

**OCTACILIO MION NETO**

**PODER, VIOLÊNCIA E MENTIRA À LUZ DO PENSAMENTO  
POLÍTICO DE HANNAH ARENDT**

**Trabalho apresentado para defesa em banca para a obtenção do grau de mestre em Filosofia, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, Paraná sob a orientação da professora Dra. Vera Alves Cepêda.**

**TOLEDO**

**2007**

**OCTACILIO MION NETO**

**PODER, VIOLÊNCIA E MENTIRA À LUZ DO PENSAMENTO  
POLÍTICO DE HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/ UNIOESTE, *Campus* de Toledo, Paraná pela seguinte banca examinadora:

Orientadora: \_\_\_\_\_  
Prof<sup>a</sup>. Dra. Vera Alves Cepêda

Membro \_\_\_\_\_

Membro \_\_\_\_\_

**TOLEDO**

**2007**

## **AGRADECIMENTOS**

A professora Dra. Vera Alves Cepêda, que sempre teve muita disposição e boa vontade em me orientar, me ajudar, e, por muitas e muitas vezes, me socorrer.

Ao professor Dr. Bernardo Alfredo Mayta Sakamoto, braço amigo de todas as etapas deste trabalho.

A Minha família, meus amigos e meus colegas, que sempre me apoiaram com ombros de gigantes, e que, sobretudo, me incentivaram e me motivaram demasiadamente.

Aos demais professores e colegas de curso, pois juntos trilhamos uma etapa importante de nossas vidas.

A minha esposa Daniele e aos meus filhos  
Gabriela e Rafael... pelo *amor*, pela  
*compreensão* e pelo *carinho*...

MION NETO, Octacilio. **Poder, Violência e Mentira à Luz do pensamento político de Hannah Arendt** / Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia Moderna e Contemporânea) – UNIOESTE.

## RESUMO

O objetivo do presente trabalho foi demonstrar a influência do pensamento da político-teórica alemã Hannah Arendt sobre os meandros do poder e sobre os conjuntos de relações humanas e sociais que se dão com relação à política, e aos quais estamos intrinsecamente ligados, e que se baseiam nas matrizes filosóficas da violência e da mentira, gerando conseqüências desastrosas para a República, uma vez que a autora passou pela experiência assombrosa do totalitarismo e sofreu agruras com a idéia de dominação política, o que amadureceu seu pensamento, fazendo com que acabasse vislumbrando de maneira diferenciada as noções de política como conflito, e de política como consenso, passando pelo pensamento de autores que ela abordou como Nicolau Maquiavel, Thomas Hobbes, Karl Marx e Immanuel Kant, sendo, portanto, importante fonte de conhecimento para o ideário da política como construção, inaugurando uma nova tradição que apresenta o poder como diferente da violência, sendo ainda, porta-voz do seu tempo, uma vez que faz uma conexão entre a existência e a criação de pensamentos e idéias acerca do tema, especialmente em virtude da sua experiência histórica particular. Arendt faz da sua bibliografia um compêndio sobre política, através de obras de cunho filosófico, obras sobre filosofia política e obras que alcançam o entendimento sobre ética, que nos dão a idéia de que a política pode ser considerada como direito e comunicação.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt, política, poder, violência, mentira.

MION NETO, Octacilio. **Hannah Arendt's Political Thinking on the Concepts of Power, Violence and Lie** / Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, 2007. (Masters in Philosophy) – UNIOESTE.

### **ABSTRACT**

This paper objective is to demonstrate the influence of the Hannah Arendt's German political-theoretical thinking around power and on the set of human and social relation that take place relative to political affairs to which we are intrinsically connected. These sets are based on the philosophical, violence and falsehood template generating disastrous consequences to the republic, since the author suffered the distressing experience of totalitarianism and went through rough times thinking of the idea of political domination, what matured her thoughts, making her have a second look at the political notions as conflict, and of political as consensus. Going through the thoughts of authors appraised by her, such as Nicolau Maquiavel, Thomas Hobbes, Karl Marx and Immanuel Kant, thus being important knowledge source for the political thoughts as edification, and in this since establishing a new tradition that brings in power dissimilar from violence. Also being the spokesperson in her time in view of the fact that connects it to the existence and creation of thoughts and ideas on the theme, particularly due to her private, historical experience. Arendt turns her biography into a synopsis on political affairs through writings of philosophical coinages, political philosophy and writings that reached the understanding on ethics that give us the idea that political affairs can be considered as right and communication.

**Keywords:** Hannah Arendt, political affairs, power, violence, lies.

“Pensem nas crianças  
Mudas telepáticas  
Pensem nas meninas  
Cegas inexatas  
Pensem nas mulheres  
Rotas alteradas  
Pensem nas feridas  
Como rosas cálidas  
Mas oh não se esqueçam  
Da rosa da rosa  
Da rosa de Hiroshima  
A rosa hereditária  
A rosa radioativa  
Estúpida e inválida  
A rosa com cirrose  
A anti-rosa atômica  
Sem cor sem perfume  
Sem rosa sem nada”

*A rosa de Hiroshima*, Vinícius de Moraes

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	09
<b>CAPÍTULO I - O Pensamento de Hannah Arendt e o desafio de pensar a política contemporânea</b> .....	13
1.1. Uma trajetória intelectual.....	18
1.2. Um balanço da contribuição bibliográfica.....	22
1.3. Um recorte e um percurso analítico.....	29
<b>CAPÍTULO II - Violência e política - de Maquiavel a nossos dias</b> .....	31
2.1. A identificação entre força e poder político.....	33
2.2. Maquiavel: o Estado, a ética e a política.....	37
2.3. Hobbes: o papel do medo na construção do Leviatã.....	43
2.4. A política como construção: relendo a filosofia da história em Kant e Marx.....	49
2.4.1. Karl Marx: o trabalho e a violência.....	51
2.4.2. Kant – o conflito e a ética no pensamento político contemporâneo.....	59
2.5. A contribuição de Hannah Arendt à teoria da política como construção.....	66
<b>CAPÍTULO III - O poder e a violência na perspectiva de Hannah Arendt</b> .....	68
3.1. Da dignidade [e responsabilidade] da política.....	77
3.2. Justiça, dominação burocrática e violência.....	89
3.3. A mentira e a intransparência na política.....	105
3.4. Modernidade: sociedade e sujeito, escolha e julgamento.....	125
<b>CONCLUSÃO</b> .....	132
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	137



## INTRODUÇÃO

Fatos políticos recentes como o terrorismo generalizado e as grandes guerras mundiais (especialmente a Segunda Guerra Mundial, a Guerra do Vietnã e a Guerra Fria), assim como o advento da bomba atômica e das demais armas de destruição em massa, da utilização demasiada da tática do terror e da violência, dentre tantos outros aspectos negativos relativos à sobrevivência da raça humana nos levam a uma reflexão dilemática: estes eventos nascem da ação política entre e dentro das nações. Se o compromisso que origina a política moderna era a obtenção da paz (interna, nos contratualistas; como um desejo global, em Kant) como é possível compreender: a) como a situação real da política mundial chegou ao estado que chegou - isso é acidental, ou estamos falhando em algo nesse acordo original? -, b) de que maneira poderíamos repensar a política enquanto um instrumento que tivesse como objetivo garantir a possibilidade e as condições de vida dos seres humanos.

O mundo representado por seus habitantes, sempre passou por problemas, sejam eles políticos, econômicos ou sociais, e a política sempre foi o espaço em que se procurou encontrar fórmulas para neutralizar esses efeitos tóxicos deletérios. É a percepção da política como uma espécie de arte para dirigir as relações entre os Estados, mas devendo existir também para ajudar na resolução de problemas e para a harmonização da vida comum dos homens, regendo assim suas relações. Estado e direito (Estado de Direito) servem para ajudar na manutenção da ordem social e organização da república.

Essa questão exige que nos aprofundemos na análise dos problemas e dos temas que englobam os estudos sobre os povos, as nações, o mercado mundial, mas principalmente, sobre os projetos políticos que antes de mais nada organizam intelectivamente os dados da realidade e projetam os meios e a finalidade a ser alcançada pela grande arte da política. Entre os problemas reais e sua solução está o espaço do pensamento e da teoria política, no qual os autores que contribuíram para iluminar esse cenário e propor saídas ajudam a desenhar e modelar as formas políticas e estatais hoje existentes. E não há como escapar do reconhecimento que a importância da ação política está dividida entre dois campos opostos: aquele que afirma a política como um meio de dominação e controle social (com maior ou menor grau de controle e representatividade social) e o grupo dos pensadores que defendem a política como uma realização humana, uma superação dos limites impostos pela esfera privada e dos efeitos nefastos dela resultante.

De início apontamos como problema a existência de duas formas de se *pensar* a política no mundo contemporâneo. Assim, o primeiro desafio é esclarecer as suas diferenças. Este é parte do propósito desta dissertação.

A dominação das massas, a predominância do poder sobre uma pessoa, um conjunto de pessoas ou grupos (sejam eles étnicos, sociais) pode consolidar uma forma de entender a política. A base desta perspectiva está na identificação entre poder e coerção, permitindo o uso de recursos pouco lícitos (como a força, a mentira, a cooptação) no esforço de uma meta final lícita. Este modelo é renitente na experiência histórica, uma vez que a dominação se manteve por muito tempo como sendo uma das formas políticas das mais utilizadas, o que resultou em inúmeras catástrofes que todos conhecemos.

Ao longo da história temos vários exemplos de dominação política e que ocorreram de maneira constante, e que continua ocorrendo, ainda que com roupagens diversas no caso de alguns países do Oriente, África, Ásia e América Latina, através de regimes controversos baseados no autoritarismo, na intolerância religiosa, na exclusão social, na preponderância do interesse econômico, na corrupção. Em todos estes casos verificamos a utilização do poder para obtenção de vantagens sobre determinadas populações ou territórios e ainda vantagens pessoais.

Todavia a política no mundo moderno não nasceu com o objetivo de garantir a supremacia dos interesses próprios e egoístas; ao contrário, em oposição a assimetria das concepções antigas (a desigualdade *natural* entre os homens) as balizas que ordenam a construção do Estado Moderno nascem da afirmação radical da *igualdade* natural entre os homens, seu condicionante a liberdade individual e seus corolários, a fraternidade universal. Brotando de ramo tão promissor, a promessa da política moderna parece ter alcançado o seu oposto.

Com base nesse cenário, neste trabalho temos como finalidade analisar alguns aspectos desse desvirtuamento, assinalando em especial, a contradição de termos (apontada acima) como um desdobramento inerente a forma como uma tradição dentro do contratualismo e posteriormente lapidado pela teoria política contemporânea definiu os conceitos centrais e o *telos* para a política. Embora como efeito indesejado, não é possível eludir o fato que há um caminho natural e seguro entre as teses que defendem a identificação entre poder e coerção o mal-estar que se produz hoje na maioria dos Estados Modernos.

O outro ângulo é o que de maneira distinta alguns autores filiam-se ao campo político que afirma e defende a supremacia da esfera pública, dos interesses gerais como destino da comunidade política moderna – um republicanismo radicalizado pela cultura cívica e pela democracia participativa.

E é a reflexão que embasa o pensamento e a obra de Hannah Arendt, objeto deste estudo. Não queremos construir um manual explicativo sobre a teoria política arendtiana e nem exaurir seu pensamento, mas, observar a partir da obra desta pensadora se a política ainda tem algum sentido e efetivamente quais as maneiras mais adequadas para se agir politicamente. Tomamos Arendt como autora expressiva da corrente que podemos denominar de *política da construção*, defensora da *res publica*, do consenso permitido pelo partilhamento da comunicação, pelo primado da política enquanto transparência, pela ética e, sobretudo, pela defesa intransigente da liberdade.

Outro propósito deste trabalho é tentar verificar algumas das conseqüências na utilização dessas formas de política - dominação *versus* construção -, assim como tentar apresentar, analisar, o impacto no uso da mentira e da violência no agir político. Também aqui encontramos no pensamento de Hannah Arendt é terreno seguro. Estes elementos marcam sua trajetória intelectual e pessoal, haja visto sua tenaz luta pela idéia de república, que se iniciou através da luta pelos direitos do povo judeu do qual fazia parte, assim como do movimento sionista<sup>1</sup> dentre outros grupos individualizados dos quais se fazia protetora. Não bastou a ação direta, mas a maior contribuição de Arendt está no campo teórico, ao desvendar a lógica desses processos e indicar a origem desses distúrbios.

Tomando como ponto de partida a obra de Hannah Arendt e seu diálogo com o cenário acima traçado, elaboramos o presente trabalho em três capítulos. O primeiro capítulo, denominado *O Pensamento de Hannah Arendt e o desafio de pensar a política contemporânea*, pretende mostrar a trajetória, o conjunto da produção e a influência intelectual da autora. No segundo capítulo, denominado *Violência e política - de Maquiavel a nossos dias*, procuramos analisar as diferenças entre a concepção política enquanto dominação e a concepção política enquanto construção, especialmente quanto aos temas do poder, da violência e da força, retomados a partir dos autores mais significativos para esse campo (Maquiavel e Hobbes) e aqueles que cumpriram um ajuste teórico e uma papel transitório nessa concepção (Kant e Marx). Por fim, o capítulo terceiro, *O poder e a violência*

---

<sup>1</sup> Por sionismo entenda-se como um movimento político que defende o direito à autodeterminação do povo judeu e à existência de um Estado Judaico.

*na perspectiva de Hannah Arendt*, faremos um apanhado geral sobre as idéias de violência e de poder encontradas em algumas das principais obras de Arendt, assim como sobre o tema da mentira, tentaremos colocá-las como fundamento para explicar o que se tem por sentido da política, nas mencionadas idéias de dominação e de construção. Verificaremos de que maneira a violência e a mentira têm sido apresentadas pela tradição e na contemporaneidade, assim como as conseqüências de sua utilização na política, principalmente pelos regimes totalitários.

*CAPÍTULO I*

**O PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT E O DESAFIO DE PENSAR A POLÍTICA  
CONTEMPORÂNEA**

No eixo temático proposto neste trabalho são utilizadas duas das idéias mais relevantes para o pensamento político na modernidade: consenso e dominação. Porém, além do problema de serem termos ou concepções antitéticas, compondo duas matrizes diferentes para a construção da teoria política, desdobram-se também em outros itens como a correlação imediata feita entre dominação e a noção de violência, de arbítrio e de mentira. Na tradição filosófica, principalmente a moderna, a identificação linear entre política e dominação foi feita quase que naturalmente, pois a concepção tanto de uma natureza humana negativa (Maquiavel, Hobbes e mista em Locke) ou dos defeitos intrínsecos aos homens e aos regimes históricos (Tocqueville, Smith e Marx) associou de maneira trágica aquilo que é apenas uma entre outras percepções ou arranjos políticos possíveis. Este desafio, de re-colocar o problema e de apresentar uma outra forma de articulação afastando-se do eixo política *igual* dominação é parte da obra lapidar de Hannah Arendt. No entanto, esta discussão é árdua, extensa e profunda, necessitando por sua complexidade de um recuo histórico e de uma revisão do próprio movimento originário da filosofia política.

Em *A condição humana* Hannah Arendt refaz este percurso fundador e nos apresenta um problema: em seu nascimento a filosofia era pautada por três domínios clássicos - lógica, ética e estética - todos profundamente ligados à recusa do predomínio das informações sensíveis ou da *doxa*. Nesse movimento inicial, a filosofia possuía uma interface forte com o idealismo metafísico, principalmente pela aceitação de um conhecimento para além das percepções humanas, onde a verdade existe *a priori*. Neste caso, o caminho do conhecimento e suas alternativas passam pelo estabelecimento de meios a partir dos quais possamos descortinar a ordem original das coisas. Tanto na filosofia clássica quanto na filosofia medieval, o conhecimento não é uma *construção* e sim uma *ascese* (como a espiral dialética grega) que através dos processos de análise da lógica ou de estudos dos dados da natureza permitem desvendar as verdades que são imutáveis e fechadas em si mesmas.

Quando nós imaginamos o mundo das idéias em Platão, um problema se põe: se a verdade que ordena o mundo pré-existe de forma acabada, qual é o grau de liberdade dos homens? Muito pequeno. No máximo educar ou abrir os olhos dos outros homens da comunidade humana como no *mito da caverna*, depois do filósofo descortinar o mundo real e olhar para a Luz da idéia (Bem), deve voltar à caverna e procurar dissuadir os homens do erro esmagador da opinião ao tomar a aparência pela essência. Com risco de ser considerado louco ou atacado pelos seus pares o filósofo não pode se afastar do pressuposto de que a verdade está acima da experiência real, do mundo sensível. Verdadeiras são as idéias e os homens

estão aqui em baixo no campo da contingência, no campo da imanência, no campo da materialidade do aparente.

Neste caso, o papel do filósofo (e a tarefa do conhecimento) não passa por uma perspectiva de construção, mas é sim pelo filtro de um conhecimento técnico apreendido, como uma verdade adquirida e que deve voltar e ordenar a vida dos homens na *polis*. Esta é a tarefa do rei-filósofo para Platão, pois é aí que ele se transforma num político; mas de qualquer forma, o espaço pra política (enquanto contingência) é muito pequeno, porque os homens pouco podem *deliberar*, já que a ética, os valores e a própria verdade das coisas é *externa* à vontade humana. Neste ambiente inexistente o que na modernidade se denominou de soberania individual, baseada no sujeito político e na política como espaço da liberdade da ação humana.

Quando adentramos a era moderna há uma inversão desse paradigma. Os homens serão colocados como centro do mundo. Em Maquiavel a política se constrói, por isso se converte num problema autônomo (separado da ética e com finalidade própria). Mas por que Maquiavel foi o primeiro autor a dizer isso? Porque em nenhuma fase anterior da história política - da antiguidade ao mundo medieval - havia a idéia de que os homens pudessem construir a *polis* segundo a capacidade (ou vontade) de um governante ou de um grupo de homens através da transferência de poder contido no pacto ou contrato social. E tal percepção não existia pela ausência de sua base lógica: a noção de sujeito. Esta idéia-chave é uma construção da modernidade que se inaugura com Maquiavel. Portanto, agora a política passa a ser humana - *demasiado humana* - mesmo que em sua aurora a questão tenha mantido uma referência transcendental com a idéia de “natureza humana”. Então estendendo os tradicionais campos da filosofia, inaugura-se um novo: a filosofia política. Podemos continuar a estudar os problemas propostos por Platão em *A República* ou por Aristóteles em *A Política*, mas mesmo este exercício de filosofia política não pretende transladar os temas e a lógica que regem o problema de pensar a política na modernidade. Somente quando o homem livre e igual, soberano por condição e direito de natureza passa a ser origem e pré-condição da construção dos Estados é que começamos a perceber que a história se movimenta. Quando as escolhas políticas são múltiplas (como a variação das leis e dos costumes em Montesquieu) é que a teoria e a filosofia política viram um ramo de saber. Sem um idealismo que prefigure o que é o Bem (e desenhe como objetivo constituir uma cidade dos homens que seja cópia da cidade de Deus), estabelece-se uma tensão corrosiva entre o domínio do pensamento metafísico e a filosofia política. Este percurso permite entender duas coisas. A primeira sobre a afirmação

(que é também uma auto-afirmação) de que a reflexão levada a cabo por Hannah Arendt não é do domínio da filosofia (com certeza não é mesmo na medida em que seu campo e postulados recusam a metafísica). A segunda, que a política moderna é um legado que recebemos sem testamento, porque não repousa em qualquer tipo de tradição, mas, ao contrário, como uma seta apontada para o futuro é do domínio da pura vontade humana – é construção e não reatualização.

Então, qual titulação ou denominação que podemos estipular para Hannah Arendt? A de teórica política, ou, ao contrário, enfrentar o dilema de aceitar ou não as fronteiras do que se convencionou chamar de filosofia? A recusa de Hannah Arendt do uso do raciocínio metafísico faz parte do método da autora, uma vez que parte do pressuposto da determinação do tempo histórico e da história enquanto construção. Quando Hannah Arendt recusa a definição de filósofa está tentando recusar o lugar padrão que associa a reflexão com os postulados universais propostos pela filosofia metafísica e não a reflexão em sua forma pura. A diferença está no esforço de dirigir o pensamento para investigar aquilo que muda, que é resultado da ação humana e orientado para a existência dos homens no plano da coletividade – a dimensão da filosofia da política. No conjunto de sua obra Arendt coloca como centro de sua análise descobrir não as verdades intangíveis - externalidades *a priori*, permanentes e universais - mas sim o domínio da existência humana. Como filha do pensamento moderno Arendt percebeu que os sujeitos podem transformar suas estruturas sociais e que podem transformá-las para o bem ou para o mal. Impõem-se assim como tarefa do pensamento estabelecer um domínio de conhecimento que olhando a realidade, tomando os homens como eles são, construa uma sociedade como melhor pode ser. E para transitar entre uma investigação da ação humana e a constituição de um projeto de futuro o caminho possível passa por analisar a história das sociedades, as características estruturais das formas existentes da vida coletiva e cruzar (orientando) este diagnóstico com o desafio de estabelecer as balizas de uma sociedade mais justa, ética e politicamente correta, que funcionasse com um mínimo de dano, tanto para os indivíduos quanto para a idéia de interesse comum. Em sua obra política Arendt retoma o argumento de Rousseau no início de *O Contrato Social*: tomar os homens como eles são e propor as leis como elas devem ser.

O problema inicial de se situar a produção intelectual de Hannah Arendt, de definir qual o seu lugar no pensamento social e filosófico, aparece no conjunto de suas formulações como uma demonstração clara e coerente. A autora recusa a denominação de filósofa porque não está preocupada com verdades universais, e assume como espaço de



atuação o domínio da teoria política, da filosofia política. Sua preocupação é a existência real de homens e mulheres, organizados entre a singularidade da vida individual e a ação na dimensão existencial da polis.

Parte da preocupação entre individualidade e espaço público (nação e Estado) pode ter se originado de sua condição de apátrida, por um lado, e da experiência de ter vivido um dos fenômenos mais radicais da modernidade: o totalitarismo. Entre a condição de máxima exclusão e de aniquilamento sob um Estado totalitário Hannah Arendt questiona os objetivos e os obstáculos para construção de uma via política que se volte para o projeto comprometido com o bem-estar dos indivíduos e não apenas o seu controle. Elege como prioridade o domínio da política pelo compromisso moral que tem com seu tempo; a filosofia tem que se preocupar com o destino dos homens e esse campo da filosofia chama-se política. Esta possui elementos que a tornam um objeto de estudo singular diante do contínuo movimento de transformação histórica, movida pela ação e volição humanas.

Assim, a ética é um desmembramento da política, mas não é mais uma ética universal como a dos clássicos, é uma ética historicamente construída. O homem é autor de uma natureza, mas não é de uma vez para sempre. O homem é sempre autor de uma natureza nova, que por sua vez o transforma em outro homem, porque a história se modifica e as estruturas sociais cambiam, elas se transformam radicalmente. Essa noção de um homem como sujeito de uma natureza como predicado que se movem no eixo do tempo, obriga os intelectuais a descer a dimensão histórica, fotografá-la e analisá-la. Por esse motivo encontramos na obra de Hannah Arendt o cruzamento entre uma análise mais puramente teórica e o estudo mais vertical dos fenômenos sociais.

Não bastasse localizar Hannah Arendt nesse ponto singular. Sua envergadura deve-se também a inserção dentro de uma corrente de pensamento da filosofia política. Representante da política contemporânea estabelece um diálogo com os contratualistas e com os filósofos da história do século XIX (em especial Kant), mas pertence à categoria dos filósofos políticos do século XX. E grande grupo subdivide-se em duas áreas: os pensadores que vão investigar o campo da ética (Appel, Levinas, Buber) e os que aproximarão a reflexão política das teorias democráticas e da participação (afastando da via da democracia competitiva). Estes autores estão procurando refundar a *polis* moderna, procurando mecanismos de formação do consenso, de compartilhamento – de comunicação. Preocupação com a liberdade, responsabilidade, esfera pública, com os marcos legais e de justiça são elementos que fundam uma geração de novos pesquisadores que começa com Martin

Heidegger e se irradia na obra de Karl Jaspers, Merleau-Ponty e Hannah Arendt, e mais recentemente com a produção de Jürgen Habermas e Boaventura de Souza Santos.

Podemos sucintamente indicar a influência original da matriz heideggeriana na filosofia da existência e na assimilação da dimensão temporal. A filosofia da existência é a filosofia do tempo histórico. Mesmo aceitando elementos transcendentais (universais) para esse campo eles só se realizam no tempo histórico vivido. Então se torna necessário observar a história em andamento. Hannah Arendt tem um lugar na filosofia contemporânea que não é especificamente o do estudo da ética. É uma filosofia política que se preocupa com a *res pública* moderna: liberdade, comunicação, partilhamento, respeito, cidadania, esfera pública, e uma teleologia que tem como horizonte a idéia do bem comum. Localizamos, portanto, Hannah Arendt.

Enfim, por que ela recusa a alcunha de filósofa? Porque está inserida em outro movimento histórico e em outra tradição, que se abre, como já dito, com Martin Heidegger e caminha no sentido de baixar da universalidade dos conceitos ao campo das experiências do existente.

Como colocado acima Hannah Arendt faz parte de uma nova tradição de pensar a política fora do eixo da dominação e do poder como condicionado à violência. Ela é herdeira e parte de uma corrente, que originando-se no pensamento de Heidegger, passa por Jaspers, Merleau-Ponty e Habermas. Seu pensamento tem um profundo laço com os dilemas de seu tempo, conectando a reflexão com o caminho do que foi sua própria existência.

### **1.1. Uma trajetória intelectual**

Sua vida é marcada por três aspectos fundamentais que podem ser considerados como elementos subjacentes à sua obra: sua condição de judia, de filósofa e de alemã (que marcam a experiência inicial de vida e a formação dos valores e orientação reflexiva); sua convivência com a modernidade radical proporcionada pela Alemanha da primeira metade do século XX, com eventos tão contraditórios como a República de Weimar e o Nazismo; e por último sua mudança e acomodação ao ambiente cultural e acadêmico norte-americano.

Hannah Arendt nasceu em Hannover, Alemanha, no dia 14 de Outubro de 1906. Filha de judeus de Hannover, foi educada em Königsberg, cidade do seu admirado precursor

Immanuel Kant. Já em Berlim, Hannah Arendt estudou filosofia com Martin Heidegger na Universidade de Marburgo. Depois, Hannah Arendt foi viver na cidade de Heidelberg, tendo aí escrito uma dissertação sobre a conceituação do amor em Santo Agostinho, sob a orientação de Karl Jaspers. Sua dissertação foi publicada em 1929, mas Hannah Arendt foi proibida de se habilitar em escrever uma segunda dissertação, o que lhe valeria a permissão de ensino nas universidades alemãs no ano da tomada do poder por Adolf Hitler, em 1933, por sua condição de judia, tendo por isso fugido da Alemanha para França<sup>2</sup>.

Arendt começou sua carreira acadêmica muito cedo, mas logo no início foi quase privada de sua continuação face à ascensão de Hitler ao poder e da aparição do regime nazista - fatos estes que resultaram na sua reflexão e na ascensão do pensamento que hoje conhecemos da autora. Não é pretensão deste trabalho esgotar a bibliografia ou a teoria de Hannah Arendt, mas mostrar o quão importante foi o seu pensamento e suas lutas ativistas em benefício da política e da filosofia na modernidade. Como nas palavras de Marx (nas teses sobre Feuerbach): “*Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; agora é preciso transformá-lo*”<sup>3</sup>, mas que segundo Hannah Arendt deveria ser expressa de maneira mais adequada, tal como: “*Os filósofos já interpretaram bastante o mundo; chegou a hora de transformá-lo*”<sup>4</sup>. Não basta interpretar, é necessário transformar e Hannah Arendt sabia muito bem disto, tanto que tal assertiva está presente, ainda que subjetivamente, em quase todo o contexto de sua obra.

Durante sua estadia na França, Hannah Arendt trabalhou na ajuda aos refugiados judeus da Segunda Guerra Mundial. Porém, com a invasão alemã e a ocupação da França (que levou à deportação dos judeus para campos de extermínio alemães, instalados nos países do leste Europeu) também teve que fugir. Em 1940, emigrou para os Estados Unidos com a ajuda do jornalista americano Varian Fry<sup>5</sup>. Na cidade de Nova York, tornou-se muito ativa na

---

<sup>2</sup> “Tendo-se doutorado em filosofia aos 23 anos (...) após um breve e intenso período de estudos filosóficos junto a alguns dos mais brilhantes pensadores alemães contemporâneos, entre eles Heidegger, Jaspers e Husser (sic) seu destino acadêmico parecia definitivamente traçado. Mas a ascensão dos nazistas ao poder, em 1933, interrompeu os projetos teóricos dessa judia alemã. Arendt chegou mesmo a jurar jamais se envolver com a academia por causa da adesão de vários de seus colegas e mentores intelectuais àquele movimento, Heidegger em particular. Com a crescente onda de anti-semitismo invadindo a Alemanha, Arendt abandonou a filosofia para responder aos apelos e perigos do presente, engajando-se politicamente junto a um grupo sionista. Disto resultou sua prisão e a fuga ilegal rumo a Paris, onde viveria até 1941”. (DUARTE, 2000: 21).

<sup>3</sup> Marx op. cit. ARENDT, 2005: 48.

<sup>4</sup> Idem, p: 48.

<sup>5</sup> “Entre 1933 e 1951, data em que se tornou cidadã americana, Arendt viveria como refugiada política e como apátrida, condição que marcaria profundamente sua reflexão política”. (DUARTE, 2000: 22).

comunidade judaica alemã ali existente, tendo inclusive escrito artigos para o "*Weekly Aufbau*", famoso periódico judeu da época.

A condição que lhe fora imposta de apátrida, fez com que o pensamento de Hannah Arendt tomasse como ponto de reflexão a condição humana na dimensão cívica. A privação de pertencer a um Estado, de possuir salvaguardas, ou seja, os direitos e as garantias fundamentais que um Estado deve dar aos seus cidadãos, foi um dos fatores aos quais ela jamais imaginou ser submetida. A perda da condição de cidadã impôs a ela e ao conjunto dos judeus alemães um ônus extremamente pesado – a perda da referência do local de existência mais recôndito: “*A primeira perda que sofreram essas pessoas privadas de direito não foi a da proteção legal, mas a perda dos seus lares*”<sup>6</sup>. Com o fim da Segunda Guerra Mundial os judeus assumiram a condição de “sem pátria”, sendo chamados de *heimatlosen* ou *apátridas*, conforme termos estipulado nos Tratados de Paz:

Aliás, os primeiros *Heimatlosen*, ou *apátridas*, como foram denominados pelos Tratados de Paz, eram, na maioria, exatamente judeus que vinham dos Estados sucessórios e não podiam ou não queriam colocar-se sob a proteção da maioria que havia sido levada ao poder nos seus países de origem.<sup>7</sup>

Tal situação levou Hannah Arendt a uma reflexão de como um indivíduo estaria impelido a agir (ou os limites dessa ação) em função da inexistência de salvaguardas, direitos ou garantias estabelecidas por parte de Estado nenhum; por outro lado, nessa situação são frágeis também deveres e limitações. A ausência destas salvaguardas daria a um apátrida, então, o direito de agir como quisesse (porque não precisaria obedecer a Estado algum, uma vez que sem Estado não haveria sanção, tendo como única exceção os casos de cometimento de crimes)? Onde haveria então, um consenso mundial de sua magnitude e a possibilidade de sanção e repressão?

