XXV ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI - BRASÍLIA/DF

FILOSOFIA DO DIREITO II

FERNANDO DE BRITO ALVES

JOSÉ ALCEBIADES DE OLIVEIRA JUNIOR

MATHEUS FELIPE DE CASTRO

Copyright © 2016 Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito

Todos os direitos reservados e protegidos.
Nenhuma parte destes anais poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – CONPEDI
Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UNICAP
Vice-presidente Sul - Prof. Dr. Ingo Wolfgang Sarlet – PUC - RS
Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim – UCAM
Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Maria dos Remédios Fontes Silva – UFRN
Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes – IDP
Secretário Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba – UFSC
Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Representante Discente – Doutoranda Vivian de Almeida Gregori Torres – USP

Conselho Fiscal:
Prof. Msc. Caio Augusto Souza Lara – ESDH
Prof. Dr. José Querino Tavares Neto – UFG/PUC PR
Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Naspolini Sanches – UNINOVE
Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva – UFS (suplente)
Prof. Dr. Fernando Antonio de Carvalho Dantas – UFG (suplente)

Secretarias:
Relações Institucionais – Ministro José Barroso Filho – IDP
Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho – UPF
Educação Jurídica – Prof. Dr. Horácio Wanderlei Rodrigues – IMED/ABEDi
Eventos – Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta – FUMEC
Prof. Dr. Jose Luiz Quadros de Magalhaes – UFMG
Profa. Dra. Monica Herman Salem Caggiano – USP
Prof. Dr. Valter Moura do Carmo – UNIMAR
Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr – UNICURITIBA
Comunicação – Prof. Dr. Matheus Felipe de Castro – UNOESC

F488
Filosofia do direito II [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/UnB/UCB/IDP/UDF;
Coordenadores: Fernando De Brito Alves, José Alcebiades De Oliveira Junior, Matheus Felipe De Castro – Florianópolis: CONPEDI, 2016.

Inclui bibliografia
ISBN: 978-85-5505-190-6
Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações
Tema: DIREITO E DESIGUALDADES: Diagnósticos e Perspectivas para um Brasil Justo.

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Brasil – Encontros. 2. Filosofia do Direito. I. Encontro Nacional do CONPEDI (25. : 2016 : Brasília, DF).

CDU: 34

CONPEDI
Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito

Florianópolis – Santa Catarina – SC
www.conpedi.org.br

XXV ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI - BRASÍLIA/DF

FILOSOFIA DO DIREITO II

Apresentação

Os trabalhos apresentados no GT Filosofia do Direito II, no XXV Encontro Nacional do CONPEDI, em Brasília, e que ora compõem este livro, manifestam com vigor o avanço das discussões de Filosofia do Direito na comunidade acadêmica do Direito em nosso país, bem como expressam o avanço da metodologia jurídica em pesquisa jusfilosófica, conceitual, histórica e doutrinária, bem como atualizada e condizente com o grande número de autores que trabalham o Direito do ponto de vista filosófico hoje no mundo. É notável, portanto, neste sentido, o fato de que nunca estudamos e pesquisamos tanto no campo da Filosofia e da

Filosofia do Direito como estamos fazendo hoje em nosso país. Agrupar esses trabalhos sob o teto de alguns rótulos mais genéricos poderia ser feito, mas neste momento optamos por um comentário de tom mais mais orgânico e relativo aos trabalhados apresentados por ocasião do evento.

Assim, diante da diversidade temática e não fugindo à tarefa, chegamos às seguintes observações e a consequente estruturação desta obra:

1 - Vários autores importantes da filosofia geral foram incorporados pelos pesquisadores às suas análises da problemática jurídica e portanto de Filosofia do Direito, dentre os quais são exemplos Foucault, Arendt e Gadamer, assim como vários autores de Filosofia do Direito em sentido estrito, dentre os quais Pachukanis, Kelsen, Rawls, Possner e Alexy, e que tornaram possível o incremento de um importante debate de Teoria do Direito sobre diferentes ângulos e com certeza um bom livro para o deleite de seu leitores. Utilizando-nos de expressões de Norberto Bobbio, filósofos com interesse jurídico, e juristas com interesse filosófico.

2 - De outra parte, e procurando detalhar algumas das importantes discussões conduzidas pelos pesquisadores deste Grupo, quanto a Michel Foucault pode-se

dizer que o leitor encontrará aqui uma interessante discussão sobre as questões de poder, disciplina e biopoder, bem como poderá encontrar um paralelo das discussão do poder em Foucault em face das propostas de Hannah Arendt. Também, de maneira interessante o leitor encontrará neste grupo uma interessante digressão das teorias de Hans Gadamer e sua

proposta hermenêutica como uma forma de enfrentamento ao atual pan-principiologismo brasileiro, com comentários interessantes sobre o círculo hermenêutico e as pré-compreensões.

3 - No campo das análises mais estritas de filosofia jurídica o leitor encontrará, primeiramente, um debate entre as teorias liberais e próprias ao mundo capitalista, versus teorias ditas mais engajadas e socialistas, tal como é demonstrado com o debate entre Pachukanis e Kelsen, autores já muito conhecidos na academia, sobretudo Kelsen, num trabalho que visa associar forma e conteúdo no Direito. Em sequência, o leitor encontrará dois textos sobre John Rawls, reconhecidamente o autor mais importante no resgate das relações entre o Direito e os valores e a moral, após décadas de tentativas de isolacionismo do fenômeno Jurídico com essas ligações valorativas, e que principalmente haviam sido levadas adiante também por Hans Kelsen, dentre outros. Completam as reflexões de uma abordagem mais em sentido estrito de uma filosofia jurídica, importantes discussões levadas adiante a partir de Richard Possner sobre as relações entre o Direito e os seus custos, custos e benefícios em um estudo sobre as problemáticas do Tribunal do Juri. Finalmente, o leitor encontrar neste livro uma importante discussão sobre "princípios", formas de expressão do fenômeno jurídico que se notabilizaram no Direito brasileiro a partir da Constituição Federal de 1988, em uma análise de sua importância para discussões sobre os Direitos Fundamentais, como é exemplo o Direito à moradia.

Enfim, acreditamos que o leitor possui em mãos uma obra bastante rica em suas discussões de Filosofia do Direito, a qual recomendamos com prazer a todos os interessados pelo mundo acadêmico. Nossos cumprimentos aos autores que a integram, e nossa mensagem de otimismo para que continuem pesquisando.

Fernando De Brito Alves - Universidade Estadual do Norte do Parana

José Alcebiades De Oliveira Junior - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Matheus Felipe De Castro - Universidade Federal de Santa Catarina

O SIGNIFICADO DE PODER NA FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT

THE MEAN OF POWER BY PHILOSOPHY OF HANNAH ARENDT

Rene Erick Sampar [1]

Resumo

O artigo analisa a relação existente entre o poder e a violência, tendo por base a filosofia de Hannah Arendt. A tradição do pensamento político conceitua o poder a partir da fórmula de domínio, isto é, a capacidade de influência e controle que determinado grupo possui sobre o comportamento alheio, materializando-se em geral mediante o emprego dos implementos de violência. Ao distanciar suas reflexões desta concepção, Hannah Arendt fundamenta o poder na capacidade de ação conjunta das pessoas, e a política no espaço criado pela reunião de mulheres e homens capazes de agir e de trazer a novidade ao mundo.

