos mais sérios, com vistas à conveniência e inconveniência”; a ação, como tal, é inteiramente eliminada, e passa a ser mera “execução de ordens”. Com isso, “Platão foi o primeiro a introduzir, em lugar do antigo desdobramento da ação em começo e realização, a divisão entre os que sabem e não agem, e os que agem e não sabem, de sorte que saber o que fazer e fazê-lo tornam-se dois desempenhos inteiramente diferentes” (CH:235). Com isso, Platão desvalorizou os negócios humanos, conferindo-lhe “confusão e ilusão, que aqueles que

⁷¹ Para DUARTE, “Arendt nunca afirmou que a tradição do pensamento político ocidental tenha pura e simplesmente incorporado os traços antidemocráticos da filosofia política platônica, mas, sim, que esta constitui o momento fundante a partir do qual os filósofos passariam a considerar a política como um meio para fins não-políticos.” DUARTE, André. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*. In: LFPK:109-139 (citação da p. 113).

aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das idéias eternas”(EPF:43). Assim, para os gregos dessa tradição platônica, “a relação entre governar e ser governado, entre comando e obediência, era, por definição, idêntica à relação entre senhor e escravo e, portanto, excluía qualquer possibilidade de ação.” É assim que a modernidade pode dar seqüência à concepção grega sem se dar conta de que a tradição já não respondia mais aos novos eventos políticos; por conseguinte, o século XX rompeu com a tradição radicalizando através da violência política o desejo de governar o mundo, de acelerar os homens na sua marcha rumo a um progresso ilimitado, conforme as leis da história e da natureza. Com essa ruptura, “o elemento do ‘começo’ desapareceu inteiramente do conceito de governo. Com ele, desapareceu da filosofia política a noção mais elementar e autêntica da liberdade humana”(CH:237)⁷².

Na esfera política, Platão influenciou as teorias de domínio por causa de sua separação entre saber e fazer. Para Arendt,

à força de mera conceituação e elucidação filosófica, a identificação platônica do conhecimento com governo e comando, e da ação com obediência e execução, prevaleceu sobre todas as experiências e manifestações prévias da esfera pública e impôs-se como verdade autorizada à tradição do pensamento político, mesmo depois de esquecidas há muito tempo as raízes da experiência que servira de base aos conceitos de Platão.” (CH:237)

Isso se deve pela aplicação na política das metáforas da fabricação em que “Platão fora buscar na esfera da fabricação a palavra chave de sua filosofia, a ‘idéia’”; e, por isso, “deve ter sido o primeiro a perceber que a divisão entre saber e executar, tão alheia à esfera da ação constitui, de fato, a experiência cotidiana na fabricação, cujos processos obviamente se desdobram em duas partes”, que são, “primeiro, perceber a imagem ou forma do produto que se vai fabricar; em seguida, organizar os meios e dar início à execução”(CH:237).

Quais seriam os produtos finais da política? Em que produto se transforma a liberdade e o poder? As metáforas provindas do universo da fabricação “não trazem a construção e o acabamento de produtos finais, mas a destruição da pluralidade humana através da violência e do terror”⁷³. É claro que isso não significa a condenação da fabricação

⁷² Para fugir à essa tradição Arendt afirma na polêmica resposta a Günter Gaus que “meu ofício – para me exprimir de uma maneira geral – é a teoria política. Não me sinto em absoluto uma filósofa, nem creio que seria aceita no círculo dos filósofos (DP:123). “Eu quero focalizar a política com olhos, por assim dizer, depurados de qualquer filosofia” (DP:124). ARENDT, Hannah. *Só permanece a língua materna*. 28/10/1964, Günter Gaus. In: DP:123-143; também: “*O que fica? É a língua materna que fica. Entrevista com Günter Gaus.*” In: CP:11-40.

⁷³ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. Op. Cit., p.119.

por ela mesma, mas somente evidencia o resultado a que se chega quando a fabricação se sobrepõe à ação, fenômeno característico da modernidade.

Para resumir o que vimos fazendo neste capítulo, aquilo que Arendt denomina de “vitória do *homo faber*” abre a fenda para que a violência possa se instaurar na modernidade. Isso porque a fabricação, por definição, envolve violência. Por outro lado, a divisão entre governantes e governados, que podemos remontar a Platão, replica no âmbito dos que fazem da atividade de governar o modelo de fabricação. Não se trata, obviamente, de confundir autoridade e autoritarismo, mas de entender que a própria atividade política (a partir de Platão) parece impregnada pela violência.

Por fim, é preciso ainda lembrar que a “vitória do *homo faber*” é ela própria sobrepujada pela emergência do trabalho à esfera pública; por “vitória (final esta) do *animal laborans*.” Aqui, a violência aparece não mais atrelada ao processo de fabricação, mas sim, ao fato de a finalidade da ação é satisfazer às necessidades da vida. Uma comunidade política em que as aspirações de seus membros é reduzida ao nível das necessidades é a mais propensa à violência, isso ficará mais claro adiante, quando tratarmos da revolução.

2.4.3.1. Poder e violência

Podemos, finalmente, apresentar as definições de poder e violência presentes no item 28 de *A condição humana*, intitulado “O espaço da aparência e o poder”. Para Arendt, a equação entre poder e violência, mando e obediência, governo e dominação são tradicionais, pertencem aos gregos da Antiguidade, em especial, Platão e Aristóteles. Na modernidade a apologia da violência com as conseqüentes cristalizações históricas ensejadas pelo totalitarismo trouxeram à tona uma necessidade de reflexão sobre o que estava acontecendo por causa dessas categorias tradicionais. A violência tornou-se problema de primeira grandeza, da qual não se podia mais passar ao largo. Assim, Arendt afirma que a tradição dos gregos clássicos foi se modificando até um ponto em que o “papel do iniciador e líder passou a ser o papel do governante; a função de ordenar, que passou a ser prerrogativa do governante, e a função de executar, que passou a ser o dever dos súditos”(CH:212). Com o advento dos movimentos totalitários excedendo todos os limites tradicionais da prática da violência, através do terror, cria-se um hiato entre a tradição e o futuro político da humanidade. Hannah Arendt retoma uma outra tradição, com outras matrizes conceituais. A tradição greco-romana é o ponto de partida, ou seja, a isonomia da *pólis* e a *civitas* da *res publica*. Arendt ilumina com outros conceitos o que era considerado consenso entre os pensadores políticos.

A política é o espaço da aparência, do poder, da ação, da liberdade. Para Arendt “o espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e, portanto precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo, as várias formas possíveis de organização da esfera pública” (CH:211-212). A efemeridade do poder decorre do fato de não ser ele resultante do trabalho ou da fabricação, visto que ele não é um objeto posto no mundo, mas uma capacidade humana de agir em concerto. A insistência de Arendt é na pluralidade que é o ponto de partida para a criação do espaço para a ação, para o qual os homens se movimentam com a intenção de exercitar a sua liberdade, espaço esse que “existe potencialmente; mas só potencialmente, não necessariamente nem para sempre” (CH:212). Por isso,

o poder não é sinônimo de opressão nem de coerção, mas de aptidão humana para viver na pluralidade. Ele é sempre potencial: exerce-se na relação entre os homens, pelo diálogo aberto à multiplicidade de perspectivas. A sua geração depende, então, da existência do espaço público e da pluralidade, da diversidade de opiniões e de manifestações, na qual cada indivíduo singular se revela a si próprio e aos outros, através da fala, buscando a persuasão, o convencimento pelo melhor argumento. A pluralidade e o mundo comum tornam a política possível a partir da liberdade e da igualdade acessíveis a todos os cidadãos.⁷⁴

A ação e o discurso não podem ser fabricados como um instrumento posto no mundo. Ação e discurso são fenômenos de homens no plural, ou seja, é o resultado de um mundo em que a liberdade é uma prerrogativa política. Assim, “é como se toda ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos aderem para ‘conduzir’, ‘acabar’, levar a cabo o empreendimento”(CH:212). A ação é coletiva, pública, com uma finalidade.

Diferentemente da relação mando-obediência tradicional, Arendt retira uma outra noção da pólis grega na qual a ação é horizontal, é a alma da política, porque considera a ação e o discurso em uma teia de relações: “a esfera (*realm*) política resulta diretamente da ação em conjunto, da ‘comparticipação de palavras e atos’. A ação, portanto, não apenas mantém a mais íntima relação com o lado público do mundo, comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui” (CH:210).

Numa relação entre poder e violência, o poder é uma ação em conjunto resultante da liberdade humana, ou seja, da capacidade de criar a novidade. A liberdade é a razão de ser da política. Para Arendt, o primeiro passo para a destruição de uma comunidade

⁷⁴ SCHIO, Sônia Maria. *Op. Cit.*, p. 197.

política é a perda do poder e uma impotência final que gera uma desmotivação para a ação e para o discurso, podendo daí sair o ressentimento, o ódio e até mesmo as revoluções. É que para Arendt, “o poder não pode ser armazenado e mantido em reserva para casos de emergência, como os instrumentos da violência: só existe em sua efetivação. Se não é efetivado, perde-se; e a história está cheia de exemplos de que nem a maior das riquezas materiais pode sanar essa perda.” Por isso,

o poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para levar intenções mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades. (CH:212)

A importância do poder em relação à violência está no fato de que “é o poder que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam.” Nesse sentido, num exercício etimológico, que é um diferencial da autora, poder tem seu equivalente grego *dynamis*; no latim, *potentia*, no alemão *macht* indicando o caráter do que pode ser, ou seja, o poder é uma potencialidade. Para Arendt, “o poder é sempre um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força.” Assim, “enquanto a força é a qualidade natural de um indivíduo isolado, o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam.” Por isso, “o poder tem espantoso grau de independência de fatores materiais, sejam estes números ou meios” (CH:212). Nesse sentido,

o verdadeiro poder só existe nos casos em que os homens agem livremente juntos, aceitando consensualmente decisões alcançadas após livre e apaixonada discussão. Estar “no poder” significa receber poderes de outros homens. Esta, acredita, é a única forma de governo que pode durar. A única alternativa é o governo pela força e pela violência, mas este é sempre, inerentemente, uma forma instável de governo – e que dá pouca alegria ao tirano que governa por esses meios. A visão de bom governo de Hannah é essencialmente pluralista, dependendo da idéia de numerosos participantes – idealmente, na verdade, de todas as pessoas afetadas pelas decisões a tomar. E sua visão da liberdade de um homem requer igualmente a liberdade dos demais, pois sem a aprovação livremente concedida de outros não há ato digno de ser executado – nem resta perfeição humana ou boa lembrança.⁷⁵

O poder é divisível entre os participantes da ação. A ação e o poder são um fim em si mesmos, e devido ao seu caráter coletivo, público e plural

⁷⁵ MAY, Derwent. *Op. Cit.*, p.75-76.

preserva a esfera pública e o 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 de negócios e relações humanos e das histórias por eles engendradas”(CH:216).

A violência é impotente. Arendt insiste na distinção entre violência e poder, afirmando que o poder jamais pode ser substituído pela violência. Mesmo um governo baseado na força, ou seja, em instrumentos de violência, pode manter-se no poder como, por exemplo, na forma de governo denominada tirania. Para Arendt, contudo, daí resulta

a combinação política, nada incomum, de força e impotência – uma legião de forças impotentes que se desgastam, muitas vezes, de modo espetacular e veemente, mas em completa futilidade, sem deixar monumentos nem história e quase nenhuma recordação para a posteridade (CH:214).

Exemplo clássico de impotência política é a tirania, tal como reconheceu Montesquieu, pois se baseia no isolamento. O isolamento é a incapacidade para a ação em conjunto, ou seja, a violência mantém uma estrutura de poder de estrutura frágil e corrompida pois inviabiliza a ação. A tirania, baseada na violência, não permite a constituição um espaço para a ação, para a liberdade, para a pluralidade; ao contrário, “o isolamento do tirano em relação aos súditos, e dos súditos entre si através do medo e da suspeita generalizada”(CH:214), contradiz “a condição humana essencial da pluralidade, o fato de que os homens agem e falam em conjunto, que é a condição de todas as formas de organização política (CG:214). Arendt demonstra, acompanhando Montesquieu, que a tirania baseada nos instrumentos da violência e não na constituição do espaço para a liberdade, para pluralidade, para ação, torna-se “incapaz de engendrar suficiente poder para permanecer no espaço da aparência, que é a esfera pública; ao contrário, tão logo passa a existir, gera as sementes de sua própria destruição” (CH:215).

Portanto, o poder e a violência apesar de aparecerem muitas vezes juntos na política negam-se um ao outro. Essa negação do poder pela violência está na incapacidade dela de manter um espaço para a ação e para o discurso e na sua fragilidade para a preservação da esfera pública e do espaço da aparência. Essa corrupção do poder pela violência nos conduz ao ensaio *Sobre a violência* e ao livro *Sobre a revolução* que são textos em que Arendt prosseguirá a análise dos conceitos de violência e de poder na modernidade e no nosso tempo presente.

CAPÍTULO III

A prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento.

Hannah Arendt

3. Poder e violência na modernidade

A investigação sobre a violência e o poder sugere que esses fenômenos aparecem indistintos, o que se torna evidente na análise dos eventos políticos do século XX. Dessa forma, podemos compreender a trajetória conceitual de Hannah Arendt. O fenômeno totalitário evidenciou uma ruptura com as categorias do pensamento político tradicional. A violência e o poder surgiram aí tão amalgamados que obrigaram a uma revisão conceitual do que, de fato, cada um desses conceitos significava para a política. Assim, tensionado entre o factual e o conceitual, entre a glorificação da violência e o descrédito do poder, o pensamento arendtiano lançou forte iluminação sobre a ruptura da tradição relacionada à modernidade. A luminosidade do pensamento arendtiano aclarou, assim, “os problemas elementares da Política [que] jamais vêm tão claramente à luz, em sua urgência imediata e simples, como ao serem formulados pela primeira vez, e ao receberem seu desafio final”(EPF:44). Por isso, Arendt não se deteve apenas no fenômeno histórico, no evento político que ensejou a ruptura, mas iluminou-o, interpretando-o, refletindo sobre ele, investigando o singular sentido filosófico desse hiato entre o passado e o futuro. Para Arendt, “é a luz do próprio evento que nos permite distinguir os seus próprios elementos concretos de um número infinito de possibilidades abstratas, e é ainda essa mesma luz que tem de nos guiar de volta para o

passado, sempre vago e equívoco, destes mesmos elementos”(EU:325). Assim, cada acontecimento singular que sugeriu uma identificação entre poder e violência tenciona Arendt ao esclarecimento, à compreensão. A análise arendtiana de poder e violência, ensejados pelos eventos históricos, ilumina o passado e esclarece as condições que os possibilitaram, mas não se pode deduzir destas de maneira imediata.

Neste último capítulo, iluminados pela teoria da ação, investigaremos como a violência e o poder se apresentam amalgamados caracterizando a política da modernidade e do tempo presente. Iluminados pela compreensão arendtiana de poder e violência, estaremos investigando a fenomenologia do poder e da violência, tendo como pano de fundo a capacidade de ação no mundo. Por isso nos perguntamos: por que a violência se apresenta como uma forma privilegiada de ação no mundo contemporâneo? Será essa a ação geradora de poder?

Investigaremos a noção de progresso ilimitado da humanidade, especialmente formulada na modernidade. Durante nosso estudo, algumas vezes essa noção apareceu como idéia secundária. Agora, essa noção de progresso é investigada a partir do ensaio *Sobre a violência*, em que Arendt critica objetivamente um tipo de ciência surgida na modernidade – ou um tipo de ciência em que transparece a crença de que exista uma equação entre poder e violência, mando e obediência – e sua participação na política contemporânea. Nesse sentido, já que a ciência e o progresso são considerados úteis para a humanidade a ponto de criar as armas que possam levá-la ao seu próprio fim, estaremos respondendo às perguntas: e para que servem a violência e o progresso? A nossa compreensão do progresso ilimitado tem por base a pretensa soberania da ciência diante de toda a humanidade, ou seja, o pressuposto de que a ação da ciência é destituída de impacto coletivo e que suas intenções ou seus fins justificam os meios.

Por fim, investigaremos como o fenômeno da revolução na modernidade é compreendido por Arendt. Assim, a partir do livro *Sobre a revolução* analisamos como a partir de considerações conceituais Arendt articula sua teoria da revolução, ampliando a sua investigação sobre o fenômeno do poder, da autoridade, da fundação e da violência tendo como pano de fundo a Revolução Francesa e a Revolução Americana. Nossa perspectiva é que sob muitos aspectos nesse texto Arendt descreve com precisão conceitual os resultados para a ação dos fenômenos políticos originários de uma nova forma de compreender a política que adveio com a modernidade. Em muitos aspectos, *Sobre a revolução* é um complemento das categorias arendtianas da sua teoria da ação, uma vez que desenvolve aqui uma teoria da revolução que coloca em evidência sua compreensão da violência e do poder. Sabemos,

contudo, que ao elaborar uma teoria da revolução, “Arendt não estava interessada na análise das revoluções como eventos históricos, mas em nos oferecer uma reflexão sobre a história fundada em sua ontologia política.” Assim, podemos afirmar que Arendt “não pretendeu apenas recontar a história das revoluções modernas, como o faria o historiador tradicional” mas, para além disso, “buscou pensar a revolução como o palco onde se travou um confronto decisivo da história secreta da modernidade e do presente, expresso no desejo de liberdade e na ação política conjunta visando fundar um espaço público que pudesse acolhê-lo⁷⁶.”