Essa apresentação introdutória da biografia de Arendt, que também foi vítima do totalitarismo deve ser adequadamente considerada, tendo em vista a grave situação de dominação que lhe foi imposta e pelas condições adversas às quais foi submetida. Há um duplo problema na experiência política vivida pela autora: a excessiva submissão produzida pela dominação totalitária (tipo do nazismo alemão) *versus* a situação de “sem Estado”, de apátrida. Ambas são situações paradoxais que estimularam a reflexão de Arendt em direção

---

<sup>6</sup> ARENDT, 1973 (A): 233.

<sup>7</sup> Idem, p: 228.

ao problema fundamental dos *direitos* que não podem existir *sem* Estado, mas também só podem existir *com* Estado.

Hannah Arendt faleceu em 4 de Dezembro de 1975, tendo sido sepultada no Bard College, Annandale-on-Hudson, na cidade de Nova York. Por ter vivido e produzido grande parte de sua obra no período em que morou nos Estados Unidos e por ter sido ali enterrada, a autora é constantemente lembrada, principalmente em enciclopédias e livros escolares primários, como “filósofa americana”, embora pesem adversamente a tal associação o dilema da condição de “filósofa” e a sua origem alemã.

O conjunto de sua obra foi chamada por alguns de “fortuna crítica” por ser considerada de grande valor e relevância na filosofia política. O seu caráter audacioso e inovador, a atualidade de vários de seus temas (Arendt foi uma das primeiras a analisar o fenômeno do totalitarismo e suas raízes), a adesão ao pensamento crítico e profundo com que Arendt escrevia marcaram e adjetivaram sua obra. Alguns comentadores<sup>8</sup> destacam ainda a coragem de enfrentar, através do pensamento, suas próprias mazelas e a da condição humana na etapa contemporânea, em especial o esgotamento das forças utópicas do projeto liberal. Expectadora da crise do liberalismo e da emergência do totalitarismo, Arendt coloca no centro do debate filosófico a tarefa de repensar a modernidade, partindo do pressuposto de que o projeto político tal qual foi concebido pelos contratualistas não serve mais. O novo modelo – depois da experiência da Segunda Guerra e da Guerra Fria – precisa em conta a garantia da liberdade humana, da dignidade humana e da justiça social. Sem estes valores fundamentais as sociedades de massa podem cair com muita tranquilidade e muito facilmente, no modelo gerado pelo totalitarismo<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> “Hannah Arendt faleceu em 1975 e o centenário de seu nascimento ocorreu em outubro deste ano. Em 1965, quando fui seu aluno na Universidade de Cornell, nos EUA, ela era uma pensadora conhecida, mas controversa. Tinha inegável presença na vida universitária e intelectual norte-americana e européia desde a publicação, em 1951, de *Origens do Totalitarismo*. Havia, no entanto, muito desacordo em torno da sua obra. Prevalcia um desconforto em relação a uma personalidade polêmica que não se enquadrava nem nos cânones políticos usuais nem no âmbito das disciplinas acadêmicas. Hoje a situação é completamente diferente. O centenário do seu nascimento vem sendo celebrado em todos os quadrantes culturais, na esteira da sua crescente fortuna crítica, que, nos últimos 25 anos, veio aumentando de maneira avassaladora, inclusive em nosso país. Atualmente há um consenso em considerar Hannah Arendt uma das grandes pensadoras do mundo contemporâneo. Para isso contribuiu o objetivo recorrente do seu percurso voltado para buscar compreender o século 20, uma época em que o destino de incontáveis seres humanos se viu determinado em escala inédita pelos que sofreram a História em função da Política. Foi o seu caso, como judia alemã confrontada com a ascensão do nazismo. Para Arendt, compreender era uma atividade infundável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com a nossa realidade, para tentarmos nos sentir em casa no mundo. No exercício desta atividade atribuiu grande importância à experiência e à narrativa”. (LAFER, Celso in <http://clipping.planejamento.gov.br>, acessado em 15 de junho de 2.007).

<sup>9</sup> Hannah Arendt não toca em sua obra no arranjo alternativo da social democracia européia, mas este é um modelo que bebe nos problemas históricos, factuais e teóricos também abordados pela autora – no que

## 1.2. Um balanço da contribuição bibliográfica

Para apresentarmos adequadamente a bibliografia de Hannah Arendt, devemos fazer uma relação de suas obras iniciando pela variada contribuição teórica a áreas diversas. Arendt produziu textos de cunho filosófico, obras que podem ser consideradas como parte da teoria ou da filosofia política, e ainda, obras de cunho ético ou do estudo da ética. Como exemplo dessa separação, podemos considerar como obras filosóficas *A Vida do Espírito* (1971), além dos textos sobre Kant; as obras pertencentes ao campo da teoria ou filosofia política, também podem ser subdivididas em dois grupos diversos e complementares: os trabalhos de cunho mais teórico como *A Condição Humana* (publicado originalmente em 1958), *Da Revolução* (1963), *Entre o Passado e o Futuro* (1968), *Da Violência* (1970) e *O Que é Política?* (1993)<sup>10</sup>, as obras de caráter sócio-histórico como *As Origens do Totalitarismo* (1951), *Homens em Tempos Sombrios* (1968) e *Crises da República* (1972). Por fim, as obras de caráter ético onde ocorre um ajuste de contas com a história real (e suas mazelas) como *Eichmann em Jerusalém - Um Relato Sobre a Banalidade do Mal* (1963) e *Responsabilidade e Julgamento* (2003). O conjunto das obras aqui citado perfaz a base de construção da presente dissertação.

Afora a introdutória apresentação biográfica de Hannah Arendt, faz-se necessária uma reflexão sobre a relação de necessidade entre direitos individuais e a existência de um Estado – pautado na inserção dos seus membros e não na sua manipulação -, e que emerge como o eixo de um dos textos mais importantes da autora: *As Origens do Totalitarismo*. Publicado em 1951 este trabalho deu a autora o estatuto de pensadora relevante para o debate filosófico e político contemporâneo, tendo como pano de fundo analítico o panorama de dominação que se deu com a ascensão dos regimes totalitários.

Essa sua visualização das condições políticas absurdas a que foram submetidos os homens, inclusive a “condição” de apátrida a qual os judeus estavam vinculados, fez com que

---

concerne a regulação do Estado sobre a sociedade, e pelo objetivo que essa regulação estatal não sirva à manutenção dos interesses particulares (nem no seu aspecto de maioria numérica), mas sim à manutenção da *polis*.

<sup>10</sup> *O que é Política?* é um conjunto de fragmentos das obras póstumas de Hannah Arendt, compilados por Úrsula Ludz, assim como *Responsabilidade e Julgamento* é a reunião de importantes textos de Arendt, oriundos de conferências, cursos, palestras e pronunciamentos proferidos pela autora, editados por Jerome Kohn, diretor do centro Hannah Arendt na New School for Social Research, Nova York.

Hannah Arendt relembresse também os abusos ocorridos na Primeira Guerra Mundial, e que efetivamente estavam acontecendo outra vez, agora na Segunda Guerra Mundial: “o *que era sem precedentes não era a perda do lar, mas a impossibilidade de encontrar um novo lar*”<sup>11</sup>, angústia profunda exatamente porque ao longo de toda história do anti-semitismo a necessidade de estabelecimento de um solo judeu era constante. Paradoxalmente, este argumento foi utilizado por Hitler como subterfúgio para fazer evacuações e transferências de parcelas do povo judeu de uma parte à outra da Europa, de um território para outro e até mesmo de um continente para outro, sem ter muitas implicações jurídicas que pudessem atrapalhar seus planos, ao menos num primeiro momento, anteriores ao efetivo conhecimento público, inclusive dos cidadãos alemães, da sua proposta de “solução final” para a questão do judaísmo, ou seja, a eugenia, ou o pseudo aperfeiçoamento da raça ariana.

Os peritos legais elaboravam a legislação necessária para tornar apátridas as vítimas, o que era importante sob dois aspectos: tornava impossível para qualquer país inquirir sobre o destino deles, e permitia que o Estado em que residiam confiscasse sua propriedade.<sup>12</sup>

Além de serem considerados apátridas, os judeus e as demais vítimas incorriam na possibilidade de terem seus bens confiscados, sem proteção alguma.

O conjunto da obra de Arendt tematiza assuntos como a política, o poder e a autoridade, assim como a revolução e as condições em que se encontra a humanidade, sendo, portanto, um desafio político contemporâneo. Esta etapa apresentou acontecimentos jamais vistos na história universal, como o advento dos regimes totalitários, o que contribuiu para a emergência no campo do pensamento político moderno da certeza de que o conceito de *tradição* fora transposto. Não havia mais possibilidades de pensar a política conforme a lição que a tradição histórica havia nos legado no passado. Ocorreria uma ruptura irreversível no plano da fundamentação política.

Na reportagem sobre o julgamento de Adolf Eichmann para o jornal “*The New Yorker*”, que evoluiu posteriormente para o livro *Eichmann in Jerusalém*, Hannah Arendt levantou a questão de saber se o mal é radical e inerente ao ser humano ou simplesmente uma fraqueza das pessoas, acentuada por uma frouxidão de caráter. Adolf Eichmann foi um oficial nazista responsável pelo transporte dos judeus até os campos de concentração e conseqüentemente às câmaras de gás. No seu julgamento, ocorrido em Jerusalém em 1963,

---

<sup>11</sup> ARENDT, 1973 (A): 233.

<sup>12</sup> ARENDT, 2006: 131.

aparentou ser uma pessoa comum, sem maiores problemas psíquicos que pudessem justificar seus atos de barbárie. Eichmann alegava que recebera ordens e que, como um bom burocrata e funcionário obediente à lei, levou-as a cabo (ainda que hesitando por algumas vezes). A questão ética de fundo que Arendt levanta nesta obra versa sobre o grau de liberdade e de responsabilidade que os indivíduos preservam diante da estrutura funcional dos Estados Modernos, e, portanto, da dimensão da capacidade de julgar.

Em *As Origens do Totalitarismo*, escrito logo após o fim da Segunda Guerra, o foco da análise é o aparecimento dos regimes totalitários. Neste trabalho Arendt procura desnudar as raízes do nazismo, comunismo, fascismo e do imperialismo, e suas ligações com o anti-semitismo e outras formas de dominação política ou de massas:

*As Origens do Totalitarismo* [...] constitui, por assim dizer, a sua abordagem inicial da crise no mundo contemporâneo, tema que, como inquietação permanente, estrutura e ilumina a profunda coerência de sua obra. Instigado 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, o livro busca examinar os fatores que originaram esse fenômeno e que contribuíram para dissolver os padrões morais e as categorias políticas que compunham a continuidade histórica da tradição ocidental. [...] Na arquitetura do livro, os dois primeiros volumes da edição brasileira buscam traçar os elementos que permitiram a cristalização do totalitarismo, analisado por Hannah Arendt no terceiro volume como uma nova forma de governo e de dominação, baseada na organização burocrática de massas e apoiada no emprego do terror e da ideologia.<sup>13</sup>

*Origens do Totalitarismo* demonstra claramente como a política rompeu com a tradição, e nos parece que é justamente isso que Hannah Arendt pretendia, não ao julgar os regimes totalitários, como o nazismo ou o fascismo, mas ao demonstrar que eles são oriundos de um sistema histórico baseado não somente em um fato isolado, mas sim num conjunto de fatos, as ações e causas que levaram a ocorrência destes fatos, e suas eventuais conseqüências.

Arendt afirmava que o nazismo começa sem qualquer base tradicional, e seria melhor perceber o perigo desta negação radical de todas as tradições européias, em relação ao que ocorreu em outros países, foi porque a Alemanha sofreu mais intensamente as conseqüências desagregadoras da “inflação” e do “desemprego”, bem como pela “falta de qualquer forma de experiência democrática”. (...) Entretanto, ela ressalva que “embora possa ter sido mais fácil quebrar as tradições e padrões europeus na Alemanha, ainda é verdade que estes tinham de

<sup>13</sup> LAFER, *Prefácio* In ARENDT, 1973 (A): 01.



ser quebrados, de modo que não foi nenhuma tradição alemã enquanto tal, mas a violação de todas as tradições, que trouxe o nazismo”.<sup>14</sup>

E esta metodologia é constante no conjunto da obra de Arendt. Ou seja, há para a autora uma necessidade de apresentar um conjunto de fatos e ações para demonstrar quais foram as suas conseqüências e desdobramentos que nos levaram à condição política, social e econômica na qual nos encontramos.

No ano de 1968, Hannah Arendt escreveu o livro denominado *Entre o Passado e o Futuro*, obra que demonstra com clareza o conjunto de suas inquietações. Neste trabalho, ainda segundo análise de Celso Lafer:

[...] pulsa simultaneamente o conjunto de inquietações a partir do qual esta admirável representante da cultura de Weimar ilumina, a reflexão política do século XX. Nele se contém, praticamente, ainda que de forma um tanto dispersa, todo temário de sua obra, constituindo-se, portanto, num excelente ponto de partida para uma tentativa de interpretação e organização do seu pensamento. Este ponto de partida é metodologicamente útil porque uma leitura de Hannah Arendt implica num certo esforço de decodificação, pois as linhas de ordenação de seu pensamento não são óbvias e não se encontram apenas nos seus enunciados mas, também, nas inquietações que estruturam os seus trabalhos.<sup>15</sup>

Nela, Arendt nos dá respaldo para arriscar uma análise sobre o futuro a partir da visualização do contexto em que nos encontramos, o momento em que vivemos. A análise de como o presente se constitui – e sua singularidade diante das formas perdidas do passado – é ponte para a enunciação das possibilidades do futuro. Tarefa que só a razão em seu uso crítico e o compromisso com um projeto de convivência podem modelar. Os temas tratados nessa obra são de grande importância para a política atual: liberdade, verdade, e dignidade - não só na política, mas também em outras esferas de relações humanas.

Em 1958, foi editada a obra denominada *A Condição Humana*, que marca definitivamente o estudo de Arendt sobre as mudanças ocorridas naquele campo ontológico fundamental que discute – *quem é* ou *o que é* o Homem. Arendt reflete neste trabalho sobre o que é específico na condição humana e o que lhe é genérico, apresentando três aspectos ou atividades fundamentais do ser humano que ela chama de *Vita Activa*, e que se compõe pelo labor, pelo trabalho e pela ação, o que faz com que nos

---

<sup>14</sup> DUARTE, 2000: 35.

<sup>15</sup> LAFFER *apud* ARENDT, 2005: 09.

aproximemos sempre da política e do poder, assim como da violência ou do interesse comum, a *res publica*.

Nessa mesma obra Arendt nos apresenta uma visão diferenciada, a partir do descobrimento do telescópio, por exemplo (e que ocorrera com pouco alarde), de que o homem não pode mais pensar limitadamente da Terra, para fora da Terra, e sim, da imensidão do universo, focalizando nosso planeta. Clareia, através da analogia, o entendimento da condição do homem na Terra com um mortal e vulnerável conjunto de pequenos seres e a grandiosidade da sua quase “insignificância”, se vista do espaço, como emergência de um novo conceito do sujeito no mundo:

Desde o dia em que a criança nasceu na manjedoura, nenhuma outra coisa tão importante havia ocorrido com tão pouco alarde. Com estas palavras, Whitehead introduz Galileu e a descoberta do telescópio no cenário do Mundo Moderno. O nascimento na manjedoura, longe de significar o fim da antiguidade, significou o começo de algo tão inesperada (sic) e imprevisivelmente novo que nem a esperança nem o temor tê-lo-ia previsto; e aquelas primeiras espreitadas tímidas na direção do universo, através de um instrumento ao mesmo tempo ajustado aos sentidos humanos e destinado a revelar aquilo que ficará definitiva e eternamente longe do seu alcance, estabeleceram as condições de um mundo inteiramente novo e determinaram o curso de outros eventos que, com muito maior alarde, iriam dar início à era moderna. Com exceção de um grupo de homens eruditos, numericamente pequeno e politicamente inconseqüente – astrônomos, filósofos e teólogos – ninguém sentiu alvoroço ante a invenção do telescópio; antes, a atenção pública foi atraída pela dramática demonstração, por Galileu, das leis da queda dos corpos, tidas como o início da moderna ciência natural (embora seja duvidoso que, por si mesmas, sem que Newton as transformasse mais tarde na lei universal da gravitação – que até hoje continua sendo um dos mais espetaculares exemplos da moderna junção da astronomia e da física -, elas tivessem levado a nova ciência na direção da astrofísica). Pois o que mais distinguiu o novo conceito de mundo, não apenas do conceito dos antigos ou da Idade Média, mas também da grande sede renascentista de experiência direta, foi o pressuposto de que o mesmo tipo de força exterior atuava na queda dos corpos terrestres e no movimento dos corpos celestes.<sup>16</sup>

Hannah Arendt visualizou a importância de alguns acontecimentos (telescópio e também do nascimento de Jesus Cristo) que efetivamente trouxeram uma enorme variação sobre o tema da condição do homem e sobre a conceituação do mundo em que nos encontramos. Utilizou conceitos e argumentos que ainda hoje continuam a atormentar o pensamento, dividindo muitas vezes as opiniões. Tinha um jeito diferente e especial de ser e

---

<sup>16</sup> ARENDT, 1995: 269.

de pensar, assumindo um papel diferenciado na história da filosofia, por sua tranquilidade aparente e sua perspicácia, tendo em vista as mazelas a que foi submetida. E é justamente esse método e esse agir de Hannah Arendt, representados pelo seu pensar que nos interessam.

Começamos nosso intento com a difícil tarefa de conceituar ou ao menos entender a política. Tal intento, em um primeiro momento pode se fazer com a alegação de Hannah Arendt de que conseguimos efetivamente dizer o que é política e que, na verdade, esse é o papel da filosofia porque indaga e nos faz refletir sobre tudo à ela pertinente e todos os papéis que pode e deve desempenhar:

É difícil dizer o que é política. Para perguntas assim, estamos acostumados a recorrer a filósofos que, por exemplo, sabem o que é a Natureza melhor do que os naturalistas. Para isso, pressupomos que o filósofo fala por todos os homens, que, portanto, ele não tem para com a Natureza uma relação diferente dos outros homens, senão que apenas refletiu sobre ela melhor e mais profundamente. Nesse sentido, a filosofia é chamada de mãe das ciências etc..<sup>17</sup>

E essa qualidade da filosofia pode nos auxiliar de várias maneiras, consolidando-se a imagem do filósofo como aquele que tem maiores condições de explicar o sentido da política, tendo em vista a idéia de que seria a política a “doença profissional dos filósofos”, mas que, ao mesmo tempo, se não forem os filósofos, quem poderá nos dar um rumo para explicar efetivamente o que é política? Como asseverou Arendt, a filosofia é a mãe das ciências e:

Será o mesmo com a política? *A doença profissional dos filósofos.* Eles têm uma parcialidade, e não podemos acreditar ou confiar neles tão cegamente, achando que dão, de fato, o melhor de si. Por outro lado: se não forem os filósofos... quem nos dará informação? Mas, os filósofos falam por todos os homens; portanto, seu preconceito é humano. Como somos realmente homens, todos temos um preconceito contra a política.<sup>18</sup>

Essa reflexão sobre nossa condição política é que se faz necessária para o aprofundamento do vínculo quase subliminar que se estabeleceu no pensamento político moderno entre política e dominação, deixando na sombra uma outra possibilidade e projeto de *polis*: a noção de política como construção. Nesse caso o tratamento dado a temas como poder, violência e mentira torna-se de fundamental importância. Pesa, ademais, a possibilidade aberta pela “indústria da guerra” e o modelo de “guerra preventiva” (analisado

<sup>17</sup> ARENDT, 1998: 187.

<sup>18</sup> Idem, p: 187.

pela autora em *Da violência*) do fim da odisséia terrestre, onde a irracionalidade do modelo e da ação política vigente parece tornar cada dia mais próximo uma crise mundial sem precedentes. A única saída seria repensar a finalidade da existência comum, filtrada pela ação e espaço público, ou seja, pela retomada de um projeto político.

É um raciocínio complexo. Uma vez que a percepção de que ela tem da filosofia, de que o lugar da filosofia na modernidade é o campo da política, o compromisso da filosofia deve ser com o existente, com a história, com o concreto, portanto, com o mundo da política. Para ela a tarefa da filosofia não é a metafísica, é a vida pública. Curiosamente, neste ponto temos uma pista do processo que unifica o conjunto de sua obra teórica: a *vida do espírito* somente pode se realizar na *polis*. Tal perspectiva dá um sentido único ao conjunto de sua produção teórica, quer seja mais especificamente conceitual, quer seja mais uma leitura de como a modernidade re-coloca o problema do político, quer seja sua leitura ética sobre fenômenos históricos. Da condição de “homem social”, tomado não como o *zoon politikon* aristotélico (que é condição naturalizada do homem), mas como *ação* (condição que é coletiva), a essência humana é a possibilidade do cruzamento entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*. O homem é um ser político.

Todos esses temas aparecem anelados na obra de Arendt e precisariam ser analisadas em separado. Mas é possível afirmar um movimento contínuo dentro da teoria arendtiana dividido nesses três grandes campos: uma obra filosófica, uma obra de filosofia política e um ajuste ético de contas com as experiências históricas mais radicais da modernidade. Num primeiro campo, a *Vida do Espírito* é considerada por alguns autores como a obra, a síntese; segundo campo é o da filosofia política que também é possível imaginar ser composto por obras de natureza diferente. Algumas obras mais teóricas, mas, não que elas sejam totalmente teóricas, e sim que oscilem entre a teoria e a realidade, com momentos em que ela o processo é inverso (notadamente em *As Origens do Totalitarismo*). Um campo é teórico, e o outro é mais histórico. E no campo da ética, surge no momento em que aparece a discussão sobre a banalidade do mal e a responsabilidade pessoal na obra *Eichmann em Jerusalém*.

Diante dessa envergadura e da complexidade da obra arendtiana, o objetivo desta dissertação é estudar apenas a parte dos trabalhos da autora ligados à filosofia política. Mesmo assim esse universo ainda é grande demais. Então, do conjunto de todas as obras de Hannah Arendt, foram separadas apenas aquelas nas quais alguns conceitos fundamentais para nossa tese aparecem destrinchados. As outras obras serão tangenciadas quando se

imaginar que se estabeleça uma ligação, algum conceito que seja mais aprofundado, não significando que não foram analisadas, como precaução metodológica. Ela tem uma produção muito grande e será feita somente uma análise pontual, não sobre uma área, mas sobre os conceitos que consideramos basilares que são o *poder*, a *violência* e a *mentira*.

### 1.3. Um recorte e um percurso analítico

O pensamento de Hannah Arendt possui uma unidade de tratamento (embora não constitua um sistema filosófico (como a obra de Hegel ou Marx, por exemplo), que é garantida pela utilização de um método comum que toma realidade e pensamento como indissociáveis. Para efeito de uma análise pontual sobre a concepção de política (em especial as questões ligadas a violência e ao consenso como bases da reflexão) torna-se necessário efetuar um recorte mais específico para a análise. Optou-se, nesta dissertação por estabelecer o seguinte percurso: a principal contribuição de Hannah Arendt está vinculada a um novo entendimento sobre a política, especialmente sobre sua base constitutiva - a noção de poder (configurando um primeiro recorte); porém, essa concepção também é produto da história e de uma tradição maior a qual Hannah Arendt pertence – a defesa da política como construção e não dominação - portanto o segundo movimento ou recorte é detectar a genealogia dessa corrente em que poder político é diferente de violência, e definir suas principais características. Estes dois eixos indicam tanto o argumento que será aqui desenvolvido como estabelecerá o caminho particular de análise dentro de uma obra tão vasta.

O primeiro recorte é o tema do *poder*. Mas para detectar a genealogia dessa corrente em que poder político é separado de violência, é necessário o recuo histórico que demonstre o processo discursivo de elaboração dessas categorias. Podemos estabelecer as fases desse movimento que geram o contexto para o pensamento arendtiano com a tradição inaugurada por Maquiavel onde poder político é igual à coerção; Hobbes acrescenta a idéia de que o Estado é sinônimo do monopólio da força e o governo o exercício do medo, e descobre-se que a matriz dessa corrente nasce da concepção de uma natureza humana negativa. Numa segunda fase alguns autores vão defender (com ressalvas) a idéia de que a natureza humana é positiva e, por extensão, o Estado não necessita ser o Leviatã: Locke e Kant, por vias diversas, vão assinalar as virtudes até mesmo do conflito entre os homens e a possibilidade do Estado ser movido pela Razão e não pela força. Há um terceiro passo que é dado por Marx ao criticar

a perspectiva de existência de um Estado cujo único propósito é dirigido para a alienação e a dominação dos homens; neste autor a recusa do modelo vigente é parte de uma nova visão da política como reino da liberdade. Quanto à Marx, o único óbice destacado por Hannah Arendt é o apego a violência como ferramenta da política presente em suas teses.

Na exegese histórica realizada por Hannah Arendt percebe-se estes movimentos, com a crítica e a recusa radical dos dois primeiros autores (uma vez que nega que poder e violência estejam juntos na estrutura política) e, através de um diálogo crítico com o terceiro, mantém o tema da política positiva e rechaça valorização do uso da violência quer como meio ou como parteira da história. Arendt filia-se ao terreno das reflexões que defendem a ação política como a suprema criação e realização da ação humana, o espaço da liberdade e não da coerção.

No próximo capítulo o objetivo é analisar esse percurso, cruzando a teoria de cada autor citado e a análise efetuada por Hannah Arendt.

## **CAPÍTULO II**

### **VIOLÊNCIA E POLÍTICA - DE MAQUIAVEL A NOSSOS DIAS**

Quando nos propusemos a escrever sobre a questão da dominação e da construção na filosofia política moderna, apresentamos como caminho de investigação o surgimento e a articulação desses temas nos autores fundamentais para essa área. Há uma diferença inicial entre os dois campos - a política como forma de dominação pode ser vista como algo que, mesmo possibilitando a existência dos governos (e portanto justificada enquanto instrumento necessário para a obtenção de um ganho mais elevado, no ritmo de que “os fins justificam os meios”) é perigosa em si mesmo, por seu vínculo estreito com o terror e a violência. Acrescente-se ainda o elemento despótico uma vez que seu uso aumenta o já vasto poder outorgado ao governante ou a determinadas instituições estatais. Portanto, a política que se efetiva através da dominação é sempre um risco para a liberdade e para o fundamento legítimo das comunidades políticas. É sob este argumento que Hannah Arendt condena esta forma de lógica da política, como podemos observar no tratamento que ela dá ao tema, na obra intitulada *Da Violência*.

Outrossim, a idéia de política como construção traz consigo a idéia de que o que queremos é criação da vida como pressuposto da felicidade, da justiça e da liberdade. Arendt faz parte do grupo de pensadores que defendem o neo-republicanismo com base na idéia de política como compartilhamento, como comunicação. Na mesma linha que Jaspers, Merleau-Ponty e Habermas, este grupo defende postulados para além do hedonismo político, da visão de política como a busca pela “vida boa” e pela realização dos interesses pessoais. Ao contrário condenam a assertiva do liberalismo hedonista e competitivo, que defende o poder político como um campo de disputas e de distribuição de recursos. Esta dupla recusa – da competição e da vinculação entre interesse e representação - coloca o pensamento de Hannah Arendt em franca contradição com a lógica política do liberalismo, ou seja, do egoísmo e da competição.

Porém, Arendt aponta a necessidade de cautela, mesmo em se tratando daqueles que recusam os postulados liberais, quando o elemento em jogo refere-se ao conteúdo ético da ação política (incluindo os meios) e o marco fundamental do direito, já que em defesa da *polis* muitas atrocidades já foram cometidas. O Estado que aniquila o espaço social, o governo que destrói as garantias individuais produz em nome de um “povo” e uma nação esvaziada a supressão máxima da liberdade. O uso de subterfúgios para finalidades egoístas, da mentira ou da persuasão (pela propaganda ou pelo terror), além da utilização da violência demasiada, trará conseqüências desastrosas às nações. Portanto, difícil aceitar que em nome de uma



finalidade geral e abstrata, qualquer instrumento possa ser utilizado para legitimar a política. Esta só é possível se basear-se na ética e na verdade.

Mas qual a gênese histórica dessa percepção que unifica o conceito de poder ao de violência e mentira? Qual seu movimento de origem e sua justificação? Esta tese tem como autores centrais que são Nicolau Maquiavel e Thomas Hobbes, e em um segundo desdobramento, com o grupo de pensadores que trabalhou a idéia de uma filosofia da história (a noção dinâmica, movida pelo conflito) com Kant e Marx.

## 2.1. A identificação entre força e poder político

A teoria política ou a filosofia política moderna nasceu balizada por uma noção dicotômica e maniqueísta de que os interesses dos homens, a natureza humana (idealizada no abstrato Estado de Natureza) é perigosa e que a única forma que temos de garantir a paz social é negando a liberdade do homem, num regime político que centralize o poder, retirando esse poder dos indivíduos, constituindo o Estado Leviatã. Um Estado que seja maior que o indivíduo e que trabalhe com mecanismo de coerção e de dominação como forma de manutenção da paz e da ordem pública.

É essa trajetória que se inicia em Maquiavel e se refina em Hobbes. Em Maquiavel a natureza fez os homens desiguais, porque a *fortuna* e a *virtù* são irregularmente distribuídas entre os homens. Assim alguns indivíduos são dotados de mais *virtù*, outros de melhor *fortuna*, mas haverá uma pequeníssima porcentagem de “fundadores de Estado” que são os que têm as duas coisas. São qualidades da *virtù* a coragem, a prudência e a capacidade; da *fortuna* a boa sorte da *kairós* (o lugar certo, na hora certa). São poucos os homens que juntam, do ponto de vista da probabilidade, tantas pré-condições e que podem sujeitar o mundo à sua vontade – a categoria dos fundadores de Estado. Mas neste caso, Maquiavel assinala como fundamental a capacidade humana na esfera política: é a partir do elemento subjetivo e discricionário da ação de um homem especial (o Príncipe) que o Estado se erigirá. E será sob seu discernimento pessoal e julgamento arbitrário que a regulação da vida pública se fará. Então a política não é percebida ainda como uma ação de *todos* os homens, e exercida por outros meios que não a vontade ou a *virtù* particular. Para Maquiavel a política já é resultado da ação humana, mas é dependente da boa estrela de alguns homens, cuja tarefa histórica é construir e manter o poder.

Quando chegamos na obra de Thomas Hobbes, mesmo que o Leviatã seja um homem (que ficou fora do pacto), este poder não foi *tomado*. A construção do Estado resulta da vontade de todos os homens, transferida através do contrato. Então estamos descendo à noção de política enquanto o conjunto de ações em sociedade; de conjunto social e não do *condocciere*. Em Maquiavel, o *condocciere*, uma vez que os homens são capazes de tudo, tem que usar qualquer ferramenta porque a tarefa da política é maior do que a ética pessoal e ao soberano cabe a tarefa de saber usar sem receio quaisquer instrumentos para manter os homens sob controle.

Todavia, temos uma outra matriz, que se forma depois da Revolução Francesa, no século XIX, de que os homens se movem pelo conflito, mas este não é tomado pelo aspecto negativo. O fato das disputas existirem pode significar ao contrário da desordem, do caos, o movimento de evolução próprio da civilização (é a realização da Razão em Hegel, da História em Marx ou do Esclarecimento em Kant). O curioso nesta vertente é a drástica mudança de sentido para o tema do conflito – ele é o motor do progresso humano, pelo aperfeiçoamento das forças ou instituições sociais.