Palavras-chave: Poder e violência, Hannah arendt, Ação, Dominação

Abstract/Resumen/Résumé

The issue analyzes the existent relation between power and violence by philosophy of Hannah Arendt. The tradition of politic thought tends to concern power from the approuch of command and obedience, in other words, the capacity of influence and control that an specific group has about others behavior, materializing itself in general by the employment of implements of violence. Taking some distance of this conception in her reflections, Arendt supports power in people's capacity of joint action, and Politics as the space created by the gathering of women and men capable of acting and bringing the new to the world.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Power and violence, Hannah arendt, Action, Domination

[1] Mestre em Filosofia Política (UEL). Especialista em Direito Constitucional Contemporâneo (IDCC) e em Filosofia Política e Jurídica (UEL). Graduado em Direito (UEL). Advogado. E-mail: renesampar@msn.com.

1. INTRODUÇÃO

O pensamento de Hannah Arendt esteve conectado intimamente aos grandes colapsos políticos do século XX. Os regimes totalitários e o holocausto, a Segunda Guerra mundial e o pós-guerra são apenas exemplos de fatos reais que permearam o curso de sua obra e determinaram suas reflexões. As reflexões acerca da violência, tratada por Arendt no fim da década de 1960, foram motivadas por uma série de acontecimentos, como o contexto das rebeliões estudantis, a glorificação da violência pelos teóricos da esquerda revolucionária, a inesperada e bem sucedida resistência do Vietnã frente ao poderio militar dos Estados Unidos na Guerra do Vietnã, o flagelo das democracias representativas ocidentais e suas burocracias partidárias que minaram a participação ativa da população, a ineficácia da ação policial e sua constante violência, a progressiva transformação da política em administração de interesses privados, entre outros.

Diante destes fatos, Arendt incita o seu leitor para uma reconsideração da política, que em tempos atuais, sofre de demasiada apatia e desconfiança. Derivada do termo *polis*, a política indica todas as atividades que rompem com a esfera de assuntos privados e se relacionam ao domínio público. Desde Platão, a tradição ocidental caracteriza a política como um instrumento de dominação. Nesta linha de interpretação, a equação que mais se aproxima da realidade político-social passa pela lógica do mando e da obediência, pela divisão da sociedade em governantes e governados. A sujeição somente se torna atingível quando os mandantes, por meio do exercício da coação física, são capazes de sobrepujar sua autoridade. Poder e violência, deste modo, são tidos como elementos complementares e onipresentes no desenvolvimento da política.

Desafiando esta tradição política que relega um status secundário a atividade da ação, Hannah Arendt volta seu olhar para a *Isonomia* grega, momento da história da Grécia em que os assuntos políticos eram tratados mediante ação e discurso, sem intervenção do domínio ou da violência. Seu interesse consiste em repensar as estruturas paradigmáticas de nossa sociedade contemporânea. Arendt não pretende resgatar modelos políticos transpostos pelo tempo, mas ressaltar a política que se realiza entre as pessoas – e não somente nos Parlamentos –, além de denunciar o enorme e óbvio papel que a violência sempre desempenhou nos negócios humanos, apesar da pouca representatividade do tema perante os pensadores.

Num primeiro momento, será apresentado um panorama de nosso paradigma político baseado na dominação e na violência, e as transformações nos ideais da guerra e do progresso – ocorridas no século XX – que o lançou em crise. A partir de então, o estudo se voltará para a reconstrução da política grega. Tratar-se-á da dicotomia existente entre a esfera dos assuntos domésticos e a *polis*, o conceito de isonomia e a maneira como os gregos conduziam a política, mediante a persuasão. A pesquisa dará ênfase, posteriormente, ao desencanto de Platão pela persuasão socrática e as consequências do pensamento deste filósofo – que segundo Arendt, foi responsável pela introdução da noção de governo na política –, estabelecendo uma divisão entre os que sabem e não agem e os que agem e não sabem, deslocando a política da atividade da ação, por conta de sua tripla frustração, para a atividade da fabricação e sua inerente capacidade destrutiva do mundo. Por fim, será introduzida a discussão da mudança paradigmática do poder que se aproxima da segregação, da dominação e por via de consequência, da violência.

2. UM PARADIGMA EM TRANSFORMAÇÃO

A relação entre poder e violência é ainda mais preponderante. Fortalecida ao longo dos séculos, este é um legado que nos acompanha desde os áureos tempos da Antiguidade grega quando Platão enalteceu o conhecimento erudito e o filósofo, elevando-os ao posto de comando da *polis* e estabelecendo a divisão entre governantes e governados, ou ainda entre os poucos que sabem e os demais que executam as ordens. Assim, poder e violência se tornam denominadores comuns em âmbito político quando o poder passa a ser interpretado como o domínio do homem sobre o homem, isto é, em termos de comando e de obediência (Cf. ARENDT, 2010b, pp. 52 e 64). Desde então, entre impérios e repúblicas, a dominação por meio da violência se firmou como o componente essencial para a existência e manutenção dos corpos políticos, o "pré-requisito do poder", na expressão empregada por Hannah Arendt.

> Visto que nas relações internacionais, tanto quanto nos assuntos domésticos, a violência aparece como o último recurso para conservar intacta a estrutura de poder contra os contestadores individuais – o inimigo externo, o criminoso nativo –, de fato é como se a violência fosse o pré-requisito do poder, e o poder nada mais é do que uma fachada, a luva de pelica que ou esconde a mão de ferro ou mostrará ser um tigre de papel. (ARENDT, 2010b, p. 64)

Apesar de sua representatividade, os poucos estudos dedicados à temática da violência *in natura*, isto é, sem a interferência direta de outros fenômenos, como o poder e a autoridade,

ou dos instrumentos de coação postos a seu serviço, indicam quão corriqueiro é o seu tratamento pelos teóricos da política. Impulsionada pelo contexto da rebelião dos estudantes franceses de 1968, pela Guerra do Vietnã e pelo papel dos meios violentos para os intelectuais de esquerda, Arendt ressalta que nada é mais comum do que a combinação de poder e violência, e nada é menos frequente do que encontrá-los em suas formas puras – como o conflito frontal entre tanques de combate russos e a resistência totalmente não violenta dos tchecos no evento que ficou conhecido como a *Primavera de Praga* (Cf. ARENDT, 2010b, pp. 63 e 70) [1].

Arendt chama a atenção para as escassas opiniões, da esquerda à direita, que divergiram desta tese que aloca a violência como extensão necessária do poder político para a constituição do domínio público[2]. O caráter consectário e suplementar da violência se tornou artefato comum entre diversos teóricos da política, independente de seu substrato ideológico. De Max Weber – que define o Estado como "o domínio do homem pelo homem baseado nos meios de violência legítima" –, Mao Tsé-Tung – "o poder brota do cano de uma arma" –, e Sartre – "um homem se sente mais homem quando se impõe e faz dos outros um instrumento de sua vontade" –, a Voltaire – "o poder consiste em fazer com que os outros ajam conforme eu escolho" –, John Stuart Mill – "a primeira lição da civilização é aquela da obediência" – ou Bertrand de Jouvenel – "para aquele que contempla o desenrolar das eras, a guerra se apresenta como uma atividade que diz respeito à essência dos Estados", todos qualificam a violência como "tão-somente a mais flagrante manifestação do poder" (ARENDT, 2010b, pp. 51-56).

Para as diversas tradições do pensamento político que coadunam com este preceito, o poder é fruto da conquista do grupo mais influente e sua garantia ocorre pelo monopólio da coação que garante a obediência às prescrições normativas; a perda do poder deflagra a utilização dos meios de violência para a sua reconquista. O uso da violência e de seus implementos, portanto, gera mais poder. Poder e violência são o paradigma e o amparo na qual todo o complexo político se sustenta.