Concluindo nossa investigação, acreditamos poder avaliar melhor a questão colocada por Arendt e que tanto nos inquietou nesse nosso estudo que é compreender o porquê da violência apresentar-se na modernidade como uma atividade significativa na política.

3.1.O progresso da violência

O poder e a violência, como vimos, são conceitos elaborados em contraposição no pensamento político de Hannah Arendt. Aparecem, muitas vezes, em oposição, na atividade política. É que para Arendt há uma incompatibilidade conceitual entre poder e violência, mas permanesse uma compatibilidade factual. No domínio dos fatos a distinção não evidente. Mas para Arendt, analiticamente, onde a violência domina, o poder tende a desaparecer, onde o poder está alicerçado a violência tende a diminuir. Por isso, afirma que “poder e violência, embora sejam fenômenos distintos, usualmente aparecem juntos. Onde quer que estejam combinados, o poder é, como descobrimos, o fator primário e predominante⁷⁷.” Esse fio tênue que distingue poder e violência – e a compreensão política dos dois a partir de uma refinada conceituação – é o *leitmotiv* para o ensaio *Sobre a violência*⁷⁸.

A apologia da violência aparece nitidamente em vários eventos políticos do século XX – dos totalitarismos à guerra fria⁷⁹ – rompedores da tradição e instauradores de um

⁷⁶ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. Op. Cit., p. 269-270.

⁷⁷ ARENDT, Hannah, *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 41. Doravante apenas SV, seguida da página de referência.

⁷⁸ Ver também: ARENDT, Hannah. *Da violência*. In: CR:91-169. Sobre os eventos que ensejaram a publicação, ver no mesmo livro, “Reflexões sobre Política e Revolução – Um comentário”, entrevista de Arendt a Adalbert Reif. (CR:171).

⁷⁹ Os fatos históricos relacionados à publicação de *Sobre a violência*: Rebelião Estudantil de 1968, o movimento Black Power, a Guerra do Vietnã (1959-1975), descolonização da África e da Ásia, táticas de guerrilhas pela Nova Esquerda e Guerra Fria. Ver: LAFER, Celso. *Prefácio*. (SV:7); no mesmo livro, DUARTE, André. “Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt”, p. 81-82; Id., *O pensamento à sombra da ruptura*. Op.

desconforto filosófico sem precedentes, marcando o seu pensamento por uma busca de nova compreensão da relação entre poder e violência. Para Arendt, “o que todas essas desconfortáveis novidades trazem como acréscimo é uma completa reversão nas relações entre poder e violência, antecipando uma outra reversão no futuro relacionamento entre os pequenos e grandes poderes.”(SV:18)

O avanço sem precedentes da tecnologia à disposição da violência política – um exemplo é o arsenal nuclear⁸⁰ – é outra preocupação arendtiana, ligada à noção de progresso ilimitado da humanidade, um dos temas recorrentes de seu pensamento. Por isso, a “soma da violência à disposição de qualquer país pode rapidamente deixar de ser uma indicação confiável do vigor do país, ou uma garantia segura contra a sua destruição por um poder substancialmente menor e mais fraco”(SV,18). A apologia da violência está alicerçada numa daquelas confusões conceituais típicas dos períodos de crise política em que preparar-se para o extermínio do inimigo e armar-se até os dentes parece ser a única garantia de sobrevivência no mundo. Com isso, “o desenvolvimento técnico dos implementos de violência alcançou agora o ponto em que nenhum objetivo político poderia presumivelmente corresponder ao seu potencial de destruição, ou justificar seu uso efetivo no conflito armado.” Por isso, “o seu objetivo ‘racional’ é dissuasão, não a vitória, e a corrida armamentista, como não é mais a preparação para a guerra, agora só pode ser justificada sob o princípio de que mais dissuasão é a melhor garantia de paz” (SV:13).

Na distinção entre poder e violência ressurgem o tema da impotência da ação humana. O aumento da violência adquire perigosa dimensão destrutiva quando a impotência política é notória. Arendt afirma que “falando genericamente, a violência sempre brota da impotência. É a esperança daqueles que não têm poder [consentimento ou apoio do povo] de encontrar um substituto para ele – e essa esperança, penso, é em vão.” Contrariando a óbvia tática dos países na guerra fria, Arendt afirma que

Cit., p.238-247; YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Op. Cit.*, p.366; VALLE, Maria Ribeiro. *A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse. Raízes e polarizações*. São Paulo: Unesp, 2005.

⁸⁰ Karl Jaspers, ex-professor de Arendt, escreveu em 1961, as suas idéias compartilhadas com ela: “uma situação nova foi criada pela bomba atômica. Ou toda a humanidade irá perecer fisicamente ou haverá uma mudança na condição moral-política do homem. Apesar da calma aparente de nossas vidas cotidianas, o progresso da lúgubre ameaça parece agora irresistível. Aspectos tópicos mudam rapidamente, mas o aspecto geral permanece o mesmo: ou a súbita eclosão de uma guerra nuclear numa questão de anos ou década, ou o estabelecimento da paz mundial sem bombas atômicas... As operações políticas e jurídicas sozinhas não irão levar nessa direção, nem o horror unânime da bomba. Percebemos hoje que, com efeito, nada foi iniciado para se alcançar a paz mundial. Sabemos o que deve ser feito. JASPERS, Karl. *The future of Mankind*. Chicago: University Press, 1961, p. vii. *Apud* YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Op. Cit.*, p.272.

é uma ilusão perigosa medir o poder de um país pelo seu arsenal de violência. Que um aumento da violência seja um dos grandes perigos do poder das comunidades, especialmente para as repúblicas, é umas das percepções mais antigas da ciência política. Sustentar, por exemplo, que este país é o mais poderoso da Terra porque possui o maior arsenal de instrumentos destrutivos é cair na equiparação comum e errônea de poder com violência.⁸¹

3.1.1.A violência e a noção de progresso da humanidade

A tecnologia tendo proporcionado a unidade do mundo, pode destruí-la com a mesma facilidade, e os meios da comunicação global foram projetados ao lado de meios de uma possível destruição global. É difícil negar que, no momento, o símbolo mais potente da unidade da humanidade é a possibilidade remota de que as armas atômicas empregadas por um país, segundo a sabedoria política de uma minoria, finalmente constituam o término de toda a vida humana na Terra (HTS:76).

No limiar da era moderna há três eventos que lhe determinaram o caráter: a descoberta da América e subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma que, expropriando as propriedades eclesiásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social, e a invenção do telescópio, ensejando o desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo (CH:260).

Arendt critica a crença comum na modernidade, em um progresso ilimitado da humanidade. Por isso, a modernidade, através do encurtamento do mundo, onde o mundo passou a estar ligado globalmente através dos avanços tecnológicos de comunicação, criou uma nova condição humana, onde há um futuro comum, em que ações e discursos guardam uma responsabilidade coletiva. Assim, “é verdade que, pela primeira vez na história, todos os povos têm um presente comum: nenhum acontecimento de alguma importância de um país pode se manter como acidente marginal na história de qualquer outro.” Nesse sentido, “cada país se tornou vizinho quase imediato de todos os outros países e cada homem sente o impacto dos acontecimentos que ocorrem no outro lado do planeta” (HTS:76). A crítica arendtiana à noção de progresso é ensejada pelo advento dos fenômenos políticos que tem como cerne a instrumentalidade da violência e o perigo da destruição da humanidade. A questão a ser respondida é: por que a modernidade é a época em que a humanidade através da ciência tem o potencial de destruir a si mesmo e pode fazê-lo deliberadamente? Por que a

⁸¹ ARENDT, Hannah. “A legitimidade da violência”. In: *Dissent, Power and Confrontation*. New York: MacGraw-Hill, 1971. Apud YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Op. Cit.*, p.363.

violência tornou-se o centro da atividade política assim como a técnica fez o mesmo na ciência?

Para Arendt, a modernidade é demarcada histórica e filosoficamente pelo surgimento de uma nova ciência, inaugurada no século XVII. Assim, “a utilização de instrumentos deixou claro que os sentidos humanos possuem alcance restrito, tornando as ferramentas imprescindíveis para conhecer mais e melhor, para desvendar espaços incrivelmente grandes e imensamente pequenos.” Por isso, “a ciência modificou e reexplicou o mundo de modo próprio, partindo de concepções que lhe são inerentes, com o conceito de processo, o de leis fixas, a serem obedecidas obrigatoriamente.⁸²” Para aprofundar a equação entre política e violência, ciência e técnica iremos investigar como Heidegger, que influenciou a compreensão da modernidade de Arendt, conceitua a metafísica da modernidade. Nesse sentido, Heidegger demonstra como a metafísica da modernidade é a própria ciência, que por sua vez é alicerçada na técnica.

Em 1938, Heidegger publicou um ensaio sobre o tema da modernidade intitulado *A época das imagens do mundo*⁸³. Arendt é influenciada por esse texto de Heidegger, especialmente, sobre a compreensão da modernidade e sua relação com o progresso. Por isso, investigar o texto de Heidegger é uma oportunidade de alargar a compreensão da crítica arendtiana ao progresso ilimitado da ciência, advindo com a modernidade.

Heidegger investiga a modernidade a partir da metafísica. Segundo ele, “com a metafísica se consuma uma reflexão sobre a essência do ente e uma decisão sobre a essência da verdade.” É na metafísica que se funda uma época, “na medida em que lhe concede o fundamento da sua configuração essencial através de uma interpretação específica do ente e de uma aceção específica da verdade.” Assim, “este fundamento governa todas as manifestações que caracterizam uma época.” É nesse sentido que Heidegger pretende compreender a modernidade e refletir sobre ela.

Qual seria então, a metafísica da modernidade? Quais os fundamentos distinguiriam a modernidade de outras épocas? Para Heidegger uma manifestação essencial da modernidade é a ciência. Uma outra manifestação é a técnica, que “é propriamente uma

⁸² SCHIO, Sônia Maria. *Op. Cit.*, p. 29-30.

⁸³ HEIDEGGER, M. *A época das imagens do mundo*. (Trad. Claudia Drucker). Disponível em http://ateus.net/artigos/filosofia/a_epoca_das_imagens_de_mundo.php. Acesso: 20/09/2008. Ver também: HEIDEGGER, Martin. *Chemins que ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1986, p. 99-146; *The Question Concerning Technology and Other Essays*. N. York: Harper, 1977, p. 115-154. Cf. o excelente artigo de DUARTE, André. “Heidegger e Foucault, críticos da modernidade: humanismo, técnica e biopolítica”. In: *Trans/Form/Ação*. S. Paulo v.29, nº 2, p. 95-114, 2006.

metamorfose autônoma da prática, de tal forma que ela mesma exige o emprego da ciência natural matematizada.” Com isso, “a técnica maquinal continua sendo, até agora, a decorrência mais visível da técnica moderna, que é idêntica à essência da metafísica moderna”.

Heidegger procura, então, compreender qual a essência da ciência moderna. Antes de definir o seu fundamento, alerta para a causalidade como um risco na sua investigação, o que seria um equívoco metodológico:

ainda mais impossível é dizer que a concepção moderna do ente é mais correta que a grega. Se, em vista disso, quisermos conceber a essência da ciência moderna, devemos, antes de tudo, nos libertar do hábito de diferenciar a ciência moderna da antiga de forma simplesmente gradual, tomando a perspectiva do progresso⁸⁴.

A causalidade é criticada por Arendt – e já apresentamos essa crítica em várias passagens – como uma maneira de compreender o mundo – a História e a Natureza por exemplo, como um processo de avanço contínuo, automático, indispensável, harmonioso. Nessa perspectiva, a causalidade é de forma inequívoca o axioma da noção de progresso ilimitado da humanidade. Contudo, Arendt evidencia que o progresso não é linear. No caso da modernidade esse progresso poderia levar ao fim do próprio mundo através das novas tecnologias, como por exemplo, a construção da bomba atômica. Quando Arendt analisa os inéditos acontecimentos do século XX e os motivos da ruptura entre o passado e o futuro procura entender como a modernidade através da noção de progresso ilimitado passou a justificar a violência como forma de aceleração dos processos históricos e naturais.

Voltando ao texto de Heidegger, podemos afirmar, então, que a violência é uma forma de aceleração do mundo representado pelo ente, em que “no cômputo prévio, a natureza é disposta; no cômputo retrospectivo, a história é igualmente disposta. A Natureza e a História transformam-se em objeto de uma representação explicativa. Esta conta com a natureza e faz as contas com a história.” Por isso, “só é, ou seja, é reconhecido como existente, o que, desta forma, torna-se objeto. Só existe ciência (...) quando o ser dos entes é buscado em tal objetividade”, afirma Heidegger. A violência como aceleradora do progresso resulta da relação entre ciência e progresso, que não excluem os processos violentos, antes, o permitem intrometerem-se de modo massivo na História e na Natureza. A lógica moderna é que não deve haver limites para o progresso, por isso, afirma Heidegger, “o desdobramento

⁸⁴ HEIDEGGER, M. *A época das imagens do mundo*. (Trad. Claudia Drucker). **Op. Cit.** As citações de Heidegger são da tradução para o português de Drucker, sem paginação.

decisivo do caráter moderno, operacional da ciência forja uma nova espécie de homem. O erudito desaparece. É substituído pelo pesquisador, que se engaja em empreendimentos de pesquisa.” Isso “é o que dá incisividade ao seu trabalho, não a erudição.”

Por isso, para Heidegger, o fundamento da modernidade e do que hoje em dia se chama ciência é a pesquisa. Assim, “ela consiste no fato de o conhecimento se instalar em um âmbito do ente, da natureza ou da história, enquanto procedimento.” Com isso, “procedimento não significa, aqui, apenas o método ou processamento, pois cada procedimento exige de saída uma esfera dentro da qual se move. Mas o procedimento básico da pesquisa consiste precisamente em franquear tal esfera.” O procedimento “se consuma através da projeção de um traço fundamental de algum âmbito do ente: por exemplo, quando, na natureza, um traço básico dos processos naturais é projetado.” Nesse sentido, “o projeto delinea de que modo o procedimento cognitivo adere, obrigatoriamente, à esfera franqueada. Esta obrigatoriedade é o rigor da pesquisa.” Além disso, o mundo passa a ser uma imagem projetada do ente, através da matemática e da física, por exemplo. Assim, “esta projeção da natureza se certifica dela, à medida que a pesquisa física junte a si cada passo investigativo. Esta junção obrigacional, o rigor da pesquisa, recebe o seu caráter próprio do projeto. O rigor da ciência natural matematizada é a exatidão.” Para Heidegger, “todos os processos devem ser determinados de antemão como grandezas espaço-temporais de movimento, para que possam ser sequer representados como processos naturais.” Assim, “tal determinação se consuma na medida através de números e contas.”

O método científico se alicerça no projeto e no rigor. A realidade passa a ser imaginada por leis e deve, então, se curvar às regras do método. O experimento é a comprovação das leis e regras imaginadas pelo ente: “o experimento investigativo moderno, não é uma observação mais acurada, (...) mas um procedimento planejado de forma essencialmente distinta, com vistas à comprovação da lei, no contexto de um projeto exato da natureza e a serviço dele.” Assim, “o pesquisador se vê impelido, por si mesmo e necessariamente, para o âmbito em que assume a configuração essencial do homem técnico, de modo essencial. Só deste modo ele se torna eficaz e, no sentido da sua época, efetivo.”

A modernidade é a colocação do ente como sujeito, segundo Heidegger, porque “reúne o todo em si mesmo.” Por isso, “se o homem se transforma no sujeito primeiro e em sentido mais próprio, isto significa que o homem se transforma no ente sobre o qual se fundam todo o ente no seu modo de ser e na sua verdade.” Assim, “o homem se transforma no centro de referência do ente enquanto tal. Mas isto também só é possível se a acepção do ente em sua totalidade também muda.” Indaga Heidegger: “onde se torna visível esta mudança?”

Qual é, em conformidade com ela, a essência da época moderna?” Para Heidegger, é o sujeito na sua totalidade imaginando o mundo, que “não se limita ao cosmos e à natureza. A história também pertence ao mundo. Ainda assim, nem história, nem natureza, nem suas interpenetrações recíprocas sob formas sub-reptícias ou evidentes esgotam o mundo.” Por isso, “o significado pensado através desta denominação é também o de fundamento do mundo, bem como o da relação deste fundamento com o mundo”. Assim, o progresso ilimitado da ciência tem a ver com uma imagem do mundo a partir do sujeito. O mundo “seria um retrato do ente em sua totalidade. (...) Pôr-se na imagem de alguma coisa significa estabelecer diante de si o próprio ente, como ele mesmo é, e fixá-lo como algo permanente diante de si.” Assim, quando o mundo se torna imagem, o ente em sua totalidade é fixado como aquilo pelo qual o homem se orienta, portanto como aquilo que o homem coloca diante de si e quer, num sentido essencial, fixar diante de si.” Por isso, para Heidegger,

a imagem do mundo, entendida de modo essencial, não significa uma imagem do mundo, mas o mundo concebido enquanto imagem. O ente em sua totalidade agora é tomado de tal forma que ele só passa a ser na medida em que é posto por um homem que o representa e produz. (...) O ser é buscado e encontrado na representabilidade do ente.