Quando a filosofia política moderna surge com a contribuição primeira de Maquiavel, havia nitidamente uma identificação entre o poder político com força, coerção, violência. A política era sempre o exercício da coerção, o exercício da dominação, a concentração de todo poder político num ponto determinado e com caráter despótico. Esta correlação surgiu desse conceito inicial de que a natureza do homem é decaída, da identificação da natureza humana à idéia de maldade.

Então, para iniciar uma apresentação sobre o caminho que se deseja com o presente trabalho, promovemos uma diferenciação entre a política como dominação e a política como construção, as causas e as conseqüências de tal diferenciação, conforme o pensamento de Hannah Arendt (no campo político e na questão ética), correlacionando-o com as anteriores formulações de Nicolau Maquiavel em *O Príncipe* (1513) e Thomas Hobbes em *O Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil* (1651). O recurso à comparação deve-se pela importância da obra desses dois precursores do pensamento político moderno quanto ao problema da essência do fenômeno político na quebra do *Anciën Regime*, em especial pela afirmação da “lógica da força” como chave na constituição das relações entre indivíduos e Estado.

Hannah Arendt, em *As Origens do Totalitarismo*, apresenta as formas de poder totalitárias ocorridas no século XX, como a forma mais refinada de cinzelamento de um longo processo de dominação política: “foi Adam Mueller quem insistiu na descendência pura como teste de nobreza, e foi Haller que, indo além do fato óbvio de que os poderosos dominam os que não tem poder, disse ser da lei natural que os fracos fossem dominados pelos fortes”<sup>19</sup>. Sabemos que existem vários tipos de dominação, mas que não nos interessam por não serem de caráter político (como a dominação no campo das relações pessoais). O que realmente nos interessa é a dominação de massas, como a ocorrida com os ditos regimes totalitários, através principalmente do anti-semitismo (o conceito de “inimigo oculto”) e do imperialismo, este último representado pelo capitalismo: “o imperialismo deve ser considerado o primeiro estágio do domínio político da burguesia e não o último estágio do capitalismo”<sup>20</sup>.

As Igrejas, principalmente a Igreja Católica da Idade Média, desempenharam papel fundamental e inicial na questão da dominação política das massas, assim como o próprio Estado desempenhou e vem desempenhando, principalmente no exemplo do *Terceiro Reich*, ao regerem a vida coletiva de maneira a deixar fora da política a liberdade discricionária dos indivíduos sob o seu controle. No caso da Igreja Católica (forma híbrida que caracterizava o poder de Estado na etapa medieval), verificamos que pelo uso do credo ou pelo medo, a população não tinha escapatória e obedecia, sobretudo no que respeitava aos deveres dos cidadãos. A lei e a ética religiosa colavam-se num mesmo processo. A coação e a manipulação eram expedientes comumente adotados institucionalmente (vide *O martelo das feiticeiras*, o caso dos templários e o longo processo da Inquisição).

Este modelo caracteriza-se por deter o poder do Estado e conseqüentemente controlar as massas, composta principalmente por miseráveis e de incautos da fé. Enfim, a problemática da perda do poder eclesiástico de dominação das massas<sup>21</sup>, e sua posterior submissão ao poder secular, é abordada por Arendt como fator crucial não só da libertação da dominação religiosa, mas como de qualquer outra dominação, pois é a secularização a origem da revolução:

---

<sup>19</sup> ARENDT, 1973 (A): 74.

<sup>20</sup> Idem, p: 33.

<sup>21</sup> “A enorme relevância, para o mundo político, da perda da sanção religiosa é geralmente negligenciada da discussão da moderna secularização, porque pode parecer bastante óbvio que a ascensão do domínio secular, que foi a consequência inevitável da separação entre a Igreja e o Estado, da emancipação política em relação à religião; através da secularização, a Igreja perdeu uma boa parte de seus bens terrenos, e, o mais importante, a proteção do poder secular”. (ARENDR, 1988, 128).

A secularização, a separação da religião da política, e o surgimento de um reino secular, com sua dignidade própria, é certamente um fator crucial no fenômeno da revolução. De fato, é bem possível que, no final, aconteça aquilo que chamamos revolução seja precisamente aquela fase transitória, que dá origem a um reino novo e secular. Mas, se isso for verdade, então é a própria secularização, e não o conteúdo dos ensinamentos cristãos, que constitui a origem da revolução.<sup>22</sup>

Já na Segunda Guerra Mundial, a dominação encontrou outros artifícios, produzindo uma mentira terrena, distante da fé. Dentre outros e inéditos artifícios, podemos citar a utilização do peso constrangedor da burocracia e a diluição do poder e da responsabilidade pessoal mediante o estabelecimento da lógica hierárquica e racionalizada por funções impessoais e objetivas. A burocracia (artefato inerente ao desenho dos Estados Modernos) é caracterizada por um modelo ou fluxo administrativo, por um sistema de hierarquia, com alta divisão de responsabilidade onde seus membros executam invariavelmente regras e procedimentos padrões, como as engrenagens de uma máquina.

A burocracia pode ser um instrumento positivo para a organização da divisão do trabalho (público ou privado) na sociedade moderna, mas também possui uma capacidade latente de desvio. Durante a segunda Grande Guerra, acabou por se tornar uma arma a mais para o advento do holocausto, como instrumento de dominação e de consolidação de hegemonia. Foi através da burocracia, dentre outros expedientes, que os nazistas conseguiram enganar tanto povo alemão quanto a comunidade mundial, ao menos por um período razoável de tempo. Sem a burocracia, que fora elaborada e executada sob forma de embuste, teria sido bem mais difícil o projeto de “solução final” do problema dos judeus.

Temos então, a ocorrência de duas vertentes de dominação política que nos são úteis para o entendimento de dominação: uma ocorrida com o advento do poder político estatal utilizado pela Igreja há vários séculos (a teocracia do poder eclesiástico) e outra, mais recente, com o advento da dominação quase total dos territórios da Europa Ocidental e da Europa Oriental com a ascensão ao poder do partido nacional socialista (o totalitarismo nazi-fascista). Mas nesta análise, em que pese o terror e a gravidade das questões ligadas aos objetivos e práticas do nazismo, o esforço levado a cabo por Hannah Arendt aponta para uma zona mais profunda e mais sombria: a de configuração de uma nova forma, estrutura e lógica funcional de um novo tipo de Estado – o modelo totalitário. Enquanto *modelo*, este pode servir a qualquer propósito, e sua perversão fundamental estará mais no projeto de vida

---

<sup>22</sup> Idem, p: 21.

política que o sustenta do que os entornos ideológicos que momentaneamente represente e expresse.

Outro fator relevante à questão da dominação e à questão do poder é o surgimento da propaganda como meio de dominação das massas. Na Segunda Guerra Mundial o mesmo regime nazista se utilizou da propaganda em massa para obter o convencimento da população alemã e até mesmo mundial, daquilo que lhe convinha. Por isso, quase toda propaganda era enganosa, baseada na mentira, ou ainda criminosa. Exemplo era o material veiculado no *Der Angriff* (o Ataque), jornal de propaganda nazista criado por Joseph Goebbels, e que se destinava ao ataque ao judeus através de difamações contra personalidades públicas judias. Como não havia possibilidade de verificação da veracidade das notícias, o que era publicado alcançava diante da opinião pública o estatuto de verdade.

## 2.2. Maquiavel: o Estado, a ética e a política

Sabe-se que a idéia de Estado surgiu com a filosofia antiga, mas que até hoje é um conceito controverso, principalmente quando se trata de definir seu fundamento, sua função e seus limites. Enquanto um conceito tão antigo, também a sua definição etimológica variou conforme as mudanças históricas se processavam e os arranjos intelectuais se ajustavam às novas necessidades. Hannah Arendt parte da obra de *Machiavelli* (filósofo florentino do século XVI) para fundamentar a criação da palavra e de quase todo o conjunto de atribuições a ela ligadas no mundo moderno. Maquiavel, autor de *O Príncipe* se apresenta como um dos primeiros teóricos políticos a postular a condição prática do exercício do poder pelo soberano. Radical em suas formulações, o universo da reflexão política deveria concentrar-se em um eixo nodal: investigar como deve agir o governante, que ele denominou de *Príncipe*, para alcançar o poder e manter-se nele.

A nova palavra que Maquiavel introduziu na teoria política, e que tinha sido usada mesmo antes dele, foi a palavra *Estado*, *lo stato* – A palavra se origina da expressão latina *status rei publicae*, cujo equivalente é “forma de governo”, e que ainda encontramos empregada nesse sentido em Bodin. É característico que *stato* tenha deixado de significar “forma”, ou um dos possíveis “estados” da esfera política, passando a significar, ao invés disso, aquela unidade política fundamental de um povo que sobrevive às incessantes mudanças não apenas dos governos, como também das formas de governo (...) A despeito de seus constantes apelos à glória de Roma e reiteradas referências à história romana, sentiu claramente que uma

Itália unificada deveria constituir um corpo político tão diferente das cidades-Estados antigas ou quinhentistas que impunha fosse-lhe atribuído um novo nome).<sup>23</sup>

Considerado pai da política por alguns e duramente criticado por outros, Nicolau Maquiavel, representa grande desafio para a filosofia moderna quando trata de assuntos pertinentes à política, à revolução, à guerra e aos meios de se conquistar e se manter o poder. Um desafio por apresentar horizontes ainda não visualizados que transcendem o imaginário da época em que nascem. Para Arendt Maquiavel “*certamente não foi o pai da ciência política, ou da teoria política, mas é difícil negar que se pode muito bem ver nele o pai espiritual da revolução*”<sup>24</sup>. E sendo a revolução uma maneira de alavancar o progresso – é depois de mudanças e de intempéries que se constrói um grande Estado – verifica-se a possibilidade da dominação ser útil à idéia de construção. Hannah Arendt admitia a importância de Maquiavel em virtude do seu pensamento postular um caráter revolucionário – afinal, fundar um Estado Novo, regido por uma lógica que não retoma nem a tradição (base de sustentação dos principados velhos), nem a assimilação (condição dos principados mistos), significa revolucionar a ordem do político tal qual era entendida até aquele momento.

Quando Nicolau Maquiavel escreveu *O Príncipe*, acabou por consolidar um tratado sobre política e governo no qual ensinava os detentores do poder na Itália (metaforicamente chamados por ele de príncipes), a firmarem e a conservarem seu poder, no interesse nacional. Tal obra gerou muitas polêmicas, tendo em vista a maneira como foi escrita, mas, também elogiada por seu caráter realístico (*real politike*). Essa polêmica continua levando a interpretações variadas tanto na linha favorável quanto na linha contrária ao pensamento de Maquiavel. Todavia, o que não se pode fazer é ignorar tais interpretações. Maquiavel demonstra que seu intento era escrever algo cujo destino fosse prático e não a divagação do etéreo mundo do *dever ser*. Buscava ser o mais realista possível, escrevendo sem qualquer tipo de imaginação sobre as formas de Estado que não se coadunasse com a realidade. Não buscou fundamentação em possibilidades abstratas de formas de governo, mas, sim, naquelas repúblicas e principados que já existiam e que efetivamente serviram de embasamento para suas teorias:

(...) O que Maquiavel tinha em mente era, na verdade, o Estado-nação, ou seja, o fato, que apenas para nós é bastante natural, de que a Itália, a Rússia, a China e a França, dentro de suas fronteiras históricas, não

<sup>23</sup> ARENDT, 1988: 32.

<sup>24</sup> Idem, p: 30.

deixam de existir juntamente com qualquer determinada forma de governo.<sup>25</sup>

Independentemente da forma de governo, a nação sobrevive, por isso a idéia de Estado-nação<sup>26</sup>. Maquiavel buscava ver as coisas como elas realmente eram e suas afirmativas eram sempre calcadas em disjunções: suas explicações eram quase sempre baseados em uma coisa *ou* outra. Apenas uma das duas alternativas era adequada, não admitindo a possibilidade de uma terceira; trabalhando sob forma de dilema somente uma alternativa era viável. E como fazer a escolha certa? O governante deveria saber ou aprender (espaço para o pleno desenvolvimento de sua *virtú*) o que é bom para a coletividade. Maquiavel afirma que o príncipe que tentar escapar da compreensão do real, migrando para uma linha de suposições e abstrações, acabará por se arruinar ao invés de preservar o que já tiver conquistado. E aí começa o sentido de política como dominação porque, a partir do momento em que o governante ou príncipe alcançou o poder, tem como *dever imperativo* preservar-se nele e conseqüentemente ter o domínio, ainda que parcial, sobre o Estado e seus cidadãos. E, num primeiro momento, Maquiavel busca demonstrar que os bons governantes, dentre tantos ruins, acabam por perecer e que sua bondade, em muitos, casos pode aniquilar um príncipe de uma república ou principado.

Em outras palavras, apresentando de maneira inicial a política como dominação, temos Maquiavel que afirma a idéia de que temos que aprender a não sermos bons, para se conquistar ou manter o poder. O que podemos extrair destas primeiras formulações é que o problema da construção e manutenção do poder tomado como fim último da política continua atual. Quando Maquiavel foca o poder tomado como fim último da política, um dos desdobramentos de sua tese passa a ser a análise dos *meios* pelos quais o fluxo do poder é erigido e mantido – a política passa a ser uma técnica, uma esfera de racionalização e deliberação de um *condocciere* virtuoso. E como para este autor o poder é um fim último, os meios deixam de ser questionados – a política é o reino da realidade e não das virtudes morais. O bom soberano será aquele que em nome da manutenção da *polis* usará de qualquer meio, lícito ou não – o mote sempre lembrado de que *os fins justificam os meios*. Se, por outro

---

<sup>25</sup> Ibidem, p: 227.

<sup>26</sup> Tanto é verdade que posteriormente, Nietzsche, filósofo alemão do começo do século XX retomou a discussão de Maquiavel: “a forma dos governos é de muito pouca importância, embora pessoas pouco instruídas pensem de outro modo. O objetivo principal da arte política devia ser a duração, que leva a melhor sobre qualquer outra qualidade, porque é muito mais valiosa que a liberdade”. Só com uma longa duração, solidamente fundada e garantida, é possível de fato um desenvolvimento constante e uma inoculação

lado, a prudência e a arte do soberano em avaliar as condições existentes detectar que os homens movem-se, pela sua natureza fraca e traiçoeira, mais pelo medo que pela honra, que alternativa terá o príncipe do que recorrer a mecanismos de controle sobre essas forças existentes? Em Maquiavel a violência e o uso da força na política são necessários porque são aquelas que organizam a lógica das ações humanas. Não são *telos* e nem escolhas valorativas – são *recursos*.

Maquiavel fala sobre o que chamou de “profissão da bondade”, e que o príncipe que deseja fazer em toda parte a dita “profissão da bondade”, acabará, entre tantos que efetivamente não são bons, a arruinar-se<sup>27</sup>. O que Maquiavel quer dizer é que, se o governante for somente bom, acabará na ruína, fazendo uma demonstração de valoração, um estudo dos valores, uma axiologia, sobre o bem e sobre o mal. Conseqüentemente tal assertiva acabava por atingir os preceitos cristãos na sua mais direta intimidade, no seu âmago, dentre eles, os princípios que pregam o amor e a prática do bem, como lembra Arendt:

O mais importante em nosso contexto é que Maquiavel foi o primeiro a visualizar a ascensão de um domínio puramente secular, cujas leis e postulados de ação eram independentes dos ensinamentos da Igreja, em particular, e, em geral, dos padrões morais, transcendendo à esfera dos assuntos humanos. Foi por essa razão que ele insistia que as pessoas que ingressavam na política deviam, em primeiro lugar, aprender “a não serem boas”, isto é, a não agirem segundo os preceitos cristãos.<sup>28</sup>

Segundo Arendt, Maquiavel não incita o príncipe ou o governante a ser efetivamente somente mau, mas abre as portas, um precedente, para o fato de que havendo necessidade terá o governante o direito de utilizar meios ilícitos como a mentira e a violência, por exemplo, para se resguardar, adquirir ou se manter no poder. Em termos modernos o espaço para os recursos escusos, fundamentados em uma lógica do poder para e pelo próprio poder (sua conquista e manutenção como finalidade última) explicam os regimes de exceção e

---

enobrecedora. Na verdade, a autoridade, geralmente a perigosa companheira de toda duração, se oporá a isso. (NIETZSCHE, 2006: 164).

<sup>27</sup> “Cabe considerar agora quais devem ser os modos de governo de um príncipe com os súditos e com os amigos. E porque eu sei que muitos já escreveram sobre isto, duvido que, escrevendo também eu, não me considerem presunçoso, afastando-me, principalmente, ao discutir esse assunto, das opiniões alheias. Sendo, porém, minha intenção, escrever algo útil para quem o entenda, pareceu-me mais conveniente ir direto à verdade real da coisa, do que usar a imaginação. E muitos imaginaram repúblicas e principados, que jamais foram vistos ou conhecidos como verdadeiros; pois é tão distante o modo como se vive, do modo como deveria viver, que quem deixa que se faça o que se deveria fazer, contribui mais à ruína que à sua preservação, pois, o homem que deseja fazer, em toda parte, profissão de bondade, arruína-se em meio a tantos que não são bons. É necessário a um príncipe, que pretenda manter-se, aprender a não ser bom, usando ou não usando isso, segundo a necessidade”. (MAQUIAVEL, 1997: 98).

<sup>28</sup> ARENDT, 1988: 29.



o totalitarismo que emerge no período da Segunda Guerra Mundial. Através da violência e da mentira os alemães dominaram e aniquilaram boa parte dos considerados não pertencentes à raça ariana sob o pressuposto de uma “razão de Estado”.

Quando Maquiavel coloca na balança o bem e o mal para regerem a conduta do governante ou *condocciere*, demonstra claramente a idéia central do seu pensamento, citado no *Príncipe*, que não deixa de ter um certo tom de cinismo e muitas vezes considerada como amoralidade, que foram e continuam sendo interpretados como a mais famosa máxima da política de que “os fins justificam os meios”. Mas Maquiavel é claro: a ética não pode fazer parte da política porque amarra as mãos do governante diante de uma natureza mesquinha. Por isso temos que ter cuidado. A ética continua na esfera privada, e mesmo o príncipe só pode usar o mal para preservar as questões públicas, ou seja, quando a *polis* estiver em perigo. Este é o conceito de “razão de Estado” (é facultado ao interesse do Estado, coisas que são proibidas para os indivíduos) e em termos de vida privada o príncipe (governantes em geral) é um homem e deve seguir as regras morais. Mas se ele for “moralmente virtuoso” na vida pública acarretará não “a sua ruína” pessoal, mas a ruína do Estado que ele comanda.

O problema para Hannah Arendt, no confronto com as teses maquiavelianas são dois: a) essa visão de política é falsa na sua base porque o poder político nunca poderá fundar-se na força porque esta não soma, não constrói e não é capaz de gerar duração, estabilidade (problema clássico quando a modernidade abdicar da tradição como base da política); b) quando a razão de Estado se encontrar no mundo moderno com a burocracia e a propaganda de massas o perigo político será enorme porque seu resultado será a lógica do Estado totalitário. Portanto, a política da força e da dominação jamais poderá, para Hannah Arendt, fundar Estados e ser alicerce da vida pública. Hannah Arendt está na posição política oposta a Maquiavel.

À sua época, Nicolau Maquiavel se preocupou em ensinar que o príncipe tem que “*aprender a não ser bom*”<sup>29</sup>, tendo em vista tanto sua necessidade particular quanto a necessidade do Estado. Ou seja, a questão da recepção da ação do *príncipe* implica no grau de obediência e de legitimação de seus atos – é portanto um assunto público e tem a ver com o exercício da política. Claro que o dilema da bondade tem um dimensão particular, para a preservação no poder pessoal, mas ele é ainda mais grave e profundo por sua implicação uma vez que incide sobre os destinos do *principado* ou *república* dos quais o *príncipe* detém

---

<sup>29</sup> MAQUIAVEL, 1997: 99.

poder. Neste último caso a necessidade universal de um determinado território, soberano ou não.

Dominar vem do latim *dominare* ou *dominari*, que significa mandar soberanamente, ter poder absoluto em alguma coisa ou sobre alguma coisa, exercer domínio ou ser senhor de algo; são diversos os significados e entendimentos sobre o termo, mas o que nos interessa efetivamente é que dominação denota poder, seja ele qual for, e, no caso da política não é diferente. E Nicolau Maquiavel, que apesar de não ter sido o primeiro a falar e a pensar sobre o poder, apresentou-nos a idéia de poder e ação com suas nuances de maneira diferenciada.

E ter que “*aprender a não ser bom*”<sup>30</sup> é um dos pontos cruciais e de maior polêmica no pensamento político de Maquiavel, demonstrado em *O Príncipe* e enseja a aquisição e manutenção do poder. Outrora, fica a falsa impressão de que Maquiavel quisesse ou pregasse a maldade, acabando seu pensamento por atingir as sociedades organizadas da atualidade, que tentam demonstrar que o homem pode ser bom e ainda assim governar um Estado com sucesso. Tal visão da pregação da maldade, sobre esta obra de Maquiavel é atrasada, e não podemos nos fazer valer de qualquer tipo de interpretação. Voltamos a afirmar que o pensamento do florentino Nicolau Maquiavel é um reflexo direto da realidade política do renascimento moderno. Porém, muitas vezes a interpretação de sua obra atinge quem não deveria atingir, como no caso da generalização da classe política como sendo de última estirpe, gerando um desgaste cada vez maior da própria política como um todo, por conter tais interpretações errôneas elementos que não condizem plenamente com o agir político.

Maquiavel nos apresentou questões desafiadoras envolvendo o poder e as formas de alcançá-lo, assim como a natureza humana e a convivência pacífica de seus integrantes, do que o homem necessita e o que lhe é peculiar, nas questões atinentes à violência e à força. Mencionou também o questionamento quanto às formas de poder ou de Estado, e a questão da *virtù*, que seria um algo a mais, que o príncipe ou governante deveria possuir, além de um cidadão comum. Com isso podemos vislumbrar também a sua visão, ainda que inicial, da política como construção, por acreditar nesse algo a mais que o governante pode ter que chamou de *virtù*. A política em prol da construção de um Estado melhor, pois nos apresenta questões relevantes quando pergunta qual é a melhor forma de Estado, e quando explica como deveria agir um governante na sua época para conquistar, reaver e manter um *principatto*.

---

<sup>30</sup> Idem, p: 99.

São estes, dentre muitos outros aspectos, aqueles que na obra de Maquiavel justificam a relação íntima entre política e dominação, poder e exercício necessário da força, fundamentando-a no dever do homem de *virtù* manter a confiança do seu povo, incutindo-lhes o medo necessário para que o desrespeito não jogue por terra o precioso esforço de construção do Estado. Perpassam a obra *O Príncipe* dilemas dicotômicos sobre se o melhor procedimento para o homem público - desejar ser amado ou temido<sup>31</sup> - ou de quais maneiras podem os governantes, do povo adquirir lhe a graça, sendo que o poder, no povo causa um efetivo mal estar, se não exercido de maneira respeitosa. Mas e o poder da guerra e o poder político, se coadunam? São equivalentes? Para Maquiavel, o bom político, também tem que dominar a arte da guerra. Se souber guerrear o governante será reconhecido como de *virtù* e, portanto, um governante vencedor de grandes guerras será mais facilmente associado a condição de bom político.

### 2.3. Hobbes: o papel do medo na construção do Leviatã

Verificaremos a partir de agora, que Maquiavel não foi o único pensador que apresentou idéias sobre poder, política e Estado sob a influência da teoria política do conflito. Outro autor importante para cristalizar essa perspectiva foi Thomas Hobbes.

Hobbes nasceu em Westport, nas proximidades de Malmesbury, Wiltshire (Inglaterra), em 5 de abril de 1588, portanto, logo após a morte de Maquiavel. Trouxe vasta contribuição teórica ao mundo da filosofia política, vendo o poder do soberano, bem como o poder de assembléias constituídas como necessários para o bom andamento do Estado e das relações entres seus concidadãos, a partir de um pacto feito entre os homens. Também analisou a questão da igreja como parte do poder de dominação do Estado e o problema fundamental do poder individual como matriz das guerras, temas tratados especialmente em

---

<sup>31</sup> “Surge disso a seguinte discussão: é melhor ser amado que temido ou vice-versa. Responder-se-á que é melhor ser ambas as coisas, mas como é difícil reuni-las, ao mesmo tempo, é muito mais seguro ser temido que amado, quando se pode falhar em uma ou em outra, porque dos homens se pode dizer que, geralmente, são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, covardes e gananciosos de ganhos e, enquanto lhes fizerem benefícios, estão todos de teu lado, oferecendo-te o teu sangue, os bens, a vida, os filhos, como acima se disse, quando a necessidade é dispensável. Quando, porém, a necessidade se avizinha, dirigem-se para outro lugar. E o príncipe, que se fiou apenas em palavras, não tendo tomado nenhum cuidado, arruína-se, porque as amizades que se adquirem por dinheiro e não por grandeza ou nobreza de alma, são compradas, com elas não se podendo contar no momento oportuno. E os homens têm pelo menos respeito aos que se fazem amar do que aos que se fazem temidos, porque o amor é conservado por um vínculo de obrigação, o qual se rompe por serem os homens maldosos, em todo momento que quiserem, ao passo que o temor é alimentado pelo medo do castigo que nunca te abandona”. (MAQUIAVEL, 1997: 106).

sua obra lapidar *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil* (publicado em 1651).

O *Leviathan* de Hobbes expôs a única teoria política segundo a qual o Estado não se baseia em nenhum tipo de lei construtiva – seja divina, seja natural ou de contrato social – que determine o que é certo ou errado no interesse individual com relação às coisas públicas, mas sim nos próprios interesses individuais, de modo que “o interesse privado e o interesse público são a mesma coisa”.<sup>32</sup>

A observação feita por Hannah Arendt é grave: embora a obra de Hobbes surja no seio do contratualismo, sua perspectiva de poder centralizado é despótica (tomando-se o modelo clássico de *despotés* – poder pessoal, subjetivo e autocrático, embasado no soberano e não regulado formalmente por nenhuma regra externa). Hobbes se ateve, no *Leviatã*, à idéia de que o Estado e o soberano possuem o poder absoluto e inquestionável (mantido o propósito inicial do pacto, que é a paz) tendo em vista um pacto feito entre os homens, ao qual os mesmo se submetem para garantir sua convivência pacífica e se protegerem um dos outros de quaisquer tipos de intempéries ou desavenças, como uma tutela jurisdicional onde podemos apresentar os litígios a alguém que tenha possibilidades e a obrigação de resolvê-los:

Considera-se que uma *república* tenha sido *instituída* quando uma *multidão* de homens concorda e *pactua*, cada um com cada um dos outros, que qualquer *homem* ou *assembléia de homens* a quem seja atribuído pela maioria o *direito de representar* a pessoa de todos eles (ou seja, de ser o seu *representante*), todos sem exceção, tanto os que *votaram a favor dele* como os que *votaram contra ele*, deverão *autorizar* todos os atos e decisões desse homem ou assembléia de homens, tal como se fosse os seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos demais homens.<sup>33</sup>

Hobbes se preocuparia também com a questão da burguesia e da razão, fundamentando também o que chamamos de *commonwealth* – força comum na tradução literal -, conceito em que todos os indivíduos se submetem a uma autoridade central que intimida a todos, com a exceção de quando as nações tomam o lugar dos indivíduos: “*O Commonwealth é baseado na delegação da força, e não do direito. Adquire o monopólio de matar e dá em troca uma garantia condicional contra o risco de ser morto*”<sup>34</sup>. Uma troca do

<sup>32</sup> ARENDT, 1973 (A): 34.

<sup>33</sup> HOBBS, 2003: 148.

<sup>34</sup> ARENDT, 1973 (A): 36.

poder dos particulares (direito e lei de natureza) pela condição do direito regulado da esfera civil (Estado).

Outro aspecto importante que Arendt visualiza na obra de Hobbes diz respeito à burguesia como uma classe que teria alguns privilégios naturais nas questões políticas e sociais, em detrimento às classes menos afortunadas, com menos sorte, pelo acúmulo de riquezas e também pela sua posição social, outorgando ao Estado a responsabilidade por essas últimas, os menos competitivos.

De acordo com os padrões burgueses, aqueles que são completamente destituídos de sorte e não têm sucesso são automaticamente excluídos da competição, que é a essência da vida da sociedade. A boa sorte é identificada com a honra e a má sorte com a vergonha. Transferindo ao Estado os seus direitos políticos, o indivíduo delega-lhe também suas responsabilidades sociais: pede ao Estado que o alivie do ônus de cuidar dos pobres, exatamente como pede proteção contra os criminosos.<sup>35</sup>

Seria, portanto, infinitamente mais fácil viver para os burgueses afortunados, que se eximem da responsabilidade pelas classes mais abastadas, transferindo ao Estado, toda essa obrigação de responder por atos alheios ou até mesmo os que lhe foram confiados. Sobre a religião e a crença, Hobbes dá respaldo para a promoção da dominação política através do medo e da ignorância: *“tão fácil é os homens serem levados a acreditar em qualquer coisa por aqueles que gozam de crédito junto deles, que podem com cuidado e destreza tirar partido do seu medo e ignorância”*<sup>36</sup>. E através dessa ignorância proveniente do credo que se adquire o poder de dominação, seja ela das massas ou da individualidade de homens.

Hobbes também procura analisar a questão da soberania, do Estado e também das leis civis dizendo: *“Entendo por leis civis aquelas leis que os homens são obrigados a respeitar, não por serem membros desta ou daquela república em particular, mas por serem membros de uma república”*<sup>37</sup>. Como definição de lei civil quando assevera que se constitui por regras que o Estado impõe aos súditos para distinção do bem e do mal.<sup>38</sup> E as leis civis, como veremos adiante, serviram de embasamento para o aparecimento do totalitarismo, especialmente na Segunda Guerra Mundial, tendo em vista sua correlação com a questão da

<sup>35</sup> Idem, p: 37.

<sup>36</sup> HOBBS, 2003: 100.

<sup>37</sup> Idem, p: 225.

<sup>38</sup> “[...] é para todo súdito, constituída por aquelas regras que a república lhe impõe, oralmente e por escrito, ou por outro sinal suficiente da sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal; isto é, do que é contrário à regra”. (HOBBS, 2003: 226).

dominação política, uma vez que denotam também o pensamento sobre o poder e o direito, e a sua utilização por Hitler para alcançar parte dos seus objetivos.

Sobre as paixões em demasia que também podem acarretar conseqüências desastrosas, se violentas, Hobbes faz uma análise sobre o desalento de espírito que serve para fundamentar inclusive poderes despóticos e tirânicos, dizendo que: “*A paixão cuja violência ou prolongamento provoca a loucura ou é uma grande vanglória, a que vulgarmente se chama orgulho ou vaidade, ou é um grande desalento de espírito*”<sup>39</sup>.