---

[1] A Primavera de Praga (1968) marca o período em que o reformista Alexander Dubcek ascendeu ao governo da Tchecoslováquia e promoveu diversas mudanças de vieses democráticos que rompiam com o julgo centralizador do Pacto de Varsóvia, tais como direitos civis, liberdade de imprensa, tolerância religiosa e independência ao Poder Judiciário. A reação da União Soviética de Stálin foi o envio de milhares de tanques de guerra à Tchecoslováquia – para evitar o mal maior de o movimento tcheco se espalhar para os demais Estados aliados –, embora a população não tenha apresentado nenhuma ação ou reação violenta. Dubcek foi forçado a assinar sua carta de rendição, pondo fim ao movimento e cancelando todas as alterações políticas e legislativas.

[2] Em *Sobre a Violência*, Arendt cita apenas R. M. McIver como autor de contraponto a esta tradição que interpreta o poder como comando e violência. Segundo McIver, "o poder coercitivo é um critério do Estado, mas não a sua essência (...) É verdade que não há Estado onde não há uma força esmagadora (...) Mas o exercício da força não constitui um Estado" (MCIVER apud ARENDT, 2010b, p. 53).

Não obstante esta concepção da política pautada no domínio mediante a utilização da violência tenha predominado em nossa história e alicerçado nossas instituições, contribuindo para o desenvolvimento técnico e social dos povos, Arendt observa que o século XX testemunha o seu desmantelamento, tendo em vista a inadequação de suas categorias aos acontecimentos peculiares em demasia deste período, que conjuga guerras em âmbito mundial, governos totalitários, massacres de populações civis e tecnologias de destruição em massa inexistentes até então.

A respeito da guerra, o desenvolvimento técnico dos implementos de violência, em especial a incorporação de tecnologia nuclear à disposição dos governos, tornou a guerra ineficaz e lançou os conflitos a uma inquietante imprevisão: em um "jogo de xadrez 'apocalíptico' entre as superpotências", a única regra é a de que "se alguém 'vencer' é o fim de ambos" (ARENDT, 2010b, p. 17).

Deste modo, observa Arendt que todas as antigas certezas e os padrões estabelecidos pelos beligerantes se tornaram inaplicáveis a tais relações – guerra e política, violência e poder (Cf. ARENDT, 2010b, p. 24). O *modus operandi* dos conflitos, que se encerravam com a paz, não foi repetido com a Segunda Guerra Mundial sucedida pela Guerra Fria e pela ameaça atômica.

Além da guerra, o ideal de progresso, que permeava a doutrina de liberais e comunistas, tornou-se imprestável como padrão e caminho a ser seguido por conta dos "processos de mudança desastrosamente rápidos que desencadeamos". No século XVII, este ideal se exprimia pela acumulação de conhecimento (Pascal e Fontenelle); no XVIII, o verdadeiro progresso estaria na educação de toda a humanidade (Lessing e Marx); no século XIX, forjou-se a ideia de infinitude do progresso pelo avanço da ciência. Por conseguinte, no século XX, não apenas o progresso da ciência deixou de coincidir com o progresso da humanidade, podendo disseminar o seu fim, como também a evolução da especialização dos pesquisadores – cuja demanda por teses originais conduziu as pesquisas à pura irrelevância –, além de olvidar ou até mesmo destruir o seu próprio objeto inicial bem pode levar à destruição de tudo o que a validara anteriormente (Cf. ARENDT, 2010b, 47).

Embora também não proponha soluções ou modelos que sirvam como um guia infalível para os temas políticos de nossa realidade, se é que isto seja factível, Hannah Arendt nos recorda da existência de outra tradição política que fora vivenciada na *polis* grega, cuja Constituição denominada *isonomia* formava uma sociedade alheia à relação de mando e obediência na seara política e governamental. Longe de "saudosismos nostálgicos" ou

"arrogância teórica" na elaboração de padrões políticos, Arendt levou a cabo uma discussão daquilo que *é* a política, à luz da descoberta, no passado, daquilo que ela ainda pode ser, hoje e no futuro (DUARTE, 2009, pp. 8-9).

3. A *POLIS* GREGA COMO FUNDAMENTO DO PODER NA ANTIGUIDADE

A família primitiva, segundo Fustel de Coulanges, ainda não tinha seu elo nos laços de parentesco[3] ou de sangue, mas na religião. Os rituais de adoração aos antepassados, uma aliança composta entre mundo real e sobrenatural, não foram responsáveis pela criação da família mas influenciaram diretamente em sua organização e em seus costumes. A estrutura familiar contemplava um deus, um culto, um sacerdote, uma justiça e um governo domésticos (Cf. COULANGES, 2003, pp. 42 e 110). A conjugação de diversas famílias culminou na formação de pequenas comunidades (chamada de *frátria* pelos gregos e *cúria* pelos latinos). Apesar de cada agrupamento manter as suas práticas religiosas domésticas, vedando a participação alheia à sua descendência nos rituais, as atribuições familiares foram transpostas para a comunidade. À medida que as alianças entre famílias se desenvolveram, a tribo cresceu, emergindo a necessidade de novos cultos – que pudessem romper com o limite imposto pelo parentesco – e também de um chefe com atribuições de administração e governo. É o limiar da esfera pública.

Várias famílias formaram a *frátria*, várias *frátrias* formaram a tribo e várias tribos formaram a cidade, todas semelhantes entre si, nascidas umas das outras através de uma série de federações (Cf. COULANGES, 2003, p. 117). A cidade, no entanto, diferencia-se por reunir e urbanizar locais de culto, comércio e governo, permitindo que muitas famílias se distanciassem do contexto campestre para residir nela. O nascimento da cidade-Estado para Platão e Aristóteles, segundo Moses Finley, se deve à incapacidade da família e das relações de parentesco, as duas formas de associação humanas conhecidas até aquele momento, de satisfazer as necessidades de seus membros. Seu objetivo era a *autarkeía*, que para Aristóteles

[3] Martin Van Creveld denomina "sociedades acéfalas" as primeiras comunidades humanas lastreadas nas relações de parentesco. Estes agrupamentos, que se espalhavam por diversos locais (aborígenes na Austrália; esquimós no extremo norte do continente americano; os anuak, dinka, masai e nuer da região do Nilo na África oriental), assemelhavam-se pelo fato de que entre elas o "governo" começava e terminava dentro da família estendida, linhagem ou clã. Assim, "não havia superiores, a não ser homens, anciãos e pais; e não havia inferiores, a não ser mulheres, jovens e filhos, inclusive os parentes por casamento. Dessa maneira, toda a autoridade, todos os direitos e todas as obrigações – em resumo, todas as relações sociais que eram institucionalizadas e iam além da simples amizade – eram definidos exclusivamente pelo parentesco". (CREVELD, 2004, 03)

significa autossuficiência ou completude, tanto em nível governamental como de abastecimento de alimentos e insumos (Cf. FINLEY, 1989 p. 05).

Hannah Arendt reconhece que historicamente é bastante provável que a cidade-Estado tenha se erigido a partir da estrutura familiar (Cf. ARENDT, 2010, p. 35). Seu interesse pelos gregos, no entanto, não se deve à constituição histórica da cidade-Estado mas está na relação entre o âmbito familiar e o domínio público. O cotidiano e as experiências da *polis* grega transmitidas através das gerações pelos escritos dos pais da filosofia ocidental marcam o pensamento de Arendt por constituírem o sustentáculo de nossa tradição política, além de indicarem uma experiência alheia a recorrente vinculação entre poder e domínio e a ressoante tese de que a violência é necessária para a manutenção das instituições políticas.