O mundo da modernidade é uma representação. O mundo pode ser produzido pelo sujeito através de sua ação. A História e a Natureza podem ser modificadas como objetos pela ciência. O sujeito que produz o mundo poderá assim, representá-lo a partir de um projeto, e fazer através da sua ação as transformações que achar convenientes. A História e a Natureza passam a ser dominados pelo sujeito.

Heidegger demonstra que na modernidade a ciência é a ferramenta para a adequação entre a representação do mundo do sujeito e o mundo tal como aparece para ele. Se o mundo é inadequado cabe ao sujeito alterá-lo. Nesse sentido, afirma, que “em prol da luta entre visões de mundo, o homem mobiliza a violência irrestrita do cálculo, do planejamento e do cultivo de todas as coisas, e o faz de acordo com o sentido desta luta.” Assim, “a ciência enquanto pesquisa é uma forma indispensável desta auto-instalação do mundo, um dos caminhos pelos quais a época moderna se lança à consumação de sua essência, com uma velocidade insuspeitada por aqueles que dela participam.” A interpretação de Heidegger da modernidade fornece, então, para Arendt, noções que serão essenciais para a construção de sua crítica à modernidade, à ciência e à noção de progresso. Contudo, sua genealogia da crença no progresso não se restringe às análises de Heidegger. Por um lado, Arendt se apropria; por outro, amplia.

No que concerne à apropriação, Arendt entende que a noção de progresso ilimitado da humanidade se assenta numa pretensão de divinização da ciência. O cientista por uma questão de método, parece colocar-se numa dimensão extramundana, uma vez que “é obrigado a abandonar a linguagem comum para descobrir o que jaz por trás dos fenômenos” e por isso “abandona tanto o domínio do bom senso que coordena a percepção sensorial comum quanto o tipo de realidade que é fornecido por estes modos fundamentais de perceber o mundo.”⁸⁵ Esse distanciamento do *sensus communis* ou dos cinco sentidos como formas de percepção do mundo faz com que o progresso se torne um “dos artigos mais sérios e complexos encontrados no mercado de superstições de nosso tempo”. A “crença irracional do século XIX” na ilimitação do progresso foi encampada, tornando-se universal, através da divinização da ciência e “poderia ansiar por uma tarefa infinita na exploração da imensidão do universo.” Mais um paradoxo nessa universalização do progresso posto que

não apenas o progresso da ciência deixou de coincidir com o progresso da humanidade (o que quer que isso signifique), mas também poderia mesmo disseminar o fim da humanidade, tanto quanto o progresso ulterior de especialização bem pode levar à destruição de tudo que a tornara válida. Em outras palavras, o progresso não mais serve como padrão por meio do qual avaliamos os processos de mudança desastrosamente rápidos que desencadeamos”(SV:29).⁸⁶

Como já havia demonstrado em *A condição humana*, para Arendt as transformações provocadas pela ciência criaram uma nova forma de compreensão do mundo, o que pode ser chamado de o ponto de vista arquimediano. Esse novo ponto de vista reside na “diferença entre uma ciência que vê a natureza de um ponto de vista universal, e assim consegue dominá-la completamente, e uma ciência verdadeiramente ‘universal’”, e que acaba por importar “processos cósmicos para a natureza, mesmo ao risco óbvio de destruí-la e, com ela, destruir o seu domínio sobre ela”(CH:281)⁸⁷. A ciência passou, na modernidade, a ver o mundo de um ponto de vista fora da Terra, como se “pudéssemos tratá-la de fora, do ponto de vista arquimediano. E mesmo a risco de ameaçar o processo vital natural, expomos a Terra a

⁸⁵ CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e o conceito de progresso. In: Origens do totalitarismo. 50 anos depois. Op. Cit.*, p. 200.

⁸⁶ Acrescenta-se a isso que “precisamos em primeiro lugar nos desfazer do atual preconceito que atribui o desenvolvimento da ciência moderna, vista sua aplicabilidade, a um desejo pragmático de melhorar as condições da vida humana na terra. A história mostra claramente que a moderna tecnologia resultou não da evolução daquelas ferramentas que o homem sempre havia inventado para o duplo fim de atenuar o labor e de erigir o artifício humano, mas exclusivamente da busca de conhecimento inútil, inteiramente desprovido de senso prático”(CH:302).

⁸⁷ Para Assy, o ponto arquimediano representa que “a terra não mais proporcionaria seguridade e durabilidade, restando, paradoxalmente, como derradeira garantia a experiência “verdadeira e autêntica do *self*”. ASSY, Betânia. *Op. Cit. In: RJ:31-60* (citação da página 32).

forças universais e cósmicas alheias ao reino da natureza” (CH:275). Avançando na sua avaliação do ponto de vista arquimediano, Arendt afirma que “atribui-se ao progresso das ciências naturais um aumento comprovado e cada vez mais célere da força e do conhecimento humanos.” Assim, “pouco antes da era moderna, a humanidade européia sabia menos que Arquimedes no século III antes de Cristo, ao passo que, nos primeiros cinquenta anos de nosso século, o número de descobertas importantes foi maior que o de todos os séculos de história somados.” Mas há nesse desenvolvimento sem precedentes um paradoxo - o aumento do desespero humano, “ou do niilismo especificamente moderno”, designado por ela como aquele se espalhou pelos espaços humanos, “do qual o aspecto mais significativo é que já não poupa os próprios cientistas, cujo fundamental otimismo, no século XIX, ainda foi capaz de enfrentar o igualmente justificado pessimismo de pensadores e poetas (CH:273). Para Arendt, “o que importa é que tanto o desespero quanto o triunfo são inerentes ao mesmo evento.” Para Arendt, “se colocarmos estes fatos em sua devida perspectiva histórica” estes eventos “só podiam realizar-se ao mesmo tempo, como se o desejo só pudesse ser satisfeito se a realidade nos fugisse, e o temor só se consumasse quando compensado pela aquisição de poderes supramundanos.” Como solucionar a investida da ciência em um olhar de fora da Terra se estamos arraigados ao planeta? Para Arendt, “o que quer que façamos hoje na física, sempre tratamos a natureza a partir de um ponto do universo, fora da Terra, sem termos, de fato, o ponto de apoio que Arquimedes buscava, presos ainda à Terra pela condição humana, descobrimos um meio de atuar sobre a Terra e dentro da natureza terrena como se pudéssemos tratá-la de fora, do ponto de vista arquimediano”(CH:274-275).

Arendt expõe os paradoxos da noção de progresso ilimitado da humanidade, do qual a ciência é a porta-voz *par excellence*, baseada no “pressuposto que nem um Deus nem um mau espírito pode alterar o fato de que dois e dois são quatro”(CH:297). Sua crítica é baseada na dicotomia progresso-ruína uma vez que “o tremendo aumento de poder humano de destruição, o fato de que somos capazes de destruir toda a vida orgânica da Terra e de que, algum dia, provavelmente seremos capazes de destruir a própria Terra”(CH:281). Uma vez que a ciência se separa do mundo e pode provocar sua destruição total, Arendt percebe a separação entre a racionalidade e o senso comum – “o horizonte indeterminado de uma comunidade do sentido para o qual se abre cada perspectiva singular, mas estas diferenças não são redutíveis a um denominador comum⁸⁸.” O *animal rationale* da tradição filosófica se

⁸⁸ ROVIELLO, Anne-Marie. *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*. Bruxelas: Ousia, 1987, p.139-140.

separa do *sensus communis*⁸⁹ e cria um mundo à parte, separado da percepção básica dos seres humanos, os cinco sentidos, os únicos capazes de conferir unidade de percepção da realidade à pluralidade humana do mundo⁹⁰. Para Arendt, “a verdade científica” baseada no ponto de vista arquimediano, do *animal rationale* e “a verdade filosófica” baseada no *sensus communis* “separam-se de vez; a verdade científica não só não precisa ser eterna, como não precisa sequer ser compreensível ou adequada ao raciocínio humano”(CH:303). E o que a perda do senso comum tem a ver com violência?

Duarte esclarece que, “quando quer que o senso comum, o sentido político por excelência, falte-nos em nossa necessidade de compreensão, é muito provável que aceitemos a logicidade como seu substituto” uma vez que “a capacidade para o raciocínio lógico em si mesmo é também comum a todos⁹¹.”

Arendt elabora uma crítica da mentalidade política contemporânea, marcada pela ausência de pensamento. Arendt critica essa postura afirmando que “é como se estivéssemos caído sob o encantamento de uma terra de fadas que nos permite fazer o ‘impossível’, sob a condição de que percamos a capacidade de fazer o possível, que nos permite realizar façanhas fantasticamente extraordinárias, de não mais sermos capazes de atender adequadamente às nossas necessidades cotidianas.” Assim, “se o poder tem algo a ver com o *queremos-e-podemos*, enquanto distinto do mero nós-podemos, então temos que admitir que nosso poder tornou-se impotente.” Contrariamente ao que se pensa, “os progressos feitos pela ciência nada têm a ver com o eu-queiro; seguem suas próprias leis inexoráveis, obrigando-nos a fazer o que possamos, sem considerar as conseqüências” Arendt se pergunta, então: “será que o eu-queiro e o eu-posso separaram-se? Cada diminuição no poder é um convite à violência” (SV:62-63). Por isso, afirma, em outro contexto, mas que

⁸⁹ “Desse modo, o *sensus communis* é concebido tal qual um senso que nos ajustaria à pluralidade, e não a um consenso coletivo ou a uma decisão política unânime.” ASSY, Betânia. *Op. Cit.* In: RJ:31-60 (Citação da p. 49); para Arendt, “a distinção política principal entre o senso comum e a lógica é que o senso comum pressupõe um mundo comum no qual todos cabemos e onde podemos viver juntos, por possuímos um sentido que controla e ajusta todos os dados sensoriais estritamente particulares àqueles de todos os outros” (DP:48). Assim, “permite a comunicação, a organização e a possibilidade de um sentir também em comum, ou seja, no convívio humano, na pluralidade, surge uma noção partilhada de realidade. Do contrário, há a perda da capacidade de distinguir o verdadeiro do falso, abrindo espaço à mentira, à violência, enfim, à extinção da vida política. SCHIO, Sônia Maria. *Op. Cit.*, p. 191.

⁹⁰ “A política baseia-se na pluralidade dos homens; a política trata da convivência entre diferentes”; por isso, “no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não com o homem”, já que o mundo é o “espaço entre os homens” ou o “resultado do fazer humano e do agir humano, como se queira entender isso” (OP:21; 35;36;37).

⁹¹ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. *Op. Cit.*, p. 59. Arendt explica as máximas do *sensus communis*: “pense por si mesmo (a máxima do iluminismo); ponha-se, em pensamento, no lugar de qualquer outro (a máxima da mentalidade alargada); e a máxima da consistência: esteja de acordo consigo mesmo. Essas não são questões de conhecimento; a verdade nos compele, não sendo necessárias ‘máximas’. Máximas são necessárias e aplicam-se apenas em questões de opinião e em juízos” (LFPK: 91).

esclarece a sua consideração sobre o queremos-e-podemos, “somente quando o quero e o posso coincidem a liberdade se consuma”(EPF:208).

Portanto, a crítica de Arendt ao progresso ilimitado visa resguardar a ação humana de um futuro cientificamente previsível, programado, condenado ao mais alto grau de determinação. O futuro é o tempo da liberdade humana. Restringir o futuro a meras deduções lógicas, forçar os negócios humanos a entrarem na marcha para o progresso com métodos artificiais de laboratório pode levar assim à “proliferação aparentemente irresistível de técnicas e máquinas [que resultam na] ameaça à existência de nações inteiras, e, presumivelmente, de toda a humanidade”(SV:21-22). Com isso,

a ação dos cientistas, que intervém com a natureza do ponto de vista do universo e não com a textura das relações humanas, não tem o caráter revelador da ação nem a capacidade de produzir histórias e tornar-se histórica – caráter e capacidade que, juntos, constituem a própria fonte do sentido que ilumina a existência humana(CH:337).

Quanto à ampliação da análise de Heidegger, Arendt percebe que os fenômenos políticos contemporâneos apresentam outros elementos a serem interpretados. A violência do século XX rompeu todos os limites da tradição. É assim que para Arendt, a noção de progresso ilimitado, contínuo e necessário da humanidade incorre no sério risco de justificar a violência por causa do seu efeito nefasto nos negócios políticos. A política passou a utilizar de maneira precípua da violência e de seus instrumentos cientificamente testados em laboratório. A alteração da realidade é um processo científico pautado pela frieza das decisões diante da Natureza e da História. O agente da mudança, o sujeito, apossa-se dos instrumentos violentos para ampliar o seu poder de argumentação e de mudança da realidade. Por isso, a visada de Arendt é a ruptura trazida pela intromissão massiva da violência nos negócios políticos⁹² a partir dos inéditos eventos deflagrados pelos movimentos totalitários nazista e bolchevique. Nesses movimentos pretende-se que a humanidade progrida a partir das forças sobre-humanas da Natureza e da História⁹³. Mas para liberar e acelerar o seu progresso, a humanidade necessita passar pelo terror, um instrumento útil para liberação e aceleração das

⁹² Afirma Arendt que “a questão é apenas se desejamos usar nessa direção nosso novo conhecimento científico e técnico – e esta questão não pode ser resolvida por meios científicos: é uma questão política de primeira grandeza e, portanto, não deve ser decidida por cientistas profissionais nem por políticos profissionais.” (CH:11).

⁹³ Arendt percebe a história como o lugar da imprevisibilidade. Afirma na entrevista a Adelbert Reif: “não vejo alternativas assim na história [sobre se há duas alternativas possíveis para o futuro – o capitalismo ou o socialismo]; nem sei o que está armazenado nela. Deixemos de lado estes grandes temas como ‘desenvolvimento histórico da humanidade’ – muito provavelmente ela tomará rumos que não correspondem nem a um nem a outro, e esperemos que venha uma surpresa para todos nós.” ARENDT, Hannah. *Reflexões sobre Política e Revolução – Um comentário*. In: CR:183.

leis do movimento. A humanidade pode ser forjada. Se o progresso é inevitável, a violência colabora, então, para alcançar mais rapidamente o que inevitavelmente iria se hipostasiar. Com isso, os regimes totalitários são meros cumpridores das leis gerais do progresso da humanidade. Nesse caso, a fabricação de uma nova humanidade através da violência acaba por destruir a liberdade e, por conseqüência, a dignidade da política. Arendt acredita, assim, que “o progresso tecnológico está em muitos casos levando diretamente ao desastre” (SV:21). Arendt argumenta que como “a descoberta dos processos pelas ciências naturais coincidiria com a descoberta da introspecção na filosofia, nada mais natural que o processo biológico existente dentro de nós fosse tomado como modelo do novo conceito; assim, “dentro da estrutura das experiências ao alcance da introspecção, não conhecemos outro processo senão o processo vital de nosso corpo, e o labor é a única atividade que lhe corresponde e na qual podemos produzi-lo.” É por isso que “era quase inevitável que o equacionamento entre produtividade com a fertilidade na filosofia do trabalho na era moderna desse azo a uma variedade de filosofias baseadas no mesmo equacionamento”(CH:128). Na modernidade, “o progresso tem sido superestimado, medido como é em relação às condições excepcionalmente desumanas de exploração que reinavam nos primeiros estágios do capitalismo.” Para Arendt, “o ideal não é novo: estava claramente contido na premissa inconteste da economia política clássica de que o objetivo final da *vita activa* é a riqueza crescente, a abundância e a “felicidade da maioria”. E, afinal, o que é este ideal da sociedade moderna senão o mais “antigo sonho dos necessitados e pobres, que pode ser encantados enquanto sonho, mas que se transforma em felicidade ilusória quando realizado?” (CH:146).

Para Arendt, a gênese da noção de progresso encontra-se entre “os *hommes des lettres* do século XVIII.” No século XIX esse progresso ilimitado “veio a ser um dogma quase universal”. A noção vai se alterando. Com isso, “para o século XVIII a palavra implicava uma “educação da humanidade”, cujo fim coincidiria com a era da maioridade do homem. O progresso não era ilimitado, e a sociedade sem classes de Marx, vista como o reino da liberdade que poderia ser o fim da história – frequentemente interpretada como uma secularização da escatologia cristã ou do messianismo judaico–, de fato ainda sustenta a insígnia da Era do Iluminismo”(SV:26-27). No século XX, o movimento totalitário faz com que as limitações desapareçam, e o movimento como lei geral da humanidade passa a ser aceito como fatos primitivos e leis eternas. Por isso, a ciência moderna foi “capaz de emancipar-se completamente de todas as semelhantes preocupações antropocêntricas, isto é, verdadeiramente humanísticas. Para o cientista, o homem nada mais é do que um observador do universo em suas múltiplas manifestações”(EPF:327).