Hobbes nos dá uma mostra do que podemos pensar sobre as idéias de poder, força e violência, e nos remete ao pensamento contemporâneo de Hannah Arendt, que nos apresenta a violência como algo da condição humana, como algo inato ao homem (com a exceção de quando exercida por si contra si próprio) traçando uma idéia inicial do que é força e algumas de suas características, também inerentes ao ser humano:

A vontade de poder, denunciada ou glorificada pelos pensadores modernos de Hobbes a Nietzsche, longe de ser uma característica do forte, é, como a cobiça e a inveja, um dos vícios do fraco, talvez o seu mais perigoso vício. Se a tirania pode ser definida como a tentativa sempre frustrada de substituir o poder pela violência, a oclocracia (o governo da multidão), seu exato oposto, pode ser definida como a tentativa, muito mais promissora, de substituir o poder pela força. O poder pode, de fato, aniquilar toda força; e sabemos que, quando a principal esfera pública é a sociedade, há sempre o perigo de que, mediante uma forma pervertida de <agir em conjunto> - por pressão e artimanha e por manobras de pequenos grupos - subam ao primeiro plano os que nada sabem e nada podem fazer. O veemente desejo de violência, tão característico de alguns dos melhores artistas criativos, pensadores, estudiosos e artífices modernos, é a reação natural daqueles a quem a sociedade tentou privar de força através da fraude”.<sup>40</sup>

Hobbes traz de sua época algo similar ao pensamento sobre política e sobre poder apresentados por Nicolau Maquiavel, pois antes, na antiguidade clássica, mais especificamente na democracia grega e na república romana, tinha-se a política como algo de magnífico e esplendoroso, onde o cidadão que se ocupava dela, a exercia como uma *arte*; outros como expressão do saber filosófico, mas, no geral, como realização da honra pública – o viver para a *polis*. Na etapa moderna a tarefa da política aumentará de importância em outra direção – será *conditio sine qua non* da existência individual garantida no tecido coletivo -,

<sup>39</sup> Ibidem, p: 67.

<sup>40</sup> ARENDT, 1995: 215/ 216.

mas perderá a aura virtuosa da era clássica – passa a ser uma técnica de controle, um exercício que toma os homens como realmente são.

Hobbes não se absteve de mencionar no *Leviatã* o poder eclesiástico fazendo menção à sua aparição e também à sua criação, assim como sobre as formas do poder que detém: : “(...) *é manifesto que Cristo não deu nenhuma autoridade para comandar os outros homens aos seus ministros neste mundo, a não ser que eles estejam também investidos de autoridade civil*”<sup>41</sup>. Ou seja, que ninguém detém o poder divino sobre os homens em sua forma abstrata, descolada das bases seculares apenas legitimado pela delegação de Cristo. Somente embasados pela autoridade civil e conseqüentemente pelas leis civis é que os homens podem dele se utilizar. E durante muito tempo, tal junção entre o poder civil e o poder eclesiástico se fez presente na política, operando sob o manto da indistinção (as grandes massas não sabiam efetivamente diferenciar uma coisa da outra). Não estamos obrigados a aceitar tudo o que os homens fazem, quaisquer leis por eles elaboradas, falsamente baseadas no que Deus nos propõe<sup>42</sup>, e a aceitação de tudo o que os homens fazem em nome de Deus caracteriza uma refinada forma de alienação e, conseqüentemente, de dominação, pois anula a personalidade individual. O homem que não sabe se realmente recebe ordens de Deus ou dos homens em nome de Deus acaba por se alienar<sup>43</sup>.

A idéia de egoísmo é perene no pensamento de Hobbes quando se fala em interesse próprio em detrimento a idéia de interesse comum, e a utilização do nome de Deus para uma falsa possibilidade de normatização, porém geradora de alienação. Já Hannah Arendt nos passa a idéia de que o homem, em tese, não passaria de algo como um conjunto de pequenos seres vivos habitantes de uma pequena esfera, dentro de uma imensidão desconhecida, de um espaço infinito de onde, drasticamente, se verifica a sua insignificância. Assim como a de qualquer outro animal ou ser vivo que habita a Terra, e que tal insignificância já podia ser demonstrada para explanação da idéia do que é válido em tempo de guerra<sup>44</sup>. Hobbes queria demonstrar que na guerra, tudo é possível e válido, assim como

---

<sup>41</sup> HOBBS, 2003: 418.

<sup>42</sup> “Porque embora Deus seja o soberano do mundo inteiro, não somos obrigados a aceitar como sua lei tudo o que qualquer homem nos possa propor em seu nome, nem nenhuma coisa contrária à lei civil, à qual Deus nos ordenou expressamente que obedecêssemos”. (HOBBS, 2003: 441).

<sup>43</sup> “A dificuldade consiste portanto em que os homens, quando recebem ordens em nome de Deus, que não sabem em alguns casos se a ordem vem de Deus, ou se aquele que ordena o faz abusando do nome de Deus para algum fim próprio e particular”. (HOBBS, 2003: 490).

<sup>44</sup> “Portanto, tudo aquilo que se infere de um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, infere-se também do tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria invenção. Numa tal condição não há lugar para o trabalho, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das

em momentos em que sua segurança dependeria somente de si e de sua força. Arendt posteriormente apresenta a idéia de que em caso de uma guerra, na atualidade, com a possibilidade da utilização de armas de destruição em massa, se duas das grandes nações que as possuem entrarem em conflito, e acabarem por utilizá-las, ambas serão destruídas culminando assim, com o fim da humanidade. E ao nosso ver, Hobbes apresenta essa condição de vulnerabilidade já no *Leviatã* quando dá uma conceituação sobre as condições da vida humana quando diz que nossas vidas são solitárias, pobres, sórdidas, embrutecidas e curtas. Arendt amplia o cenário ao invocar a manutenção do interesse particular (mesmo entre as nações) como base de uma guerra de todos contra todos em escala global.

Ainda no entendimento de Hobbes sobre o Estado, a soberania deste funda-se no pacto firmado entre os homens para sua vivência em paz, que posteriormente foi chamado contrato social, verificamos ainda o que disse sobre a outorga de poderes a uma pessoa ou a uma assembléia, como consta no capítulo XVII do *Leviatã*, denominado *Das Causas, Geração e Definição de uma República*<sup>45</sup>. Continuando na mesma linha de pensamento para justificar a análise de Hannah Arendt sobre poder, política e Estado, principalmente quando esteve na condição de apátrida, além da necessidade de um entendimento da violência e do terror, para consolidar o pensamento sobre política como dominação, podemos citar ainda, outros pontos de recusa a teoria de Thomas Hobbes, que tinha a idéia de que sem o Estado, não haveria como reger a *polis* e a *res publica*, como deixa claro em outro trecho do *Leviatã*, que ao seu ver, era o que dava resguardo e salvaguarda a todos em casos de guerra ou simplesmente de ataques inimigos<sup>46</sup>.

Fica então, a idéia da necessidade de resguardar os direitos de cada um de nós dentro da *res publica* ou do Estado e que, sem essas salvaguardas, ainda que com toda a onda

*mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta". (HOBBS, 2003:109)*

<sup>45</sup> "Autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires para ele teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama REPÚBLICA, em latim CIVITAS. É esta geração daquele grande LEVIATÃ, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus imortal, nossa paz e defesa". (HOBBS, 2003: 147).

<sup>46</sup> "Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo na república, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz no seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência da república, a qual pode ser assim definida: uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por todos como autora, de modo que ela pode usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comuns. Àquele que é portador dessa pessoa chama-se **soberano**, e dele se diz que possui poder soberano. Todos os demais são **súditos**". (HOBBS, 2003: 148).



da banalização do mal e toda onda da má utilização dos meios de violência, é estritamente necessária para a organização jurídica e para efetivação da política como um meio adequado para regular as relações humanas. Mas não podemos nos esquecer das diferenças na forma com que Hannah Arendt e Thomas Hobbes definem o Estado, o que é o direito, e as idéias de liberdade civil.

#### **2.4. A política como construção: relendo a filosofia da história em Kant e Marx**

Conforme a modernidade vai se construindo, os paradigmas intelectuais também vão se alterando. Quando chegamos no final do século XVIII e no começo do século XIX temos uma mutação profunda nesses conceitos. Os homens não nascem ruins, os problemas estão nas instituições sociais, e somente com o movimento de embate que esse processo gera é que a sociedade movimenta-se no eixo da história. Com Kant surge a idéia de que esse processo funciona como mola propulsora de estágios evolutivos em direção ao auto-esclarecimento, e é claro que quanto mais a história andar, melhores os homens ficarão. Se eles podem estar mal nessa geração, não significa que estarão lá na frente. Nos dois casos, o homem pode viver com a liberdade, então não preciso sequestrar o poder dele.

Kant, que é um dos autores liberais da filosofia política, afirma o valor da liberdade: entregue a liberdade ao homem, deixe os homens baterem de frente uns com os outros que a civilização avançará, porque essa é a lei da natureza. Em Kant, portanto, a evolução do homem se dá também pelo conflito, que seria uma espécie de mola que impulsionaria a civilização, como uma espécie de lei natural.

Em Marx funciona de uma maneira um pouco diferente porque a dominação é um produto social e a sociedade tem inércia. Então para mudar o sistema, os homens pra atingir a liberdade terão que arrebentar o estágio opressor em que vivem (quando as forças sociais estiverem prontas para promover materialmente o fim da escassez) através de revolução. Mas parece trágico o fato de Marx imaginar que a única via de passagem para a liberdade é apostar na violência como parteira da história. Ou seja, ele afirma uma posição otimista com relação a vida coletiva fora do esquadro do “homem como lobo do homem”, que os homens podem atingir a liberdade, que não são ruins por natureza, que podem compartilhar interesses comuns, mas como ele está preso a perspectiva da luta de classes, o primeiro movimento em direção à liberdade é sua total supressão, num ato revolucionário e profundamente violento.

Mas a força não é importante somente no ato da ruptura. Num segundo e posterior movimento, haveria um período de transição em que uma das tarefas centrais seria a de forçar o burguês a ser livre, uma vez que ele não sabe que é escravo também. A violência como ferramenta da política aparece assim em dois momentos no pensamento marxista: no processo de ruptura, na etapa da revolução, e na fase de transição e de construção de uma nova sociedade, destruindo os antigos direitos e todas as formas sociais pretéritas, dirigida para educar o homem para a liberdade.

Em Kant não há espaço para ruptura ou mudanças e supressão súbita dos marcos legais. Ao contrário, a lógica é de uma evolução lenta, cumulativa e constante. Os homens entram em conflito (é uma lei de natureza) e pela necessidade de regulação da vida pública esse conflito é racionalizado e objetivado pelo corpo das leis, que a cada momento desses refina as estruturas sociais. Resolvida uma etapa outra se abrirá, nas brechas da lei ou na criação de novas situações e novamente a roda da regulação/racionalização entrará em ação neutralizando o conflito e aumentando a autonomia dos homens sobre seus impulsos naturais, estabelecendo a dimensão da vida pública – espaço da moral e do esclarecimento.

Em Kant temos uma natureza humana evolutiva, que caminha em direção ao autoesclarecimento. E este é movido pelo conflito entre os homens. É o conflito que conduz o a autonomia pelo aperfeiçoamento das leis, até que lá na frente a lei, a liberdade, a razão e a autonomia humana se encontrariam.

Em Marx, o problema é a persistência da violência como ferramenta da política, na revolução e na primeira etapa de uma sociedade comunista. Mas se até em autores como Kant (liberal, porém autor da mais refinada teoria em que a ética e a política se encontram no pensamento moderno) e Marx (antiliberal ferrenho e defensor de um modelo político pautado na idéia de comunidade máxima) não conseguiram escapar da dobradinha poder-força, temos uma questão teórica grave para responder: este é um problema histórico ou é um problema estrutural da política? É da ordem da realidade ou da ordem da teoria? É aqui que começa o esforço intelectual de Hannah Arendt. Depois de realizar uma análise sobre a gênese desse cruzamento que gera o campo da teoria política do conflito (ordem competitiva), o problema passa a ser de aprofundamento dos conceitos e dos argumentos que o justificam. Arendt trabalha com duas questões centrais: primeiro, o poder *significa o monopólio da violência?*; o segundo, há outra forma possível de se pensar a vida pública? Podemos ainda acrescentar um outro tópico, derivado do primeiro item de investigação: a identificação necessária entre política e coerção acaba por desenvolver o uso de técnicas de manipulação, da aceitação da

mentira que, no limite, tendem a corroer os postulados centrais que fundamentaram o pacto político moderno, pautados na liberdade e na capacidade de julgar dos indivíduos (os dois fortemente abalados pela dominação e pela mentira sistêmica). E aqui começa o esforço da autora em re-considerar o que é válido e o que deve ser rejeitado na obra desses dois autores tão importantes para o pensamento político contemporâneo.

#### 2.4.1. Karl Marx: o trabalho e a violência

Hannah Arendt esforça-se para incorporar e analisar a obra do filósofo alemão Karl Marx, por acreditar ser ele um dos pensadores que tentaram explicar os dilemas da modernidade com pioneirismo<sup>47</sup>. Arendt efetua ao longo de sua obra *A Condição Humana*, a análise de vários conceitos de Marx sobre trabalho e o labor, o espaço da política, assim como reflete sobre a arte e a ação, bem como sobre o poder e as forças ativa e produtiva do homem<sup>48</sup>.

Mas Arendt também era uma crítica demasiada da obra de Marx e de seus ensinamentos. Buscou dar novos entendimentos a alguns conceitos dele, tendo em vista a linha espiral da história. Dentre muitos conceitos verificados por ela, ainda que subjetivos, temos o *vita activa* que engloba o trabalho e o labor para organização da vida do homem e de sua morada.<sup>49</sup> Portanto, quando fala em trabalho, nos remete a idéia de Marx sobre o socialismo e a divisão de classes que tanto foram objeto de estudos e discussões ao decorrer dos anos.

---

<sup>47</sup> “Marx, Kierkegaard e Nietzsche são, para Arendt, pioneiros na tentativa de explicar a modernidade, antes que esta houvesse se revelado plenamente. Por terem realizado uma tal proeza utilizando antigos conceitos – pertencentes à tradição de pensamento ocidental, que encontrava-se, já, em estado terminal -, esses mesmos pensadores não puderam romper efetivamente com essa tradição e, por esse motivo, em que pese aquele pioneirismo, foram classificados, por Arendt, como os últimos pensadores pertencentes à tradição de pensamento ocidental”. (WAGNER, 2002: 27).

<sup>48</sup> “O poder, para Arendt, que é sempre um poder em potencial, não é algo que possa ser possuído nem que possa ser confundido com a força e a violência. A força e prerrogativa do homem isolado que se apodera dos meios de violência para subjugar seus semelhantes. Como nota Arendt, a violência pode destruir o poder, mas jamais poderá ocupar o seu lugar, porque a força e a violência são parceiras da impotência, fruto do isolamento dos homens, e nunca do poder que, fundado na convivência humana, pode, sempre, vir a aniquilá-las”. (WAGNER, 2002: 44).

<sup>49</sup> “É no que diz respeito à condição humana que a contemplação fica dependente de todas as atividades componentes da *vita activa*: do labor para a manutenção da vida, do trabalho para a criação da morada do homem e da ação para “organizar a vida em comum dos múltiplos seres humanos de modo que seja assegurada a paz, condição da quietude da contemplação”. (WAGNER, 2002: 60).

Na verdade, com a expressão *vita activa*, Arendt designou três atividades fundamentais dos homens que são: o labor, o trabalho e a ação, porque, a cada uma delas corresponde uma condição básica das quais o homem recebeu a vida na terra, e conceitua-os de maneira clara e objetiva:

O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida.

O trabalho 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. O trabalho 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 condição humana do trabalho é a mundanidade.

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm 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.<sup>50</sup>

Tais condições às quais o homem está vinculado por sua vida à Terra, ou seja, que fazem parte da *vita activa*. O labor, o trabalho e a ação são pensados desta maneira por Arendt por ela acreditar que deveriam ser caracterizados de uma forma nova, levando-se em consideração o seu uso dilatado no tempo (são categorias que aparecem no discurso há muito tempo) e por sua imprecisão conceitual. Acentua ainda a sua modelagem moderna, distinta de qualquer outra forma de trabalho (em especial quanto a sua lógica e destino social) e que a tradição política-filosófica que não consegue acompanhar ou expressar segundo os raciocínios clássicos. Marx, que foi quem primeiro modificou a percepção intelectual que se tem do *trabalho* (categoria chave de sua ontologia social), limpando uma idéia que estava

(...) sobrecarregada de tradição. É tão velha quanto a nossa tradição  
 (...) Depois de haver eliminado muitas das experiências de um passado  
 (...) irrelevantes para suas finalidades políticas (...) prosseguiu até o fim, na obra de Karl Marx, de modo altamente seletivo.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> ARENDT, 1995: 15.

<sup>51</sup> ARENDT, 1995: 20.

Arendt apresenta a idéia de que Marx foi realmente um dos últimos filósofos da tradição, mas que significou um ponto de mutação ao visualizar a idéia de *vita activa* tal como ela é hoje.

Em Hannah Arendt há uma outra modificação conceitual quando a autora trabalha com a categoria de *vita contemplativa*<sup>52</sup>, que remete à idéia da quietude, de contemplação e do espaço do pensamento, perturbada sempre pelo impacto dos efeitos da dimensão *activa*: “Do ponto de vista da contemplação, não importa o que perturba a necessária quietude; o que importa é que ela seja perturbada”<sup>53</sup>. Ou seja, na *vita contemplativa* temos intrinsecamente a idéia de que mesmo a contemplação deve ser quebrada, para refazermos seu ciclo de contemplação com os elementos reais da existência. A *vita contemplativa* analisada por Arendt tem uma história longa na trajetória do pensamento ocidental, sendo o elemento mais valorizado de toda tradição filosófica até o século XIX. A filosofia clássica grega a preferiu contra a corrupção do corpo e da matéria (efemeridade da vida); o cristianismo a entronizou como elemento transcendental que ligava o homem a Deus, desacreditando definitivamente tanto o trabalho material quanto a própria ação política (que era defendida como espaço da realização humana para os gregos – como *poiesis*). Arendt atribui certa culpa na problemática percepção do trabalho ao Cristianismo e sua adesão à *vida contemplativa* em detrimento a própria *vita activa*:

Se o cristianismo, apesar de sua insistência na sacrossantidade da vida e no dever de se permanecer vivo, jamais desenvolveu uma filosofia positiva do trabalho, isto se deve à indiscutível prioridade atribuída à *vita contemplativa* sobre todos os outros tipos de atividade humana.<sup>54</sup>

Os conceitos de Arendt sobre trabalho e labor refletem como as transformações da mecanicidade e da técnica são capazes de influenciar a linha a ser seguida e estudada pela filosofia sobre o trabalho, assim como seu impacto nas relações políticas como consequência da necessidade dos homens de subsistir. A questão do trabalho apresentada por Marx em *O Capital* (1893), aparece como inovadora, estabelecendo a base da vida social pela conexão com a idéia de valor de troca e, conseqüentemente, como medida e forma de circulação do trabalho de cada indivíduo na singularidade e no todo social: “(...) trabalho que põe valor de

---

<sup>52</sup> Tradicionalmente, e até o início da era moderna, a expressão *vita activa* jamais perdeu sua conotação negativa de <in-quietude>, *nec-otium, a-scholia*. [...] a expressão *vita activa* deriva o seu significado da *vita contemplativa*; sua mui limitada dignidade deve-se ao fato de que serve às necessidades e carências da contemplação num corpo vivo. Idem, p: 24.

<sup>53</sup> Idem.

<sup>54</sup> Ibidem, p: 331.

*troca é uma forma especificamente social do trabalho*”<sup>55</sup>. O próprio capital, é trabalho por sua relação com a sociedade, como oriundo do trabalho do corpo do homem e das transformações da natureza, mediada pela troca e sintetizada na forma moeda/dinheiro. Uma mercadoria - um produto final, com um determinado tanto de trabalho contido nela - teria o mesmo valor que outro trabalho mais aprofundado com relação à técnica e que resultaria no mesmo produto. Qualquer mercadoria, de tempo de trabalho geral objetivado, isto é, como determinada quantia de tempo de trabalho geral, acaba por expressar seu valor efetivo de troca sucessivamente em determinadas quantidades de valores de uso de todas as outras mercadorias; e os valores de troca destas medem-se, inversamente, com o valor de uso daquela exclusiva mercadoria.

Esse conjunto de idéias de Marx, sobre a troca e o tempo de trabalho, denotam a necessidade de se visualizar a questão do trabalho quando falamos em política como construção dos aparatos da superestrutura como o Estado, incidindo nas relações pessoais do mundo do trabalho que são, simultaneamente, origem da riqueza social (progresso) e das tensões sociais mais gritantes. O trabalho humano é a base do capital (que se autonomizou do homem, gerando a *alienação*), e o capital é o que de fato efetivamente movimenta a economia e o conjunto das relações sociais modernas. Assim, não podemos deixar de perceber a conexão direta entre o mundo material da produção e as necessidades que fundam e orientam a construção do poder político. O trabalho não é apenas mecânico – possui em sua natureza uma dimensão societária. Arendt discute essa questão, afirmando a diferença entre trabalho e o labor (dedica um capítulo especialmente a isso, separando a questão do “Labor do nosso corpo e o trabalho de nossas mãos” em *A Condição Humana*), alegando que mesmo distintos estes conceitos continuam sendo usados como sinônimos, de forma constante e repetida:

A distinção que proponho fazer entre labor e trabalho é inusitada. A evidência fenomenológica a favor dessa distinção é demasiado marcante para que se ignore; e, no entanto, é historicamente verdadeiro que, à parte certas observações esporádicas – as quais por sinal nunca chegaram a ser desenvolvidas nas teorias de seus autores -, quase nada existe para corroborá-la na tradição pré-moderna do pensamento político ou no vasto corpo das modernas teorias do trabalho. Contra essa carência de provas históricas, porém, há uma testemunha muito eloqüente e obstinada: a simples circunstância de que todas as línguas européias, antigas e modernas, possuem duas palavras de etimologia diferente para designar o que pra nós, hoje, é a mesma atividade, e conservam ambas a despeito do fato de serem repetidamente usadas como sinônimas.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> MARX, 2005: 65.

<sup>56</sup> ARENDT, 1995: 90.

Assim, Arendt apresenta a utilização das palavras labor e trabalho como sinônimas em várias línguas, confirmando a necessidade de analisar mais detidamente este ponto, tendo em vista a atualidade e dinamicidade da tecnologia, que transpassou a barreira da Revolução Industrial e invadiu as outras dimensões da vida de maneira tão drástica e rápida que o homem agora não sabe efetivamente nem o que fazer com ela, nem como pensá-la. Portanto, como em suas próprias palavras apresenta-nos algo ainda sem um respaldo adequado do pensamento anterior quando menciona a *pré-modernidade*:

O motivo pelo qual esta distinção permaneceu ignorada e sua importância nunca foi examinada nos tempos antigos parece-nos bastante óbvio. O desprezo pelo labor, originalmente resultante da acirrada luta do homem contra a necessidade e de uma impaciência não menos forte em relação a todo esforço que não deixasse qualquer vestígio, qualquer monumento, qualquer grande obra digna de ser lembrada, generalizou-se a medida em que as exigências da vida na *polis* consumiam cada vez mais o tempo dos cidadãos e com a ênfase em sua abstenção (*skhole*) de qualquer atividade que não fosse política, até estender-se a tudo quanto exigisse esforço. O costume político anterior, que precedeu o pleno desenvolvimento da cidade-estado, meramente distinguia entre escravos – inimigos vencidos (*dmoes* ou *doudoi*), que eram levados para a casa do vencedor juntamente com outros despojos de guerra e lá, como moradores da casa (*oiketai* ou *familiares*), trabalhavam como escravos para prover o próprio sustento e o dos seus senhores – e os *demiourgoi*, os operários do povo em geral, que tinham liberdade de movimento fora da esfera privada e dentro da esfera pública.<sup>57</sup>

Então com o rompimento de barreiras que não haviam sido transpostas, como a da tradição política, histórica e filosófica, Hannah Arendt afirma a necessidade de um novo campo de reflexão para a própria filosofia, ligadas aos temas do trabalho e do labor, mesmo que ainda persista em nossa organização social uma dimensão negativa do uso do trabalho e não de seu lugar estrutural:

Nenhum trabalho é sórdido quando significa maior independência; a mesma atividade pode ser sinal de servilidade se o que estiver em jogo não for a independência pessoal, e sim, a mera sobrevivência, se não for uma expressão de soberania mas de sujeição à necessidade.<sup>58</sup>

Deste modo, Hannah Arendt inova as contribuições anteriores de Marx sobre o trabalho, em especial na forma como este cristaliza e consolida relações sociais e culturais, quando parece demonstrar que o processo de pensar passou a se materializar em processos, e

---

<sup>57</sup> Idem, p: 92.

<sup>58</sup> Ibidem, p: 93.

“*não em objetos*”<sup>59</sup>, em contraponto a afirmação de Marx que “*sempre ressaltou, especialmente em sua juventude, que a principal função do trabalho era a ‘produção da vida’ e, portanto, via o trabalho em pé de igualdade com a procriação (...)*”<sup>60</sup>.

Como anteriormente salientado há um diálogo muito estreito entre Marx e Hannah Arendt, mas de diferentes maneiras cada um desses autores conectou a dimensão da *vita activa* (trabalho como capaz de produção da vida,) ao mundo da política, incluindo a própria maneira de se entender a política.

A expressão “*produção de vida*”<sup>61</sup> remete-nos à idéia de que o trabalho segue um caminho da base material para a construção material e imaterial da sociedade. Se o trabalho produz vida biológica, também a constrói no plano da cultura, sendo a base de geração do Estado, porque é feito e dirigido por membros da própria sociedade.

Na verdade temos que nos preocupar com a relação que devemos estabelecer entre Hannah Arendt e Marx porque há uma grande distância entre as concepções de política de um e outro autor. Para Hannah Arendt política é compartilhamento, discussão, elaboração e é do reino do imponderável, ou seja, não tem um *a priori*. Para Marx não existe política porque a história se move para além das ações humanas – com base nos pressupostos da dialética do materialismo histórico. Marx defende a violência na história e todo esforço de Hannah Arendt é para bani-la da vida pública. A concepção de trabalho - da antropologia do trabalho enquanto ontologia – é o único ponto comum nas teses entre os dois autores.

(...) tanto Smith quanto Marx, estavam de acordo com a moderna opinião pública quando menosprezavam o trabalho improdutivo, que para eles era parasítico, uma espécie de perversão do trabalho, como se fosse indigno deste nome toda atividade que não enriquecesse o mundo.<sup>62</sup>

Com a idéia de trabalho improdutivo de Adam Smith podemos fazer uma analogia com o que vem acontecendo em boa parte do agir político mundial que efetivamente não contribui para o enriquecimento do mundo e conseqüentemente das nações. Todavia, o liberalismo, na dimensão econômica, por exemplo, é uma antítese de qualquer moralidade ou ética, pois, preocupa-se em demonstrar que a riqueza das nações era resultado da atuação de

---

<sup>59</sup> Ibidem, p: 101.

<sup>60</sup> Ibidem, p: 99.

<sup>61</sup> Ibidem, p: 99.

<sup>62</sup> ARENDT, 1995: 97.



certos indivíduos que promoviam o trabalho produtivo<sup>63</sup>, movidos apenas pelo seu próprio interesse egoísta, mas que geravam o crescimento econômico e a inovação tecnológica. Todavia, o que pretendemos não é especular acerca do liberalismo econômico ou sobre a riqueza das nações, e sim acerca da noção de agir, que pode ser útil ao político e à sociedade em prol de uma construção adequada do Estado. “*Agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (como o indica a palavra grega archein), começar, ser o primeiro e, em alguns casos, governar, imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino agere)*”<sup>64</sup>. A questão do agir faz parte da filosofia política porque a política também é um conjunto de relações humanas. E o agir é fundamental na política, pois pode ser considerado uma forma de governar ou imprimir movimento a alguma coisa:

De fato, é próprio do labor agrupar os homens em turmas de operários, nas quais certo número de indivíduos <labutam juntos como se fossem um só>, e, neste sentido, a convivência está mais presente no labor que em qualquer outra atividade. Mas esta <natureza coletiva do labor>, longe de estabelecer uma realidade reconhecível e identificável para cada membro da turma, exige, ao contrário, a perda de toda consciência de individualidade e identidade; e é por esta razão que todos aqueles <valores> derivados do labor, além de sua função óbvia no processo vital, são inteiramente sociais e, em essência, não diferem do prazer adicional que se tem quando se come e bebe em companhia de outros. A sociabilidade que há nessas atividades, resultantes do metabolismo do corpo humano com a natureza, não se baseia em igualdade mas em uniformidade; e, deste ponto de vista, é inegável que, <por natureza, o filósofo, em matéria de gênio e disposição, difere muito menos do carregador de rua que o mastim difere do galgo>. Na verdade, esta observação de Adam Smith, que Marx citava com grande prazer, ajusta-se muito melhor à sociedade de consumidores que ao agrupamento de pessoas no mercado de trocas, no qual vêm à luz os talentos e qualidades dos produtores e sempre há alguma base para a diferenciação.<sup>65</sup>

Portanto, há influência das idéias de convivência, de labor e de trabalho quando pensamos a política, e da generalização do ser humano como sendo um grupo de indivíduos iguais uns aos outros. Arendt chega ao paradoxo de assimilar como complementares o tema

<sup>63</sup> “[...] o que Smith entende por trabalho produtivo? Encontramos duas concepções de trabalho produtivo em Smith e essas duas concepções estão continuamente emaranhadas em sua obra. A primeira define trabalho produtivo como sendo aquele que “acrescenta algo ao valor do objeto sobre o qual é aplicado”, isto é, uma atividade que cria valor, que produz um valor. [...] Smith definiu, também de modo absoluto, insiste Marx, o trabalho improdutivo – trabalho que não é trocado com o capital, mas diretamente com um salário”. (MAGALHÃES, 1985: 15).

<sup>64</sup> ARENDT, 1995: 190.

<sup>65</sup> ARENDT, 1995: 225/226.

da igualdade e da desigualdade quando trata os homens como iguais na medida das suas desigualdades, e todos desiguais, na medida de suas igualdades, uma vez que este processo é uniforme.

Essa visão do trabalho como ação, e a política como agir respalda o que entendemos por política como construção. E a diferenciação do labor de cada um de nós, na medida das suas igualdades é o que se demonstra quando se fala em produtores de alguma coisa ou produto à luz das suas qualidades e de seus talentos.

Mas a violência também esteve presente nas preocupações de Marx, pois, acreditava ser um elemento de todas as formas de governo e característica de toda esfera da ação política, conforme Arendt preleciona:

Para Marx (...) a violência, ou antes a posse de meios de violência, é o elemento constituinte de todas as formas de governo; o Estado é o instrumento da classe dominante por meio do qual ela oprime e explora, e toda a esfera da ação política é caracterizada pelo uso da violência.<sup>66</sup>

Quando Arendt faz tal afirmação sobre o pensamento de Marx, acaba como que indagando se não há outros meios de se fazer política, ou de fazer com que ela aconteça, sem a utilização dos meios de violência, ou simplesmente de sua posse. Qual outro método poderia ser utilizado para se exercer o poder, sem a utilização da violência, uma vez que muito já foi pensado e discutido sobre o tema, mas efetivamente não chegamos a lugar algum que a substituísse de maneira adequada. Arendt cita Marx para deflagrar uma idéia de substituição da violência a ser utilizada na política:

A questão persiste: por que os novos empregadores da violência estão inconscientes de sua discordância decisiva com relação aos ensinamentos de Karl Marx ou, em outras palavras, por que se agarram com teimosa tenacidade a conceitos e doutrinas que foram apenas refutados por desenvolvimentos de fato, mas são claramente inconsistentes com sua própria política? O único “slogan” positivo apresentado pelo novo movimento, a reivindicação de “democracia participante” que ecoou por todo o globo constituindo o denominador comum mais significativo das rebeliões no Oriente e no Ocidente, deriva do que há de melhor na tradição revolucionária – o sistema de conselhos, ou câmaras municipais, o único fruto autêntico, embora sempre derrotado, desde o século XVIII.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> ARENDT, 2005: 49.