Segundo Arendt, a família na sociedade grega era considerada inviolável não pela proteção à propriedade privada, mas porque sem a casa os homens não poderiam se libertar para a vida na *polis* (Cf. ARENDT, 2010, 35). A capacidade humana de organização política era diametralmente oposta à associação familiar, que se mantinha para prover o necessário à sobrevivência de seus membros. Aristóteles comenta que uma família grega organizada se compunha de pessoas livres e escravos, condição esta que podia ser natural ou convencionada pela lei (Cf. ARISTÓTELES, 2006, pp. 09-12). A escravidão era um instrumento essencial na Grécia antiga, pois exercia o fundamental papel de liberar os chefes de família de suas ocupações domésticas para a vida na *polis*[4].

A política era reservada aos homens isentos da luta diária pela autossobrevivência. Possuindo uma casa que lhe oferecesse o sustento, o chefe de família se desonerava das preocupações domésticas para assumir o seu *bios politikos* além da vida privada (Cf. ARENDT, 2010, p. 28). Esta segunda ordem de existência se manifesta na *polis* onde se dava a conquista da liberdade e da igualdade, valores inseparáveis e complementares.

> O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *polis*, é que a liberdade situa-se exclusivamente na

[4] Conforme ressalta Arendt, "essa libertação, diferente da liberdade, era um objetivo que podia e devia ser atingido através de determinados meios. O meio decisivo era a sociedade escravagista, o poder com o qual todos eram forçados a assumir a preocupação com a vida diária. Ao contrário de todas as formas de exploração capitalista que perseguem sobretudo objetivos econômicos e servem ao enriquecimento, no caso da exploração do trabalho escravo na Antiguidade tratava-se de liberar os senhores por completo do trabalho a fim de dispô-los para a liberdade da coisa política. Essa libertação realizava-se através da coação e da força e baseava-se no domínio absoluto que o dono da casa exercia em seu domicílio" (ARENDT, 2012, pp. 47-48). Segundo Arendt, foi a tecnologia e não a política que deslegitimou a escravidão: "todo poder político tem como fonte original e mais legítima o desejo do homem de se emancipar da necessidade da vida, e alguns homens conquistaram esta emancipação através da violência, obrigando outros a carregar por eles o fardo da vida. Este era o fulcro da escravidão, e foi somente o surgimento da tecnologia, e não o surgimento das ideias políticas em si, que veio a refutar a velha e terrível verdade de que apenas a violência e o domínio sobre os outros podiam trazer liberdade a alguns homens" (ARENDT, 2011, p. 157).

> esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade – governando escravos, por exemplo – e tornar-se livre. (ARENDT, 2010, p. 37)

Em âmbito familiar não havia liberdade, pois os indivíduos eram compelidos a viverem juntos para a satisfação de suas necessidades primárias – alimento e afeto –, e nem tampouco igualdade, havendo um abismo entre os mais carentes de recursos – pobres, doentes e escravos – e o chefe de família (Cf. ARENDT, 2010, pp. 28-32). A liberdade para o homem grego significava não estar sujeito àquelas necessidades vitais que mantém a convivência privada e ao mesmo tempo não se sujeitar ao comando de outrem. Nas palavras de Hannah Arendt, "ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de governar e mover-se em uma esfera na qual não existia governar nem ser governado" (ARENDT, 2010, p. 39). Quando os atenienses denominaram sua constituição de isonomia não visualizavam o poder e a lei se assentando na relação mando e obediência ou identificando "poder e domínio ou lei e mando" (ARENDT, 2010b, p. 57). Antes de exprimir a igualdade legal dos modernos, o termo *Isonomie* indicava que todos os agentes políticos detinham o mesmo direito à atividade política (*politeuesthai)*, sendo ela preferencialmente uma "atividade da conversa mútua" ocorrida num espaço de relacionamento entre iguais (ARENDT, 2012, p. 49).

> A liberdade como fenômeno político nasceu com as cidades-Estado gregas. Desde Heródoto, ela foi entendida como uma forma de organização política em que os cidadãos vivam juntos na condição de não dominação, sem divisão entre dominantes e dominados. Essa noção de não domínio se expressava na palavra "isonomia", cuja principal característica entre as formas de governo, tais como foram enumeradas pelos antigos, consistia na ausência completa da noção de domínio (a "arquia" de ἄρχειν na monarquia e na oligarquia, ou a "cracia" de κρατεῖν na democracia). A *polis* seria uma isonomia, não uma democracia. A palavra "democracia", mesmo naquela época expressando o domínio da maioria, o domínio dos muitos, foi originalmente cunhada por aqueles que se opunham à isonomia, querendo significar: o que vocês chamam de "não domínio" é, de fato, apenas uma outra espécie de domínio; é a pior forma de governo, comandada pelo *demos.* (ARENDT, 2011, p. 58)

A política acontecia entre homens de ação que se valiam da palavra e da persuasão. Todos aqueles que participavam da política na *ágora* eram tidos por iguais, aliás, os "poucos iguais" (*homoioi*). A dominação e a violência eram marcas indeléveis do âmbito familiar, não do político. Salvo em situações de guerras, inexistiam qualquer noções hierárquicas que garantissem a primazia do poder a um homem ou uma classe, pois este não era o fundamento da *polis.*

Estas reflexões de Hannah Arendt apresentadas até então se limitam temporalmente ao período que antecede a influência platônica e aristotélica, pensadores que elevaram a legislação e a construção de cidades ao mais alto grau de importância da vida política. Segundo a autora, os gregos não consideravam a legislação como uma atividade política, mas como resultado de um processo de fabricação. Diferentemente dos cidadãos que possuíam o *politeuesthai* (o direito ao engajamento nas atividades políticas), arquitetos e legisladores eram apenas os construtores dos espaços físicos destinados a posterior ação política entre os cidadãos e do estabelecimento de sua estrutura legal: "o espaço era o domínio público da *polis* e a estrutura era a sua lei"; legisladores e arquitetos, portanto, pertenciam à mesma categoria (ARENDT, 2010, pp. 243-244).

Uma leitura apressada poderia assemelhar a *polis* grega da Antiguidade com a nossa atual compreensão de cidade que se vincula à extensão urbana edificada. De fato, este é o significado latino do vocábulo *urbs*. O termo *polis* remete a organização da convivência de agentes dialógicos, tendo seu verdadeiro espaço situado *entre* estes falantes que vivem juntos com tal propósito[5]; tal noção permitiu a Schachermeyer afirmar que "a *polis* não era Atenas, e sim os atenienses" (SCHACHERMEYER apud ARENDT, 2010, p. 243). Segundo a interpretação arendtiana, o maior objetivo desta reunião de falantes é a *doxa*, vocábulo que significa opinião, mas que também designa glória e fama (Cf. ARENDT, 1993, p. 97).