O progresso ilimitado de uma geração passada a outra poderia compor assim, uma humanidade dos sonhos. Arendt critica essa noção apontando, em primeiro lugar, para o “simples fato de que o futuro da humanidade nada tem a oferecer para a vida individual, cuja única certeza é a morte.” Em segundo lugar, “há então o óbvio argumento contra o progresso, segundo o qual as palavras de Herten, “o desenvolvimento humano é uma forma de injustiça cronológica, pois aqueles que vieram depois estão aptos a desfrutar do trabalho de seus predecessores sem pagar o mesmo preço”, ou, nas palavras de Kant, “será sempre desconcertante... que as gerações precedentes pareçam carregar seu fardo de ocupações apenas para o bem das que virão... e apenas as últimas devam ter a sorte de habitar a construção [completa]”(SV:27). Em terceiro lugar, “o progresso não apenas explica o passado sem quebrar a continuidade temporal, mas também pode servir como um guia para agir no futuro.” Para Arendt, “isto é o que Marx descobriu quando pôs Hegel de cabeça para baixo: ele mudou a direção do vislumbre do historiador; ao invés de olhar para o passado, ele agora poderia olhar confiantemente para o futuro.” Por isso, diante da imprevisibilidade da ação humana, ou o futuro como abertura à novidade da ação humana, tema abordado em *A condição humana*, “o progresso confere uma resposta perturbadora à questão: e o que faremos agora? A resposta, em seu grau mais primário, é a seguinte: desenvolvamos o que já temos em algo melhor, maior, etc.” Portanto, para Arendt, as experiências do século XX, trazendo à tona o inesperado acaba por se apresentar “em flagrante contradição com estas noções e doutrinas, cuja própria popularidade parece consistir em que elas oferecem um refúgio confortável, especulativo ou pseudocientífico em relação à realidade”(SV:28).

3.1.2.A violência como instrumento de fabricação do futuro

A violência política está ligada ao desenvolvimento tecnológico da humanidade e à nova ciência ligada ao surgimento da modernidade. Parece óbvio que a violência amplia seu poder destrutivo à medida que a ciência oferece a tecnologia necessária para potencializar sua capacidade de destruição. Como, para Arendt, a violência não é essencial nas relações políticas, apesar de aparecer como evidente nos negócios políticos em todas as épocas da história da humanidade – porque é desumanizadora–, a *raison d'être* da política não pode ser um objeto, um implemento, uma máquina, uma bomba, uma arma. A razão de ser da política é a liberdade. Por isso, “posto que violência – distintamente de poder, força ou vigor – sempre necessita de *implementos*, a revolução da tecnologia, uma revolução na fabricação dos instrumentos, foi especialmente notada na guerra.” Assim, “a própria

substância da ação violenta é regida pela categoria meio-fim, cuja principal característica, quando aplicada aos negócios humanos, foi sempre a de que o fim corre o risco de ser suplantado pelos meios que ele justifica e que são necessários para alcançá-lo.” Portanto, “visto que o fim da ação humana, distintamente dos produtos finais da fabricação”, e esse é um ponto importante do pensamento arendtiano, “nunca pode ser previsto de maneira confiável, os meios utilizados para alcançar os objetivos políticos são muito frequentemente de maior relevância para o mundo futuro do que os objetivos pretendidos”(SV:13-14).

Insistindo em que a apologia da violência é contrária à liberdade humana e degrada a política em sua razão de ser, Arendt recorre aos fatos contemporâneos para demonstrar que a confusão entre poder – capacidade de ação em conjunto – e violência – ligada aos implementos tecnológicos –, está presente no cenário político porque “nenhum substituto para esse árbitro último nos negócios internacionais apareceu na cena política”. A violência política demonstra que a ação é desvalorizada na modernidade e, em especial, no século XX. Para Arendt, mesmo que “a guerra ainda seja a *ultima ratio*, a velha continuação da política por meio da violência nos negócios externos dos países subdesenvolvidos, [esse fato] não constitui argumento contra a sua caducidade”(SV:14-15).⁹⁴ A caducidade da qual esclarece Arendt apresenta-se como uma possibilidade de que, quanto mais a violência assume o lugar do poder e com ele se confunde, mais a política se desumaniza e acaba por colocar em risco a existência da própria humanidade, através de um conflito final, ou seja, a guerra atômica, que seria o fim de todos pela força política. É preciso entender, contudo, que Arendt não desconsidera o papel político da violência nas relações internacionais, mesmo porque fenomenologicamente ela é muito importante. Pelo contrário, ela intenciona compreender o motivo pelo qual a violência na política pretende substituir a ação, levando a humanidade a experiências extremas de violência como, por exemplo, a possibilidade de extinção através da bomba atômica.

Contudo, o texto *Sobre a violência* revela a presença de outros elementos que integram a apologia à violência na sociedade contemporânea, como por exemplo, a violência como “parteira da humanidade,” uma noção advinda do marxismo, utilizada pela Nova Esquerda. A chamada Nova Esquerda é um caso do que Arendt considera uma leitura equivocada ou a má interpretação da tradição política. A Nova Esquerda é definida por Arendt

⁹⁴ Considerando a soberania de um país para declarar guerra Arendt enfatiza que: “soberania significa, entre outras coisas, que conflitos de caráter internacional só podem ser decididos basicamente pela guerra; não há outro último recurso. Hoje, contudo, a guerra – deixando de lado considerações pacifistas – entre as grandes potências se tornou impossível devido ao monstruoso desenvolvimento dos meios de violência; E assim vem a questão: o que tomará o lugar deste último recurso?”(CR:99).

como os herdeiros da desesperança na política: “o *pathos* e o *élan* da Nova esquerda, a sua credibilidade, por assim dizer, estão intimamente relacionados com o estranho desenvolvimento das armas modernas; esta é a primeira geração a crescer sob a sombra da bomba atômica.” Para Arendt, “ela herdou da geração de seus pais a experiência de uma intromissão massiva da violência criminosa na política; aprendeu no ginásio e na universidade sobre os campos de concentração e extermínio, sobre o genocídio e sobre tortura.” Assim, “esta geração parece caracterizar-se em qualquer lugar pela pura coragem, por uma surpreendente disposição para a ação e por uma confiança não menos surpreendente na possibilidade da mudança”(SV:20-21).

A leitura equivocada da Nova Esquerda do que venha a ser o uso político da violência acaba por se traduzir numa apologia da violência. E essa má leitura é uma herança política que merece uma compreensão adequada. A distinção entre violência e poder se justifica – e por isso Arendt se coloca nem contra nem a favor da tradição, mas como quem vê nesse diálogo uma importante retomada da dignidade da política–, a partir de duas justificativas.

A primeira é o desacordo dos apologistas da violência em relação aos ensinamentos de Karl Marx, ou “em outros termos, porque se agarram com uma tenacidade obsessiva a conceitos e doutrinas não apenas refutados pelo desenvolvimento dos fatos, mas também claramente inconsistentes com suas próprias políticas”; a segunda justificativa é a seguinte: “ainda mais surpreendente nesta estranha lealdade ao passado é a aparente inconsciência da Nova Esquerda a respeito da extensão em que o caráter moral da rebelião – agora um fato amplamente aceito – conflita com sua retórica marxista” (SV:20-21).

Arendt está convencida de que a violência não produz o poder, mas para demonstrar como essa distinção se efetua torna-se necessário retomar os conceitos em sua origem para a partir daí iluminar os tempos atuais. Como conjectura Arendt,

não estou segura a respeito do que venha a ser a resposta para essas incongruências; mas suspeito que a razão profunda para esta lealdade em relação a uma doutrina típica do século XIX tenha algo a ver com o conceito de Progresso, como uma relutância a dispensar uma noção que costumava unir Liberalismo, Socialismo e Comunismo à “Esquerda”, mas que jamais alcançara o grau de plausibilidade e de sofisticação encontrado nos escritos de Karl Marx(SV:23).

A crítica ao pensamento de Marx apropriado pela Nova esquerda se explica por pela utilização como justificativa para o uso da violência, uma vez que a história é como um objeto que pode ser fabricado, produzido, transformado, moldado. Para Arendt, a

consideração da violência como “parteira da história” pode levar ao fim de toda a humanidade, em se considerando o potencial nuclear à disposição; além disso Arendt considera o pensamento marxista uma elaboração conceitual que carrega em si a noção de que é possível o progresso, a mudança política pela violência, o que nesse contexto coloca em risco a liberdade.

3.1.3. Violência: nem natural, nem irracional, apenas política

Outro aspecto importante da análise de Arendt é a crítica dirigida à “biologização” da violência. Arendt não aceita as novas explicações científicas a respeito da agressividade humana e de sua natural inclinação à violência. Ela critica a ciência e a tecnologia que acabam por justificar a violência. Contra a zoologia, por exemplo, dispara um argumento feroz: “surpreende-me, e muitas vezes me agrada, ver que alguns animais comportam-se como o homem; mas não posso ver como isso justificaria ou condenaria o comportamento humano. É mais fácil fazer experimentos com animais, e isto não apenas por questões humanitárias, por não ser agradável nos colocar em jaulas; o problema é que os homens podem trapacear”(SV:45). A respeito da analogia do comportamento de animais com o comportamento humano, a chamada naturalização da violência, critica os cientistas que “tendem a fazer do comportamento violento uma reação ainda mais ‘natural’ do que estaríamos preparados para admiti-lo em sua ausência”(SV:46).

Arendt identifica nas teorias científicas de naturalização da violência, ou seja, da violência como um atributo da natureza humana um paradoxo em relação à mesma ciência que afirma o homem como *animal rationale*. Não é a natureza que torna o homem propenso à violência, mas a racionalidade. Uma vez racional, o homem não pode naturalizar a violência, justificando-a por se tratar de algum atributo pré-racional, ou seja, pré-político. Para Arendt, “é o uso da razão que nos torna perigosamente ‘irracional’, pois esta razão é propriedade de um ‘ser originariamente instintivo’”. Por isso, comprova Arendt, “a ciência é chamada para curar-nos dos efeitos colaterais da razão, por meio da manipulação e do controle de nossos instintos. De acordo com esta visão, o homem age irracionalmente e como uma fera se se recusa a ouvir os cientistas ou ignora as suas últimas descobertas.” Assevera Arendt que “contra essas teorias e suas implicações, argumentarei que a violência não é bestial nem irracional – não importa se entendemos estes termos na linguagem corrente dos humanistas ou de acordo com teorias científicas”(SV:46-47). Diferente dos animais, os seres humanos

reagem com ódio pois usam a razão ou o senso comum para perceber que certas condições podem ser mudadas e na prática não o são.

O ser humano é político, o que nesse contexto quer dizer que “reagimos com ódio apenas quando nosso senso de justiça é ofendido, e esta reação de forma alguma reflete necessariamente uma injúria pessoal, como é demonstrado por toda a história da revolução.” Assim, “recorrer à violência em face de eventos ou condições ultrajantes é sempre extremamente tentador em função de sua inerente imediatidade e prontidão.” Para Arendt, a violência – “o agir sem argumentar, sem o discurso ou sem contar com as conseqüências – é o único modo de reequilibrar as balanças da justiça”(SV:47-48).

A violência não é uma reação instintiva apenas, mas tem sua gênese na política, ou na incapacidade política, ou seja, uma reação contra a incapacidade de ação e de discurso. Arendt critica a justificação biológica da violência ou o chamado pensamento organicista. Para ela, essa formulação científica protege e sustenta a tradição niveladora da relação mando-obediência, poder-violência. A política não é um organismo vivo. A política não segue as regras da vida biológica. Se assim fosse, o poder, que não é uma força, naturalmente, se expandiria. Se assim fosse, a violência seria um daqueles momentos em que seria necessário matar o fruto para colher as sementes. Assim, o poder nessa visão estreita, “tem necessidade interna de crescer”, é criativo porque “o instinto do crescimento é próprio dele”. Assim, como no âmbito da vida orgânica tudo ou cresce ou declina e morre; supostamente da mesma forma, no âmbito dos assuntos humanos, o poder só pode sustentar-se por meio da expansão; de outra forma ele define e morre.” O risco da adoção de um discurso biológico tanto para o poder quanto para a violência é que “a partir do instante em que se começa a falar em termos biológicos, não políticos, os glorificadores da violência podem apelar para o fato inegável de que, no seio da natureza, destruição e criação são as duas faces do processo natural, de modo que a ação violenta coletiva, deixando de lado a sua atração inerente, pode parecer tão natural enquanto um pré-requisito para a vida coletiva da humanidade, quanto a luta pela sobrevivência e a morte violenta em nome da continuação da vida, no reino animal. O perigo de se deixar levar pela plausibilidade enganosa das metáforas orgânicas é particularmente grande onde o tema racial está envolvido”(SV:54-55).

Portanto, contrariamente à tradição política que equaciona mando-obediência, Arendt contrapõe uma nova perspectiva, desnaturalizada e desbiologizada. Nessa novidade do pensamento arendtiano está a convicção filosófica da violência como negação do poder e em especial, da ação e do discurso. Arendt desqualifica a violência como ferramenta política de geração de poder. Por isso, é enfática ao afirmar que a violência “não promove causas, nem a

história, nem a revolução, nem o progresso, nem o retrocesso;” se há uma concessão política à violência, é enquanto ação de curto prazo que possa colaborar para chamar a atenção sobre a decadência do poder e da autoridade de algum sistema político. A violência só tem sentido se desmascara a impotência do poder e comunica ao mundo a decadência desse poder. Nesse sentido, “ao contrário do que seus profetas tentam nos dizer, a violência é a arma mais da reforma do que da revolução.” A rapidez na ação instrumental violenta só se justifica diante de um resultado rápido, por que senão, “o resultado será não apenas a derrota, mas a introdução da prática da violência na totalidade do corpo político. A ação é irreversível, e um retorno ao *status quo* em caso de derrota é sempre improvável.” Por isso, a “prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento” (SV:57-58). É assim que a violência, desvestida de sua potência, revelada em sua racionalidade e seu caráter político, em profunda ligação com o poder, jamais poderá se chamar fenômeno natural. Fazem, um e outro, parte da vida, e “pertencem ao âmbito político dos negócios humanos, cuja qualidade essencialmente humana é garantida pela faculdade do homem para agir, a habilidade para começar algo novo”(SV:60). A apologia da violência, a equação entre poder e violência, a naturalização da violência pela ciência indicam— “a frustração da faculdade da ação no mundo moderno”(SV:60)⁹⁵.

3.1.4. Um novo *status* ao poder: a negação da dominação

O último ponto que estrutura a crítica à identificação entre poder e violência no texto de 1969 é a crítica à tradição da Filosofia Política. Para Arendt, por mais que a violência seja um componente da política, o poder independe, na teoria, da violência. A equação entre poder e violência, a compreensão da política como uma relação entre quem manda e quem obedece, é um consenso entre pensadores da tradição política – Platão, Marx, Jean Bodin, Thomas Hobbes, Voltaire, Clausewitz, Max Weber, Sartre⁹⁶, Strausz-Hupé, Stuart Mill e

⁹⁵ Há uma distinção arendtiana entre *mundo moderno* e *era moderna*: “nesse sentido, é oportuno ressaltar, aqui, a distinção que Arendt faz entre “era moderna” e “mundo moderno”. Para ela, a era moderna tem início com “as Ciências Naturais no século XVII, atinge seu clímax político nas revoluções do século XVIII e desenrola suas implicações gerais após a Revolução Industrial do século XIX”, de tal forma que o seu ritmo encontra-se no limiar no século XX; o mundo moderno, por sua vez, tem lugar no século XX e “veio à existência através da cadeia de catástrofes deflagradas pela Primeira Guerra Mundial”; politicamente, o mundo moderno tem início com as explosões atômicas. WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt e Karl Marx*. Op. Cit., p. 76.

⁹⁶ Para Lafer, ao comentar sobre o fenômeno da revolução na modernidade, afirma que “uma revolução não é uma omelete para qual se quebram ovos impunemente. Daí a brilhante crítica arendtiana, no seu estudo sobre a violência, a Marx, Sorel e Sartre, e a ênfase que dá à efetividade da ação não violenta e ao poder visto não como força, mas sim como um recurso que deriva da criatividade da ação conjunta de homens livres.” LAFER, Celso. In: HTS:244 (posfácio).

Bertrand de Jouvenel, para citar alguns. Por isso, Arendt se pergunta: “será que todos, da direita à esquerda, de Bertrand de Jouvenel a Mao Tse-Tung, deveriam concordar a respeito de um aspecto básico da filosofia política quanto à natureza do poder?” Segundo ela, nem mesmo a tradição judaico-cristã consegue se apartar da generalização de que o poder é uma relação de governo, ou seja, centrado no binômio mando-obediência.

Arendt diverge da opinião tradicional que tende a equacionar poder e violência, a justificar a ação política como uma relação de mando apenas. Ela procura em uma outra tradição, um conjunto de definições que possam estabelecer a separação entre mando-obediência que no fundo, tende a justificar a equação entre violência-poder. Para Arendt,

quando a cidade-estado ateniense denominou sua Constituição uma isonomia, ou quando os romanos falaram de uma *civitas* como a sua forma de governo, tinham em mente um conceito de poder e de lei cuja essência não se assentava na relação mando-obediência, e que não identificava poder e domínio na relação de mando-obediência, e que não identificava poder e domínio ou lei e mando(SV:34)⁹⁷.