<sup>67</sup> ARENDT, 1985: 13.

Ainda que alguma bandeira fosse levantada em detrimento à da violência, que teria uma explicação lógica e teórica, mas na prática não passaria de retórica uma vez que os fatos e o desenvolvimento das sociedades refutaram tais doutrinas. Na prática a teoria apresentada por Marx fracassou. Todavia, ainda existem modelos de agir, que mesmo com uma eficácia aparente menor podem ser tomados os únicos meios a nossa disposição na tentativa de eliminação da violência na política e no espaço público.

E quando juntamos trabalho e violência, por exemplo, temos uma sentença que expressa exatamente o que Arendt criticou em Marx: “*abater um europeu é matar dois pássaros com uma só pedra... obtêm-se um homem morto e um homem livre*”<sup>68</sup>. E fazendo isso, Arendt demonstra a mudança do pensamento dos revolucionários apoiando a violência, mas que na verdade acaba por não se tratar de uma noção abstrata que se verifica na história das idéias.

#### **2.4.2. Kant – o conflito e a ética no pensamento político contemporâneo**

A filosofia política sempre foi objeto de estudos e envolveu diversas áreas do conhecimento. Todavia, um conhecido pensador prussiano do século XVIII (a Prússia situava-se no território que hoje compreende a Alemanha) chamado Immanuel Kant, que nunca escreveu nada especificamente sobre política, tornou-se uma referência teórica e também objeto de estudo para Hannah Arendt, justamente no que toca uma discussão profunda sobre a política. Kant foi um pensador mundialmente reconhecido pelo legado da metafísica transcendental. Não escreveu nenhuma obra específica sobre política, embora todo o conjunto de sua reflexão pareça caminhar e se condensar nesse problema (conhecer, julgar e agir podem ser tomados como fases em que o problema central vai do desafio de conhecer até a habilidade de construir – portanto, em direção ao domínio do fazer que caracteriza a política). Kant foi um autor profundamente admirado por Hannah Arendt, que analisou e aprofundou inúmeras de suas idéias, transpassando-as para o campo da filosofia política.

Investigar e discorrer sobre a filosofia política de Kant, apresenta suas dificuldades. Ao contrário de tantos outros filósofos – Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Espinosa, Hegel e outros – Kant nunca escreveu uma filosofia política.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> ARENDT, 1985: 09.

<sup>69</sup> ARENDT, 1993: 11.

Ou seja, falar da filosofia política de Kant, uma vez que ele nunca escreveu nada especificamente sobre política não será uma tarefa fácil, como dito por Arendt. Mas a idéia de Kant para nosso intento é a que diz respeito também ao julgar e à conveniência dos homens simplesmente em existir. Todavia, a política é um dos principais aspectos que devem ser analisados na história da filosofia, porque foi através do entendimento e da utilização da política, através do agir, que o homem parece se rebelar contra sua condição na Terra, o que contribuiu para o desenvolvimento do pensamento: (...) *o verdadeiro filósofo não aceita as condições sob as quais a vida foi dada ao homem*<sup>70</sup>. Ou seja, mesmo que não fale sobre política, o filósofo vive a política em virtude da sua existência em conjunto com seus semelhantes, nas condições que lhe são impostas pela natureza e por *Gaia*.

A existência, o Homem, o conhecimento e a moral foram os elementos do desassossego intelectual de Kant. A história de seu pensamento pauta-se em algumas indagações centrais, através das quais pode-se fundamentar a existência da filosofia e de sua tarefa primordial:

Todos conhecemos as famosas três questões, cujas respostas, de acordo com Kant, constituem toda a tarefa da filosofia: O que posso conhecer? O que devo fazer? O que me é dado esperar? À três, ele costumava acrescentar, em seus cursos, uma quarta: *O que é o Homem?* E explicava: “Poder-se-ia chamar todas elas de ‘antropologia’, pois as primeiras três remetem à última”. Essa questão tem uma óbvia ligação com uma outra, formulada por Leibniz, por Schelling e por Heidegger: Por que deveria existir algo em vez do nada? Leibniz chama-a “*a primeira questão que temos o direito de propor*”, e acrescenta: “*Pois o nada é mais simples e mais fácil do que o algo*”.<sup>71</sup>

Tais assertivas nos remetem à idéia das tarefas primordiais da filosofia e conseqüentemente do filósofo. Entretanto, quando Kant nos remete à idéia da antropologia, automaticamente nos dá uma noção da necessidade de se estudar os homens e, portanto, da coexistência de uns com os outros, o que nos serve de parâmetro para apresentar idéias sobre o nosso relacionamento, o que culmina com o que podemos chamar de aspectos da filosofia política. Kant tomou conhecimento da idéia de política distinta da idéia de social muito tardiamente, e conforme Hannah Arendt, explica a perda de vigor no processo de efetivamente criar um conjunto de idéias próprias a respeito do tema:

---

<sup>70</sup> Idem, p: 26.

(...) se conhecemos o trabalho de Kant, e levamos em conta as suas circunstâncias biográficas, talvez seja particularmente tentador inverter o argumento e afirmar que Kant só tornou-se cômico da política, *enquanto distinta do social*, como parte e parcela da condição humana, muito tarde em sua vida, quando já não tinha nem vigor nem tempo para elaborar sua própria filosofia sobre esse tema particular.<sup>72</sup>

Os gregos, na antiguidade, faziam política como algo essencial às suas vidas e acreditavam realmente que deveriam agir dessa maneira. Desde Sócrates, e até de onde se tem conhecimento sobre o início da filosofia, a política ou a arte da política, por assim dizer, vêm sendo praticada e estudada de maneiras variadas, como parte exclusiva dos relacionamentos sociais, mas também sem distinção do social, o que nos leva a uma reflexão de como tal assunto era visto pelos antigos.

Entretanto, Arendt afirma que tal assertiva (quando menciona a idéia de Platão sobre o rei filósofo), contem uma distinção entre a política e o social, como sendo alguém de conhecimentos inabaláveis que governa de si para a coletividade, mas também de si para si próprio, com medo de serem governados por pessoas piores:

(...) Platão claramente escreveu a *República* para justificar a noção de que os filósofos deveriam tornar-se reis não porque apreciassem a política, mas porque, em primeiro lugar, isso significaria que eles não seriam governados por pessoas piores do que eles próprios e, depois, porque isso traria à nação aquela quietude completa, aquela paz absoluta, que certamente constituem a melhor condição para a vida do filósofo.<sup>73</sup>

Hannah Arendt, que era avessa a conceituações e a utilização de modelos de explicações, para fundamentar a necessidade de unir o entendimento sobre política e sobre filosofia, nos remete à idéia do *zoon politikon* de Aristóteles. Contudo, utilizou-se das idéias de que *ambas* são imanentes ao ser humano, apresentando os lugares de onde surgem, ou seja, a origem da filosofia e da política, e as boas razões para tal justificativa:

(...) A filosofia tem duas boas razões para não se limitar apenas a encontrar o lugar onde surge a política. A primeira é: a) *Zoon politikon*: como se *no* homem houvesse algo político que pertencesse à sua essência – conceito que não procede; o homem é a-político. 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-espço e se estabelece como

<sup>71</sup> Ibidem, p: 16.

<sup>72</sup> Ibidem, p: 13.

<sup>73</sup> Ibidem, p: 24.

relação. Hobbes compreendeu isso. b) A concepção monoteísta de Deus, em cuja imagem o homem deve ter sido criado. Daí só pode haver o homem, e os homens tornam-se sua repetição mais ou menos bem sucedida. O homem criado à imagem da solidão de Deus, serve de base ao *state nature as a war or all against all*, de Hobbes. É a rebelião de cada um contra todos os outros, odiados porque existem sem sentido – sem sentido exclusivamente para o homem criado à imagem da solidão de Deus.<sup>74</sup>

Há uma mudança fundamental na idéia de *zoon politikon* na versão de Hannah Arendt por duas grandes razões: A primeira é a de que da política nasce na relação *entre-os-homens* sugerindo que o homem sozinho é a-político. Nasce obrigatoriamente entre as pessoas e faz com que não possa existir de outro jeito, ou seja, de maneira solitária. Portanto não é natural da individualidade do homem. Não é da natureza do homem, é parte da cultura e da civilização. O que Hannah Arendt quer destacar aqui é que a partir desse pressuposto não podemos derivar nada na dimensão política que venha *a priori* da natureza – tudo é humano, demasiado humano. Não há verdade absoluta *ex ante* e nem natureza humana (esta é uma construção social – o que lembra muito a antropologia marxista: o homem é produto de suas relações sociais).

E é exatamente no espaço público que a política ocorre e o homem não conseguiria fazê-la existir na sua individualidade de outra maneira. Já a segunda razão para não encontrarmos outra idéia sobre a origem da política, simplesmente é a da concepção renitente e persistente herança de Deus monoteísta (entidade criadora de tudo e de todos, *nous* de todo universo e de suas criaturas). Mas quando na concepção moderna banimos Deus, o que sobra para caracterizar o homem? É a idéia do estado de natureza de Hobbes onde existiria a guerra de todos contra todos, e que se não conseguimos fazer política como unidade, sozinhos, sem a presença de demais pessoas, e Deus serviria de ícone para nos basearmos, então não haveria porque não vivermos em guerra uns com os outros tendo em vista nossa natureza, nossa essência.

Já Aristóteles dá início, na filosofia, ao entendimento da política através do que ele denominou de *zoon politikon*, ou seja, que o homem é político *por natureza* (conforme desenvolve na obra *Política*, escrita em 323 A.C). Aristóteles também vislumbrou a política como a “arte do bem”, da efetivação do bem comum e geral, consolidada como algo nobre. Segundo Hannah Arendt “*Kant concorda com Aristóteles, contra Platão, que os filósofos não*

74

ARENDT, 1998: 23.

*deveriam governar, mas que os governantes deveriam estar disponíveis para ouvir os filósofos*”<sup>75</sup> o que posteriormente fora objeto de discussões acaloradas, assim como objeto a ser estudado também ao longo da chamada quebra da tradição, ou ruptura do pensamento político tradicional. Todavia, devemos separar as duas questões: Hannah Arendt renega a tese de uma naturalização da política, mas aceita a postura aristotélica de não enxergar a política como uma técnica ou um conhecimento desvelado (que é a base de legitimação do *Rei-filósofo* para Platão).

Aristóteles afirmaria ainda, que cada Estado é formado pelo bem ou por uma boa finalidade, pela convivência pacífica de seus integrantes, com qualidade e excelência<sup>76</sup>. Aqui a política é entendida como algo ideal e imanente à convivência humana que se consolida como meio para construção de melhores meios para a sobrevivência do homem em sociedade e conseqüentemente com a natureza.

Todavia, o pensamento que se tem sobre política após o conjunto de idéias de Kant não é mais algo mais tão simples e tão bonito, mas sim, algo composto de nuances e aspectos que devem ser analisados da maneiras diferenciadas, como, por exemplo, nas questões da ética e do juízo: “*mesmo o próprio Kant não compreendeu que a crítica da faculdade do juízo pertencia à filosofia política*”<sup>77</sup>. Ou seja, mesmo que Kant não tenha escrito uma obra só sobre a política, a sua *Crítica da faculdade do juízo* é pura e simplesmente um apanhado de conhecimento sobre a política em si, porque o julgar tem uma relação definidora como valoradora da atuação de cada um de nós no mundo que incorpora e realiza-se com outros. Do que o agir de cada um de nós atingirá moralmente a todos, como numa balança em que pesamos o bem e o mal.

Kant é um autor importante para interpretarmos uma idéia de filosofia e de política diferenciada, por ele ter elaborado, mesmo que indiretamente, temas centrais para a política e sobre as quais, dentre elas, como dito, sobressaem-se o problema do julgar e o indissolúvel vínculo entre a ação individual e as regras públicas (que perfazem o espaço da moralidade pública, da lei e da ação das instituições políticas)

---

<sup>75</sup> ARENDT, 1993: 32.

<sup>76</sup> “*A observação nos mostra que cada Estado é uma comunidade estabelecida com alguma boa finalidade, uma vez que todos sempre agem de modo a obter o que acham bom. Mas, se todas as comunidades almejam o bem, o Estado ou comunidade política, que é a forma mais elevada de comunidade e engloba tudo o mais, objetiva o bem nas maiores proporções e excelência possíveis*”. (ARISTÓTELES, 2004: 143).

<sup>77</sup> ARENDT, 1993: 129.

Ocorre que o pensamento de Kant enfatiza a necessidade de julgarmos o agir de conformidade com o que diz a moralidade e os bons costumes – elemento que se torna imprescindível quando a política pretende atingir o bem e não realizar o interesse próprio. A dimensão pública, ou moral como é aqui tratado não se refere às restrições vigentes numa comunidade, mas a coincidência entre a autonomia com a capacidade racional de escolher. Esta base mantém-se como herança kantiana na obra de Hannah Arendt :

A moralidade, aqui, é a coincidência entre o privado e o público. Insistir na privacidade da máxima é ser mau. Ser mau, portanto, caracteriza-se pela evasão do domínio público. A moralidade significa estar pronto para ser *visto*, não apenas pelos homens, mas, em última instância, por Deus, o concededor onisciente do coração (*der Herzenskundige*).<sup>78</sup>

Ou seja, se estamos de acordo com o que dita a moralidade, se estamos de acordo com o que coincide com o bom senso, seja ele público e particular, alcançamos a Justiça e podemos encarar o *nous* universal. Assim, é correto afirmar que acabamos por estar de acordo com o que ditam o direito e a política:

“Ninguém que tenha um poder decididamente superior precisa esconder seus planos”. Daí o motivo de Kant propor um “princípio transcendental afirmativo”: Todas as máximas que necessitam de publicidade para não falhar em seu fim estão simultaneamente de acordo com a política e o direito.<sup>79</sup>

Essa publicidade, esse movimento de trazer as escolhas e as ações para o plano da luz indica a sua legitimidade. Kant afirma que apenas aquilo que é injusto precisa do anonimato. A busca pelo conhecimento da ciência política e do direito<sup>80</sup>, assim como da filosofia em um contexto geral tem mostrado aspectos que nos remetem a sistemas ainda pouco explorados, mas que abrangem uma totalidade da filosofia política em si. O direito, em Kant é o encontro da razão com a liberdade – não é, portanto, expressão do direito positivo moderno em que o pressuposto da aceitação e do uso das leis é sua legalidade, seu formalismo e não sua capacidade instrumental de acessar a Justiça em si mesma. Kant mostra como a humanidade anda devagar no que tange à sua própria evolução moral (aquela capaz de atingir a condição de humanidade), pois, ao que parece, não refletiu suficientemente sobre aspectos

<sup>78</sup> Idem, p: 52.

<sup>79</sup> Ibidem, p: 51.

<sup>80</sup> “A paz é o fim que o direito tem em vista, a luta é o meio de que se serve para o conseguir. Por muito tempo pois que o direito ainda esteja ameaçado pelos ataques da injustiça – e assim acontecerá enquanto o



de essencial importância nos meandros das cidades Estados, que é onde vivem e pensam os homens, nos remetendo a necessidade de uma reflexão sempre atualizada, mais ampla e detalhada sobre tal questão, uma vez que a dinamicidade com que as coisas acontecem, remete o espectador à sempre estar atento e refletir mais uma vez sobre o que ainda não havia acontecido: (...) *o que contava na Revolução Francesa, (...) um fenômeno a não ser esquecido, não eram os feitos ou erros dos atores, mas as opiniões dos espectadores (...)*<sup>81</sup>. Como dito, a dinamicidade das relações humanas gera o que chamamos de juízo que na verdade é o que realmente deve ser levado em consideração, se prescindirmos da idéia sobre fatos ocorridos e sua importância histórica, sendo o espectador, o responsável direto por tal atividade.

A política sempre fora vista por espectadores imparciais de várias maneiras e, ao mesmo tempo, não conseguiu ser auto-explicativa. Muitas vezes fora vista somente como ficção, ainda que na filosofia antiga tivesse sido imaginada como realidade, mas infelizmente os mesmos não vislumbraram um remédio e uma condição para sua utilização. Portanto, sem se chegar a lugar nenhum dos quais possamos dizer ideais e de rumo adequado pelo qual possa a humanidade seguir sem medo de errar.

É suprema a necessidade dos homens em querer resolver problemas e a política é um dos problemas centrais para a humanidade. Parece que ela nasce com a melhor das intenções, como meio de atingir um bem comum geral, mas que, infelizmente, se deteriora aos poucos se tornando inadequada por ser má utilizada e julgada equivocadamente, o que Kant conseguiu demonstrar com suas críticas, especialmente a do juízo.

Com a breve exposição desses cinco pensadores podemos afirmar que Maquiavel deu um grande passo ao transformar a política no resultado da ação contingente dos homens (embora tenha também afirmado a autonomia da política em relação a moral, permitindo ao príncipe ou governante o uso da mentira e da violência na tarefa de construção e manutenção do poder de Estado); Hobbes, no *Leviatã*, radicaliza o antropocentrismo político ao criar a figura emblemática do *pacto* ou contrato social; no entanto, também permite que a violência e a mentira sejam chamadas a desempenhar papel importante na vida pública – o governante deve apoiar-se no medo da morte violenta para construir e manter o poder político (e que em última instância reduz-se a tarefa de garantir a ordem – o nível do monopólio da coerção).

---

*mundo for mundo – nunca ele poderá subtrair-se à violência da luta. A vida do direito é uma luta: luta dos povos, do Estado, das classes, dos indivíduos*". (IHERING, 2003: 01).

<sup>81</sup>

ARENDT, 1993: 66.

Marx foi o autor que foi mais longe no caráter antropocêntrico ao afirmar que o homem é autor de si mesmo através da antropologia fundamental do trabalho e de que as formas históricas refletem o nível de desenvolvimento e articulação do trabalho na sua condição social – permitindo explicar a própria desigualdade e o egoísmo como produtos da cultura e não determinações da natureza. Afirma, de maneira racional e por um percurso científico a possibilidade de constituição da liberdade enquanto uma fase da história, ancorada no trabalho e realizada como condição pública. Mas nesse esforço reforçou o papel da violência como ferramenta da revolução. Kant, ao contrário, recusa a violência enquanto meio político final, mas a legitima enquanto *base* da política uma vez que o interesse (natural) e o conflito (também natural entre os homens) são os elementos de partida para a superação da política no espaço público. Mas a sua afirmação radical do esclarecimento dirige a política não para a representação dos interesses pessoais, mas ao contrário, para a própria metamorfose destes em uma ética e um código moral mais elevado e estruturalmente dotado de uma concepção política.

## **2.5. A contribuição de Hannah Arendt à teoria da política como construção**

No processo de revisão dos axiomas que fundam o pensamento político moderno a releitura das obras dos autores clássicos – de Maquiavel à Kant - é fundamental pois para construir algo novo é necessário recusar o que está preestabelecido (como em Marx, para construir temos primeiro que destruir). Mas a desconstrução, para Hannah Arendt, deve ficar apenas no nível simbólico, na luta entre as idéias e não no campo das relações humanas. A nosso ver ela Arendt não quer destruir nada e esse é um dos problemas centrais: como construir sem destruir? Política sem violência, sem mentira - é possível sonhar com isso? Hannah Arendt também aposta que sim.

Tal caminho não foi trilhado até hoje por uma questão muito simples: porque estamos lendo o problema errado, usando os argumentos e as balizas “deles” e, é claro, ficamos presos as armadilhas lógicas acabando ou encontrar um beco sem saída ou capitular, chegando as mesmas conclusões que inicialmente rejeitamos. O que está fundamentalmente equivocada é a ótica e os postulados centrais. E para desmontá-la podemos apresentar um outro grupo de argumentos iniciando pela aceitação de que a teoria política do conflito faz parte, como quer Kant, de uma fase da evolução em direção ao esclarecimento. Sua utilização

é pontual e deverá ser substituída por uma formulação melhor que a história apresente. A natureza humana que é negativa se move de forma ascendente, evolui. E se move pelo conflito (que é uma lei natural); a natureza nos fez assim e não tem como imaginar que uma sociedade não se mova pelo conflito. É natural, é inerente porque o conflito é a mola do desenvolvimento histórico. Mas desenvolvimento histórico que existe como mecanismo pelo qual o homem se autonomiza racionalmente e se torna cada vez mais livre quanto mais racional ele for que, fundamentando, portanto, a noção do auto-esclarecimento. Então o conflito e suas manifestações são meios que devem ser neutralizados – isso é um desdobramento da tese kantiana da evolução moral.

De outro ângulo, examinemos a tese de Marx de que o homem é pura construção. Na antropologia filosófica marxista o homem é construção de si mesmo, não tem nada de *a priori* (e esse é o ponto de identidade entre Hannah Arendt e Marx). O homem constrói-se a si mesmo e caminha - a idéia do indivíduo como autoconstrução, mas somente no plano coletivo (o trabalho para Marx é um dado socialmente realizado e constituído). A idéia de que a dominação não é inata, deriva-a das instituições sociais e do movimento da história; mas é, como em Kant, é um movimento em direção à liberdade. Essa é a questão central em Marx, sair do reino da necessidade para o reino da liberdade, só que Marx vai dizer que a liberdade não existe no campo das idéias, ela é num primeiro momento um conjunto de relações econômicas e depois de relações institucionais.

Mas Arendt pergunta *O que é política?* E responde que o sentido da política é a liberdade, como veremos adiante. Ela é uma kantiana, e dialoga com a *comunidade* proposta por Marx. Mas para Marx essa liberdade não é dada pela escolha dos homens, e sim fruto das relações materiais de produção (há, portanto, um limite drástico para a capacidade da ação política). Quando a economia ganhou centralidade, a política desapareceu, mas o movimento da história continua sendo, neste autor, em direção à liberdade. Qual é o ponto fraco pra Hannah Arendt na obra de Marx? É como posso construir a liberdade com a violência? Arendt é muito próxima de Kant. Mas ela recusa a idéia de Kant de que as instituições podem se auto-regular conforme a evolução. Que tem que ter pressupostos fundamentais, como o direito a ter direito.

### **CAPÍTULO III**

## **O PODER E A VIOLÊNCIA NA PERSPECTIVA DE HANNAH ARENDT**

Com a ruptura da tradição histórica da filosofia política, ocorrida em virtude do surgimento dos chamados regimes totalitários, Hannah Arendt enfatiza esse fenômeno como um objeto novo a ser analisado e avaliado em função da profunda mudança que implicou para a correlação entre a política e a ética. E como estamos falando sobre a violência convém falarmos também sobre o poder e suas ligações com estas instituições.

Infelizmente, ou felizmente, filósofos importantes e de conhecimento inabalável, doutores em conhecer o mundo e em aprender a serem sábios nos apresentam argumentos e teses que num primeiro momento nos são válidos, mas que no próximo são estraçalhadas, ainda conforme comentário de Kant ao dizer que “*Hegel está completamente certo: a filosofia, como a coruja de Minerva, abre as asas apenas no cair do dia, ao anoitecer*”<sup>82</sup>. Isto significa que a filosofia, como as demais áreas de saber da Humanas, terá que refazer constantemente seus próprios argumentos uma vez que a mudança da história põe e repõe os problemas da humanidade o tempo inteiro.

Na tese de Hannah Arendt como está colocada a separação entre poder e violência? Em *Da violência* Arendt faz uma distinção entre poder e violência nos seguintes termos: “*certamente, uma das mais óbvias distinções entre o poder e a violência é que o poder tem a necessidade de números, enquanto que a violência pode, até um certo ponto, passar sem eles por basear-se em instrumentos*”<sup>83</sup>. Portanto, existe realmente uma diferença estrutural entre poder e violência, especialmente quando falamos em números e em meios. O problema sobre a concepção de poder baseada exclusivamente na violência e no terror pode ser compreendido porque o segundo serve, num primeiro momento, aos interesses do primeiro – é fácil compreender que o poder se estabeleça a partir da violência, que se imponha, então como uma realidade vitoriosa. Um problema inicial é que o poder: a) a violência acabe por se converter em epicentro e destino da dimensão do poder, e b) que o poder não consiga (ou nem almeje) se estabelecer por outra via.

Poder e terror devem ser analisados em conjunto haja visto que é na relação entre ambos que se constituem as duas faces da política: como construção – rejeitando - ou e como dominação – aceitando essa aliança. O terror pode ser (e muito facilmente é) utilizado como meio para se alcançar o poder.

E a revolução serve de subsídio para o pensamento da política tanto como dominação como construção, pois “*(...) as revoluções, embora possamos ser tentados a*

---

<sup>82</sup> ARENDT, 1993: 116.

*defini-las, não são meras mudanças*”<sup>84</sup>. Ou seja, elas são muito mais que simples mudanças, até porque mudança nos parece ter muito mais a conotação de crescimento do que de definhamento.

Do ponto de vista simbólico, poder-se-ia dizer que o palco para as revoluções, no sentido moderno de uma transformação completa da sociedade, foi armado quando John Adams, mais de uma década antes da irrupção da Revolução Americana, assim declarou: “Sempre considerei a colonização da América como o início de um grandioso projeto da Providência para a iluminação dos ignorantes e a emancipação da parte escravizada da humanidade em toda a terra”.<sup>85</sup>

A revolução como transformação baseada em fatos que realmente tem relevância política e que efetivamente demonstram o sentido da política como sendo a liberdade. Segundo Hannah Arendt para a pergunta “*Tem a Política ainda algum sentido? (...) Tal resposta seria: o sentido da política é a liberdade*”<sup>86</sup>. Temos ainda o que podemos chamar de contra-revolução, que na verdade também implica em entender por quais processos muda o panorama político, pois, tanto na revolução como na contra-revolução algo novo surge e altera o rumo das sociedades. Norberto Bobbio, filósofo do direito contemporâneo, por exemplo, tem uma concepção do que podemos entender por revolução na esfera jurídica, em detrimento ao constitucionalismo e ao Estado regular de direito, dizendo de maneira subjetiva que uma revolução também pode ser feita sem violência e sem a utilização do mal<sup>87</sup> (exemplo disso seria a revolução astrofísica de Galileu e Copérnico). Mas a prática do mal para obtenção de poder, continua atrapalhando a evolução política humana. O mal, na verdade, se feito com a finalidade exclusiva de alcançar o poder ilegítimamente, por exemplo, não se justifica. Todavia, na tradição política moderna é aceito ou suportado desde que como intermediário para se alcançar uma finalidade e um bem maior.

No caso da ascensão do partido nazista ao poder e de seu projeto de extermínio, (uma engenhosa máquina burocrática de matar), o que se verifica é a utilização de um embuste em todas as comunidades mundiais da época, onde a idéia era de que todo povo judeu, de boa parte dos países em conflito ou não com a Alemanha, seria deportado para um território só dele. Isso é sabido, mas o método utilizado pelo Terceiro *Reich* não apresentava

---

<sup>83</sup> ARENDT, 1985: 22.

<sup>84</sup> ARENDT, 1988: 17.

<sup>85</sup> Idem, p: 18.

<sup>86</sup> ARENDT, 1998: 38.

realmente quais eram os seus objetivos até porque a opinião pública não deixaria com que alcançassem seu intento. Em prol de uma idéia “aparentemente justa” - dar terra aos judeus e uma pátria que permitisse que tanto judeus quanto as nações que os abrigavam não precisassem conviver com o terrível problema da existência de uma 'nação dentro da nação' - o deslocamento forçado desse povo (desterro e recusa do direito de cidadania alemã) poderiam ser tolerados.

Este processo de obscurecimento dos fatos, de um lado, e de aceitação de recursos políticos extremos ocorreu tanto junto a comunidade política mundial, quanto para dentro da própria comunidade alemã (que deveria, pela proximidade do problema, ter elementos de maior discernimento). No entanto, observamos que alguns comandantes do alto escalão dessa potência nazista – pessoas aparentemente normais - se submetiam a imposições superiores sem nem ao menos questionarem quais eram as reais intenções nazistas. E muitas vezes esses oficiais que trabalhavam em prol do que acreditavam ser um ideal alemão, quando na verdade correspondia apenas a um projeto singular encabeçado por Hitler. A adesão incondicional desses funcionários mesmo quando a máscara do idealismo começou a escorregar tornou evidente a lógica funcional que orientava e movia a máquina estatal. No caso exemplar de Adolf Eichmann, parte dessa discussão chegou a ponto de questionamentos sobre sua capacidade mental, em busca de traços de anomalia que justificassem que um homem normal aceitasse tarefas que traíssem mesmo a condição de humanidade:

Meia dúzia de psiquiatras haviam atestado a sua “normalidade” – “pelo menos, mais normal do que eu fiquei depois de examiná-lo”, teria exclamado um deles, enquanto outros consideraram seu perfil psicológico, sua atitude quanto a esposa e filhos, mãe e pai, irmãos, irmãs e amigos, “não apenas normal, mas inteiramente desejável” – e, por último, o sacerdote que o visitou regularmente na prisão depois que a Suprema Corte terminou de ouvir seu apelo tranquilizou a todos declarando que Eichmann era “um homem de idéias muito positivas”.<sup>88</sup>

Eichmann não demonstrou em nenhum momento, vontade de perpetrar o mal (isto ficou claro durante o seu julgamento em Jerusalém, descrito e analisado por Arendt). Como no caso de outros oficiais nazistas que seguiam ordens, mas, especialmente no seu caso, a justificativa era a realização de uma tarefa a mando de seus superiores – conduta típica

---

<sup>87</sup> “O que se entende juridicamente por revolução? Entende-se o abatimento ilegítimo de um ordenamento jurídico preexistente, executado a partir de dentro, e ao mesmo tempo a constituição de um ordenamento jurídico novo”. BOBBIO, 1999: 175.

<sup>88</sup> ARENDT, 2006: 37.

do funcionário que pensa apenas na possibilidade de promoções e da melhoria de sua carreira, seguindo ordens sem muitos questionamentos. Eichmann havia sido encontrado em seu esconderijo na Argentina e foi condenado à morte logo depois do julgamento<sup>89</sup>.

Parece mais difícil para o bem derrotar o mal do que vice-versa. É muito mais difícil consertar do que estragar, e parece ser essa a idéia que nos dá uma conotação da condição do homem, da sua natureza. E muitos desses acontecimentos recentes acabam demonstrando que o tempo ainda atrapalha o pensamento porque inova sempre, desencadeando uma teia de dificuldades em tentar se entender *o que* realmente somos, e *quem* realmente somos: animais racionais, animais sociais ou sociáveis, *homo laborans* ou *homo faber*? Como não somos somente animais políticos, conforme a concepção do *zoon politikon* de Aristóteles, isso nos leva a um desencadeamento de pensamentos e de conceitos que podem e devem ser revistos, porque o que se quer, é mostrar que o homem é capaz de viver em sociedade em harmonia, sem a necessidade inelutável do recurso à violência.