> A convivência dos homens nos moldes da *polis* parecia assegurar que as mais fúteis atividades humanas, a ação e o discurso, e que os menos tangíveis e mais efêmeros produtos do homem, os feitos e as estórias que deles resultam, se tornariam perecíveis. A organização da *polis*, fisicamente [...] garante ao ator mortal que sua existência passageira e sua grandeza efêmera terão sempre a realidade que advém de ser visto, ouvido e, de modo geral, de aparecer para a plateia de seus semelhantes, que fora da *polis* só podiam assistir a curta duração do desempenho e, portanto, precisavam de Homero e de "outros do mesmo ofício" para apresentá-lo aos que não estavam presentes. (ARENDT, 2010, p. 247)

No mundo helênico, o homem era o único ser mortal e, por conseguinte, efêmero em um cosmos regido por divindades. Sendo incapaz de expurgar a fugacidade de sua própria vida, o grego encontrou na fama e na distinção um meio para se tornar eterno. Valendo-se de palavras e persuasão, os homens se reuniam para contar os seus próprios feitos em busca de notoriedade, fazendo do "extraordinário uma ocorrência ordinária da vida cotidiana" (ARENDT, 2010, p. 246). A principal função da *polis* era manter um espaço público duradouro que sobrevivesse ao tempo e que registrasse o nome destes homens e suas

[5] Para Arendt, é neste espaço *entre* os homens que surge a política. Este tema será tratado adiante, a partir do capítulo quinto que aborda a ação como fabricação e a destruição do mundo.

histórias[6]. No recolhimento do lar os feitos não seriam conhecidos pelos outros iguais: a imortalidade humana dependia do público e de público.

O caminho da fama, entretanto, produzia resquícios que resvalavam no domínio público. A competição entre os homens degenerava as alianças familiares, que por sua vez ameaçavam diretamente a própria cidade-Estado em virtude da composição da cidade se dar por grupos familiares (Cf. ARISTÓTELES, 2006, p. 09). O caminho rumo à imortalidade despertava o espírito agonístico entre os chefes de famílias, sendo a inveja, e não o respeito, o sentimento nacional da antiga Grécia (Cf. ARENDT, 1993, p. 98).

4. O GOVERNO DE PLATÃO E AS MUTAÇÕES DO PODER POLÍTICO

As fissuras existentes na esfera pública grega pela competição das famílias se acentuavam com a hostilidade mútua existente entre os *sophos* (sábios) e os homens de ação. Os cidadãos da *polis* consideravam a filosofia inábil para tratar das questões práticas do cotidiano político, pois sua preocupação era a busca da verdade independente dos assuntos humanos, e os seus seguidores, neste compasso, eram tidos como "gente perdida nas estrelas" (PLATÃO, 1994, p. 230); criticavam também os que se intitulavam sábios, como Tales e Anaxágoras, haja vista que, à procura do belo, eles não se interessavam pelo que é bom para os homens (Cf. ARISTÓTELES apud ARENDT, 1993, p. 93).

Este cisma já era um presságio do que não tardaria a ocorrer. A separação entre a filosofia e a política eclode ante o julgamento de Sócrates. Arendt conclui que o fato de Sócrates não conseguir persuadir os juízes de sua inocência e afastar a condenação de corromper a juventude levou Platão a duvidar da validade do método persuasivo de seu mestre.

> Persuadir, *peithein*, era a forma especificamente política de falar, e como os atenienses orgulhavam-se de conduzir seus assuntos políticos pela fala e sem o uso de violência, distinguindo-se nisso dos bárbaros, eles acreditavam que a arte mais alta e verdadeiramente política era a retórica, a arte da persuasão. (ARENDT, 1993, p. 90)

O resultado desta suspeita platônica é a definitiva oposição entre verdade – que passa pela *dialegesthai*, a dialética como forma especificamente filosófica de falar – e opinião –

[6] Arendt cita dois textos, um de Péricles e outro de Platão, para reafirmar esta sua interpretação. Em sua *Oração Fúnebre*, Péricles aduz que "a *polis* precisava ser fundada para assegurar um paradeiro para a grandeza do fazer e do falar humanos". Platão, na décima primeira epístola, diz que "a *polis* nasceu do encontro de grandes acontecimentos na guerra e em outros feitos, quer dizer, das próprias atividades políticas e de sua grandeza original" (ARENDT, 2012, p. 55).

doxa. Ainda que tenha sido o primeiro a se valer da dialética, isto é, discutir um assunto até o fim, Sócrates não alçou o seu método dialético – a maiêutica – ao status de verdade, opondo-o a *doxa*. Partindo do pressuposto de que o mundo se abre de modo particular a cada homem, sua intenção era tornar a cidade mais verdadeira ao auxiliar os cidadãos a "darem a luz" à verdade que cada um possui em potência, preocupando-se, todavia, em não destruir a opinião que a fundamenta (ARENDT, 1993, pp. 96-97). Para Sócrates, o papel do filósofo seria o do moscardo, ou seja, instigar os cidadãos a revelarem a sua própria verdade, e não o do governante; não caberia ao filósofo proferir preceitos infalíveis e verdades absolutas.

Platão, ao contrário de Sócrates, não concebe sua *polis* idílica confiando na "falibilidade" da *doxa* e da ação, mas ansiando pela confiabilidade dos padrões absolutos de sua verdade eterna, do qual os homens não podem ser persuadidos do contrário (ARENDT, 1993, pp. 92 e 95). Sua visão política não apresenta somente modelos governamentais, preocupando-se também com a formação do homem por meio da educação concedida pelo Estado. Devidamente instruídos, os cidadãos têm o potencial de contemplar a verdade, elevando a esfera pública à perfeição. Como num sistema autossustentável, a busca pelo homem ideal passa pelo encontro do Estado ideal – nas palavras de Werner Jaeger "o homem perfeito só num Estado perfeito se pode formar" (JAEGER, 2003, p. 837).

Para inserir a noção de governo no liame político e romper com a imprevisibilidade da ação política lastreada na opinião, Platão recorre à dupla interpretação da ação. A compreensão do verbo "agir" nos idiomas mais antigos se difere das línguas modernas pela existência de dois vocábulos próprios, diferentes entre si e ao mesmo tempo correspondentes. Para os gregos, αρχειν ou *archein* ("começar", "conduzir" e, finalmente, "governar") e πράττειν ou *prattein* ("atravessar", "realizar" e "acabar") são correlatos aos termos *agere* ("pôr em movimento", "liderar") e *gerere* ("conduzir") latinos. Em ambos os casos, o segundo conceito da palavra – *prattein* e *gerere* – passou a designar a ação em geral, enquanto os primeiros termos – *archein* e *agere* – foram integrados ao vocabulário político exprimindo a ideia de uma iniciativa do governante (ARENDT, 2010, pp. 221 e 236-237).

Arendt atribui a Platão o estabelecimento de um abismo entre ambas as noções do verbo agir, que outrora se compunham. Segundo a autora, esta interpretação platônica se tornou determinante por seccionar não somente o verbo agir, mas também a ação política, transformando-a em duas atividades distintas: a do iniciador, que não precisa executar visto que sua função é orientar os demais que agirão, e a dos executores, que apenas reproduzem o comando determinado. Pensamento e ação, que outrora compunham o mesmo agir político,

tornam-se elementos distintos; e o conhecimento da verdade, que somente o filósofo traz em sua alma, é alçado como "pedra de toque do verdadeiro governante do Estado" (JAEGER, 2003, p. 843).

Embora os gregos não conhecessem o *auctoritas* romano, nem o vocábulo nem tampouco a experiência política, Platão tentou introduzir algo parecido quando hierarquizou o governo, dividindo-o entre os "que sabem e não agem e os que agem e não sabem" (ARENDT, 2010, pp. 277-278). Nesta aristocracia do conhecimento, é apropriado que Platão designe como seu governante o filósofo[7], aquele que tem gosto para todo o saber e tem insaciável curiosidade de aprender, mas acima de tudo, aquele que se compraz em contemplar a verdade (Cf. PLATÃO, 1994, pp. 212-213); e igualmente adequada é sua preferência pela aristocracia em detrimento das outras formas "degeneradas" de governo ou Constituições: timocracia, oligarquia, democracia e tirania.