Assim, a isonomia “não significa que todos são iguais perante a lei nem que a lei seja igual para todos, mas sim que todos têm o mesmo direito à atividade política; e essa atividade na *polis* era de preferência uma atividade da conversa mútua.” Assim, “*isonomia* é, antes de mais nada, liberdade de falar (...). O falar na forma de ordenar e o ouvir na forma de obedecer não eram avaliados como falar e ouvir originais,” e assim, “não era uma conversa livre porquanto comprometida como um fenômeno determinado não pela conversa, mas sim pelo fazer ou trabalhar.” Por isso, “as palavras eram aqui como que o substituto do fazer e, na verdade, de um fazer que pressupunha o forçar e o ser forçado”(OP:49).

É para a Antiguidade, por exemplo, que os republicanos do século XVIII “voltaram-se quando vasculharam os arquivos da Antiguidade e constituíram uma forma de governo, uma república, em que o domínio da lei, assentado no poder do povo, poria fim ao domínio do homem sobre o homem, o qual eles pensavam ser um governo ‘próprio de escravos’”. A tradição ainda se mantinha forte entre esses homens porque ainda falavam em obediência às leis ao invés de aos homens. Mas, para Arendt, “o que eles de fato queriam dizer era apoio às leis para as quais os cidadãos haviam dado seu consentimento.” O apoio popular às leis – e nisso há uma convicção arendtiana de que as leis positivas dão equilíbrio aos negócios humanos – “nunca é inquestionável, e no que concerne à segurança ele não pode alcançar a ‘obediência inquestionável’ que, de fato, um ato de violência pode impor – a

⁹⁷ Para Arendt, a “organização historicamente ímpar da cidade-estado grega evoca as experiências da comunidade que pela primeira vez descobriu a essência e a esfera do político”(EPF:201).

obediência com a qual pode contar todo criminoso quando me arrebatava a carteira com a ajuda de uma faca, ou rouba um banco com a ajuda de uma arma”(SV:34).

Para Arendt o poder das leis e por consequência a autoridade das instituições que a fazem cumprir é um jogo de consentimentos⁹⁸. Assim, “é o apoio do povo que confere poder às instituições de um país, e este apoio não é mais do que a continuação do consentimento que trouxe as leis à existência. Sob condições de um governo representativo, supõe-se que o povo domina aqueles que o governam. Todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; elas petrificam-se e decaem tão logo o poder vivo do povo deixa de sustentá-las.” A opinião popular é o que sustenta ou declina o poder do governo, uma vez que o poder depende de números. Nesse sentido, o poder do governo se assenta no “vigor da opinião” enquanto que a violência, “até certo ponto, pode operar sem eles, por que se assenta em implementos”(SV:35). Portanto, levado ao extremo o poder pode se definir na fórmula do Todos contra Um, e por outro lado a violência é o Um contra Todos, que não consegue se efetivar a não ser através de instrumentos.

A distinção entre os termos poder, vigor, força, autoridade e violência é uma maneira de Arendt emancipar um termo do outro, a fim de não igualar, como se fossem sinônimos, vocábulos de diversos matizes, com significados construídos a partir de “fenômenos distintos e diferentes.” A preocupação pela depuração lingüística é importante uma vez que “por detrás da aparente confusão subjaz a firme convicção à luz da qual todas as distinções seriam, no melhor dos casos, de pouca importância: a convicção de que o tema político mais crucial é, e sempre foi, a questão sobre “quem domina quem”. Assim, esclarece Arendt, “poder, vigor, força, autoridade e violência seriam simples palavras para indicar os meios em função dos quais o homem domina o homem; são tomados por sinônimos porque têm a mesma função.” Distinguir os termos é liberar cada um deles de seu registro e vinculação tradicionais, uma vez que “somente quando os assuntos públicos deixam de ser reduzidos à questão do domínio é que as informações originais no âmbito dos assuntos humanos aparecem, ou, antes, reaparecem, em sua autêntica diversidade” (SV:36). A compreensão de cada termo em sua especificidade desvenda a tradição e renova o significado político de cada um.

O vigor é a resistência ou energia inerente a um objeto ou pessoa. O vigor se encontra no mundo em objetos ou indivíduos no singular. É parte integrante e inerente de coisas e pessoas e é experimentado em contato com outros, guardando sempre sua

⁹⁸ Arendt discute a perda da legitimidade da lei no ensaio intitulado “*Desobediência civil*”. In: (CR:51-90).

propriedade. A singularidade do vigor é a sua independência. Arendt cita como exemplo de vigor Ângelo Giuseppe Roncalli, o Papa João XXIII para quem a capacidade de “fazer o bem e evitar o mal” fazia parte de sua “própria maneira estranha e incomum” de ser um cristão no trono de São Pedro de 1958 a 1963 (HTS:57-66).

A força não é nada mais que a liberação de energia conseguida através dos movimentos físicos ou da sociedade. O movimento totalitário é um movimento que necessitava de força bruta para manter sua mobilidade. Para Arendt, “embora a eficácia da violência não dependa de números é, contudo na violência coletiva que vem à tona o seu caráter mais perigosamente atrativo, e isto de modo algum por que haja segurança em números.” Assim, “em todos os empreendimentos ilegais, criminosos ou políticos, o grupo, pelo bem de sua própria segurança, exigirá “que cada indivíduo cometa uma ação irrevogável”, a fim de destruir as suas pontes de ligação com a sociedade respeitável, antes que seja admitido na comunidade da violência”(SV:50).

A autoridade fundamenta-se no respeito à pessoa ou à instituição. A autoridade para obter sua manutenção não necessita de coerção nem de persuasão. O desprezo marca a decadência da autoridade⁹⁹. O argumento de Arendt é que autoridade desapareceu do mundo moderno, criando uma “crise constante da autoridade”, e diante da crise a sua confusão com a violência é notória, “visto que autoridade sempre exige obediência ela é comumente confundida com alguma forma de poder ou violência. Contudo, a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou.(...) se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos.” Nessa confusão, percebe-se claramente que “nosso conceito de autoridade é de origem platônica,” uma vez que um “mesmo argumento é frequentemente utilizado com respeito à autoridade: se a violência preenche a mesma função que a autoridade – a saber, faz com que as pessoas obedeçam–, então violência é autoridade”. (EPF: 127, 128, 129, 140).

A violência é um instrumento. Aproxima-se do vigor no sentido de que os instrumentos pretendem multiplicar a energia do objeto – no caso da bomba atômica ou do indivíduo – no caso de uma arma de fogo. Para Arendt, “jamais existiu um governo exclusivamente baseado nos meios de violência. Mesmo o domínio totalitário, cujo principal instrumento de dominação é a tortura, precisa de uma base de poder – a polícia secreta e sua rede de informantes.” Ou seja, “homens sozinhos, sem outros para apoiá-los, nunca tiveram

⁹⁹ Sobre o conceito de autoridade *ver* ABREU, Maria Aparecida. *Op. Cit.*, p. 136-139.

poder suficiente para usar da violência com sucesso”(SV:41). Enfatiza Arendt que a violência torna o poder impotente. Por isso, “do cano de uma arma emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca emergirá daí é o poder”(SV:42). Diferentemente da tradição que equaciona poder e violência, para Arendt, quando a violência é total o poder está se deteriorando. Na política, “substituir o poder pela violência pode trazer a vitória, mas o preço é muito alto; pois ele é não apenas pago pelo vencido como também pelo vencedor, em termos de seu próprio poder”(SV:42)¹⁰⁰. A violência política – cuja ameaça maior é a morte – destrói a política. Por isso, a morte,

dentre todos os niveladores, parece ser o mais potente, ao menos nas poucas situações extraordinárias em que se lhe permite representar um papel político. A morte, quer seja encarada como o próprio falecer, quer na consciência interna da própria mortalidade, é talvez a experiência mais antipolítica que há. Significa que desaparecemos do mundo das aparências e deixaremos a companhia de nossos companheiros humanos, que são as condições políticas(SV:50).

O poder não se enquadra, para Arendt, dentro do binômio mando-obediência. Pelo contrário, o poder é cooperativo, permite a pluralidade de opiniões, uma vez que “corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto.” O poder não é como o vigor, pois não pertence a um indivíduo, mas tem um caráter coletivo, “pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido”(SV:36), resumido na expressão política latina *potestas in populo* – sem um povo ou grupo não há poder. Por conseqüência, “em todas as repúblicas com governos representativos, o poder emana do povo. Isto significa que o povo dá poderes a certos indivíduos para representá-lo, para agir em seu nome. Quando falamos em perda de poder, significa que o povo retirou seu consentimento àquilo que seus representantes, os funcionários eleitos autorizados, fazem¹⁰¹.” Com isso, o poder é politicamente flexível, mutável, finito e depende da ação humana livre para manter-se. Para Arendt, “o poder é de fato a essência de todo governo, mas não a violência. A violência é por natureza instrumental; como todos os meios,

¹⁰⁰ O terror é a violência levada a proporções jamais imaginadas antes dos movimentos totalitários. Arendt insiste na distinção porque para ela o terror “é, antes, a forma de governo que advém quando a violência, tendo destruído todo poder, ao invés de abdicar, permanece com controle total”, resultante da atomização social – “uma palavra ultrajantemente pálida e acadêmica para o horror aí implicado – é sustentada e intensificada por meio da ubiqüidade do informante, que pode tornar-se literalmente onipresente por que já não mais é um mero agente profissional a soldo da polícia, mas, potencialmente, qualquer pessoa com quem se tenha contato.” Enfim, “a diferença decisiva entre a dominação totalitária, baseada no terror, e as tiranias e ditaduras, estabelecidas pela violência, é que a primeira investe não apenas contra seus inimigos, mas também contra seus amigos e apoiadores, temendo todo poder, mesmo o poder de seus amigos. O ápice do terror é alcançado quando o Estado policial inicia a devoração de suas próprias crias, quando o executante de ontem torna-se a vítima de hoje” (SV:43-44).

¹⁰¹ ARENDT. Hannah. *Da violência*. In: (CR:193).

ela sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja. E aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser essência de nada. O poder é “um fim em si mesmo”. E, posto que o governo é essencialmente poder organizado e institucionalizado, [é] para possibilitar que os homens vivam em comum” (SV:41).

A convivência política e o poder que emana desse estar juntos necessita de legitimidade. Segundo Arendt, “o poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, mas sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que de qualquer ação que então possa seguir-se.” Assim, “a legitimidade, quando desafiada, ampara-se a si mesma em um apelo ao passado, enquanto a justificação remete a um fim que jaz no futuro. A violência pode ser justificável, mas nunca será legítima. Sua justificação perde em plausibilidade quanto mais o fim almejado distancia-se no futuro” (SV:41).

O efeito ricochete ou *boomerang* é uma imagem criada por Arendt para enfatizar que a decadência do poder advém do uso massivo da violência nos negócios políticos. O retorno da violência não é poder, é a impotência. Assim, “a perda do poder e da autoridade em todas as grandes potências é claramente visível, mesmo estando acompanhada por um imenso acúmulo de meios de violência nas mãos do governo; mas o aumento de armamentos não pode compensar a perda do poder” (CR:177). Por isso, “onde a violência não mais está ancorada e restringida ao poder, a tão conhecida inversão no cálculo dos meios e fins faz-se presente. Os meios, os meios da destruição, agora determinam o fim – com a consequência de que o fim será a destruição de todo poder”(SV:43).

Há outra “tradição”, contudo, que corrobora a tese de Arendt e reforça seu ponto de vista segundo o qual há uma diferença essencial entre poder e violência. Trata-se da “tradição” revolucionária.

3.2.Revolução, poder e violência

Onde ela [a violência] domina de modo absoluto, como por exemplo, nos campos de concentração dos regimes totalitários, não só as leis – *les lois se taisent*, como o exprimiu a Revolução Francesa – mas tudo e todos se devem calar. É por causa deste silêncio que a violência é um fenômeno marginal no domínio político; pois o homem, na medida em que é um ser político, é dotado do dom da fala. (...) Aqui o problema é que a própria violência é incapaz de falar, e não simplesmente o fato da fala ser impotente perante a violência. Por causa desse mutismo, as teorias políticas pouco têm a dizer sobre o fenômeno da violência e devem deixar a discussão aos técnicos.(SR:20-21)

Nosso objetivo ao investigar a teoria da revolução de Arendt é examinar o problema da revolução a fim de oferecermos uma visão ainda mais clara das relações entre poder

e violência. Acreditamos que a teoria da revolução oferece um detalhamento de como as relações entre poder e violência se apresentam e temos a possibilidade de acompanhar Arendt na sua conceituação, ampliando mais a compreensão sobre a ação.

A teoria da revolução de Arendt principia numa investigação sobre as revoluções da modernidade, em especial, detendo-se na abordagem da Revolução Americana e da Revolução Francesa. O século XVIII instaura, para Arendt, uma nova forma de atuação política, até então, desconhecida.

Numa abordagem simplista e precipitada, as revoluções modernas e do nosso tempo presente parecem sugerir uma apologia da violência. Para Arendt, contudo, é o vazio do poder, é a incapacidade para a ação, a negação da liberdade ou até mesmo a burocracia – o domínio sem rosto, típico dos governos imperialistas e também do movimento totalitário – que instauram a possibilidade de uma ação que é movida por uma tentativa de reconstituição do espaço da ação, da liberdade, do poder. Para Arendt, a violência inicial – não necessária, mas justificável como *reação* ao poder que nada representa – é resultado de um vácuo de poder e não é a razão de ser de uma revolução. A razão precípua da revolução é a constituição do poder (SR:184), o estabelecimento da liberdade(SR:175), e não o domínio da violência. Para Arendt, “uma teoria da revolução só pode tratar da justificação da violência porque essa justificação constitui a sua limitação política; se, em vez disso, chega a uma glorificação ou justificação da violência como tal, já não é política, mas antipolítica”(SR:21).

Uma revolução ocorre quando, de um lado, a ação em conjunto já não é mais significativa ou inexistente; por outro lado, a revolução pressupõe o reerguimento de um espaço para a ação em que um “número suficiente de pessoas que estejam preparadas para o colapso dela e, ao mesmo tempo, dispostas a assumir o poder, desejosas de se organizarem e atuarem conjuntamente para um fim comum”. Para Arendt, como já vimos, o poder não está nos números, mas na constituição de um espaço para o exercício da ação. Nesse sentido, “o número de tais pessoas [dispostas à ação] não precisa ser grande; dez homens agindo em conjunto, como uma vez Mirabeau disse, podem fazer tremer cem mil que atuem separadamente”(SR:142).

Para Arendt, num primeiro momento, a tradição política esvaziou o significado próprio da ação por causa de seu caráter de pluralidade, imprevisibilidade e efemeridade. A capacidade de fazer e falar estavam destituídas de prestígio e já não eram consideradas conceitos adequados para descrever o que de fato fosse o político. Por essa razão, a violência acabou por se tornar uma das expressões preponderantes da política na modernidade, sendo justificada, aceita e considerada como forma de exercício do poder, ou mesmo de uma ação

política genuína. Num segundo momento, Arendt afirma que a tradição da filosofia grega, do poder como entendido pelos romanos e também pela teologia cristã, de apelar para normas extramundanas, em especial a religião ou o absoluto, para direcionar a ação no espaço público entrara em declínio. A secularização é um fenômeno característico da modernidade e marca o declínio dos padrões tradicionais da teoria da ação que em última instância apelavam para um elemento exterior aos negócios políticos. Por isso,

viver em um esfera política sem autoridade nem a consciência concomitante de que a fonte desta transcende o poder e os que o detêm, significa ser confrontado de novo, sem a confiança religiosa em um começo sagrado e sem a proteção de padrões de conduta tradicionais e portanto auto-evidentes, com os problemas elementares da convivência humana. (EPF:187)

Como resultado da secularização a modernidade esvazia e desqualifica o espaço da ação. Contudo, para Arendt, a revolução parece indicar um movimento contrário no interior da modernidade, indicando assim o que seria uma valorização da ação em conjunto. Nesse sentido, Arendt verifica nos eventos revolucionários do século XVIII um “reaparecimento da liberdade como experiência compartilhada no mundo pelos homens de ação,” ou seja, “uma experiência aberta à contingência e à indeterminação de todo novo começo político, distintamente da compreensão da liberdade veiculada pelos conceitos forjados pelas tradições filosófica e teológica¹⁰²”.

A tradição filosófica e teológica assentava-se na estrutura ternária da autoridade, ou seja, na trindade autoridade-religião-tradição. A modernidade fragilizou essa estrutura ternária com a secularização da política. A partir do século XVI a autoridade extramundana, divina, de um absoluto, esvaziou-se. A religião apartou-se da política. A tradição já não era um lugar seguro para evocar uma ação em conjunto. Na modernidade, a secularização implica numa apelação apenas ao próprio ato de estar vivo, ou seja, a vida é o único recurso, a manutenção da vida enquanto presença no mundo é a finalidade da ação, e cabe à vida buscar uma explicação e justificação para a ação no espaço público. É por isso que “não apelamos mais a normas extramundanas para direcionar a prática, tais como o direito divino, ou a instâncias como o suposto julgamento da nossa alma imortal após a morte. A fé não é mais uma força operativa na vida dos homens¹⁰³.” Na modernidade, portanto, a perda de um suporte religioso no domínio político é um fato inquestionável. Por isso, diante dessa perda da tradição, Arendt detecta que “a única e breve exceção a esse esquecimento

¹⁰² DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. Op. Cit., p. 291.