Atrás da aparente confusão está uma firme convicção à cuja luz todas as distinções são, quando muito, de menor importância: a convicção de que o mais crucial problema político é, e sempre foi, a questão de Quem domina Quem? Poder, fortaleza, força, autoridade, violência – não são mais que palavras para indicar os meios pelos quais o homem domina o homem; são considerados sinônimos, porque têm a mesma função. Somente depois que cessar de reduzir os assuntos políticos à questão de domínio, aparecerão, ou antes, reaparecerão em sua autêntica diversidade os termos dados originais no campo dos assuntos humanos.<sup>90</sup>

Arendt trabalha com os termos, poder, fortaleza, força, autoridade e violência, afirmando sua configuração meramente simbólica - não são mais do que palavras. Mas atrás de sua função cognitiva e social existem como indicações dos meios em que o homem domina o homem, como sendo sinônimos para fundamentar que a dominação pode se dar de qualquer uma dessas maneiras. Mas a conceituação simples, através de sinônimos é perigosa, tendo em vista o que podemos visualizar como caráter da dinamicidade da política. E ensinamentos da

<sup>89</sup> A nosso ver, tal atitude não se fazia necessária, pois a pena de morte não é uma solução adequada. Tal atitude executória não era necessária. Poderia ter sido privado perpetuamente de sua liberdade, como demonstra Cesare Beccaria, quando diz respeito às sanções e às penas a elas atribuídas, que podem ser imputadas em casos de crimes de guerra, e que de uma forma ou de outra poderiam ser construtivas. “A vantagem da pena da escravidão para a sociedade é que amedronta mais aquele que testemunha do que quem a sofre, porque o primeiro considera a soma de todos os momentos infelizes, ao passo que o segundo se alheia de suas penas futuras, pelo sentimento da infelicidade presente”. (BECCARIA, 2000: 52). Eichmann, assim como vários outros carrascos nazistas, apesar da revolta das comunidades judias, poderia continuar vivo e inclusive, prestando um auxílio à sociedade como uma espécie de arquivo vivo das barbáries da Segunda Guerra Mundial.

<sup>90</sup> ARENDT, 1973: 122.



política e do poder que vão da ordem de aspectos psicológicos individuais ou de massa demonstram que através de entendimentos da psique, do comportamento e da existência do ser humano, e sua relação com a política e suas características<sup>91</sup>, como as utilizações da violência para alcançar o poder, nos levam a uma reflexão atualizada, apenas a título de ilustração, de como têm sido pensados o poder, a política e a violência na modernidade.

As idéias da política como dominação de massas através da idéia de *quem domina quem*, e da própria sociedade num todo como sendo objeto dessa dominação, efetivamente nos dão o entendimento do que pode ser considerado por política como dominação.

Arendt trata das questões relacionadas ao Estado e às formas de como ele pode ser percebido, assim como questões que podem ser consideradas de caráter revolucionário, questões de raça e referentes ao anti-semitismo, bem como referentes à violência e ao totalitarismo, nos dando idéias de como tais institutos ocorreram antes e durante as guerras mundiais e de como eles podem ajudar ou atrapalhar no desenvolvimento e na construção constante da civilização humana.

Vimos que algumas obras de Hannah Arendt trazem alguns dos conceitos fundamentais ora estudados. O conjunto de sua obra faz com que a reflexão sobre determinados assuntos seja feita sempre com base no algo novo, que nos é apresentado pela primeira vez, e vezes o é, como característica específica de sua metodologia, do seu modo de pensar e de agir.

Dentre as obras de Hannah Arendt que foram objeto do presente trabalho, podemos visualizar em quase todas, sempre num contexto geral, a apresentação da política como construção. Na obra denominada *A Condição Humana*, podemos observar como Arendt trata as questões relativas do poder e à ação, e que aparecem tratadas especialmente no Capítulo 28, que menciona “*O Espaço da Aparência e o Poder*”<sup>92</sup>, onde começa com a afirmação de que a convivência entre os homens no espaço público é um fator fundamental para gerar 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 aos outros que as potencialidades da ação estão sempre

<sup>91</sup> “[...] E isso é tanto mais paradoxal quanto se deve levar em conta que a atividade política – por definição e por tradição – deveria ser modelo de tato, de generosa compreensão e de respeito ao ser humano. Mas a explicação baseia-se na violência da tendência iracunda que se alberga no Homem, desde sua mais remota ancestralidade e que o leva a desejar o poder (*Will zur Macht*) não para servir, mas para servir-se”. (LÓPEZ, 2002: 101).

<sup>92</sup> ARENDT, 1995: 211.

presentes; e, portanto, a fundação de cidades que, como as cidades-estados, converteram-se em paradigmas para toda a organização política ocidental, foi na verdade a condição prévia material mais importante do poder. O que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação (aquilo que hoje chamamos de *organização*) e o que elas, por sua vez, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder.<sup>93</sup>

Através da intersubjetividade da sentença apresentada podemos visualizar o que Hannah Arendt pensa e fundamenta o espaço público como próprio para a existência do poder. E que não tem como não fazer parte dessa convivência; quem fica alheio, acaba por renunciar ao poder que pode lhe ser atribuído, ou do qual é capaz de exercer da maneira que entender, pois *“Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência, renuncia ao poder e se torna impotente, por maior que seja a sua força e por mais válidas que sejam suas razões”*<sup>94</sup>. Ou seja, existe a necessidade do homem de viver com outros homens, para efetivamente possuírem poder: momento em que esse espaço da aparência passa a ter importância na esfera pública como método para conseqüentemente gerar a organização do poder.

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, isto é, as várias formas possíveis de organização da esfera pública.<sup>95</sup>

Em outra passagem do mesmo capítulo de *A Condição Humana*, verificamos além do poder, a idéia da perda do poder e da impotência final em relação às comunidades e aos grupos políticos, e de como ele se manifesta ou deixa de se manifestar, assim como a negativa de que o poder ou a violência podem ser armazenados:

O primeiro que solapa e destrói as comunidades políticas é a perda do poder e a impotência final; e o poder não pode ser armazenado e mantido em reserva para casos de emergência como os instrumentos da violência; só existe em sua efetivação.<sup>96</sup>

Uma idéia básica desta obra, relacionada a relação entre a violência e o poder pode ser bem expressa na citação que diz que: *“É curioso que a violência possa destruir o*

---

<sup>93</sup> Idem, p: 213.

<sup>94</sup> Idem, p: 213.

<sup>95</sup> Ibidem, p: 211/212.

<sup>96</sup> Ibidem, p: 212.

*poder com mais facilidade do que destrói a força; (...)*”<sup>97</sup> e que “(...) *se a violência é capaz de destruir o poder, jamais pode substituí-lo*”,<sup>98</sup> tendo como resultante a idéia de que a violência não substitui o poder, mas é capaz de destruí-lo com facilidade:

Força, que em conversas diárias usamos quase sempre como sinônimo de violência, especialmente quando a violência serve como meio de coação, devia ser reservado, em linguagem terminológica, para as “forças da natureza”, ou para a “força das circunstâncias” (*la force des choses*), isto é, para indicar a energia desprendida pelos movimentos físicos ou sociais.<sup>99</sup>

Note-se que Arendt apresenta uma idéia de força como fenômeno físico ou social, natural ou circunstancial, fazendo uma diferenciação clara da idéia de violência.

Na atualidade ocorreram fatos cuja gravidade não tem precedente na história, tanto na sua similitude como na sua amplitude, surgindo como problemas políticos específicos ao campo político das sociedades modernas, como o já citado caso da Segunda Guerra Mundial. Exemplos atuais de estudos de ciência política e afirmações arraigadas na tradição ainda são objetos de mudança de opinião dos próprios cientistas políticos e dos filósofos, mas a questão da violência nos remete a um problema que definitivamente não pode ser minimizado e nem relegado ao esquecimento. A violência tem se demonstrado como um artifício de magnitude extrema no momento político e histórico em que vivemos. Exemplos da utilização do poder, ou ainda da tentativa da utilização da violência para alcançar o poder são constantes na contemporaneidade e se apresentaram com maior clareza depois da chamada ruptura do pensamento político ou quebra da tradição histórica.

Já a tática do terror, que não deixa de ser uma espécie de violência, nos retoma práticas que acreditávamos estarem extintas e que não faziam mais parte do agir da humanidade. Todavia, tais manifestações têm se demonstrado com maior grau de crueldade depois do advento do Holocausto. As causas relativas ao fundamentalismo, principalmente ao fundamentalismo religioso, dentre muitas, e que impõem a tática do terror, têm se consubstanciado como a nova modalidade de tentativa de demonstração de poder através da violência. Embora o terror possa assumir diversas formas e ser utilizado para inúmeros fins, o terror político em massa é a novidade legada pelo nazismo. Os alemães notaram que a tática da utilização do terror era eficiente para seus intentos, assim como a burocracia baseada numa

---

<sup>97</sup> Ibidem, p: 215.

<sup>98</sup> Ibidem, p: 214.

<sup>99</sup> ARENDT, 1973 (B): 123.

legislação totalitária que convinha somente a eles, “(...) ou seja, leis que não são levadas à atenção do público, como o regime de Hitler faria muito depois”<sup>100</sup> e que eram de uma eficácia extraordinária. Isso demonstra quanto a violência, através da técnica do terror e da burocracia, tem sido utilizada por aqueles que defendem uma causa, um objetivo que pode ser individual ou coletivo.

Com esse tipo de expediente, podemos afirmar que havia a necessidade da outorga de poderes a uma nação que poderia efetivamente vir a resguardar a segurança mundial, o que não foi o caso, mas que possuísse as características necessárias, o poder político e o poder militar necessário para efetuar tal resguardo e proteção. Só que essa outorga de poderes ocorreu inversamente, com os países que apoiavam a Alemanha e o regime nazista, tendo em vista as características necessárias às superpotências, gerando um grande desconforto nos demais países que tinham ideologias diferentes da alemã ou hitlerista.

O terror não aplaca o terror, ele necessariamente gera mais terror, ainda que psicológico. Não adiantaria simplesmente a utilização de sanções externas, como por exemplo, através de embargos à política econômica porque a Alemanha era uma super potência e enriqueceu demasiadamente durante a guerra, porque além de pilhar os judeus supostamente deportados, os trocavam por dinheiro ou qualquer outra coisa que tivesse valor econômico, conforme a “(...) proposta de Himmler de entregar um milhão de judeus vivos em troca de 10 mil caminhões”<sup>101</sup>.

Havia na Segunda Guerra Mundial, a necessidade de verdadeira diplomacia, na melhor acepção da palavra. E a utilização do terror para aplacar o terror era um problema crucial, até mesmo em termos lógicos: ele cresce com a intimidação e se fortalece com a tática da negociação; até mesmo se atacado em termos de sua aniquilação, vence, porque aniquilado impôs ao adversário a sua própria lógica. E quando o terror, como no caso alemão, extrapola as fronteiras de seu território encontra um ambiente de indecisão frente a inexistência de um poder organizado que o confronte já que as nações ofendidas são várias e isoladas. A outorga de poderes a uma única nação que pudesse tentar resolver o problema não adiantaria, ou ainda, a um grupo de nações, que foi o que aconteceu na Segunda Guerra. Entretanto, esse grupo de nações aliadas, na verdade se transforma numa forma representativa de policiamento mundial, mas que fora enganado regularmente pelo Terceiro Reich.

---

<sup>100</sup> Idem, p: 145.

<sup>101</sup> Idem, p: 218.

Mas voltando à questão substancial da política, verificamos que ela acontece no dia-a-dia, na eventualidade. De acordo com a localização de um Estado, por exemplo, ou de acordo com as condições em que vivem determinadas sociedades, podemos verificar que são objetos de políticas diferenciadas em virtude do meio em que vivem seus concidadãos. Assim tanto o clima como as condições do tempo determinam como vive um determinado povo, como disse Nietzsche, que viveu antes do advento do holocausto<sup>102</sup>, e que nos apresentou como podem essas situações, se forem maléficas a esses povos, acarretar-lhes a cura para essa mesma gangrena.

E foi o que aconteceu com o povo judeu que conseguiu através dos chamados países aliados que se uniram contra a Alemanha, vencer o terror imposto por Hitler com o advento do holocausto, porque, apesar de terem sido submetidos quase que implacavelmente à sua liquidação, ainda assim, tinha alguém que se interessasse pela perpetuidade de sua existência.

Utilizaram as adversidades e intempéries para adquirir conhecimento e tentar derrotá-las ou se precaver contra elas com esse mesmo conhecimento, não deixando a tradição histórica e política de lado. Todavia, nem tudo que foi política ontem será política amanhã, tendo em vista o momento ou a ocasião em que ela ocorre. O momento ou instante em que as coisas acontecem deve ser levado sempre em consideração, e devemos aprender com ele.

### **3.1. Da dignidade [e responsabilidade] da política**

O momento atual em que se encontra a civilização moderna da qual fazemos parte não é augura nada de bom, pois, passamos inúmeros problemas, em geral ocasionado pela quebra da tradição e, tendo em vista que com essa política do instante ficamos ameaçados de extinção, temos a idéia de que: *“O governo terrestre em geral deve ser assumido pelo próprio homem; é sua ‘onisciência’ que tem de velar com um olhar perspicaz sobre o ulterior destino*

---

<sup>102</sup> “O homem doentio, por exemplo, terá talvez no seio de uma tribo guerreira e turbulenta mais ocasião de viver para si próprio e, desse modo, tornar-se mais calmo e mais sábio; o caolho terá um olho mais forte, o cego verá mais profundamente no íntimo do ser e, em todo caso, terá um ouvido mais apurado. [...] Um povo que, em determinado ponto, se mostra gangrenado e fraco, mas no conjunto ainda é robusto e saudável, consegue apanhar a infecção do elemento novo e incorporá-la em seu proveito”. (NIETZSCHE, 2006: 164).

da civilização”<sup>103</sup>. Ou seja, é de nossa responsabilidade o zelo por aquilo que ficará para nossos filhos e netos, os herdeiros dessa civilização que construímos.

Mas do quadro caótico que nos é apresentado podemos retirar o sumo de bons juízos, nos tornando responsáveis pelo futuro ao qual a humanidade está vinculada e, portanto, obrigada a preservar. Se não nos preocuparmos com a natureza, se não mantivermos as riquezas naturais da terra, através da política de construção, neste instante em que vivemos, não tem nexos nossa busca por prosperidade. “*Esse lugar do juízo ‘entre o passado e o futuro’ é, como a própria Arendt indica, idêntico ao portal de Nietzsche, registrado com o nome de ‘Instante’*”<sup>104</sup>. E o instante exige a opção política, talvez de uma nova forma de pensarmos e agirmos politicamente, uma vez que fica no ar a seguinte questão: “*pode o mundo ser uma morada adequada para o homem, e em que sentido, dado que este é um ser essencialmente temporal que chega de um passado desconhecido e parte de novo para um futuro desconhecido?*”<sup>105</sup>. Tal questionamento nos leva a perceber o grau de responsabilidade que temos em preservar o nosso habitat. Todavia, é o homem que pode fazer isso, tendo em vista a idéia de regulação de finalidade subjacente ao contrato social que visa o bem geral. Ou seja, devemos interferir na fúria da natureza para preservar a nossa morada ou devemos entregar os homens ao frenesi de seus interesses e deixá-los livres para aniquilar nosso planeta de vez? O que, neste caso, vem a ser o significado de palavras como interesse ou liberdade?

Visualizamos, portanto, uma outra noção de que o poder é o responsável pela nossa perpetuação – é humano, para o homem, mas extrapola suas metas para a idéia do conjunto da humanidade. Um poder que nasce em cada um de nós, mas somente se realizada quando atinge a representação de todos. Esta definição de poder está implícita na obra de Hannah Arendt, e fica clara quando a autora comenta as idéias de Hobbes e Locke sobre o pacto social que se estabelece entre os cidadãos para efetivação de melhorias na coisa comum e de garantia de direitos que o Estado deve dar ao cidadão:

Todos os contratos, convênios e acordos se apóiam na reciprocidade, e a grande vantagem da versão horizontal do contrato social é que esta reciprocidade liga cada um dos membros a seus colegas cidadãos. Esta é a única forma de governo em que o povo é mantido unido pela força das promessas mútuas e não por reminiscências históricas ou homogeneidade étnica (como no estado-nação) ou pelo Leviathan de Hobbes que “intimida a todos” e desta forma une a todos. Para Locke, isto significava que a sociedade permanece intacta mesmo que o “governo seja dissolvido” ou rompa seus acordos com a sociedade

<sup>103</sup> Idem, p: 177.

<sup>104</sup> ARENDT, 1993: 135.

<sup>105</sup> Idem, p: 140.

transformando-se numa tirania. Uma vez estabelecida, a sociedade enquanto existir não pode mais ser levada de volta à ilegalidade e à anarquia do estado natural.<sup>106</sup>

Esta passagem fundamenta a idéia de que o pacto social que cada um de nós firma, ainda que inconscientemente, ao nascer, o Estado. Ou seja, estamos fadados a condição da vida pública, somos, independentemente de nossos juízos particulares, cidadãos acima da condição de indivíduos. Como em Rousseau, a humanidade é uma construção do coletivo, e a partir daí fica difícil imaginar que se defenda algo que está fora da natureza do homem – um ser *em* sociedade e fruto da construção social – para defender a retomada de o direito pré-político do interesse próprio radical que configura o indivíduo na esfera privada e que só pode ser encontrado no Estado de natureza.

Mas há uma outra possibilidade de entendimento do pacto social, fundamento do Estado e da soberania dos Estados. O Estado não pode ser visto somente do lado do povo ou das massas, mas num todo, conforme bem explicou Francesco Carnelutti quando cita o direito dos governados em detrimento aos governantes<sup>107</sup>, tendo em vista que em caso de quebra do consenso político, de calamidade, ou destituição do poder de um determinado governo, mesmo que sem revolução ou violência (portanto abalando a soberania do Estado), ocorre a automática anulação de sobredito pacto, porque, a partir do momento em que não se tem Estado para regular as relações, em tese pode-se tudo:

Segundo Locke, “o poder que cada indivíduo forneceu à sociedade quando nela penetrou, não pode reverter ao indivíduo novamente – permanecerá sempre com a comunidade enquanto durar a sociedade”. É na verdade uma nova versão da *potestas in populo*, com a conseqüência de que, ao contrário das teorias anteriores sobre o direito à resistência, onde o povo só podia agir “quando estivesse preso por correntes”, ele agora tinha o direito, ainda conforme Locke, de “impedir” o acorrentamento.<sup>108</sup>

Arendt mostra que o poder político, ainda que nas mãos de um determinado Estado, encontra-se, na verdade, nas mãos do povo, reavivando a idéia de *potestas in populo*, o que dará margem a um entendimento diferenciado sobre o poder na política e ainda sobre revolução, que ela diz se diferenciar de desobediência civil: “(...) *característica necessária*

<sup>106</sup> ARENDT, 1973 (B): 78.

<sup>107</sup> “O Estado, entenda-se bem, não só do lado dos governados: imensa e admirável instituição que se estende desde o vértice até a última raiz, compreendendo a todos os homens enquanto coligados ou, melhor, combinados mediante as normas do Direito e, portanto, enquanto são sócios da *societas* ou *cives* da *civitas*”. (CARNELUTTI, 2000: 49).

*largamente aceita pela desobediência civil é a não-violência, e daí decorre que a ‘desobediência civil’ não é revolução”*<sup>109</sup>. Se não existe Estado para tutelar nossos direitos e garantias, ou ainda, se existe Estado, sob forma totalitária, tirânica, morre a idéia de que o povo é que decidiu daquela maneira, porque na verdade tal não ocorreu.

O povo é o detentor do poder e no contrato social, tal poder deve ser efetivo. De preferência sem a utilização da violência, mas através da desobediência civil generalizada que poderia levar ao caos, pois um governo sem leis juridicamente corretas e justas para um cidadão respeitador das regras não pode ser aceito muito menos legitimado:

E assim como a lei de países civilizados pressupõe que a voz da consciência de todo mundo dita “Não matarás”, mesmo que o desejo e os pendores do homem natural sejam às vezes assassinos, assim a lei da terra de Hitler ditava à consciência de todos: “Matarás”, embora os organizadores do massacre soubessem muito bem que o assassinato era contra os desejos e os pendores normais da maioria das pessoas.<sup>110</sup>

Se o governo tem leis inversas ao bem, não existem leis, e sim uma anarquia assassina organizada. Há outros problemas ligados a questão do poder normativo do Estado e ao direito que deveria ser capaz de regulamentar todas as questões jurídicas e éticas envolvendo quaisquer países na sua individualidade ou em conjunto com outros países. Um todo, por se tratar de casos de relações jurídicas internacionais. Norberto Bobbio dizia que o direito visa à segurança coletiva, o que demanda a idéia de segurança internacional, por ser coletiva, com um enfoque diferenciado sobre a relação meio e fim, exigindo novas exegeses dos fenômenos da norma<sup>111</sup>. Não existe possibilidade de coexistência entre os homens, ainda que através de um Estado regularmente constituído, se não existe segurança de que essas mesmas leis às quais o Estado se propõe serem cumpridas deixarem de ser garantidoras de direitos.

Hannah Arendt viveu a época da bomba atômica e vislumbrou a possibilidade iminente – possibilidade de um instante - de extermínio do planeta Terra por alguma potência, e traduziu o dilema limítrofe do direito e da liberdade. O meio e a forma de frear esse processo de decomposição social em massa, assim como a idéia de extermínio da

---

<sup>108</sup> ARENDT, 1973 (B): 78.

<sup>109</sup> Idem, p: 70.

<sup>110</sup> ARENDT, 2006: 167.

<sup>111</sup> “O Direito é uma ordem coativa que visa à obtenção da segurança coletiva”, e isso basta. Já no enfoque funcionalista a relação meio/fim ganha outros relevos, passa mesmo a constituir o cerne da análise, exigindo, do jurista, novas modalizações do fenômeno normativo”. (BOBBIO, 1999: 16).



humanidade, da aniquilação do ser humano através de armas biológicas, químicas ou quaisquer outras surgidas ou que venham a surgir para destruição em massa.

Esta questão impele a busca por novas alternativas, iniciando pela análise do problema e do estudo teórico das estratégias possíveis de superação – no caso de Arendt todas no campo de uma nova percepção e compromisso da política. Buscar alternativas, que nos dêem um rumo ao futuro da humanidade após suas eternas rupturas como essa ocorrida pelo poder, pela força e pela violência nos instantes do holocausto.

A reserva de violência à disposição de um determinado país logo poderá deixar de ser uma indicação segura da força do país ou uma garantia segura contra destruição por potências substancialmente menores e mais fracas. Isto tem uma funesta semelhança com uma das mais antigas percepções da ciência política, isto é, que o poder não pode ser medido em termos de prosperidade, que a prosperidade excessiva pode desgastar o poder, que as riquezas são especialmente perigosas para o poder e bem-estar das repúblicas – uma percepção que não perde em validade por ter sido esquecida, especialmente numa época em que sua exatidão ganhou uma nova dimensão de validade por ter se tornado aplicável também ao arsenal da violência. Por mais que a violência tenha se tornado um instrumento incerto e dúbio em relações internacionais, ganhou reputação e simpatia em assuntos domésticos, especialmente no que trata de revoluções. A poderosa retórica marxista da Nova Esquerda coincide com o resolutivo crescimento da convicção proclamada por Mao Tsé Tung, sem nada a ver com Marx, de que ‘o poder nasce de um cano de fuzil’.<sup>112</sup>

Hannah Arendt nos trás um exemplo de como o poder era visualizado e como até hoje pode ser pensado como dominação - como a extensão de um cano de fuzil - apesar das dicotomias existentes ao dizermos que, em caso de uma guerra entre duas ou mais superpotências atômicas, nenhuma sairá vitoriosa, que a vitória de uma delas acarretará no fim de toda a humanidade, ou, pelo menos no seu perecimento. Mas a noção de poder, assim como de violência e de força têm várias interpretações, e Hannah Arendt vislumbrou tal essa pluralidade, principalmente no que é pertinente ao domínio externo dos meios de violência legítimos, ou supostamente legítimos: “(...) a violência nada mais é que uma flagrante manifestação de poder. Toda política é uma luta pelo poder; a forma de poder é a violência”, disse C. Wright Mills (...) “<sup>113</sup>, teoria da qual Hannah Arendt parece não compartilhar quando menciona a idéia de que o ”poder, disse Voltaire, ‘consiste em fazer os outros agirem como

---

<sup>112</sup> ARENDT, 1988: 99.

<sup>113</sup> Idem, p: 116.

*eu quiser*”<sup>114</sup>. A violência poderia ser considerada uma forma de poder, mas o poder, por si só, não seria uma forma de violência, mas sim uma forma de dominação e subordinação. Nas palavras de Bertrand de Jouvenel:

Mandar e ser obedecido – sem isto não há poder – e com isto não é necessário qualquer outro atributo para que haja... A coisa essencial sem a qual não há poder: ordens. Se a essência do poder está na eficiência da ordem então não há maior poder que aquele que nasce do cano de um fuzil e seria difícil dizer ‘de que modo a ordem dada por um policial é diferente da dada por um pistoleiro’. (Estas citações são do importante livro *The Notion of the State*, de Alexander Passerin d’Entrèves, o único autor que conheço que está ciente da importância de verificar a violência e poder).<sup>115</sup>

É aos meandros do mando que a idéia de poder nos remete - de mando, de obediência e de subordinação -, mas, sobretudo, de ordens. Que é o que vale dizer que o instante também deve ser levado, e muito, em consideração. Eichmann queria ser mandado para poder crescer em sua carreira mediocrementemente burocrática.

Na verdade, Hannah Arendt não nos dá uma definição específica sobre o que é o poder, mas, o montante de suas reflexões nos leva a um novo conjunto de postulados sobre a política. Na obra *Crises da República* apresenta a idéia de que nossos esforços mútuos podem ser benéficos, ao que corresponde uma perspectiva de poder como *construção*. Afinal de contas ele está nas mãos do povo e, portanto, é preciso entender o caráter da sua cessão ou delegação, em especial quanto ao que o povo ganha em troca nesse processo, como controla a representação com vista a evitar uma transferência definitiva (como no pacto pensado por Hobbes ou sob o controle absoluto do Estado totalitário) e como possibilita que a vontade do coletivo não seja tomado como poder da maioria na garantia dos espaços individuais e privatistas. A *polis* deve pautar-se por uma forma de poder que seja expressão de todos e razão do bem comum:

*Poder* corresponde à capacidade humana não somente de agir mas de agir de comum acordo. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente enquanto o grupo permanece unido. Quando dizemos que alguém está “no poder”, queremos dizer que está autorizado por um certo número de pessoas a atuar em nome delas. No momento em que o grupo do qual se originou a princípio o poder (*potestas in populo*, sem o povo ou um grupo não há poder), desaparecer, “seu poder” some também.<sup>116</sup>

<sup>114</sup> Idem, p: 117.

<sup>115</sup> Jouvenel *apud* ARENDT, 1988: 117.

<sup>116</sup> ARENDT, 1973 (B): 123.

Se no instante em que se está no poder com a coletividade, o homem consegue fazer algo de construtivo para a vida através da política, muito provavelmente estará agindo em prol da consolidação do que efetivamente a política representa para a humanidade. Mas tal instante de poder deve ser bem aproveitado como fortaleza porque, facilmente, pode haver um desvirtuamento e acabar por ser utilizado de maneira moralmente ou eticamente inadequada, inclusive criminosa, o que não corresponde ao almejado pelas sociedades em detrimento àquela individualidade:

No uso comum quando nos referimos a um “homem poderoso” ou uma “personalidade poderosa”, já estamos empregando a palavra “poder” metaforicamente; o que queremos dizer sem a metáfora é “fortaleza”.<sup>117</sup>

A fortaleza nos momentos certos, nos instantes adequados em que se tem o poder, e que podemos utilizar dele para benefício da coletividade, sem mentira, sem violência, mas com autoridade. É nela que encontramos resguardo contra as intempéries que assolam e perturbam, nossa consciência e nossa inconsciência. Chegamos ao entendimento de que o poder existe na fortaleza e que lá, seguros e acalentados com a possibilidade, portanto, de pensar e também de refletir da maneira que achemos adequada, ocasiona a possibilidade de que terminamos, por assim dizer, agindo de modo condizente e justo.

A fortaleza da Alemanha nazista no momento de poder aniquilando judeus não foi só um conjunto de homens agindo de maneira a promover o mal, e sim homens que tinham idéias totalmente normais com a exceção de que faziam sua atividade de matar, mesmo alegando muitas vezes que não sabiam, conforme Eichmann que em certas ocasiões “*a verdade é que ele não tinha autoridade para dizer quem ia morrer ou quem ia viver*”.<sup>118</sup> Determinado pelo instante e pelo mando de alguém que era seu superior hierárquico.

E nesse caso de poder na fortaleza dos hierarquicamente mais altos, nos dá uma nítida idéia dos limites apontados por Arendt quanto aos meios de impedir que ao erigir-se um poder centralizado – na forma da autoridade – esta não ultrapasse os marcos da justiça. Arendt afirma então que o poder pode tudo ao se constituir, menos escapar de duas exigências:

a) se é poder político e não dominação (coação) deve ser construído enquanto um consenso que incorpore todas as partes (idéia próxima a *vontade geral* de Rousseau), portanto no espaço da deliberação do que é comum (daquilo que aglutina e não do que separa). Por

<sup>117</sup> Idem, p: 123.

<sup>118</sup> ARENDT, 2006: 236.

este último artifício retira-se do espaço da decisão política *pública* tudo aquilo que pertence e espelhe apenas o ambiente dos interesses privados (neste caso, a subjetividade não pode ser comunicada; se puder sê-lo, então não pertence a dimensão individual, mas já é intrinsecamente da ordem mais geral da *polis*);

b) como há uma dificuldade grave para que se defina o que é o interesse geral, e como torna-se necessário impedir que a política resvale para a dominação, o meio de garantir que o poder 'não se corrompa' é estabelecer como indiscutível e inviolável a premissa do *direito a ter direitos*. Com este recurso é impossível a constituição do poder despótico e totalitário, e se impele qualquer discussão para o centro do debate público já que todos tem o direito fundamental a ter direitos e exercitar sua igualdade e sua liberdade.

Mas ainda sobra a descoberto, como bem detectou Arendt, o problema da informação que embasa a tomada de decisão política dos cidadãos – campo que se abre para os efeitos danosos da propaganda, da ideologia e da falsificação informativa.

Ainda do tema da fortaleza e da autoridade, podemos considerar como fortaleza, para usarmos um exemplo contemporâneo, o que encontra se desenvolvendo na política mundial. Os Estados Unidos, país que pode e deve cuidar da paz e da preservação mundiais por ser o mais rico e poderoso, deve se utilizar dessa força e desse poder, como ainda que uma “pseudofortaleza” para efetivamente construir e fomentar a construção dos países menos desenvolvidos, assim como de toda a humanidade. Depende e muito, do governante que está em seu instante de poder, ainda que não como uma monumental fortaleza.

Ninguém que tenha o poder decididamente superior precisa esconder seus planos. Daí o motivo de Kant propor um “princípio transcendental afirmativo”: *Todas as máximas que necessitam de publicidade para não falhar em seu fim estão simultaneamente de acordo com a política e o direito.*<sup>119</sup>

A externalidade normativa do Estado globalizado através da mídia e modernos meios de comunicação se consolida com sendo os Estados Unidos a potência que tem condições de cuidar responsabilmente de todos os outros Estados, os seus Estados irmãos, pois, todos somos uma só raça. E se há um consenso sobre como erradicar o preconceito existirá apoio. Ocorre que sem o consenso, que é o que acontece, tal Estado fica à mercê de situações como as do terror. Não se consagra como outorgado de tal condição porque não é consensual com todos os outros Estados, ficando defasado como fortaleza, por ter o apoio de

---

<sup>119</sup>

ARENDR, 1993: 51.

alguns, até da maioria, mas não de todos, o que lhe é necessário para ter efetivamente diferenciada sua caracterização de poder.