A divisão de Platão entre saber e agir prevaleceu sobre toda a experiência pretérita da *polis*, se tornando determinante para a tradição política (ARENDT, 2010, p. 280). Manancial de sucessivas categorias e regimes governamentais que gravitam ao redor do paradigma da dominação, esta hierarquia foi responsável por traduzir a política como o ato de governar e gerir as demandas de maior repercussão, limitando o agir à realização das ordens daqueles que dominam; tal foi o impacto destas ideias platônicas que se registrou a equivalência entre poder e dominação.

5. A POLÍTICA COMO FABRICAÇÃO E A DESTRUIÇÃO DO MUNDO

A interpretação platônica do agir revela a dualidade existente entre a ação e a contemplação. Com Platão, Aristóteles e os cristãos da Idade Média, forjou-se a ideia do primado da contemplação sobre o agir, uma vez que "nenhuma obra de mãos humanas pode igualar-se em beleza e verdade o *kosmos* físico" acessível pela quietude. Arendt esclarece que tanto a *vida ativa* – expressão filosófica que em sua interpretação denota "a vida humana na medida em que se empenha ativamente em fazer algo" (ARENDT, 2010, pp. 18 e 26) – como

[7] No diálogo entre Sócrates (Platão) e Glauco (Livro V de *A República*), Sócrates diz ser capaz de alterar o aspecto dos Estados com uma única mudança, que é a transmissão do comando do governo para aos filósofos: "a menos que os filósofos sejam reis ou que os que hoje em dia se chamam reis e soberanos sejam verdadeiramente e seriamente filósofos, de sorte que a autoridade política e a filosofia juntas se encontrem no mesmo indivíduo, ao mesmo passo que se excluam dos governos quantos atualmente aspiram a uma das duas vocações com exclusão da outra; fora disto, meu caro Glauco, não há remédio para os males que afligem e arruínam os Estados e o próprio gênero humano, nem jamais aparecerá na terra e virá à luz do Sol o Estado perfeito" (PLATÃO, 1994, p. 210).

a *vida contemplativa* – "o modo ativo da vida é 'laborioso', o modo contemplativo é pura quietude; o modo de vida ativo dá-se em público, o contemplativo no 'deserto'; o modo ativo é devotado às 'necessidades do próximo', o modo contemplativo, à 'visão de Deus'". (ARENDT, 2009, pp. 20-21) – não se opõem, mas se complementam em cada ser humano. Tendo como foco a investigação teórica da ação política, comentar-se-á apenas a vida ativa na presente pesquisa.

A vida ativa exprime três atividades humanas fundamentais. A primeira delas é o trabalho, que designa os processos biologicamente necessários à conservação da vida humana, a luta pela sobrevivência. A segunda atividade é a obra ou fabricação, que se relaciona com a mundanidade, isto é, com a construção de um mundo artificial de coisas que se distinguem do mundo natural e que conferem durabilidade ao caráter efêmero do tempo humano. A obra ou fabricação permite a elaboração do tempo de forma linear, ao contrário dos ciclos biológicos que permeiam a atividade do trabalho. E por fim a atividade da ação, aquela que ocorre diretamente entre pessoas – substantivo no plural – pelo mundo ser composto de diversidades de homens e mulheres. A condição da ação é a pluralidade, que carrega em si os valores ambivalentes de igualdade e de distinção: homens e mulheres comungam o fato de serem igualmente humanos; entre si, porém, são únicos, distintos de todos que já viveram e todos que viverão (Cf. ARENDT, 2010, pp. 8-10).

> O que faz do homem um ser político é sua faculdade para a ação; ela o capacita a reunir-se com seus pares, a agir em concerto e a almejar objetivos e empreendimentos que jamais passariam por sua mente, para não falar nos desejos de seu coração, se a ele não tivesse sido concedido esse dom – o de aventurar-se em algo novo (ARENDT, 2010b, 102).

Por meio da ação e do discurso, os indivíduos podem exprimir uns aos outros suas distinções ao invés de permanecerem apenas diferentes. Esta distinção se deve ao "aparecer", isto é, ao se lançar no mundo. E é com palavras e atos que nos inserimos e nos distinguimos no mundo humano; uma vida sem discurso e sem ação é "literalmente morta para o mundo" por se realizar fora da convivência humana (ARENDT, 2010, pp. 220-221). Pelo agir se pode esperar dos seres humanos o inesperado. Todo ato é um novo começo, algo inédito que aparece no mundo. Assim, o começar sempre é cercado de uma inevitável impresciência que impede que seus resultados sejam confiavelmente conhecidos.

A noção de começo é revelada por Arendt pela ideia da natalidade: cada novo nascimento traz ao mundo alguém singular; sendo este alguém único, único também será o seu modo de agir no mundo, ofertando resposta – distinta a todas as demais – à questão: *quem*

és?. A resposta a esta questão traz consigo a revelação de seu agente – este ser humano que age –, porque é pela palavra que o realizador de uma ação indica *o que fez*, *porque fez* e *o que pretende* com aquele determinado feito. A ação que ele inicia é humanamente revelada pela palavra (Cf. ARENDT, 2010, pp. 222-223). Sem o discurso, a ação seria muda, incompreensível.

Além de fomentar o aparecimento de cada pessoa no mundo, a convivência entre homens e mulheres torna a ação ilimitada. Isto se deve a enorme capacidade de um ato estabelecer relações, suscitando processos em cadeia capazes de romper limites previamente estabelecidos: a ação de um indivíduo gera uma ou mais reações que, além de respostas, também são novas ações que têm seu curso próprio, nunca se mantendo restritas a duas pessoas; "o menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitabilidade, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto" (ARENDT, 2010, p. 238).

A reflexão acerca do agir é bastante profícua e necessária na obra de Hannah Arendt pela sua estreita vinculação com a política. Contrariando a concepção antropológica aristotélica do *zoon politikon*, da qual a política é inata ao homem, Arendt defende a política que está *fora* dos homens, mais especificamente no espaço "*entre-os*-homens" (ARENDT, 2012, p. 23). As condições para a existência da política surgem na reunião entre as pessoas. Neste espaço plural e dialógico existente entre os homens, o poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas de agir em conjunto (*act in concert*). Não possui existência material para ser possuído; o poder pertence a um grupo de pessoas e se mantém enquanto elas estiverem unidas. 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". (ARENDT, 2010b, pp. 60-62).

> A gramática da ação: a ação é a única faculdade humana que requer uma pluralidade de homens; a sintaxe do poder: o poder é o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao entremeio mundano onde os homens se relacionam entre si, unindo-se no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, o que, na esfera da política, é provavelmente a faculdade humana suprema. (ARENDT, 2011, p. 228)

Desta maneira, o poder surge "se e quando os homens se unem com a finalidade de agir", e desaparece com a dispersão das pessoas. A existência do poder se mantém pelo "prometer e cumprir, unir e pactuar", atos que despontam para a fundação de uma estrutura terrena estável que abrigue esse seu "poder somado de ação conjunta". Arendt denomina esta capacidade humana de faculdade de fazer e manter promessas, portadora de um elemento

edificador do mundo, pois todos estes atos – prometer, acordar, fundar – apontam para o futuro e oferecem estabilidade no "oceano de incertezas do porvir" (ARENDT, 2011, p. 228).