¹⁰³ DRUCKER, Claudia. *O destino da tradição revolucionária. Auto-incompreensão ou impossibilidade ontológica?* In: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Op. Cit., p. 198.

duradouro do significado político do ato de fundação se encontra nas modernas revoluções” onde “a questão da fundação e da constituição do poder e da autoridade foram revigoradas e recolocadas na ordem do dia¹⁰⁴.” Para Arendt, há nas modernas revoluções um ressurgimento do “*pathos* romano da fundação que as inspirou”. A teoria da ação construída em *A condição humana* como resposta à decadência da participação ativa na modernidade e no tempo presente, agora recebe como que uma nova iluminação, um outro tipo de acabamento, na percepção de que a modernidade, apesar de um desprezo à ação, consegue, com as revoluções, “reparar essas fundações, (...)renovar o fio rompido da tradição e de restaurar, mediante a fundação de novos organismos políticos, aquilo que durante tantos séculos conferiu aos negócios humanos certa medida de dignidade e grandeza”(EPF:185). Por isso, afirma Duarte,

a grandeza e a tragédia do esforço revolucionário moderno residem em sua tentativa de trazer à luz o conteúdo de experiências políticas autênticas, que a tradição não legou, e no fracasso dessa empreitada, a qual, entretanto, deixou entreaberta a possibilidade de que, no futuro, uma tal reinstituição da dignidade da política venha a ocorrer¹⁰⁵.

A secularização da política na modernidade tem como resultado que a realidade do mundo é obra única dos seres humanos. A vida é o ponto de partida para a ação. É nesse sentido que Arendt recoloca a questão da metafísica na política. Não se trata de considerar que a finalidade da política seja a mortalidade, mas seu ponto de partida é a natalidade, cujo fenômeno natural do nascimento devolve ao homem a capacidade de renovar o mundo através da ação, criativa e nova. Não há, assim, justificação fora do homem para a ação. Por isso, “se há algo característico da modernidade política é que pela primeira vez o hiato deixa de ser uma experiência acessível apenas ao pensamento, para se transformar numa realidade mundana, obra de seres humanos.” Assim, “a revolução aparece como a atualização da natalidade, ou seja, do potencial humano para romper a ordem do tempo cotidiano¹⁰⁶.” Para Arendt, a revolução na modernidade é um novo começo na história. Nesse sentido, afirma que “uma história nunca antes conhecida ou contada, está prestes a desenrolar-se, era desconhecida antes das duas grandes revoluções do fim do século XVIII”(SR:32).

Quando Arendt investiga as revoluções do século XVIII a tradição filosófica que aparece como sua inspiração conceitual é de origem greco-romana. Aqui está em jogo a

¹⁰⁴ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. Op. Cit., p. 261.

¹⁰⁵ Loc. Cit.

¹⁰⁶ Id., *Ibid.*, p. 210.

retomada das tradições do passado que não equalizam os conceitos de poder e de violência.

Assim,

já é sabido agora que o passado ao qual Arendt retornou inexistia como um conjunto de eventos e instituições bem definido, subsistindo apenas como traços, fragmentos e indícios que lhe permitiram recriá-lo, de tal modo que os acontecimentos políticos do presente fossem também iluminados. É apenas por meio do contraste proporcionado pelo recurso a esse passado estilizado e perdido, não transmitido pela tradição e, portanto, recuperável apenas em termos da colagem e da coleção de seus fragmentos, que as referências políticas modernas de Arendt se tornam significativas¹⁰⁷.

3.2.1. Libertação e constituição da liberdade

A demonstração arendtiana do resgate da tradição da fundação, da autoridade e da revalorização da ação nas revoluções modernas detecta que há dois momentos distintos e sucessivos no processo revolucionário. O primeiro momento é o da libertação. O segundo momento é o da constituição da liberdade. Essa distinção é uma forma de Arendt colocar a violência inicial da revolução apenas como um momento de ruptura, de dar vazão à novidade, de desconstituição de uma forma de poder vazia. A violência não deve ser perpétua dentro da revolução. Mesmo porque, para Arendt, a revolução não constituirá o espaço da liberdade se se firmar apenas na força política e não na capacidade de associação dos homens. Nesse sentido reitera que se

tivermos em mente que o objetivo da rebelião é a libertação, enquanto o objetivo da revolução é o estabelecimento da liberdade, o estudioso político saberá, pelo menos, como evitar as ciladas do historiador, que tende a acentuar a primeira e violenta fase de rebelião e de libertação, na revolta contra a tirania, em detrimento da segunda fase, mais calma, da revolução e da constituição, pois que todos os aspectos dramáticos da sua história parecem estar contidos na primeira fase e talvez também porque o tumulto da libertação tem tão frequentemente feito malograr a revolução(SR:174-175).

Assim, o primeiro estágio da revolução é colocar um fim à opressão, permitir que o espaço da ação seja reconstituído. A libertação é uma batalha pela conquista de direitos negativos, ou seja, a capacidade de, através da ação em conjunto, destituir o poder que já nada representa. Num segundo estágio, com um espaço de ação constituído e não mais sob o império da violência ou da força política, a liberdade pode ser exercida, de modo que os direitos positivos possam ser afirmados, uma vez que é possível, então tomar iniciativas. Para Arendt, para que o espaço de ação seja preservado é necessário a criação de uma república, de

¹⁰⁷ *Id.*, *Ibid.*, p. 263.

um corpo político, em que o instante de fundação estabeleça a continuação do poder, que é a capacidade de agir em concerto. Para Arendt, o ato de fundação equivale à afirmação positiva da liberdade, do poder e da autoridade do nós-podemos. Para Arendt, ao rememorar a Revolução Americana, o poder e liberdade estão intimamente ligados uma vez que

a liberdade política não residia no eu-quero, mas no eu-posso, e que, por isso mesmo, o domínio político devia ser construído e constituído de modo a que o poder e a liberdade estivessem combinados, que encontramos o seu nome invocado em todos os debates sobre a constituição. (SR:184)

A Revolução Francesa, em contrapartida, é o exemplo de como a libertação não se seguiu à constituição da liberdade. A incapacidade de fundação de um espaço de ação aponta em duas direções.

A primeira é o governo ilegítimo, incapaz de criar efetivamente espaços para a associação popular, com compromissos mútuos, com um elã entre os indivíduos, o que Arendt designa como “compromissos mútuos, associações, união de indivíduos entre si, com um fim político específico” (SR:224).

A segunda é a “deificação do povo”(SR:226), a “convicção de que a fonte e origem do poder político legítimo reside no povo”(SR:221). Arendt retoma aqui o seu argumento sobre o papel do povo na política. Não se trata de apenas de dar ao povo o poder, mas de estabelecer um espaço de participação e de ação popular. Como já investigamos em *Origens do totalitarismo*, o povo, diferentemente da rale, tende a valorizar o fator comum de agregação seja a nacionalidade, a etnia, a religião, a língua, bem como demais afinidades históricas e culturais. Mas para além disso o povo geralmente reivindica para si uma estrutura social e política representativa. Para Arendt, houve na Revolução Francesa um equívoco baseado na prerrogativa de que o poder emana do povo, com uma tentativa de estabelecer como origem do poder diretamente o povo, como se o povo pudesse ser uma instância de garantia da autoridade da governamentalidade, uma entidade extrapolítica como “entes metafísicos, extrapolíticos, em nome dos quais estariam agindo, tais como a ‘vontade geral’ de Rousseau ou o ‘Ser supremo’ de Robespierre”(SR:200). Para Arendt, os revolucionários franceses quando diziam que todo o poder reside no povo compreendiam por isso uma força do reino da natureza, uma força natural, extrapolítica, “uma força que, na sua própria violência, tinha sido libertada pela revolução e, tal como um ciclone, varrera todas as instituições do *ancien regime*”(SR:223). Nesse sentido, “esta força era olhada como sobre-humana na sua violência e era considerada como o resultado da violência acumulada de uma

multidão sem qualquer peia ou organização política”(SR:223-224). Para Arendt, para que uma revolução seja de fato fundadora de um espaço de ação, é preciso que depois da libertação haja uma constituição de liberdade baseada na associação de homens, com um fim político específico e que a libertação não se perca no vazio de um conceito de poder que emana do povo *in abstractu*. Porém, “as experiências da Revolução Francesa com um povo lançado num ‘estado de natureza’ não deixaram dúvida alguma de que a força multiplicada de uma multidão podia irromper sob a pressão da miséria, com uma violência a que nenhum poder institucionalizado e controlado poderia fazer frente”(SR:224). Arendt detecta nesse “estado de natureza”, pré-político, a indistinção criticada por ela na modernidade entre poder e violência. Assim, para ela, as “experiências ensinaram também que, contrariamente a todas as teorias, nunca uma tal multiplicação [da força] viria a dar origem ao poder e que a força e a violência, no seu estado pré-político, eram abortivas”(SR:224). Assim, “os homens da Revolução Francesa, não sabendo como distinguir entre violência e poder e convencidos de que todo o poder deve vir do povo, abriram o domínio político a esta força pré-política e natural da multidão e foram varridos por ela, tal como o rei e os antigos poderes haviam sido varridos antes deles” (SR:224). A partir dessa análise da Revolução Francesa podemos afirmar que a violência da libertação de uma forma de governo em que o povo como força política se mostra capaz de produzir uma novidade histórica e pré-política não se seguiu a fase da liberdade em que os revolucionários de posse do governo esvaziaram a participação popular não criando mecanismos políticos de associação. O resultado dessa incapacidade de criar uma *res publica* acabou por provocar o movimento de restauração do antigo regime. A Revolução Francesa falhou, pois, no sentido de aumentar a participação política ativa.

Qual seria a conseqüência de uma libertação em que a violência pré-política fosse a condição de possibilidade de criação de um espaço de ação, onde o ato de fundação e a autoridade emergissem no cenário político como constituição da liberdade? Esse é o caso, da Revolução Americana, para Arendt: “a Constituição Americana consolidou, finalmente, o poder da Revolução e, já que o objetivo da revolução era a liberdade, ela veio de fato a ser aquilo a que Bracton havia chamado *Constitutio Libertatis*, a fundação da liberdade”(SR:189).

A *res publica* resultante da Revolução Americana advém da compreensão de que “o poder nascia quando e onde o povo se unia entre si e se ligava por meio de compromissos, pactos e garantias mútuas”. É nesse sentido que Arendt diferencia a Revolução Francesa da Revolução Americana. A constituição da liberdade não se realiza onde o domínio da violência, mantendo a revolução presa ao seu estágio pré-político, predomina.

Com isso, a constituição da liberdade é um espaço de ação legítimo onde “apenas um tal poder, baseado na reciprocidade e na mutualidade, era um poder real e legítimo” e, contrapõe Arendt, assumindo aqui sua postura republicana, que “o chamado poder dos reis, dos príncipes e dos aristocratas, por não ser proveniente da mutualidade mas, quando muito, basear-se apenas no consentimento, era falso e usurpado”(SR: 223-224).

Diferentemente dos franceses, os norte-americanos constituíram um espaço para a liberdade. É por isso que os pais fundadores inspiraram-se no modelo republicano romano em que o poder não se fundamenta apenas no povo, mas também no parlamento. Nesse sentido, Arendt explica que os norte-americanos

sabiam que o princípio da *potestas in populo* só pode inspirar uma forma de governo, se se acrescentar, como o fizeram os romanos, *auctoritas in senatu*, que a autoridade reside no senado, de modo que o próprio governo consiste no poder e na autoridade, ou, como diziam os romanos, *senatus populusque Romanus* (SR:220).

Mas os norte-americanos não atualizaram anacronicamente os princípios políticos republicanos romanos. Arendt explica que apesar da noção de poder e autoridade apresentarem características de inspiração da Roma Antiga, fazendo-se uma separação entre poder – *potestas in populo*– e autoridade – *auctoritas in Senatu* – “o seu próprio conceito de autoridade é clara e totalmente diferente.” Arendt distingue as funções:

em Roma, a função da autoridade era política e consistia em dar conselho, enquanto na República Americana a função da autoridade é legal e consiste na interpretação. (...) De fato, a *auctoritas*, cuja raiz etimológica é *augere*, aumentar e desenvolver, dependia da vitalidade do espírito da fundação, em virtude do qual era possível aumentar, desenvolver e alargar as fundações, tal como elas haviam sido alicerçadas pelos antepassados. A continuidade ininterrupta deste aumento e a sua inerente autoridade apenas poderiam vir a existir através da tradição, ou seja, através da herança, por toda uma linha contínua de sucessores, do princípio estabelecido no início (SR: 248).

A Revolução Americana redige uma Constituição como representação do ato de fundação. Não se trata de uma referência à trindade política tradicional, autoridade-religião-tradição, como se a Constituição fosse um elemento extrapolítico, extramundano, mas se trata de um ato de fundação que positiva o direito de cada cidadão à participação ativa no governo. É nesse sentido que a Constituição é um documento de referência para uma nova forma de poder que intenciona manter um espaço de liberdade que se dá numa relação entre o governo e a sociedade civil. Para Duarte, Arendt “retoma sua peculiar concepção de poder”. Ela apresenta “como sua base de comprovação a experiência concreta dos revolucionários

americanos, os quais, como os romanos antes deles, compreenderam que o poder só pode existir” numa condição de mutualidade e associação entre os homens, num dinamismo constante, ou seja, o poder não é eterno, porque é um resultado de uma situação política, “desaparecendo quando eles [os homens] se dispersam, de sorte que os pactos e coligações são os únicos meios através dos quais o poder pode ser mantido em existência¹⁰⁸.” É assim que o ato fundacional intenciona a constituição de uma estrutura mundana estável, capaz de permitir e mobilizar a ação em concerto. Mas como, com o passar do tempo, recordar do instante fundador, já que a modernidade secularizou a política? É possível atualizar a revolução para que as novas gerações se sintam motivadas à ação?

A dificuldade política de reatualizar a revolução, ou seja, manter vivos os ideais dos pais fundadores, em suma, o ato de fundação, é que o momento de fundação é singular. Nele se encontram realidades humanas básicas, como por exemplo a “pluralidade, a natalidade e o discurso— que tornam a ação possível (e não a vontade ou decisão).” A dificuldade é saber se “esses elementos básicos, esses princípios do político, poderiam ser reavivados de modo permanente¹⁰⁹.” No caso norte-americano a petrificação do ato fundador ocorreu uma vez que os ideais dos pais fundadores foram se alterando com o tempo, o que é de se esperar na pluralidade dos negócios humanos. Arendt afirma, portanto, que

enquanto o poder, enraizado num povo que havia estabelecido os seus próprios laços através de compromissos mútuos e que vivia em organismos constituídos por meio do acordo, era suficiente para ‘atravessar uma revolução’ (sem libertar a violência desenfreada das multidões) não era de modo algum suficiente para estabelecer uma ‘união perpétua’. (SR:225)

¹⁰⁸ *Id.*, *Ibid.*, p. 294. Arendt, confrontada com os regimes autoritários da modernidade e de nosso tempo presente, baseados na apologia da violência, ou mesmo no autoritarismo da força política, investiga a origem do conceito de *autoridade*, iluminando a discussão com a tradição romana da *civitas* e com isso apresenta uma autoridade desvinculada da violência e atrelada à ação. Afirma, assim, não acreditar “que a violência possa se tornar um substitutivo para a autoridade”(EPF:141). Afirma Duarte que como a autoridade “se relaciona imediatamente ao fenômeno da obediência, é comum que seja pensada como uma variante do poder ou da violência. No entanto, ao passo em que a violência obtém a obediência mediante a coerção, e o poder mediante a persuasão, autoridade em seu sentido político primeiro prescindiria de ambos. Onde se requer o uso da força não há autoridade, do mesmo modo em que ela também inexistente onde todos são iguais e podem, portanto, entregar-se ao jogo difuso da persuasão e do convencimento de parte a parte. A existência da autoridade pressupõe o reconhecimento de uma desigualdade hierárquica que repele a persuasão, sem, contudo, confundir-se com a coerção. Arendt lembra também que a autoridade, tal como o mundo ocidental a conheceu durante séculos, mantinha estreita relação com a tradição e com a religião, tendo surgido no universo romano antigo. A atual crise da autoridade nada mais significaria do que a destruição iminente do elemento derradeiro e mais resistente desse antigo composto trinitário, do qual a religião e a tradição já sofreram considerável abalo a partir do início dos tempos modernos. Afastando-se tanto da compreensão liberal quanto do entendimento conservador a respeito da crise da autoridade contemporânea, Arendt centra sua investigação na exigência de operar distinções conceituais. DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. Op. Cit., p. 257.

¹⁰⁹ DRUCKER, Cláudia. *O destino da tradição revolucionária*. Op. Cit., p.211.