A co-relação entre política, poder e violência, através de relatos históricos sobre guerras e revoluções está em todo o conjunto da obra de Hannah Arendt. As comparações com as teorias de filósofos anteriores fazem com que reflitamos sobre a utilização do poder e da violência na atualidade, na necessidade de imposição de um poder normativo eficaz com poder superior mesmo que ele não consiga evitar o que o ser humano é capaz de fazer, assim como sobre o entendimento da autora sobre a permanência da possibilidade de revolução.

Em conseqüência, seja qual for o resultado de nossas agruras atuais, e se todos não perecermos por completo, parece mais do que provável que a revolução, em contraposição à guerra, permanecerá conosco num futuro previsível.<sup>120</sup>

O que nos remete à idéia de que sem guerra, sem batalhas de pessoas e assassinatos, ou seja, sem essa violência direta, a revolução como método para melhorar o nosso viver, em oposição à guerra é extremamente eficaz. Revolução que pode ser política, mas também tecnológica, científica ou normativa se bem elaborada. Como se a revolução se fizesse presente sempre que fosse necessário, para o bem. Não a guerra que trás prejuízos imensos e gera dominação violenta de morte:

A noção de que agressão é um crime e de que as guerras só podem ser justificadas se visarem repelir ou prevenir agressões adquiriu relevância prática ou mesmo teórica apenas após a Primeira Guerra Mundial haver demonstrado o horripilante potencial destrutivo da guerra, nas condições da tecnologia moderna.<sup>121</sup>

Essa tecnologia de guerra em proveito do criar o bem, ainda que através de revoluções, apesar de termos também a idéia das contra-revoluções. Visualizamos a necessidade de diferenciarmos a revolução da contra-revolução, para podermos dar respaldo ao que poderia vir a ser o devir. Uma forma a ser estudada que efetivamente alcançasse o que tanto se almeja com a política que é o bem comum coadunado com o bem geral.

Ao analisarmos a tradição histórica e filosófica da política, verificamos alguns fatos que podem ser considerados revolucionários e outros que aparentaram ser de cunho revolucionário, e que muito contribuíram para o desenvolvimento das civilizações. Alguns

---

<sup>120</sup>

ARENDR, 1988: 14.

fatos que hoje são devidamente considerados para fundamentar como ocorrem e como eclodem as revoluções e as contra-revoluções.

Temos muitos outros fatores que devem ser considerados, e um único fato em si, geralmente não é o requisito para a afirmação de que isso ou aquilo foi de ordem revolucionária. Não podemos esquecer que as conseqüências dos atos praticados nas revoluções devem fazer parte do que se chama revolução, assim como a intenção de agir daquela determinada maneira. Se for uma ação inequívoca temos um rumo de pensamento, se foi equivocada, outro. Senão, podemos cair em contradição achando que o que ocorreu não se consolida em uma revolução, mas sim, em uma contra-revolução, uma guerra civil ou até mesmo numa simples reforma.

Os estudos de Arendt garantem que a Revolução Francesa, apesar de até hoje ser considerada uma grande revolução, até mesmo a maior e mais importante de todas, efetivamente não o foi. Na verdade foi uma contra-revolução. Por que? Porque foi baseada em atos de busca de poder individual, como nos casos de Robespierre e Danton, que almejavam o poder não para um Estado melhor, mas para seu próprio benefício, ou seja, buscavam um poder individual que culminou na história que conhecemos:

A triste verdade da questão é que a Revolução Francesa, que redundou em desastre, tenha feito história no mundo, ao passo que a Revolução Americana, tão triunfalmente vitoriosa, tenha permanecido um acontecimento de importância quase que apenas local.<sup>122</sup>

As ações reacionárias dos participantes da Revolução Francesa eram elaboradas com o intuito de aquisição de poder para si próprios. O que fizeram foi se organizar e agir, só que de forma a que ocorressem fatos pertinentes a uma revolução, em forma de embuste. Ou seja, suas intenções não eram a de mudar o sistema político ou o regime de governo em si, ou simplesmente derrubar o rei. Suas intenções, assim como de alguns outros revolucionários da época, eram para alcançar o poder maior da França e para isto tinham que se organizar com o embuste ou com a “desculpa” de uma revolução, o que não deu muito certo.

Diferentemente da Revolução Americana, que não é considerada com circunstâncias, apesar de sua grande importância, é lembrada não como uma “grande revolução”, porque foi detalhadamente elaborada e se deu num contexto diferenciado, com características efetivas de revolução, e não de contra-revolução. A Revolução Francesa não

---

<sup>121</sup> Idem, p: 10.

tinha um ideal específico maior, de valor muito superior aos conceitos de liberdade ou igualdade, a não ser um jogo de intrigas pela tomada do poder, o que fez com que Robespierre e alguns outros ativistas políticos da época tomassem parte de uma revolta que não mediria esforços nem teria dó ou piedade em favor de sua causa, o que culminou com a morte de muitos através da guilhotina:

Marx convenceu-se de que a razão pela qual a Revolução Francesa falhara em instituir a liberdade foi porque fracassou em resolver a questão social.(...) O que ele aprendeu da Revolução Francesa foi que a pobreza pode ser uma força política de primeira ordem.<sup>123</sup>

O que faltou na chamada Revolução Francesa foi um ideal específico de *valor*. Um ideal supra-sensível não existia, o que deu causa a um enorme derramamento de sangue inclusive em alguns outros países da Europa, tendo em vista que o Rei Francês, segundo estes contra-revolucionários, não era o adequado para dar continuidade a um bom trabalho por seu país. Estes homens que queriam derrubar o rei para obtenção de poder pessoal são contra-revolucionários justamente por fatores como o de querer o bem individual, em detrimento ao bem comum, usando como subterfúgio uma revolução. Claro que não podemos nos eximir de concordar com a importância que a Revolução Francesa teve na história da política mundial, tendo inspirado inclusive a ciência política, a história e a filosofia, mas, chamá-la de “Revolução” é simplesmente uma metáfora. Como exemplo de que não foi uma revolução, já que a idéia de revolução nos dá um certo entendimento de construção, a pobreza e o terror foram os fatores que levaram a Revolução Francesa à catástrofe:

Pobreza é mais do que privação, é um estado de constante carência e aguda miséria, cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; (...) Foi a necessidade, as urgentes carências do povo, que desencadeou o terror e levou a revolução à sua ruína.<sup>124</sup>

Diferentemente foi a Revolução Americana, que tinha seus ideais abstratos, de valores republicanos e do bem estar geral dos cidadãos daquela nação. Os americanos tinham que se libertar da escravidão inglesa para dar azo ao seu crescimento e garantir direitos sociais tais como o direito à liberdade, à propriedade e à representatividade política. Entretanto, sabiam que não valia a pena derramar o sangue do seu próprio povo para dar fim ao seu intento. Sabe-se que os americanos lutavam contra outro Estado, diferentemente dos franceses que lutavam entre si. E estes fatos são de grande importância na história política mundial e na

---

<sup>122</sup> Ibidem, p: 45.

<sup>123</sup> Ibidem, p: 49.

história das revoluções ou contra-revoluções, porque nos mostram que a Revolução Francesa não foi exatamente aquilo que se apresenta e se imagina, não podendo, portanto, ser considerada uma revolução, pois, do que o povo queria e necessitava, pouco fora conquistado, ao menos naquele momento.

Todavia, o que foi conquistado através do conhecimento da história serviu para o crescimento da idéia e da sua mensuração, propondo a intenção de melhorias futuras. E quem realmente poderá se aproveitar de tais conquistas serão as gerações futuras, pois serão elas que contarão a história. Aqueles que supostamente almejavam mudanças imediatas, aqueles que viviam em seu tempo e que poderiam realmente se aproveitar do que podia fazer e dizer favoravelmente como algo de valor, não conseguiram disto tirar proveito, justamente por agirem por ideais fajutos, ideais pseudo-axiológicos ou de falsa valoração individual, sob o lema da Liberdade, Igualdade e Fraternidade.

Ao contrário dos americanos, que buscavam uma mudança radical, qual seja, a liberdade, e não lutavam por interesses pessoais individuais. Trabalhavam devagar e com afinco, com um único objetivo específico, realmente axiológico ou de valor, e que fora alcançado no seu instante, culminando com a Revolução Americana que podemos chamar de Revolução.

Outras instituições analisadas por Arendt e aqui apresentadas devem ser discutidas à luz da política e do poder, tendo em vista seus caracteres demasiadamente utilitaristas e manipuladores, que podem destruir e que também deveriam ser utilizados como forma de fomentar e garantir o progresso e que são: a burocracia, a propaganda, e conseqüentemente sua relação com as massas. Até mesmo pela divisão de classes, por apresentar diferenciações como as de condições financeiras, da separação em raças, credo ou o que mais o homem for capaz de criar para separar as pessoas em grupos que lhe são convenientes, atuando a propaganda através de sua capacidade de alterar o rumo da política e a burocracia também, ambas como uma espécie de câncer dos sistemas capitalistas e do mundo em um contexto geral.

Sabe-se que qualquer tipo de segregação originada pelos sistemas totalitários, como aconteceu com o anti-semitismo, nos servem de exemplo de precursores das idéias de preconceito que se tem hoje em dia, e que originou uma certa divisão de massa na qual os dominados judeus carregam um estigma por toda sua existência, como bem explica uma das



testemunhas do julgamento de Eichmann em Jerusalém que disse: “*Carregarei este nome enquanto o mundo não despertar depois da crucifixão de um povo (...) da mesma forma que a humanidade se levantou depois da crucifixão de um homem*”<sup>125</sup>. Ou seja, um estigma do sofrimento de um preconceito direto, que perdura por muito tempo.

Ou as pessoas eram judias e sofriam as conseqüências, por uma calamidade do pensamento, ou não era judias, como se fosse simples fazer uma diferenciação, acarretando em assassinatos que não tinham nada a ver com a questão da erradicação do povo judeu.

A fama de que os judeus eram pessoas ricas e inescrupulosas, como no caso de alguns eslovacos na Segunda Guerra Mundial, dentre outros costumes e convicções que acabaram por atrapalhar o ideal judeu de milênios, afinal de contas essa idéia, dentre outras, fez com que o sistema totalitário nazista tivesse certo êxito, fazendo com que as grandes massas, como a grande massa de judeus começasse a sofrer conseqüências, o que refletiu efetivamente na idéia de como as massas podem ser objeto de dominação e até mesmo aniquilação: “*O maior ‘pecado’ dos judeus não era pertencer a uma ‘raça’ estranha, mas ter riqueza*”<sup>126</sup>. E o dinheiro significava muito para manutenção do sistema imposto por Hitler:

Os males sem precedentes do totalitarismo “claramente destruíram as categorias de nosso pensamento político e nossos padrões de juízo moral”. A tarefa da compreensão assume proporções jamais enfrentadas no juízo histórico.<sup>127</sup>

### 3.2. Justiça, dominação burocrática e violência

E ao que parece, engana-se quem acredita que o direito é um instrumento absolutamente coerente em busca da justiça. Afora erros judiciários e nulidades processuais, afora a legislação e o poder de sanção coercitiva executória, verificamos que a positivação muitas vezes não dá conta de alcançar aquilo que a lei e a sociedade tanto almejam, que é o que chamamos de justiça. Como na peça denominada *O Mercador de Veneza (1594/1597)*, de William Shakespeare, em que o autor demonstra de maneira exclusiva as divergências e os absurdos ocorridos nos instrumentos clássicos necessários para se alcançar a justiça, quais sejam, o direito, a ação e o processo.

---

<sup>125</sup> ARENDT, 2006: 245.

<sup>126</sup> Idem, p: 223.

<sup>127</sup> ARENDT, 1993: 90.

Shakespeare apresenta exatamente esta indisposição e uma espécie de desarmonização entre a legislação, o processo, o direito e a justiça, demonstrando claramente do que o processo é capaz em seu intento, mas não absolutamente eficaz no alcance da justiça<sup>128</sup>. Verifica-se ainda que Shakespeare mostra a questão de quanta injustiça o processo por um direito é capaz de promover, com as suas nulidades e tergiversações que muitas vezes o acompanham. Por um acordo justo, pelo menos à época, chegou-se a maior de todas as injustiças.

No decorrer da obra até o seu fim tem-se o mercador Antonio, o amado Bassanio e esposa Pórcia como os grandes heróis da peça. Todavia, ao analisarmos objetivamente a obra e a problemática com relação ao direito, chegamos à conclusão de que o verdadeiro herói, aquele que fora injustiçado, é o judeu Shylock, pois fora a grande vítima de um processo e de um julgamento absurdo onde a idéia de direito positivado e de justiça é quem fazem as vítimas<sup>129</sup>. Pensando assim, tanto o direito quanto o processo, assim como a própria

---

<sup>128</sup> Em Veneza no século XVI, um cristão de nome Antonio, mercador que faz pouco caso dos judeus muitas vezes humilhando-os, se vê numa enrascada para quitar uma dívida com seu principal algoz, um judeu de nome Shylock. Para garantia na data estipulada do pagamento de um empréstimo efetuado por seu amigo e amado Bassanio, sem um dia sequer de atraso, Antonio se vê em apuros porque Shylock exige como garantia, como uma espécie de vingança pelo preconceito que sofre de Antonio, um naco de carne do seu peito, já que garantidor solidário. Essa dívida tem como origem um empréstimo que Antonio faz a Bassanio, para que ele tente conquistar o coração de Pórcia, mulher de admirável beleza. Como não ocorre o pagamento na data estipulada, Shylock exige de um tribunal que fará o julgamento, que a dívida seja paga através do dito pedaço da carne de Antonio. Mas, pouco antes do julgamento de Antonio, Bassanio consegue um empréstimo com sua então esposa Pórcia no valor do dobro da quantia emprestada, e no Tribunal, oferece tal quantia dobrada a Shylock como pagamento pelo débito de Antonio. Ocorre que Shylock, intransigente, não aceita dito pagamento por acreditar na justiça e na possibilidade de tirar um pedaço da carne do peito de Antonio, fazendo um discurso acalorado de que se tal fato não se consumar, cai por terra toda pregação e toda tentativa de fazer com que a legislação e o ordenamento jurídico tenham eficácia perante a sociedade veneziana, afinal de contas, ao emprestar o dinheiro ao mercador Antonio, credor e devedor assinaram um acordo e selaram-no em um notário público, dizendo que se tal dívida não fosse quitada no prazo, Shylock poderia dar cabo ao seu intento. Na Itália da época, era comum e admissível que uma dívida fosse paga com carne ou sangue. Sem ceder em um só momento no julgamento, Shylock exige o cumprimento da obrigação por acreditar em justiça e na reparação dos danos ocasionados a si e ao povo judeu. Pórcia se disfarça de jovem juíza e faz um discurso inflamado dizendo que no acordo, não havia sido previsto o derramamento de uma gota de sangue, ou seja, que o judeu teria que tirar do mercador Antonio um naco de carne sem derramar uma só gota de sangue; num segundo momento, continuando como falsa julgadora, Pórcia alega que, além disso, Shylock não poderá tirar nem um grama a mais de carne do mercador, pois ia além do que combinaram, tendo em vista que o acordo de ambos dizia que só poderia ser tirada uma quantidade determinada de carne do mercador, do local do corpo de Antonio que o judeu escolhesse. E, por fim, segundo a legislação veneziana da época, nenhum estrangeiro poderia agredir ou insultar de qualquer maneira um cristão. Antonio era cristão e, em defesa dele, a falsa juíza Pórcia, promoveu tal alegação. Com uma reviravolta processual, o processo se encontra em desfavor do judeu Shylock, assim como em desfavor da população que assistia atônita ao circo que fora montado, sendo punido o rico judeu, que era a princípio o credor de uma dívida que deveria ser quitada com carne humana. Por fim, Shylock acaba por ser penalizado com o arresto de seus bens, tendo que dividir seu dinheiro com o Estado e com o mercador Antonio, e obrigado de se converter em cristão. Fica demonstrada uma crueldade jurídica, uma teratologia com um judeu que queria apenas receber sua dívida através da carne daquele que lhe devia e que tanto lhe humilhou simplesmente por sua condição de judeu.

<sup>129</sup> “*Eu invoco a lei*”. Nestas palavras o poeta indicou a relação do direito subjetivo com o direito objetivo e a importância da luta pelo direito, mas justamente do que teria podido fazê-lo algum filósofo do

instituição do Estado são como ficções, não deixam de ser obras do mundo imaginário das idéias criado pelos homens. Um mundo irreal baseado no contrato social firmado por todos nós no momento dos nossos nascimentos.

Dominação jurídica e política através do preconceito e da classificação de pessoas, baseada em mentiras, onde ficamos à mercê do poder atribuído a uma legislação muitas vezes ineficaz para a qual foi elaborada, e ainda a legislação baseada no que dita o direito natural, pois tem a prerrogativa da utilização da violência. Francesco Carnelutti demonstra que não adianta qualquer tipo de legislação, ainda que ética, para qualquer tipo de povo ou massa, se não corresponder à justiça. Algo como que correspondente à afirmação de que: quanto mais leis, mais injustiças<sup>130</sup>.

E essa dominação política de massas, além de ser muitas vezes efetuada pelas legislações, também é ocasionada pela propaganda e pela burocracia. A propaganda se preza a espalhar como verdade o que ela tem como objeto a ser disseminado, que não necessariamente reflete realidades. Com o advento de meios de comunicação cada vez mais eficientes, a propaganda, como a propaganda nazista da Segunda Guerra Mundial, consegue alcançar cada vez mais seus intentos, empurrando aquilo que quer ter como objeto de aceitação:

Sem dúvida era um estado de coisas fantástico, e bibliotecas inteiras de comentários jurídicos ‘abalizados’ foram escritas demonstrando que as *palavras* do Führer, seus pronunciamentos orais, eram a lei do mundo.<sup>131</sup>

Ou seja, com sua oratória, Hitler conseguiu propagar suas idéias e o que é pior, fazer com que muita gente acreditasse nas suas palavras, tornando-as uma espécie de legislação especial elaborada por uma única pessoa, o tirano.

Principalmente no advento da Guerra do Vietnã, a propaganda enganosa foi de grande utilidade aos Estados Unidos, pois não refletia o que realmente acontecia no campo de batalha, servindo como subterfúgio para justificar coisas que pudessem atrapalhar a questão da fortaleza que deveria ser a potência Norte Americana. Foi através de uma propaganda mentirosa, um conjunto de embustes, que os oficiais americanos tentaram convencer a grande

---

*direito. Por estas quatro palavras, a pretensão de Shylock transforma-se num só lance na questão do direito de Veneza*”. (IHERING, 2003: 49).

<sup>130</sup> “O certo é que não só às leis lógicas, psicológicas, biológicas, físicas, econômicas e, sobretudo, às éticas, obedecem os fenômenos do Direito. E ainda quando todas as regras sejam escrupulosamente respeitadas, a obra do legislador não vale nada se não responde à justiça”. (CARNELUTTI, 2000: 27).

massa telespectadora, o seu próprio povo e até mesmo o mundo, de que estavam ganhando a guerra e que quase não haviam tido baixas.

Mas voltando à questão do surgimento das massas, para justificar que é o receptor de uma determinada informação, seja ela propagandista ou não, especificamente numa separação feita através de sua visão política de raça, Hannah Arendt diz que: “(...) *não importa o que digam os cientistas, a raça é, do ponto de vista político, não o começo da humanidade, mas o seu fim, não a origem dos povos mas o seu declínio, não o nascimento natural do homem mas a sua morte antinatural*”.<sup>132</sup> E essa consideração a respeito de raça e, conseqüentemente da divisão de grandes massas e de povos, assim como a divisão entre os que tem poder econômico e o que o não tem, com o advento da burocracia e da propaganda à essa consideração embutida, Arendt nos apresenta a idéia de que:

Dois novos mecanismos de organização política e de domínio dos novos estrangeiros foram descobertos durante as primeiras décadas do imperialismo. Um foi a raça como princípio da estrutura política; o outro, a burocracia como princípio do domínio no exterior.<sup>133</sup>

O domínio da burocracia no exterior uma conotação de relações de soberania e de direitos internacionais. Pois, com esses subsídios, ficava mais fácil controlar e conseqüentemente conseguir a dominação de certas massas, ainda que através da quebra da hegemonia da soberania. Mas a separação de pessoas em classes ou em contingentes, que formariam as massas, primeiramente determinadas por cor de pele ou comportamento foi, ao nosso ver, sobejamente um dos fatores mais importantes analisados pela filosofia política contemporânea, conforme explicita nossa autora:

A raça foi uma tentativa de explicar a existência de seres humanos que ficavam à margem da compreensão dos europeus, e cujas formas e feições de tal forma assustavam e humilhavam os homens brancos, imigrantes ou conquistadores, que eles não desejavam mais pertencer à mesma comum espécie humana. Na idéia da raça encontrou-se a resposta dos bôeres à “monstruosidade” esmagadora descoberta na África – todo um continente povoado e abarrotado por selvagens – e a justificação da loucura que os iluminou como “o clarão de um relâmpago num céu sereno” no brado: “Exterminemos todos esses brutos!”<sup>134</sup>

---

<sup>131</sup> ARENDT, 2006: 165.

<sup>132</sup> ARENDT, 1973 (A): 58.

<sup>133</sup> Idem, p: 93.

<sup>134</sup> Ibidem, p: 93/94.

Acreditava-se, através de um conflito cultural que os homens não eram todos da mesma espécie. Com essa “pseudo-filosofia” de que os homens são diferentes uns dos outros e a comparação com outras pessoas culturalmente diferentes, lhes causou surpresa simplesmente por serem diferentes. Fez com que rapidamente a idéia de dominação apagassem a idéia de construção de uma sociedade composta por raças ou seres diferentes, revivendo a idéia de manutenção e preservação do que achavam que pudesse vir a ser uma raça pura capaz de continuar a perpetuação da espécie de maneira perfeita. Tal acontecimento culminou com a idéia de que os seres humanos podiam ser comparados a macacos, quando o inglês Charles Darwin publicou sua teoria sobre a origem e evolução das espécies através da seleção natural:

Dessa idéia resultaram os mais terríveis massacres da História: o extermínio das tribos hotentotes pelos bôeres, as selvagens matanças de Carl Peters no Sudeste Africano alemão, a dizimação da pacata população do Congo reduzida de uns 20 milhões para 8 milhões; e, o que é pior, a adoção desses métodos de “pacificação” pela política externa européia comum e respeitável.<sup>135</sup>

Não muito diferente do que aconteceu posteriormente, na Segunda Guerra Mundial, com o holocausto e o extermínio em massa dos judeus, das pessoas de cor, principalmente negros, ciganos e homossexuais. A divisão em grupos por raça, por qualquer tipo de característica física, por exemplo, por credo, cor ou religião, simplesmente por ser parte de um grupo que pode ser dividido fez com que houvesse a possibilidade de dominação, o que elevou os ânimos daqueles que ansiavam por poder a qualquer preço.

Todavia, para darmos continuidade à idéia de construção política, não podemos nos esquecer do papel da burocracia: sua origem e sua importância devem ser analisadas para podermos demonstrar como tal instituição pode e deve ser utilizada como método de construção. A burocracia teve seu início através da prática de decretos e de relatórios de governos, criando-se aí uma espécie de jogo onde: quanto “mais papéis”, maiores as chances de alcance do poder através dela, inclusive com finalidades de expansões territoriais: “*Foi a burocracia a base organizacional do grande jogo da expansão, onde cada zona era considerada como um degrau para envolvimento futuros, e cada povo era um instrumento para futuras conquistas*”<sup>136</sup>. A burocracia conseguiu com vagar, alcançar uma massa de controle que até então não haviam sido verificados, antes dos adventos do totalitarismo e do

---

<sup>135</sup> Ibidem, p: 94.

<sup>136</sup> Ibidem, p: 94.

imperialismo, e serviu, assim como continua servindo, para governar nações sendo uma das problemáticas da política e das relações humanas na atualidade. Segundo Arendt, ela começou porque:

A raça, quer sob forma de conceito ideológico gerado na Europa, ou como explicação de emergência para experiências chocantes e sangrentas, sempre atraiu os piores elementos da civilização ocidental. Já a burocracia foi descoberta pelas mais elevadas, e, por vezes, as mais esclarecidas camadas da *intelligentsia* européia, às quais atraía a princípio. O 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 nem leis.<sup>137</sup>

Uma dos maiores problemas políticos e jurídicos das sociedades modernas e contemporâneas é a burocracia. Tem dado demonstrações de ser uma grande vilã, da qual aparentemente não temos escapatória. É fundamental para a positivação de uma sociedade ou Estado, para a criação ou para o efetivo cumprimento de um determinado ordenamento jurídico, assim como que para sua continuidade, que utilizemos a burocracia para dar efetividade aos intentos do aparato estatal.

A etimologia da palavra burocracia nos remete ao entendimento do termo francês “*bureau*” que significa escritório, e que nos remete a idéia de papéis e de escritório, e da palavra grega, “*krátos*”, que nos remete ao significado de poder. Algo como o poder dos documentos, ou ainda, a forma de se exercer o poder através de papéis ainda que sem uma determinada sistematização<sup>138</sup>. Portanto, a palavra burocracia é a junção destes dois componentes linguísticos e nos dá a idéia do exercício do poder através dos escritórios, dos papéis, de documentos e das repartições públicas. E é justamente aí que mora o perigo, pois a sistematização deve ser perfeita para uma burocratização adequada que gerará benesses e que promoverá o crescimento político e econômico de qualquer Estado ou nação:

O verdadeiro perigo nas sociedades contemporâneas é que as estruturas burocráticas, tecnocráticas e despolitizadas da vida moderna encorajam a indiferença e, de modo crescente, tornam os homens

<sup>137</sup> Ibidem, p: 94.

<sup>138</sup> Tal instituição – a burocracia - remonta aos antigos gregos e a um ministro do governo francês do século XVIII, Jean-Claude Marie Vincent, Seigneur de Gournay (1712-1759, economista), se atribui à criação do termo “*bureaucratie*”, em português, burocracia, para se referir, num sentido bem crítico e debochado, a todas as repartições públicas. Tal instituto tende a se expandir cada vez mais e mais, tendo em vista que sabemos que a instituição da burocracia foi e continua sendo de extrema importância ao bom desempenho do Estado democrático de direito, assim como de outras formas de poder político e de regimes políticos e partidários.

menos discriminadores, menos capazes de pensamento crítico e menos inclinados a assumir responsabilidades.<sup>139</sup>

Ocorre que tal sistematização ou organização, em alguns casos, não é adequada. Alguns países têm sua burocracia sistematizada e adequada, ainda que não completamente, e outros a têm, simplesmente, de maneira a tentar uma organização, mas, em virtude da dinamicidade do direito, demoram em se adequar e se organizar, dando sorte aos acontecimentos, tornando-se, portanto, tal instituição inepta ou infrutífera, o que trás prejuízos muitas vezes incalculáveis. E com tal falência do instituto da burocracia, o sistema apresenta dificuldades em dar continuidade a um bom serviço, que é o que deveria ser prestado pelo Estado, de forma responsável. Na verdade, para dar respaldo a um crescimento estatal, um bom começo se dá com uma boa política interna e com uma reformulação dos ordenamentos jurídicos, além de uma coerente visualização dos cenários políticos nacionais e internacionais, fazendo com que a política se preze a construir, e não a dominar, as sociedades contemporâneas. Principalmente as sociedades de massa, que necessariamente se utilizam muito mais da burocracia, e tem menos condições educacionais, morais e financeiras para tal, afinal de contas, as elites estão num patamar superior a esta burocratização, em virtude de tais condições, ao menos em tese, sendo os pobres e as camadas menos favorecidas as classes que necessitam com maior avidez de processos burocráticos para poder dar continuidades às suas existências.

Se a política continuar a ser exercida com a finalidade de dominação, o direito continuar sendo utilizado para interesses próprios, como ocorre principalmente em países mais pobres e menos favorecidos, o legislativo fazendo uso da lei simplesmente para adquirir “*status*” político, mantendo o ordenamento jurídico relegado ao fracasso, a burocracia que deveria ser o marco da renovação política mundial estará fadada ao insucesso, como instituição e, conseqüentemente, fadada a cada vez mais atrapalhar a vida das civilizações contemporâneas e das civilizações futuras, despontando de vez como um câncer maligno que corrói as sociedades numa espécie de involução. E a burocracia, como um câncer, não deixa de ser uma violência, em analogia ao que sente o ser humano dependendo do modo com que é efetuada e do modo como a encaramos.

Dentre as obras de Hannah Arendt, uma delas se sobressai por extrair um pouco do pensamento da autora no que diz respeito à violência pois nos apresenta a realidade

---

<sup>139</sup>

ARENDR, 1993: 105.

argumentando que: “*Sem dúvida alguma, a violência compensa*”<sup>140</sup>, pois é capaz de coisas que somos suspeitos de tentar responder, dentre tantas outras que se justificam na atualidade por serem os homens pobres mortais.

Para falar sobre a violência necessitamos também analisar a obra específica *Da Violência*. Nela Arendt esmiúça a violência e já no seu início, utiliza-se de uma espécie de apresentação sobre o qual funda seu pensamento com a seguinte explanação: “(...) *século XX, o qual tornou-se de fato, conforme predissera Lenine, um século de guerras e revoluções. Portanto, um século de violência (...)*”<sup>141</sup> E termina alegando que: “*atualmente se acredita seja seu denominador comum*”<sup>142</sup>. Ou seja, faz parte intrinsecamente das idéias de guerra e revolução, a idéia da violência, todavia, Arendt nos dá um outro fator que também deve ser analisado na questão da violência que são os instrumentos pelos quais ela se consolida, além da técnica e do processo para se alcançar tal técnica:

Há entretanto, um outro fator na situação atual o qual, embora previsto por todos, tem pelo menos importância igual. O progresso técnico dos instrumentos de violência alcançou agora o ponto onde objetivo político algum poderia corresponder ao seu potencial de destruição ou justificar o seu emprego real em conflitos armados. Portanto, a guerra – árbitro definitivo e impiedoso nos conflitos internacionais – perdeu muito de sua eficácia e quase que todo o seu *glamour*. O xadrez apocalíptico que se desenrola entre as superpotências, isto é, entre aquelas que se movimentam nos níveis mais altos de nossa civilização, está sendo jogado de acordo com a regra “se qualquer um dos dois ‘vencer’, é o fim de ‘ambos’”; é um jogo que não apresenta qualquer semelhança com quaisquer jogos que o precederam. O seu objetivo racional é a dissuasão e não a vitória; e a corrida armamentista, não mais uma preparação para a guerra, somente se justifica agora argumentando-se que mais e mais dissuasão é a melhor garantia da paz. Para a indagação de como poderemos um dia desembaraçar-nos da óbvia insanidade dessa situação, não existe resposta.<sup>143</sup>

Portanto a dissuasão como algo que na contemporaneidade é a grande finalidade política das superpotências tendo em vista que, na verdade, em sua época Hannah Arendt já previa a dificuldade de a humanidade se desamarrar da iminência da violência, da possibilidade dela ocorrer no segundo seguinte, com o advento de uma Era Nuclear – “*é essa a primeira geração a crescer a sombra da bomba atômica*”<sup>144</sup>, - traçando um paralelo pós-

<sup>140</sup> ARENDT, 1985: 45.

<sup>141</sup> Ibidem, p: 03.

<sup>142</sup> Ibidem, p: 03.

<sup>143</sup> Ibidem, p: 03.

<sup>144</sup> Ibidem, p: 08.



guerra-fria entre as duas superpotências que se declararam tacitamente vencedoras da Segunda Grande Guerra - Estados Unidos e a antiga União Soviética. Os argumentos utilizados por ambos os países nesse contexto trouxeram a possibilidade da visualização da extinção da humanidade de uma maneira até então não apresentada.