Celso Lafer esclarece que para Arendt a política não é um artefato da razão humana. Por esta razão suas instituições não têm existência própria, ainda que tenham sido superiormente elaboradas; elas se sujeitam e necessitam de atos para subsistirem, vez que "o Estado não é um produto do pensamento mas sim da ação". Ação que ocorre somente na vida pública – jamais no isolamento que é a marca característica dos governos tirânicos – para que a "possível coincidência entre palavra viva e palavra vivida possa surgir e assegurar a sobrevivência das instituições através da criatividade" (LAFER, 2003, p. 64). A fragilidade das instituições políticas se deve à condição humana da natalidade. As limitações legais existentes jamais constituem salvaguarda absoluta contra as ações internas do corpo político que se renova com as gerações vindouras de atores, do mesmo modo que a mera existência de fronteiras territoriais jamais impedem ataques externos (Cf. ARENDT, 2010, p. 239).

Ao retomar a filosofia de Platão, Arendt adverte para este emblemático momento em que a ação foi interpretada como início e realização, influenciando decisivamente a política ao firmar a divisão entre governantes e governados. O que impulsionou esta "fuga da fragilidade dos assuntos humanos" não foi o puro desprezo ante a "incapacidade" de governança por parte da sociedade, mas o desconforto causado pelas intrínsecas frustrações da ação – a *imprevisibilidade dos resultados de uma ação*, que somente se revelam quando ela atinge o seu fim; a *irreversibilidade do processo*, devido ao caráter ilimitado da ação que continuamente se propaga entre os indivíduos; e o *anonimato dos autores*, uma vez que as estórias resultantes da ação e do discurso sempre revelam agentes, mas não existem garantias de coincidência entre autor e protagonista, pois ninguém fabrica totalmente a própria estória de vida.

> A fuga da fragilidade dos assuntos humanos para a solidez da quietude e da ordem tem sido, realmente, tão recomendada que a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de uma completa fuga da política. O que caracteriza todas essas modalidades de evasão é o conceito de governo, isto é, a 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. (ARENDT, 2010, p. 277)

Em sua tentativa de resolver os dilemas da ação, Platão propõe um modelo que suprime a efervescência da distinção ao enaltecer padrões para o comportamento humano na expectativa de que todos agissem como um, algo que em tese proporcionaria ordem à desordenada esfera dos assuntos humanos. A constituição do governo resolveu as frustrações

da ação política por inseri-la no contexto da fabricação. Ao contrário dos aspectos de imprevisibilidade, irreversibilidade e anonimato inerentes à ação, a atividade da fabricação é determinada pelas categorias de meio e fim, encerrando-se com a produção da coisa almejada; por sua vez, aquele que detém o domínio da técnica produtiva pode interrompê-lo e revertê-lo a qualquer momento, além de ser reconhecido como seu artífice[8] (Cf. ARENDT, 2010, pp. 178-179).

O benefício da atividade da fabricação está na solidez gerada pelo controle das etapas de construção do produto planejado pelo intelecto humano. A noção de governo introduz este paradigma produtivo no campo da ação política: assim como um artesão dispõe da habilidade necessária para desenvolver a sua atividade artística, o rei-filósofo de Platão coordenaria a criação do domínio público mediante suas ideias. A sapiência do rei-filósofo, ironiza Arendt, resolveria os dilemas da ação como se fossem "problemas de cognição solucionáveis" (ARENDT, 2010, pp. 276-281). Se por um lado, parece bastante tentadora a ideia de criar um sistema cuja ordem é obtida através do controle do comportamento humano, Arendt ressalta que, nas poucas vezes em que os esquemas utópicos foram concretizados, logo ruíram sob o peso da realidade das relações humanas (Cf. ARENDT, 2010, p. 284).

Por sua vez, o malogro que acompanha a atividade da fabricação é a sua indelével capacidade destrutiva oriunda dos processos de fabricação. A finalidade da fabricação é proporcionar conforto à vida humana mediante a construção de artefatos úteis, duráveis e não-naturais. Mas a criação de um mundo feito pelo homem depende da destruição de parte do mundo natural criado por Deus: a madeira somente pode ser obtida pela destruição da árvore e o mineral pelo esfacelamento da rocha (Cf. ARENDT, 2010, p. 178). Quando este raciocínio é incorporado ao domínio da política, a violência surge como consequência imediata, fundindo a corriqueira interpretação de que o poder político necessita da violência e da dominação para lapidar a construção da sociedade almejada a partir dos valores que a norteiam, caracterizando-se como um meio para atingir fins determinados, sejam eles paz, segurança, estabilidade, desenvolvimento econômico, entre tantos outros possíveis.

---

[8] Arendt adverte que a tentativa de suprimir ação começa de forma tímida, quando os homens não mais se contentaram a somente observar e registrar os fenômenos naturais e passaram a prescrever condições e iniciar processos experimentais: "o que na época se transformou em uma capacidade sempre crescente de deflagrar processos elementares, os quais, sem a interferência dos homens, teriam continuado adormecidos e talvez jamais ocorressem, terminou finalmente em uma verdadeira arte de 'fabricar' a natureza, isto é, de criar processos 'naturais' [...]. Com a introdução do experimento, no qual impusemos condições concebidas pelo homem aos processos naturais e forçamo-los a se ajustarem a padrões criados pelo homem, acabamos por aprender a repetir o processo que ocorre no Sol, isto é, a extrair dos processos naturais da Terra aquelas energias que, sem nossa intervenção, só ocorrem no universo" (ARENDT, 2010, p. 288).

6. MAIS VIOLÊNCIA, MENOS PODER

Após destacar a existência de uma preponderante tradição que situa o poder político como comando das condutas pessoais por meio da utilização da violência, fabricando as instituições governamentais da sociedade; de retornar para a Grécia antiga em busca de outra tradição política que não se valia da dominação em âmbito política, mas que enaltecia a ação e o discurso; de ressaltar a transformação desta última tradição citada interpretação do poder em termos de fabricação, dispondo a ação política entre governantes e governados na tentativa de suprimir a imprevisão do agir humano; e ainda de investigar os efeitos da atividade da fabricação na constituição do domínio público, aproximando a política da cadeia produtiva de artefatos e destruição do mundo, resta-nos apresentar as considerações de Hannah Arendt acerca da violência e as fronteiras que a separam do fenômeno do poder.

Contrariando a tese de que a violência a serviço do poder constituiria o domínio público, Arendt esclarece que a essência de todo governo é o poder – o agir em concerto –, não a violência. A violência se distingue do poder por seu caráter instrumental. Sendo um meio, ela depende da justificação pelo que fim que almeja; e tudo aquilo que necessita de justificação não pode ser essencial a nada. Ao contrário, o poder é um fim em si mesmo. Em outras palavras, "é a própria condição que capacita um grupo de pessoas a pensar e a agir em termos das categorias de meios e fins" (ARENDT, 2010b, pp. 68 e 69). Por esta razão, o poder não precisa ser justificado mas legitimado .

> 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 se possa seguir. 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 se distancia no futuro. Ninguém questiona o uso da violência em defesa própria porque o perigo não é apenas claro, mas também presente, e o fim que justifica os meios é imediato. (ARENDT, 2010b, p. 69)

Se a violência não pode ser a essência de um governo, nenhum governo se mantém somente com o emprego da violência. As sociedades escravagistas, que constituíam a dominação mais despótica que se tem notícia, não eram fundadas apenas na coação mas na solidariedade organizada dos demais senhores. Arendt lembra que até mesmo o domínio totalitário necessita de uma base de poder – a polícia secreta e a sua rede de informantes –,

haja vista que ninguém é soberano o bastante para governar exclusivamente pela violência, sem apoio de outros (Cf. ARENDT, 2010b, pp. 67-68).