O problema da fundação em bases imanentes, secularizadas, apartadas da trindade autoridade-religião-tradição, resulta do *principium*, o momento do início e de sua reatualização. É que para Arendt, a revolução instaura-se como uma abolição da seqüência da temporalidade, como se houvesse uma ruptura temporal em que os próprios participantes fossem excluídos do tempo contínuo. Até quando, então, uma revolução enquanto ato fundador poderá inspirar e iluminar a ação? Arendt não responde objetivamente à questão sobre o problema do começo, mas indica que a renovação do ato fundador se dá pela manutenção de um espaço de participação ativa dos cidadãos.

3.2.2. As revoluções: considerações finais

Arendt concebe na sua teoria da revolução, como tema recorrente de sua obra, o poder e a violência como contraditórios. O pensamento arendtiano não ignora o papel da violência na revolução, mas qualifica esse papel distanciando-o do que seria uma apologia e nunca equivalendo-a à manifestação de poder. Arendt nega à violência a centralidade na política. Nesse sentido, a sua teoria da ação configurada no livro *A condição humana*, perpassa a sua teoria da revolução. A relação entre as duas teorias é a negação da centralidade da violência e um acento sobre o poder, a autoridade, o ato de fundação que são expressões da liberdade, fundamento da política.

As *revoluções* da modernidade que, à primeira vista, poderiam sugerir uma apologia da violência e mesmo uma coerção da liberdade permitem a Arendt uma elucidação do que está em jogo na política quando a violência se faz presente. Não se trata apenas de simplificar a discussão, demonizando a violência, mas de entender o seu papel para a libertação de um vazio de poder, que não atende mais às exigências da ação. A modernidade é a época das revoluções, mas a violência não é a sua marca principal. A violência é reação à opressão, à falta de liberdade, à hipocrisia, à burocracia, ao governo vazio de poder, incapaz de promover a mutualidade e associação ativa dos seres humanos.

Se a violência sempre foi uma marca da política em todos os tempos – a *ultima ratio* em vários casos –, tornou-se um diferencial na modernidade, a *prima ratio*; a violência tornou-se, na modernidade, a principal figura da política. Arendt investiga os motivos da obscuridade das categorias tradicionais de poder, autoridade, fundação e detecta uma inoperância dessas categorias. A violência aparece, então, como uma possibilidade dos fenômenos políticos. Arendt qualifica o que é, de fato, a violência e intenciona, assim, iluminar a ação, atualizando a sua validade. Nesse sentido, a violência se relaciona com a

revolução apenas no momento pré-político, no primeiro estágio, o momento da libertação. É por isso que “só se pode falar verdadeiramente em revolução quando a violência é utilizada para dar início a algo novo no mundo, isto é, para a fundação de uma nova forma de governo¹¹⁰.” Tarefa em relação à qual a “liberação da opressão” seria apenas um capítulo tendo em vista a instituição da liberdade em seu sentido positivo.

O *poder* é um conceito arendtiano importantíssimo para sua teoria da ação e também para sua teoria da revolução. Para ela, o poder desaparece, é destruído pela violência. Na tirania, por exemplo, “onde a violência de um destrói o poder de muitos, e que, por isso mesmo, segundo Montesquieu, se destroem a si próprias: perecem por gerarem impotência em vez de poder.” Para Arendt, o poder é uma capacidade de um grupo, de um conjunto de indivíduos mobilizados por interesses comuns, uma capacidade para a ação em concerto, mas que não pode ser controlado. Nem mesmo a lei pode controlar o poder. Para Arendt, “o chamado poder do dirigente, que é controlado num governo legítimo, constitucional, limitado, não é, de fato, poder, mas violência; é a força multiplicada de um, que monopolizou o poder de muitos.” Com isso, “as leis, por outro lado, correm sempre o perigo de ser abolidas pelo poder de muitos, e, num conflito entre a lei e o poder, raramente é a lei que sai vitoriosa”(SR:186). Para Arendt, o poder humano se dá quando há um objetivo comum para a ação. Nesse sentido, “o poder apenas acontece se e quando os homens se unem entre si no propósito de exercerem uma ação, e deixa de existir quando, por qualquer razão, se dispersam e abandonam uns aos outros (SR:215).” Para Arendt, o poder se expressa através dos

laços e [d]o compromisso, a coligação e o pacto, [que] são os meios através dos quais o poder é mantido em vigor; onde e quando os homens conseguem manter intacto o poder que entre eles surgiu durante o curso de qualquer ato ou ação particulares, eles estão já dentro do processo de fundação, da constituição de uma estável estrutura terrena que venha a abrigar o seu poder conjugado de ação. (SR:215-216)

Para Arendt, o *poder e ação* são capacidades do homem para a construção de universos. O poder e ação são como um elã para o tecido das relações humanas. Nesse sentido, a teoria da ação se relaciona, novamente, com a teoria da revolução, uma vez que a associação de homens para uma revolução é “como as promessas e os acordos se relacionam com o futuro, (...) assim também a constituição, a fundação e as capacidades de construção de universos do homem dizem respeito, não tanto a nós e ao nosso próprio tempo na terra, quanto aos nosso ‘sucessores’ e à nossa ‘posteridade’.” Para Arendt,

¹¹⁰ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. Op. Cit., p. 272.

a morfologia da ação – a ação é a única faculdade humana que requer pluralidade de pessoas – e a sintaxe do poder – o poder é o único atributo humano que se aplica unicamente ao espaço intermundano em que os homens estão mutuamente relacionados – combinam-se no ato da fundação, em virtude de se fazerem e de se cumprirem promessas, o que no domínio da política, pode bem ser a mais elevada faculdade humana(SR:216).

Portanto, o *poder e a violência* para Arendt podem se confundir – tal como o fez a tradição platônica e a modernidade; podem se antepor como nas revoluções em que a violência pode ser usada para destituir o vazio de poder, para gerar a libertação, propiciando a constituição da liberdade logo em seguida; podem se anular, como no caso da apologia da violência pela Nova Esquerda, na pretensão de gerar o poder; e por fim, podem continuar convivendo já que na fenomenologia do poder a violência é uma possibilidade, sempre presente.

CONCLUSÃO

Certamente, os adivinhos que interrogavam o tempo para saber o que ele ocultava em seu seio não o experimentavam nem como vazio nem como homogêneo. Quem tem em mente esse fato, poderá talvez ter uma idéia de como o tempo passado é vivido na rememoração: nem como vazio, nem como homogêneo.

Walter Benjamin

A investigação sobre os conceitos de poder e violência em Hannah Arendt evidencia uma concepção de política perpassada pela defesa da liberdade, da ação e da dignidade humana. Para uma conceituação do poder e da violência Arendt recorre às mais fecundas tradições filosóficas, especialmente a herança greco-romana da *pólis* e da *civitas*. Como pensadora múltipla, sua conceituação política dialoga com a história, com a ciência, com a modernidade, com os grandes pensadores da filosofia. Atenta aos fenômenos políticos da modernidade – das grandes revoluções às grandes guerras–, que a princípio parecem sugerir uma apologia da violência, Arendt ilumina o debate político com a precisão de quem consegue enxergar no caos dos fatos a emergência dos conceitos filosóficos, ora gastos pelo tempo, ora renovados pela história, mas nunca destituídos de uma reflexão necessária.

A conceituação do poder e da violência em Hannah Arendt é um exercício de compreensão da modernidade e de nosso tempo presente. Através da procura pela compreensão do poder e da violência descobrimos uma pensadora atenta aos ódios, aos ressentimentos, ao político nas suas diversas manifestações, apaixonada pela reflexão filosófica sabedora da importância do entendimento necessário do seu mundo. Nesse sentido, buscamos nessa dissertação trabalhar com os conceitos de poder e violência cientes da

dificuldade de separá-las, mas convencidos da importância da delimitação de uma “fenomenologia do poder”. Procuramos investigar como Arendt articulou esses conceitos com tantas outras preocupações.

No primeiro capítulo, intitulado “Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo: violência e terror” percorremos as páginas de *Origens do totalitarismo*, um dos grandes clássicos do pós-guerra, a fim de buscar na sua extensa análise, a compreensão preliminar de poder e violência.

Assim, pudemos concluir que o **anti-semitismo** ressurgiu no cenário político mundial no vácuo deixado pela decadência do Estado-nação, que houvera nascido no desejo de uma igualdade entre todos os homens, advindo do iluminismo. O Estado-nação ao forçar uma unidade nacional pela igualdade, acabou por revelar que os homens são diferentes e que possuem objetivos diferentes em seus diversos agrupamentos políticos. Arendt, enquanto judia, sionista, criticou a incapacidade judaica de organização política. A desproteção dos judeus, com diversas explicações possíveis, surgiu para ela da apatia pela ação, pela participação política efetiva. Arendt analisou a escalada de violência que culminou no holocausto a partir da impotência do Estado-nação e do povo judaico.

Em relação ao **imperialismo**, um tema econômico a princípio, Arendt destacou a violência das colonizações européias, na tentativa de implantar tentáculos dos estados-nações em comunidades pré-políticas, desrespeitando, assim, a particularidade de cada nação. A violência da expansão imperialista residiu, para Arendt, na negação da igualdade, da liberdade e da fraternidade aos povos dominados. Além disso, Arendt percebeu que a política quando cooptada pela economia – o Estado-nação virou Estado-império – ocasionou a perda da identidade do próprio Estado, transformado em agência de expansão burguesa e capitalista. O Estado perde a identidade, perde a sua autoridade, apelando para a violência de modo cada vez mais programático e arbitrário. O poder emerge nessa análise em sua perspectiva platônica de mando-obediência, questionada por Arendt, em outras obras. A violência até então *ultima ratio* na política passou a ser a *prima ratio*. Isso se deve ao que Ansart denomina lógica econômico-vitalista, ou seja,

a política deixa de se ocupar com a liberdade e a espontaneidade envolvida na ação e no discurso coletivos que visam a renovação e manutenção da estabilidade do mundo público compartilhado, para assumir o papel de força violenta capaz de derrubar qualquer barreira para alcançar seu objetivo primeiro, vendo-se lançada em um perpétuo movimento análogo ao dos grandes ciclos naturais¹¹¹.

¹¹¹ ANSART, Pierre. *Hannah Arendt: a obscuridade dos ódios públicos*. Op. Cit., p.49.

O **totalitarismo** é uma experiência política marcante da modernidade. Arendt não se prende apenas aos fatos históricos, aos números da catástrofe das guerras mundiais, mas refletindo sobre o que aconteceu recorreu ao pensamento para reconciliar-se com o mundo em que vive. Compreender para Arendt é reconciliar-se e manter-se apta para a ação. A violência no totalitarismo substitui o poder e mais, substitui a ação. Nesse sentido, os movimentos totalitários são avessos ao parlamento – esfera de participação e representação popular através dos partidos–; controlam o Estado para manter uma fachada de legitimidade mas é o partido – apenas o partido do movimento–, que conduz a nação; o líder é uma figura carismática capaz de mobilizar as massas com a propaganda e a ideologia e por último, o que é o grande diferencial político do totalitarismo, a violência é de tal forma disseminada na sociedade que todos são vítimas em potencial do próprio movimento, na sua fase mais radical, denominada por Arendt de terror. O totalitarismo é uma experiência da modernidade e Arendt demonstrou como é da indistinção entre poder e violência que essa organização política pôde se constituir, especialmente da indistinção da tradição platônica, que equacionou mando-obeediência, poder e violência, proporcionando uma justificação na modernidade aos governos fundamentados na ação violenta. É a confusão da política experimentada não como ação, como liberdade, mas como banalização da violência. Por fim, podemos afirmar que o totalitarismo recorre a uma instância extrapolítica, suprapolítica, que parece se encontrar fora dos negócios humanos, para justificar o uso da força. É o recurso às leis universais, no caso a lei da Natureza e a lei da História. A primeira se expressa pelo progresso, a segunda pela morte. O totalitarismo como vimos, age motivado por leis exteriores, como se fosse apenas um porta-voz do inevitável, do sobre-humano, daquilo que é natural ou historicamente determinado.

A **modernidade** é uma visão de mundo marcada pelo desinteresse pela ação. Estimulados pela análise arendtiana pudemos concluir que o desinteresse político, a atomização social, a superfluidade humana, a apatia, a desolação e o ressentimento, em última análise, a incapacidade para a ação, alimentaram a violência dos movimentos totalitários. É que a ação para Arendt é potência de um grupo, é o poder do grupo, a capacidade de agir em conjunto, associando-se com um objetivo político relevante. Dissociados, desligados de um objetivo político comum, distantes da representação partidária-parlamentar os homens de massa foram guiados pela ideologia e pela propaganda, sendo úteis para os movimentos totalitários no uso de sua força, de sua violência. A impotência para ação é um convite para a violência, concluímos.

A **ideologia e o terror** propiciaram uma nova forma de atuação política. Trata-se de um sistema em que os homens se tornem supérfluos a tal ponto de todos serem inimigos uns dos outros, todos serem possíveis vítimas da violência política e mais que isso todos perdem a espontaneidade, que é um traço próprio da humanidade.

No capítulo II, intitulado “Uma resposta à banalização da violência: a teoria da ação” procuramos abordar a teoria da ação de Arendt publicada no livro *A condição humana*. Podemos concluir que a teoria da ação de Arendt é uma análise do modo de vida da modernidade – a época da violência–, ou seja, da *vita activa*, de como se pode entender a ação num quadro de impotência da ação.

O ponto de partida para a **teoria da ação**, como vimos, é a natalidade, o aparecimento inédito de um ser humano no mundo, apto para a ação. Mas para Arendt, o *animal laborans* e o *homo faber* têm uma visão de mundo marcada pela obstinação com a manutenção da vida no primeiro caso e com a fabricação no segundo. É como se o mundo se reduzisse ao que é fabricado, forjado, construído artificialmente. A mesma força usada para manter a vida ou para formar um instrumento deve ser empregada na atividade pública, ocasionando assim, uma visão de mundo em que a violência precede a ação, em que a força é mais importante que o discurso e a capacidade de agir. Para Arendt, a ação é diferente do trabalho e da fabricação, não pode se confundir com elas, sendo distinta e demarcadamente política. A violência é uma expressão da modernidade devido à vitória do *animal laborans* e do *homo faber*. Mas o homem é um *zoon politikon*, capacitado para agir em concerto, associar-se, agrupar-se com interesses comuns. A ação é uma habilidade humana e com ela se exercita a liberdade que é um atributo político diferenciador do dado biológico, da vida e da fabricação. Nesse sentido, a violência é uma atividade antipolítica, ou pré-política, que limita o homem à própria vida ou à própria manutenção da existência. Já o poder é político pois capacita o homem à ação, ao exercício da liberdade, à associação.

No capítulo 3, intitulado “Poder e violência na modernidade” vimos que Arendt manteve-se durante sua vida em diálogo com os acontecimentos políticos, analisando-os.

É assim que pudemos investigar com maior detalhamento a **noção de progresso ilimitado da humanidade**, um tema recorrente da modernidade. Recorremos a Heidegger para caracterizar a modernidade como a época das imagens do mundo cuja metafísica (visão de mundo, essência do ente ou essência da verdade) é a própria ciência, alicerçada na técnica. A ciência tem como prerrogativa na modernidade o progresso ilimitado, a crença de que a técnica pode avançar indefinidamente. Mas a modernidade não ampliou a

violência por causa da ciência? O progresso não chegou ao ponto de colocar em risco a própria humanidade? São indagações arendtianas que nos permitem concluir que a noção de progresso ilimitado da humanidade é destituída de uma fundamentação coerente e que quando levada à política pode ameaçar a estabilidade do mundo, ou seja, acabar com o poder, minando a ação. A ciência pode ser um instrumento de progresso para a humanidade, mas a decisão pela aplicação desses instrumentos deve ser política porque afeta a vida de todos.

A **teoria da revolução** está no livro *Sobre a revolução*. É uma publicação que distingue claramente entre violência e poder, exatamente a partir dos fenômenos da modernidade que parecem à primeira vista justificar uma apologia da violência, as revoluções. Longe contudo de se contradizer, Arendt não demoniza a violência, mas a insere no seu devido lugar político, ou seja, Arendt determina que as revoluções tem dois momentos: o pré-político (violência) e o político (constituição da liberdade/poder). Arendt distingue de modo inequívoco o que é poder.

Poder é um fenômeno temporal, circunscrito à capacidade de ação em conjunto, podendo ser destruído pelo instrumento que mina toda ação, a violência, a qualquer tempo. Poder é uma capacidade de um grupo, de um conjunto de indivíduos mobilizados por interesses comuns, uma capacidade para a ação em concerto, mas que não pode ser controlado. Nem mesmo a lei pode controlar o poder. Para Arendt, o poder humano se dá quando há um objetivo comum para a ação. Nesse sentido, “o poder apenas acontece se e quando os homens se unem entre si no propósito de exercerem uma ação, e deixa de existir quando, por qualquer razão, se dispersam e abandonam uns aos outros (SR:215).”

É nesse sentido que para Arendt o poder é exercido numa ação coletiva, e a política retoma a sua dignidade uma vez que

compõe-se por alguns elementos básicos, sendo o primeiro o espaço no qual os cidadãos reúnem-se para discutir assuntos de interesse da comunidade; temas que necessitam de discussão e de decisão em conjunto. Alia-se ao espaço público, na vida política, a pluralidade. Os seres humanos que participam da cena pública estão liberados das necessidades básicas de labor e de trabalho, podendo, assim, reunir-se para discutir, passando a atuar como cidadãos. Os cidadãos, em assembleia, mantêm a própria identidade pessoal, suas características, suas diferenças, podendo salientar-se por meio delas, como no uso da palavra, ou e ações que distingam cada um no grupo. Isso é possível devido à pluralidade humana que compõe a política e é complementada pela comunicabilidade. A comunicabilidade é um elemento imprescindível, pois permite a busca do consenso. Ela embasa as relações entre os cidadãos, permitindo-lhes alternar a posição de ator político; enquanto discursiva, busca persuadir, e a de espectador, que ouve, pensa e julga¹¹².

¹¹² SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)*. Op. Cit., p. 17.

BIBLIOGRAFIA

Textos de Hannah Arendt

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000 (10ª ed.); *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- _____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. *A special supplement: Reflections on Violence*. In: *The New York Review of Books*, volume 12, number 4, February 27, 1969. Disponível em <http://www.nybooks.com/articles/11395>. Acesso: 28/02/2008.
- _____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993; *The life of the mind*. San Diego: Harcourt Brace, 1978.
- _____. *Compreensão e política e outros ensaios*. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.
- _____. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 1973; *Crises of the Republic*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
- _____. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio D'Água, 2001; *On Revolution*. New York: Viking Press, 1963.
- _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999; *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Middlesex: Penguin, 1994.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2000 (5ª ed.); *Between Past and Future*. New York: Viking Press, 1961.
- _____. *Entre amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995. (Org. Carol Brightman).
- _____. *Essays in Understanding (1930-1954)*. New York: Schocken Books, 1994; *Ensayos de comprensión, 1930-1954: Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Madrid: Caparrós Editores, 2005.
- _____. *From an Interview (Roger Errera)*. In: *The New York Review of Books*, volume 25, number 16, October 26, 1978. Disponível em http://www.nybooks.com/articles/article-preview?article_id=8013. Acesso: 28/02/2008.
- _____. *Hannah Arendt - Martin Heidegger: correspondência 1925/1975*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987; *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968.
- _____. *Journal de pensée (1950-1973)*. Paris: Seuil, 2005; *Diário filosófico (1950-1973)*. Barcelona: Herder Editorial, 2006.

- _____. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994; *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- _____. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- _____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004; *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harcourt Brace, 1975.
- _____. *Rahel Varnhagen, a vida de uma judia alemã na época do Romantismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994; *Rahel Varnhagen, The Life of a Jewish*. John Hopkins, Baltimore and London, 1997.
- _____. *Reflections on Little Rock*. In: *Dissent*, number 6, 1959, p.45-56.
- _____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004; *Responsability and judgement*. New York: Schocken Books, 2003.
- _____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994; *On Violence*. New York: Harcourt Brace & Company, 1970.
- _____. *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. (Org. Ron H. Feldman). New York: Grove Press, 1978.
- _____. *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books, 2007. (Ed. Jerome Kohn e Ron H. Feldman).
- _____. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005. (Ed. Jerome Kohn).

Estudos sobre a vida e obra de Hannah Arendt

- ABENSOUR, Miguel. *Ontologie e politique*. Paris: Editions Tierce, 1989. (RICOEUR, Paul. *Pouvoir et violence*. In: *Hannah Arendt: Ontologie e politique*. Paris: Édition Tierce, 1989. p. 141-159).
- _____. *De la compacité. Architectures et régimes totalitaires*. Paris: Sens & Tonka, 1997.
- _____. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Paris: Sens & Tonka, 2006.
- ABREU, Maria Aparecida. *Hannah Arendt e os limites do novo*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.
- ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

- AGUIAR, Odílio Alves (Org.). *Origens do totalitarismo, 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- AMIEL, Anne. *Hannah Arendt, política e acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997; *Hannah Arendt. Politique et événement*. Paris: PUF, 1996.
- CANOVAN, M. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- CARDOSO, Sérgio (Org.). *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
- CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire (Ed.). *Hannah Arendt, la 'banalite du mal' comme mal politique*. Paris; Montreal: L'Harmattan, 1998.
- CLÉMENT, Catherine. *Martin e Hannah*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- CORREIA, Adriano (Org.). *Transpondo o abismo. Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo. Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
- DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____. (Org.) *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.
- _____. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*. In: *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 109-139; notas p.148-152.
- _____. *Heidegger e Foucault, críticos da modernidade: humanismo, técnica e biopolítica*. Disponível em <http://www.scielo.br> Acesso: 13/09/2008. In: *Trans/Form/Ação*. S. Paulo v.29, nº 2, p. 95-114, 2006.
- ELON, Amos. *The Case of Hannah Arendt*. In: *The New York Review of Books*, 44, number 17, November 6, 1997. Disponível em http://www.nybooks.com/articles/article-preview?article_id=1023. Acesso: 28/02/2008.
- ENEGRÉN, André. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF, 1984.
- ETTINGER, Elzbieta. *Hannah Arendt / Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- HABERMAS, Jürgen. *O conceito comunicacional de poder em Hannah Arendt*. In: *Power: Readings in Social and Political Theory*. New York, New York University Press, p. 75-93; *Social Research*, XLIV 1, primavera de 1977; In: Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet (Orgs.). *Habermas: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1980.

- HEIDEGGER, Martin. *A época das imagens do mundo*. (Trad. Claudia Drucker). Disponível em http://ateus.net/artigos/filosofia/a_epoca_das_imagens_de_mundo.php. Acesso: 20/09/2008. *Chemins que ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1986. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Nova York: Harper, 1977.
- KOHN, Jerome. *Arendt's Concept and Description of Totalitarianism*. In: *Social Research*, Vol. 69, No. 2, 2002.
- _____. *Evil and Plurality, in Hannah Arendt, Twenty Years Later*. London: MIT Press, 1997.
- KRISTEVA, Julia. *O gênio feminino. A vida, a loucura, as palavras. Tomo I. Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.
- LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- _____. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com Hannah Arendt*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.
- _____. *A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt*. In: *Estudos Avançados* Vol. 11, nº .30 São Paulo Maio/Agosto, 1997.
- LEIBOVICI, Martine. *Hannah Arendt*. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.
- LOWELL, Robert. *On Hannah Arendt*. In: *The New York Review of Books*, volume 23, number 8, may 13, 1976. Disponível em http://www.nybooks.com/articles/article-preview?article_id=8849. Acesso: 28/02/2008.
- MAY, Derwent. *Hannah Arendt uma biografia*. Rio de Janeiro: Casa Maria Editorial-LTC, 1988.
- MORAES, Eduardo Jardim de Moraes e BIGNOTTO, Newton (Orgs). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade. Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- PERISSINOTTO, Renato M. *Hannah Arendt, poder e a crítica da "tradição"*. *Lua Nova*. [on-line]. 2004, nº 61 [citado 02 Julho 2006], p.115-138. Disponível em <http://www.scielo.br>.
- POIZAT, Jean-Claude. *Hannah Arendt, une introduction*, Paris: Pocket, 2003.
- POWER, Samantha. *The Lesson of Hannah Arendt*. In: *The New York Review of Books*, volume 51, number 7, april 29, 2004. Disponível em http://www.nybooks.com/articles/article-preview?article_id=17058. Acesso: 28/02/2008.
- RICOUER, Paul. *Lectures I. Autour du Politique*. Paris : Seuil, 1991.
- ROVIELLO, Anne-Marie. *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*. Bruxelas: Ousia, 1987; *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

- SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)*. Caxias do Sul: EDUCS, 2006, p.52.
- SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- STOLCKE, Verena. *Pluralizar o universal: guerra e paz na obra de Hannah Arendt*. In: *Mana*, vol.8, nº.1, Rio de Janeiro, abril 2002.
- TAMINIAUX, Jacques *La fille de thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*. Paris: Payot, 1992.
- TASSIN, Étienne. *Le trésor perdu. Hannah Arendt. L'intelligence de l'action politique*. Paris: Payot, 1999.
- XARÃO, Francisco. *Política e liberdade em Hannah Arendt*. Ijuí: Unijuí, 2000.
- VALLE, Maria Ribeiro. *A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse. Raízes e polarizações*. São Paulo: Unesp, 2005.
- VALLÉE, Catherine. *Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- VILLA, Dana Richard (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt e Karl Marx. O mundo do trabalho*. Cotia: Ateliê Editorial, 2000.
- _____. *Hannah Arendt ética & política*. Cotia: Ateliê Editorial, 2007.
- YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por amor ao mundo. A vida e a obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

Estudos sobre o anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo, violência

- BARBOSA, Rui. *O processo do capitão Dreyfus*. São Paulo: Giordano, 1994.
- BENSOUSSAN, Georges. *L'Idéologie du rejet. Enquête sur le "Monument Henry" ou archéologie du fantasme antisémite dans la France de la fin du XIX^e siècle*. Paris: Manya, 1993.
- CAUTE, David. *Frantz Fanon*. New York: The Viking Press, 1970.
- CÉLINE, Louis Ferdinand. *Bagatelles pour un massacre*. Paris: Denoël, 1937; disponível em <http://vho.org/aaargh/fran/livres4/bagat.pdf>. Acesso: 01/05/2008.
- CLAUSEWITZ, Carl von. *Da guerra*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- CONH, Norman. *A conspiração mundial dos judeus: mito ou realidade?* São Paulo: Ibrasa, 1969.
- DAVIDOWICZ, Lucy. *The War Against the Jews-1933-1945*. Nova York: Bantam Books, 1986.
- DREYFUS, Alfred. *Cinq années de ma vie 1894 - 1899*. Paris: Bibliothèque Charpentier, Eugène Fasquelle, 1901.
- FANON, Frantz. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove, 1967.

- _____. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979 (2^o ed.).
- KERSHAW, Ian. *Qu'est-ce que le nazisme? Problèmes et perspectives d'interprétation*. Paris: Gallimard, 1992.
- GEISMAR, Peter. *Fanon*. New York: The Dial Press, 1971.
- GENDZIER, Irene L. *Frantz Fanon: A Critical Study*. New York: P. B.-Random House, 1973.
- GENTILE, Emilio. *Qu'est-ce que le fascisme? Histoire et interprétation*. Paris: Gallimard, 2005.
- GILBERT, Martin. *A noite de cristal*. São Paulo: Ediouro, 2006.
- GOMES, Jesué Pinharanda. *A Filosofia Hebraico-portuguesa*. Porto: Lello, 1981.
- GORDON, Lewis R. *Fanon and the Crisis of European Man*. New York: Routledge, 1995.
- HITLER, Adolf. *Mein Kampf*. Gutenberg Australia E-book, 2002. Disponível em <http://gutenberg.net.au/ebooks02/0200601.txt>. Acesso 29/02/2008.
- KOESTLER, Arthur. *Scum of the Earth*. Nova York: Macmillan, 1941.
- L'Affaire Dreyfus. Centre d'études du 19^e siècle français Joseph Sablé. University of Toronto. Disponível em <http://www.utoronto.ca>. Acesso: 15/03/2008.
- LAHARIE, Claude. *Le camp de Gurs, 1939–1945, un aspect méconnu de l'histoire de Vichy*. Biarritz: Société Atlantique d'Impression, 1993.
- LAUDANI, Rafaelle. *O filósofo e o nazismo*. In: *Le Monde Diplomatique*, julho 2007. Disponível em <http://www.diplo.uol.com.br>. Acesso: 20/02/2008.
- LAZARE, Bernard. *Le fumier de Job*. Paris: Ed. Honoré Champion, 1998.
- _____. *L'affaire Dreyfus – Une erreur judiciaire*. Paris: Allia, 1993.
- _____. *Juifs et antisémites*. Paris: Allia, 1992.
- LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- LÖWY, Michael e VARIKAS, Eleni. *Nazismo: a conexão norte-americana*. In: *Le Monde Diplomatique*, julho 2007. Disponível em <http://www.diplo.uol.com.br>. Acesso: 20/02/2008.
- NAUMANN, Bernd. *Auschwitz. Le procès d'Auschwitz*. In: *Auschwitz et Jérusalem*. Agora, Deuxtemps Tierce, 1991. (Prefácio de Hannah Arendt).
- MARR, Wilhelm. *A vitória do judaísmo sobre o germanismo*. 1873. Disponível em <http://pt.altermedia.info/histria/as-raizes-socialistas-do-anti-semitismo-moderno>. Acesso: 01/05/2008.
- MARX, Karl. *A questão judaica*. Disponível em <http://www.marxists.org/portugues/marx/1843/questaojudaica>. Acesso: 01/03/2008.
- PARETO, Vilfredo. *Manual de política econômica*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

SHOÁ RESOURCES CENTER. *Protocols of the Elders of Zion*. Disponível em <http://www1.yadvashem.org>.. Acesso: 28/02/2008.

SOREL, G. *Reflexões sobre a violência*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ZOLA, Émile. *J'acuse*. Disponível em http://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%89mile_Zola. Acesso: 11/03/2008.

Arquivos virtuais e sites

A Focused Life. In Memory of Paul Klinglestein, Pioneer of the Postwar Photography Industry. Aufbau. February 20, 2003. Disponível em http://www.peterlanczak.de/Memory_Paul_Klinglestein.html. Acesso: 05/03/2008.

Anti-semitismo. Disponível em <http://imigrantes.no.sapo.pt/page6.Olivenca10.html>. Acesso: 01/03/2008.

Aufbau Online. Das jüdische monastmagazin. Disponível em <http://www.aufbauonline.com>. Acesso: 05/03/2008.

Center for Jewish History. New York. *Hannah Arendt*. Disponível em <http://www.cjh.org/collections/catalogs.php>. Acesso: 04/03/2008.

German Embassy Washington D.C. *Aufbau. A Jewish Journal Reborn in Berlin*. Disponível em http://www.germany.info/relaunch/culture/new/cul_aufbau_1_2005.html. Acesso: 05/03/2008.

Camp de Gurs. Disponível em http://fr.wikipedia.org/wiki/Camp_de_Gurs. Acesso: 06/03/2008.

Commentary Magazine. Disponível em <http://www.commentarymagazine.com>. Acesso: 06/03/2008.

FRIED, Lewis. *Creating Hebraism, Confronting Hellenism: The Menorah Journal and its Struggle for the Jewish Imagination*. Disponível em <http://www.americanjewisharchives.org>. Acesso: 06/03/2008.

From Hitler's Testament. Disponível em Shoá Resources Center. <http://www1.yadvashem.org>. (Source: *Documents on the Holocaust, Selected Sources on the Destruction of the Jews of Germany and Austria, Poland and the Soviet Union*, Yad Vashem, Jerusalem, 1981, Document no. 72). Acesso: 28/02/2008.

Gurs. Steven Spielberg Film and Video Archive at United States Holocaust Memorial Museum. Disponível em <http://resources.ushmm.org/film>. Acesso: 04/03/2008.

Hannah Arendt. Disponível em http://www.dailymotion.com/video/x2pi72_hannah-arendt-11_news ("Hannah Arendt à New York", documentaire de Jean-Claude Lubtchansky, France, 2006 - 1ère partie.). Acesso: 01/02/2008.

Hannah Arendt. Disponível em <http://www.educapaz.org.br>. Acesso: 01/03/2008.

Hannah Arendt. Disponível em <http://hannaharendt.incubadora.fapesp.br/portal/biblio>. Acesso: 01/02/2008.

Hannah Arendt. Disponível em <http://hannaharendt.net>. Acesso: 01/02/2008.

Hannah Arendt. Disponível em <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>. Acesso: 01/02/2008.

Jewish Frontier. Disponível em <http://www.laborzionist.org/frontier>. Acesso: 06/03/2008.

L'entretien que la philosophe Hannah Arendt accorde à Roger Errera en 1973. Deux ans avant sa mort, est un précieux document. Chaque question, très large, ouvre sur un grand pan de sa pensée: l'Amérique et l'Europe, la liberté, l'histoire, la condition et l'identité juives, le totalitarisme enfin, coeur de l'histoire qui a broyé les siens.) Disponível em <http://tulipe7.free.fr/index.php>. Acesso: 01/02/2008.

OSPINA, Hernando Calvo. *A "rebelião espontânea" de 1903*. In: *Le monde diplomatique*, novembro de 2003. Disponível em <http://diplo.uol.com.br/2003-11,a799>. Acesso: 11/03/2008.

Partisan Review. Disponível em <http://www.bu.edu/partisanreview>. Acesso: 06/03/2008.

Revista A Hebraica. Disponível em <http://www.hebraica.org.br>. Acesso: 01/03/2008.

Revista Morashá. Disponível em <http://www.morasha.com.br>. Acesso: 28/02/2008.

TZORTZIS, Andreas. *A German-Jewish Publication Adjusts to Changing Times*. Disponível em <http://www.nytimes.com/2005/03/21/books/21zine.html>. 21/03/2005. Acesso: 04/03/2008.

United States Holocaust Memorial Museum. Disponível em <http://www.ushmm.org>. Acesso: 04/03/2008.

WIZO - Women's International Zionist Organization. Disponível em <http://www.towizo.org>. Acesso: 28/02/2008.