O poder não advém da violência, pelo contrário, sempre pode ser destruído por ela. Sendo instrumental, aqueles que se opõem à violência descobrem que lidam contra os seus artefatos, cuja "desumanidade e eficácia destrutiva aumentam na proporção da distância que separa os oponentes" (ARENDT, 2011b, p. 70). Um único homem armado pode facilmente vencer uma dezena de pessoas bem organizadas; um tanque de combate pode aniquilar outras centenas. O domínio pela pura violência acontece quando o poder político está se esvaindo; e a perda de poder gera a tentação de substituí-lo pela violência em busca de submissão, cuja ofensiva pode desencadear um massacre. Para ilustrar esta afirmativa citemos o caso da Guerra de Canudos, um dentre inúmeros exemplos possíveis. A crescente influência do calamitoso povoado no interior da Bahia deflagrou a perda de poder dos latifundiários. Depois de três expedições militares sem sucesso, o governo de Prudente de Morais enviou o exército para massacrar a população, degolando até o último amotinado para reestabelecer a ordem[9].

A violência surge quando o poder está em declínio, mas deixada a seu curso, sem restrição, ela pode sepultá-lo ao incapacitar as pessoas para a ação, fazendo-se presente a inversão no cálculo dos meios e fins: "os meios, os meios de destruição, agora determinam o fim – com a consequência de que o fim será a destruição de todo o poder". (ARENDT, 2010b, pp. 72-73). Pois o risco é que o emprego da violência se torne corriqueiro e que os meios se sobreponham aos fins. Por ser instrumental, sua racionalidade está adstrita à medida que é eficaz para alcançar o fim desejado no menor tempo possível. A violência, "como toda a ação, muda o mundo; mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento" (ARENDT, 2010b, pp. 101).

Hannah Arendt adverte também para uma questão enraizada em nossas instituições políticas: a burocracia. Quanto maior for a burocratização da vida, maior será a atração pela violência (Cf. ARENDT, 2010b, p. 101). Segundo a autora, a burocracia constitui o domínio de Ninguém, uma tirania sem tirano que não presta contas a respeito de si mesma: é a forma de governo em que todos são igualmente impotentes por estarem submetidos a um intrincado sistema de departamentos nos quais nenhum homem, nem um único (monarquia) nem os melhores (aristocracia), nem a minoria (oligarquia) nem a maioria (democracia), pode ser

[9] A história de Canudos é contada por Euclides da Cunha, em *Os Sertões*. Conforme conta o livro, após algumas investidas do governo, o exército foi enviado para atacar o povoado. "Canudos não se rendeu [..] resistiu até o esgotamento completo. Expugnado palmo a palmo, na precisão integral do termo, caiu no dia 5, ao entardecer, quando caíram os seus últimos defensores, que todos morreram. Eram quatro apenas: um velho, dois homens feitos e uma criança, na frente dos quais rugiam raivosamente cinco mil soldados" (CUNHA, 2005, p. 360).

responsabilizado (Cf. ARENDT, 2010b, pp. 54-55). Neste compasso, ressalta Arendt que as rebeliões estudantis do século passado foram quase motivadas pela burocracia. É a população que se volta contra o encolhimento do governo e a ascensão da política como administração, cujo apogeu ocorreu com o surgimento da burocratização partidária. Eis um processo inevitável. O progresso da era moderna traz consigo a ideia de expansão em todos os níveis; quanto maior for o Estado, maior e mais complexa será a rede administrativa que o controla (Cf. ARENDT, 2010b, p. 103). Nenhuma das atividades da vida ativa sofreu tanto com a modernidade como a atividade da ação no mundo.

Atos violentos jamais geram poder. A transformação da política em um meio para atingir fins determinados é nosso legado desde tempos remotos: "enquanto acreditarmos que lidamos com fins e meios no domínio político, não poderemos impedir que alguém recorra a todos os meios para alcançar fins reconhecidos" (ARENDT, 2010, p. 286).

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trivial abordagem da política tende a caracterizar a utilização da violência como uma necessidade impreterível para a existência do poder e constituição de um governo que assumirá os interesses da sociedade. Para Hannah Arendt, o espaço da política não é o do Parlamento, mas é aquele existente entre as pessoas, e pessoas que agem e se distinguem pela linguagem; para além da administração de questões privadas, a política deve se ocupar dos assuntos que surgem entre as pessoas, isto é, daquilo que interessa e atinge a sociedade de modo geral. Trazida esta noção panorâmica da política, Arendt considera que o poder brota daquela reunião de agentes dialógicos que objetivam e convencionam em conjunto; não é uma dádiva e nem um bem material para ser possuído. Nesta linha de raciocínio, o poder não está nas instituições que compõem o governo, mas apenas se manifesta por meio delas.

Arendt não olvida da tentação de se interpretar o poder como domínio pela capacidade da violência condicionar o comportamento das pessoas e canalizar suas ações por meio do mando e da obediência, uma solução eficaz para as frustrações da atividade da ação – imprevisibilidade dos resultados, irreversibilidade dos processos e o anonimato dos autores. Pensar a política como ação e esvaziá-la das categorias de governo que estruturam nossas instituições políticas parece algo impensável. Mas Arendt não quer nos prover de caminhos que solucionem nossas atuais questões; ao invés disso, recorda-nos que os pilares de nossa atual sociedade foram afixados por aqueles que nos precederam. Por esta razão, a

compreensão do passado nos permite lançar alguns feixes de luz sob o presente; e conhecer o que somos é condição fundamental para sonhar com o que esperamos ser no amanhã.

Perscrutando alguns dos mais irascíveis momentos produzidos pela humanidade nos últimos séculos, Hannah Arendt nos convida a encarar a crise que se instaurou na política do século XX a partir de perspectivas diferentes. Ao retomar a tradição da *isonomia* da *polis* grega que fora sufocada pela desconfiança com a atividade da ação e suas intrínsecas frustrações, Arendt mostra o crescente protagonismo que a violência tem adquirido na política desde tempos remotos.

Sob os auspícios da preservação da soberania estatal, da organização da sociedade, da irrefreável necessidade de ampliar a segurança pessoal dos cidadãos – sobretudo nos países em desenvolvimento –, enfim, em busca de tantos motivos que justifiquem o uso da coação, Hannah Arendt nos adverte que não são os artifícios da violência – exércitos, polícias, milícias ou até o terrorismo – que podem produzir alterações na política local ou internacional; ao contrário, o mundo se torna menos político quando a violência é empregada em demasia.

8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____, Hannah. **A Dignidade da Política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____, Hannah. **A Vida do Espírito**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____, Hannah. **O Que É Política?** 10 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

_____, Hannah. **Sobre a Revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____, Hannah. **Sobre a Violência**. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.

ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. 11 ed. Brasília: UNB, 1998, 1v.

CHÂTELET, François; AUBENQUE, Pierre; BERNHARDT, Jean. **História da Filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973 (A Filosofia Pagã: Do século VI a.C. ao século III d.C., v. 1)

CREVELD, Martin Van. **Ascensão e declínio do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

COULANGES, Fustel. **A cidade antiga**. São Paulo: RT, 2003.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

DUARTE, André. **Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração**. Disponível em: http://works.bepress.com/andre_duarte/15. Acesso em 15 de março de 2016.

FINLEY, M. I. **Economia e Sociedade na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 1989 (Coleção o homem e a história)

JAEGER, Werner. **Paidéia: a Formação do Homem Grego**. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Edipro, 1994.