Nos dá a autora uma linha para efetivarmos a absorção do seu conhecimento que apresenta conceitos como o de que “*A violência, sendo instrumental por natureza, é racional até o ponto de ser eficaz em alcançar a finalidade que deve justificá-la*”<sup>145</sup>. Ou seja, na condição em que se encontra o ser humano, seria plenamente justificável a possibilidade de uma destruição total, conforme vimos através do “Ponto de Vista Arquimediano”, por exemplo, pois o homem e o planeta Terra pouco representariam para o conjunto de todo o universo.

Houve, portanto, uma nova ruptura ou quebra da tradição, como as ocorridas com o totalitarismo e com o advento da guerra-fria, de onde Hannah Arendt também vislumbra as mudanças ocorridas sobre a idéia de violência. Até então não havia precedentes que pudessem explicá-la de forma tão incidental, tendo em vista o não acontecimento de certos fatos violentos, que, a propósito da política, podem ocorrer singularmente de um momento para o outro:

É natural que a nova geração viva com uma maior consciência da possibilidade do fim do mundo que as pessoas ‘com mais de trinta anos’, não por serem mais novas mas porque foi esta a sua primeira experiência decisiva no mundo. (Aquilo que é ‘problema’ para nós ‘está inserido na carne e no sangue dos jovens’).

Realmente os mais jovens seriam, portanto, parte de uma geração que já nasce com essa idéia de instrumentos de violência extrema capazes de exterminar tudo aquilo que os cerca, gerando uma expectativa de que tais jovens criem com isso uma conscientização mais adequada da política e dos instrumentos de violência, do que seus antepassados mais recentes.

Se se fizer a um representante dessa geração duas simples perguntas: ‘Como você gostaria que fosse a sua vida daqui a cinco anos?’ as respostas serão bem freqüentemente precedidas de: “Desde que ainda exista mundo”, e “Desde que eu ainda esteja vivo”. De acordo com as palavras de George Wald, “defrontamo-nos com uma geração que não está de maneira alguma certa de que tem um futuro”. Pois o futuro, como afirma Spender, é “como uma bomba-relógio enterrada, porém ressoando o seu tique-taque, no presente”. À freqüente pergunta: “Quem são eles, essa nova geração?” fica-se tentado a responder:

---

<sup>145</sup>

Ibidem, p: 44.

“Quem são esses que os negam totalmente?” a resposta poderia bem ser: “aqueles que não sabem, ou recusam-se a enfrentar, as coisas como realmente são.”<sup>146</sup>

Hannah Arendt não desvincula sua base teórica filosófica de traços dos conceitos de poder, da mentira e da violência, e que ainda não foram enfrentados o suficiente por essas novas gerações, o que nos serve para apresentar a política como dominação através desse enfrentamento da violência por parte dos jovens, que será efetivamente necessário; e que tem como preocupação efetiva o presente, mas que não pode se esquecer do passado, sempre de olho no futuro, como na idéia da bomba-relógio de George Wald, pensada na singularidade de cada ser humano e na possibilidade atemorizadora de que apenas uma ou algumas pessoas podem conseguir um intento apocalíptico:

Há em primeiro lugar o simples fato de que o futuro da humanidade em geral nada tem a oferecer à vida individual cuja única certeza é a morte. E se não se levar isso em conta, se só se pensar em generalidades, há o argumento óbvio contra o progresso que, de acordo com as palavras de Herzen: “O desenvolvimento humano é uma forma de injustiça cronológica, uma vez que aos retardatários é dado tirar proveito do trabalho de seus predecessores sem pagar o mesmo preço”. Ou nas palavras de Kant: “Será sempre intrigante... que as gerações anteriores pareçam levar adiante a sua tarefa em benefício do próximo... e que somente a última tenha a boa sorte de habitar a obra já terminada”. Entretanto essas desvantagens, só raramente percebidas, são mais do que compensadas por uma enorme vantagem: o progresso não apenas explica o passado sem quebrar a continuidade do tempo como pode servir de guia para as futuras ações. Foi isso que Marx descobriu ao revirar Hegel de cabeça para baixo: modificou ele a perspectiva do historiador; ao invés de olhar para o passado, podia ele agora contemplar o futuro confiantemente.<sup>147</sup>

Nota-se nessa passagem a relação extrínseca de Arendt com Marx e Kant, além da idéia de que Marx virou Hegel de cabeça para baixo, uma vez que ao historiador não cabe mais somente analisar a história pelo que ela conta, e sim, através da possibilidade do que o futuro é capaz de contar sobre ela. O tempo e suas relações com a idéia de que a vivência do homem fica obrigatoriamente à sua mercê, como as perspectivas de explicar o que foi o passado, se analisarmos o futuro, afinal de contas, antes da idéia de quebra de tradição, *“Notre héritage n’est précède d’aucun testament”*<sup>148</sup>.

---

<sup>146</sup> Ibidem, p: 10.

<sup>147</sup> Ibidem, p: 15.

<sup>148</sup> “Nossa herança foi deixada sem nenhum testamento”. CHAR, René, *apud* ARENDT, 2005: 28.

Sobre a violência e suas conseqüências num aspecto intersubjetivo a autora também nos remete às discussões referentes ao anti-semitismo e ao imperialismo. Em *As Origens do Totalitarismo* fala no anti-semitismo como instrumento de poder e sobre o Imperialismo como expansão do poder. Se analisarmos suas diferenciações, veremos que ambas instituições podem ser consideradas de caráter dominador, mas de caráter construtivo, somente aparece como plausível o Imperialismo, afinal de contas, o preconceito também é uma violência, ainda que moral, e deve ser erradicado.

Para entendermos melhor, no prefácio dessa sua obra, na parte em que fala no anti-semitismo como instrumento de poder, a autora nos dá uma noção do que realmente é o anti-semitismo, e de que maneira seu estudo mais aprofundado poderá nos ser útil no que diz respeito à violência. Ela menciona que sempre existiram diferenças nas idéias sobre o anti-semitismo, como no caso o do século XIX, na qual denomina o anti-semitismo como ideologia leiga, como aquela de que não se gosta, mas não se tem o conhecimento pelo qual não se gosta, um juízo ambivalente, e o anti-semitismo posterior como representante do ódio religioso aos judeus, esclarecendo tal idéia quando diz que:

Entre o anti-semitismo como ideologia do século XIX (que de nome, embora não de conteúdo, era desconhecida antes da década de 1870), e o anti-semitismo como ódio religioso aos judeus, inspirado no antagonismo de duas crenças em conflito, obviamente há profunda diferença.<sup>149</sup>

Ao mesmo tempo em que verificamos o quanto o conhecimento empírico é capaz de promover, através julgamentos políticos baseados em desconhecimento, verificamos também o realismo, onde os conceitos universais existem de forma objetiva, através das formas de realidades em si, transcendentas quando dizem respeito aos particulares, ou imanentes, quando encontrados nas coisas individuais.

Observamos então nuances da idéia de que o ódio já promoveu muitos fatos inusitados, e que deve ser considerado como indicativo de possibilidade de violência, de iminência de violência, o que não desmente a história, e que Arendt apresenta também como no exemplo através do acontecido na Segunda Guerra Mundial:

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

---

<sup>149</sup>

ARENDR, 1973 (A): 12.

organizacional do Terceiro Reich, no qual todo cidadão tinha de provar que não era judeu ou descendente dos judeus, e, em seguida, uma guerra mundial de ferocidade nunca vista, que culminou, finalmente, com o surgimento do genocídio, crime até então desconhecido em meio à civilização ocidental.<sup>150</sup>

Uma grande idéia de dominação se fez através de idéias de menor impacto e proporções, como as de raça, de massa e de violência simples, agregadas ao poder adquirido através de propaganda, burocracia e legislação inadequada à idéia de justiça, pois, ainda não houve maior demonstração de violência visualizada pelo mundo ocidental, do que as relativas ao anti-semitismo, especificamente ao genocídio ocorrido no holocausto, por ser um crime de causar perplexidade generalizada.

É aí que entra a violência num começo de explicações e de demonstrações de que a história nos apresenta a ela já de uma maneira em que a mesma pode ser sempre vitoriosa. O ódio aos judeus marcou através de uma série de acontecimentos históricos, de importância magistral, como uma panacéia de poder mal-utilizado, ou utilizado com intuito de alcançar benefícios egoísticos totalitários, rompeu com a tradição.

Como exemplos anteriores ao da Segunda Guerra Mundial, a autora cita a utilização de violência no curso da história contra os judeus em massa no sentido moral e “*os judeus eram não apenas vulneráveis como indefesos.*”<sup>151</sup>. Então, claro que a história teve diversos períodos de violência, mas, o que se pretende aqui, também é tratar a violência como um “método” utilizado nos últimos três séculos, de maneira não muito convencional, e que rompeu barreiras na ascensão do nazismo.

Temos também o problema do mal que pode ser praticado pela violência e também qual sua amplitude, pois, afora a idéia de fim, tem o mal como um de seus aspectos mais incríveis a sua banalização por pessoas das quais não se faz nem idéia – juízo –, que seriam capazes e, portanto, de formular algo sobre isso. Em pessoas de qualquer tipo, se a imanência da violência for visualizada como algo natural do ser humano e que está concentrado em cada um na individualidade, assim como veremos que somos capazes de fazer coisas que nunca imaginamos.

Ma o que queremos saber é se o bem e o mal pode gerar o bem? E vice-versa, haja vista a idéia de instante. Mas se a resposta é afirmativa, confirma-se o seu contrário. Que

---

<sup>150</sup> Idem, p:16.

<sup>151</sup> Ibidem, p: 15.

ambos podem gerar um ao outro. Por exemplo, se eu sou alguém que quer acabar com alguma coisa através de uma maldade, e com esse ato, fazer que algo maravilhosamente bom ocorra, o mal gerou o bem, assim como, no caso de eu querer fazer um bem extremo à humanidade e acabar por destruí-la por completo.

Como fica bem claro no exemplo do *Deütsche Requiem*, ou Hino Fúnebre Alemão escrito por Jorge Luis Borges, uma espécie de carta de última declaração de um oficial nazista condenado à morte que explica o porque comandou a execução de judeus no holocausto e como se sentiu após esta ação, na iminência da morte, pois era uma pessoa que achava que estava fazendo o *certo*, e que retrata de maneira explícita o que foi o holocausto e a amplitude e banalização de sua maldade<sup>152</sup>.

---

<sup>152</sup> *Mi nombre es Otto Dietrich zur Linde [...] seré fusilado por torturador y asesino. [...] No pretendo ser perdonado, porque no hay culpa em mí, pero quiero ser comprendido. [...]. Dos pasiones [...] la música y la metafísica. [...] no me resigno a omitir: el Brahms y el Schopenhauer. [...] William Shakespeare. Antes, la teología me interesó, pero de esa fantástica disciplina (y de la fe cristiana) me desvió para simple Schopenhauer, con razones directas; Shakespeare y Brahms, con la infinita variedad de su mundo. Sepa quien se detiene maravillado, trémulo de ternuray de gratitud, ante cualquier lugar de la obra de esos felices, que yo también me detuve ahí, yo el abominable. [...] Asseveram los teólogos que si la atención del Señor se desviara um solo segundo de mi derecha mano que escribe, esta recaeria en la nada, como si la fulminara um fuego sin luz. [...] que todos los hechos que pueden ocurrir a um hombre, desde el instante de su nacimiento hasta el de su muerte, han sido perfijados por él. [...] Morir por una religión es más simples que vivirla con plenitud; [...] El nazismo, instrínsecamente, es um hecho moral, um despojarse del viejo hombre, que está viciado, para vestir el nuevo. [...] Yo habia comprendido hace muchos años que no hay cosa em el mundo que no sea germen de um Infierno posible. [...] Acosado por vastos continentes, moría el Tercer Reich; su mano estaba contra todos y las manos de todos contra él. Entonces, algo singular ocurrió, que ahora creo entender. Yo me creía capaz de apurar la copa de la cólera, pero las heces me detuvo um sabor no esperado, el misterioso y casi terrible sabor de la felicidad. Ensayé diversas explicaciones; no me bastó ninguna. Pensé: Me satisface la derrota, porque secretamente me sé culpable y sólo puede redimirme el castigo. Pensé: Me satisface la derrota, porque ha ocurrido, porque está innumerablemente unida a todos los hechos que son, que fueron, que serán, porque censurar o deplorar un solo hecho real es blasfemar del universo. Esas razones ensayé, hasta dar com la verdadera. Se lhá dicho que todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos. Ello equivale a declarar que no hay debate de carácter abstracto que no sea um momento de la polémica de Aristóteles y Platón; a través de los siglos y latitudes, cambian los nombres, los dialectos, las caras, pero no los eternos antagonistas. También la historia de los pueblos registra continuidad secreta. Armiño, cuando degolló en una ciénaga las legiones de Varo, no se sabia precursor de um Imperio Alemán; Lutero, traductor de la Biblia, no sospechaba que su fin era forjar um pueblo que destruyera para siempre la Biblia; Cristoph zur Linde, a quien mató uma bala moscovita em 1758, preparó de algun modo las victorias de 1914; Hitler creyó luchar por um país, pero luchó por todos, aun por aquellos que agredió y detestó. No importa que su yo lo ignorara; lo sabian su sangre, su voluntad. El mundo se moría de judaísmo y de esa enfermedad del judaísmo, que es la fe de Jesus; nosotros le enseñamos la violencia y la fe de la espada. Esa espada nos mata y somos comparables al hechicero que teje um laberinto y que se ve forzado a errar em lhá hasta em fin de sus dias o a David que juzga a um desconocido y lo condena a muerte y oye después da revelación: Tú eres aquel hombre. Muchas cosas hay que destruir para edificar el nuevo orden; ahora sabemos que Alemania era una de esas cosas. Hemos dado algo más que nuestra vida, hemos dado la suerte de nuestro querido país. Que otros maldigan y otros lloren; a mí me regocija que nuestro don sea orbicular y perfecto. Se cierne ahora sobre el mundo una época implacable. Nosotros la forjamos, nosotros que ya somos us víctima. Que importa que Inglaterra sea el martillo y nosotros el yunque? Lo importante es que rija la violencia, no las serviles timideces cristianas. Si la victoria y la injusticia y la felicidad no son para Alemania, que sean para otras naciones. Que el cielo exista, aunqe nuestro lugar sea el infierno. Miro mi cara em el espejo para saber quien soy, para saber cómo me portaré dentro de unas horas, cuando me enfrente com el fin. Mi carne puede tener miedo; yo no. (BORGES, 1999: 93 a 103)*

O mal intrínseco como algo que efetivamente faz diferença e pode ser objeto de estudos, por exemplo, consolidando a idéia de que gerou, portanto, o bem. Passamos a conhecê-lo melhor. Com a violência ocorreu a ruptura e o oficial teve consciência disso às vésperas de sua morte por fuzilamento acusado de torturador e assassino. Borges diz que o oficial que leu e ficou maravilhado com a filosofia de Schopenhauer, de Platão e de Aristóteles, além de escritores, poetas e dramaturgos como William Shakespeare e músicos como Brahms, foi o mesmo oficial que banalizou a violência porque no auge de sua omissão, não sabia de sua culpa, e na iminência de sua execução, conseguiu acalentar sua alma escrevendo para a posteridade sobre seus atos, sabendo que isso seria útil e até poderia gerar algum bem maior. Mesmo tendo agido de forma animalesca, sabia da sua crueldade e da violência que havia cometido, mas continuou a acreditar na sua alma dizendo que isso tudo serviria um dia para a melhoria da humanidade. Que se existe céu, então que fosse não da Alemanha, mas de outros países. Apenas um exemplo de como o mal é capaz de produzir o bem. Com a sua incidência, vislumbraram-se as possibilidades humanas e colocaram-se as civilizações em xeque, demonstrando mais uma nossa vulnerabilidade.

Eichmann, que era especialista na questão do judaísmo, pois, apesar de sua dificuldade com o conhecimento, também foi um exemplo desse mal que está escondido no inconsciente, porque disse que agia de maneira moralmente adequada uma vez que se baseava no imperativo categórico de Kant. Verificou-se posteriormente no seu julgamento em Jerusalém, que tal amparo de retidão, moral e filosófica era feito às avessas quando “*ele declarou, de repente, com grande ênfase, que tinha vivido toda sua vida de acordo com os princípios morais de Kant.*”<sup>153</sup> Uma ironia trágica, pois “*deu uma definição quase correta*”<sup>154</sup> que causou ultraje uma vez que a filosofia Kantiana sobre o dever está intimamente ligada ao juízo não cabendo portanto uma obediência às cegas:

Eichmann deu uma definição quase correta do imperativo categórico: “O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais (...) O que não referiu à corte foi que “nesse período de crime legalizado pelo Estado”, como ele mesmo disse, descartara a fórmula kantiana como algo não mais aplicável. Ele distorcera o seu teor para: aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local – ou, na formulação de Hans Frank para o “imperativo categórico do Terceiro Reich”, que

<sup>153</sup> ARENDT, 2006: 153.

<sup>154</sup> Idem, p: 153.

Eichmann deve ter conhecido: Aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove”.<sup>155</sup>

Além do entendimento moral que fora dado por Eichmann para basear suas atitudes, voltando ao raciocínio da violência aos judeus num todo, verificamos não somente aquelas das quais o Estado é o detentor através do poder, da força e da instrumentalização, mas verificada e experimentada por quase toda a história da humanidade, como a vista no Mercador de Veneza, praticada individualmente por aqueles que buscam o poder da maneira que mais lhe convier, e como nos mostra a autora com toda a história do judaísmo, onde verificamos sempre o acumulo do povo judeu em virtude das mais variadas reviravoltas políticas, religiosas e raciais, onde: “*Cunharam – para definir os judeus como grupo – as expressões nacionalistas ‘Estado dentro de um Estado’ e ‘nação dentro de outra nação’*”<sup>156</sup>. O que se queria com isso era abrir a possibilidade de dominação, como acontece com animais em estado de natureza, conforme insidiou Hobbes. Sempre foram analisados e tidos como presa para quem almejava dominação de algo de grande vulto, afinal de contas os judeus demonstravam ser uma ameaça em virtude do dinheiro, sendo, portanto, sempre uma peça fundamental, porque: “*Os judeus, sem conhecer o poder ou se interessar por ele, nunca pensaram em exercer senão suaves pressões para fins subalternos de auto-defesa*”<sup>157</sup>, ou seja, foi uma constante o anti-semitismo nestes últimos séculos, uma espécie de aversão sem a observação do que o judeu realmente é, provocando, portanto, instintos para resguardar culturas, religiões, hábitos e costumes. Essa violência aos modos de vida do judeu que o anti-semitismo provocou, nos demonstra exatamente em que patamar de violência encontra-se o ser humano e, portanto, do que ele é capaz de fazer.

A autora desenvolve na obra *As Origens do Totalitarismo*, todo um enredo histórico mostrando fatos que envolveram os judeus e o mundo, e que marcaram o totalitarismo mundial, nos dando uma noção de que o totalitarismo é baseado na violência e na força, sejam elas individuais, coletivas, físicas ou morais.

Hannah Arendt nos apresenta ainda exemplos de violência individual moral ocorrida ao longo dos tempos através do anti-semitismo, como no caso do Processo Dreyfus que mudou o curso do judaísmo mundial, nos contando fatos sobre a história de Alfred Dreyfus, um oficial judeu do Estado-Maior francês que foi acusado e condenado por

---

<sup>155</sup> Ibidem, p: 153.

<sup>156</sup> ARENDT, 1973 (A): 59.

<sup>157</sup> Idem, p: 47.

espionagem em favor da Alemanha, no ano de 1894, por questões até hoje não sabidas, sem provas suficientes o que acabou ocasionando separações políticas e religiosas de grupos que torciam para Dreyfuss mostrar sua inocência e outro o acusando veementemente de traidor. Dreyfuss posteriormente acabou sendo indultado por questões diversas depois de muita discussão política sobre o anti-semitismo e sobre outras crenças, além de discussões referentes à problemática de raça. “*O presidente Loubet indultou Dreyfus e acabou com o processo*”<sup>158</sup> terminando, ao menos, com o anti-semitismo clerical.

Depois de toda essa gama de informações e da demonstração da violência sofrida pelos judeus na história, Hannah Arendt nos dá indícios de que a violência pode gerar um mal incalculável, mas que, jamais, conseguirá reverter um quadro político-religioso-consuetudinário. Os judeus sofreram a violência de várias espécies, mas, conseguiram, ainda que precariamente, como acontece na atualidade, seu lugar ao sol.

Hoje, apesar de várias tentativas de repressão e extermínio, acuartelamento e genocídio gerados pelo terror, o judeu continua seguindo seu caminho e trilhando sua ideologia. A violência e o desejo de extermínio dos judeus não vingou:

Politicamente falando, a lição é que em condições de terror, a maioria das pessoas se conformará, mas *algumas pessoas não*, da mesma forma que a lição dos países aos quais a Solução Final foi proposta é que ela “poderia acontecer” na maioria dos lugares, mas *não aconteceu em todos os lugares*. Humanamente falando, não é preciso nada mais, e nada mais pode ser pedido dentro dos limites do razoável, para que este planeta continue sendo um lugar próprio para a vida humana.<sup>159</sup>

Assim como o ser humano atingiu um nível de violência jamais visto, mostrou a si mesmo que em alguns casos a violência gerada pelo terror não consegue dar cabo de certos fenômenos. No caso dos judeus, com o movimento sionista e que foi de grande valia para a defesa e o crescimento do judaísmo mundial pós-segunda guerra, conseguiram dar uma resposta, ainda que única, ao preconceito e a perseguição que os assolava de maneira dramática:

O único resultado visível foi o nascimento do movimento sionista – a única resposta política que os judeus encontraram para o anti-semitismo, e a única ideologia na qual chegaram a levar a sério o

---

<sup>158</sup> Ibidem, p. 168.

<sup>159</sup> ARENDT, 2006: 254.



comportamento hostil, o qual os impeliria para o centro dos acontecimentos mundiais.<sup>160</sup>

Assim, através da possibilidade de movimentos como o sionista, ou qualquer outro de contenção e eliminação da violência contínua, observamos e diferenciamos a violência da fortaleza na idéia de instrumentação, onde o ferramental é o grande responsável pela pior, mas que as duas estão muito próximas, como especifica Arendt nos dando a idéia de alguns fenômenos:

*Violência*, por fim, como já disse, é diferenciada pelo seu caráter instrumental. Fenomenologicamente está próxima da fortaleza, uma vez que os implementos da violência, como qualquer outra ferramenta, são projetados e usados para multiplicar a fortaleza natural até que no último estágio de seu desenvolvimento possa substituí-la.<sup>161</sup>

O seu entendimento sobre violência, ou a sua conceituação remete a teoria do que ela chama de *Fortaleza*, e que designa como sendo algo do ser, uma entidade individual inerente a algo que pode provar-se em relação às demais pessoas ou coisas, mas que é independente delas. Todavia, a fortaleza está muito próxima da violência em virtude da instrumentalidade que pode ser utilizada para sua multiplicação, podendo inclusive substituí-la, em um fim último.

### 3.3. A mentira e a intransparência na política

A centralidade de um sujeito como operador do conhecimento, que tem que olhar a realidade e fazer suas escolhas coloca a informação no centro do sistema. Se um indivíduo interpreta errada a realidade, quais as chances de tomar uma decisão correta? Pouquíssimas. Então, numa sociedade de homens livres, não podemos imaginar que essa sociedade possa construir uma *polis* decente a partir de um engano. Não só do engano que pode ser um erro, mas do engano deliberado que é uma mentira. E principalmente uma mentira que é usada pelo Estado para controlar a sociedade, porque com certeza, se o Estado usa a mentira que é um

---

<sup>160</sup> ARENDT, 1973 (A): 169.

<sup>161</sup> ARENDT, 1973 (B): 124.

erro deliberado para manipular os indivíduos, ele não quer resolver os interesses ou representar os interesses dos indivíduos, mas, perpetuar-se como foco único de poder.

A mentira é o centro do Totalitarismo. De todos os governos, de todas as formas de organização política em que a liberdade desaparece, some também sua base fundamental que é a capacidade de julgar. Faz-se um controle porque se altera o vínculo de informação que se dá ao indivíduo. Na propaganda nazista, uma mentira contada mil vezes converte-se numa verdade. Quando junto às massas, da existência de meios de propaganda de massas, em que a política reencontra Maquiavel em que os fins justificam os meios, o soberano pode usar qualquer recurso, e a mentira passa a ser instrumento da política.

O resultado não é a construção de uma *polis*. O resultado é a construção do reino do terror que configura o Totalitarismo. Como no caso dos meios de comunicação que agem em função de um projeto político que é afirmando a liberdade do individual, legal, porque pode condicionar na direção do que se quer. Porque se cria, no caso do Totalitarismo, através de duas ferramentas básicas, que são mecanismos de coerção, e é um Estado policial direto, um Estado que não há direitos, afinal de contas o Estado pode tudo.

E do outro lado, há a introjeção dessa expectativa ou da pedagogia do terror nos indivíduos, pela manipulação das consciências. Ora, se somos capazes de manipular as consciências, onde está o homem da modernidade? Onde está a liberdade, onde está o indivíduo, onde está o progresso, onde está uma comunidade politicamente justa?

Tendo em vista alguns aspectos políticos e éticos contemporâneos que vêm sendo discutidos por todas as partes do mundo, necessitamos de uma profunda reflexão crítica para pensarmos uma saída para o imbróglio moderno. Sabe-se que a questão da ética na política vem sendo constantemente trazida à tona, mas que mesmo assim os governantes se preocupam menos com ela (e com o que as suas comunidades pensam) e muito mais em como permanecer no poder a cada disputa eleitoral ou em como aumentar seu 'capital' político.

Mas afinal de contas, o que Hannah Arendt quer demonstrar com a análise da *res publica* e da condição da política contemporânea? Especificamente na obra *Crises da República*, Arendt aprofunda o estudo do uso deletério da mentira na política, utilizando como base “A História do processo norte-americano para tomada de decisões em política vietnamita”<sup>162</sup>. Neste trabalho Arendt traz a público vários aspectos e artimanhas políticas ocorridas na Guerra do Vietnã, como forma a explicitar como aqueles que estão no poder vêm

---

<sup>162</sup>

Idem, p: 13.

se portando diante da comunidade nacional e internacional no plano da ética. O objetivo desse esforço da autora é claro: demonstrar o crescente afastamento entre a política e a opinião pública, entre a ação dos governantes e o interesse geral das nações.

Em situações de crise os indivíduos e os Estados mostram o seu caráter – afirmou o alemão Carl Schmitt. E como avaliar o procedimento político quando ele está sustentado na prática recorrente da mentira?

Para situarmos de forma mais ampla este problema vamos recorrer a obra de um importante defensor do liberalismo, célebre autor da assertiva de que no mundo moderno *vícios privados geram benefícios públicos*, o filósofo e economista britânico Adam Smith. Se em sua obra *Uma Investigação sobre a Natureza e a Causa da Riqueza das Nações* examina a economia moderna, na *Teoria dos Sentimentos Morais*, a questão é mais abstrata porque trata dos valores e do *ethos* que se origina no mesmo processo histórico. Sobre a legitimidade ou recusa da mentira, cita que as pessoas orgulhosas são sinceras, ou seja, que dizem a verdade e que se não as respeitamos, como elas mesmas se respeitam, as deixamos mais ofendidas do que mortificadas<sup>163</sup>. Nos demonstra algumas conseqüências sobre a utilização da sinceridade daquele que diz o que sente, como qualidade do franco e verdadeiro, ou seja, que utiliza a verdade. Mas também demonstra através da análise do caráter das pessoas e do autodomínio, quais são as conseqüências para aqueles que não utilizam sinceridade com a freqüência necessária no seu expediente, dizendo que o homem vaidoso não é sincero, pois raramente acredita na superioridade que as pessoas lhe atribuem, tendo em vista a visão que ele mesmo tem de si.<sup>164</sup> É uma falsidade que se demonstra no homem vaidoso, tendo, portanto, uma conseqüência pela não-utilização da sinceridade. Tendo a idéia de Smith em mente, podemos partir para a idéia da nossa autora que no entendimento destas instituições, no seu pensamento político sobre o passado e o futuro nos diz sobre:

(...) esse ensaio foi ocasionado pela pseudo controvérsia que se seguiu à publicação de Eichmann in Jerusalém. Seu objetivo é esclarecer dois problemas diversos, embora relacionados, dos quais eu não estivera

<sup>163</sup> “O homem orgulhoso é sincero e, no fundo do seu coração, está convencido de sua superioridade, posto que às vezes seja difícil adivinhar em que se fundamenta essa convicção. Deseja que não o vejas sob outra luz, senão sob a que, ao colocar-se na tua situação, realmente se enxerga; nada exige de ti além do que considera justo. Se demonstras não respeitá-lo como ele mesmo se respeita, fica mais ofendido do que mortificado, e seu ressentimento não é menos indignado do que o seria se realmente fosse ofendido”. (SMITH, 2002: 318).

<sup>164</sup> “O homem vaidoso não é sincero e, no fundo do seu coração, raramente está convencido da superioridade que deseja que lhe atribuas. Quer que o vejas em cores muito mais esplêndidas que aquelas em que, ao colocar-se na tua situação, e ao supor que saibas tudo o que ele sabe, realmente pode ver-se a si mesmo. Portanto, se demonstrares vê-lo em cores diferentes, talvez a suas verdadeiras cores, fica muito mais mortificado do que ofendido”. (SMITH, 2002: 319.)

cônsua anteriormente e cuja importância parecia transcender a ocasião. O primeiro diz respeito à questão de ser ou não sempre legítimo dizer a verdade – acreditei sem restrições em “Fiat veritas, et pereat mundus?”. O segundo surgiu em meio a espantosa quantidade de mentiras utilizadas na “controvérsia” – mentiras sobre o que escrevi, por um lado, e sobre os fatos que relatei, por outro.<sup>165</sup>

Foi demonstrada a partir desta espécie de *insight*, a diferença entre as verdades filosóficas e as verdades factuais, que a autora nos escreve sobre a verdade e a política e em seu entendimento sobre a mentira no agir político, nos dá variantes de que existe a possibilidade da mentira ser utilizada para se alcançar a verdade (e que seria paradoxal apenas na aparência), se este agir político de mentir for posicionado em categoria que denominamos de meios-e-fins.

Se entendemos a ação política em termos de categoria de meios-e-fins, podemos até chegar a conclusão, paradoxal apenas na aparência, de que mentir pode muito bem servir ao estabelecimento ou salvaguarda das condições para a busca da verdade.<sup>166</sup>

Se os fins justificarem os meios, tal assertiva se confirma como sendo a mentira um método justificável para o agir político quando visa um fim determinado, se tornando a comparação com Maquiavel um dos eixos desta abordagem, assim como a noção de moral individual que aparece na discussão de Adam Smith e Immanuel Kant.

Uma espécie de alusão ao que Nicolau Maquiavel escreveu em *O Príncipe*, que expressa de maneira sucinta mas obscura, a frase que o tornou célebre (mesmo que não conste de sua obra) de que os fins justificam os meios. Tal passagem se dá no capítulo XV da obra onde cita *As coisas pelas quais os homens, especialmente os príncipes, são louvados ou censurados*, da seguinte forma: “É necessário a um príncipe, que pretenda manter-se, aprender a não ser bom, usando ou não usando isso, segundo a necessidade”<sup>167</sup>. Frase posteriormente comentada, sob forma de nota, por Napoleão Bonaparte, quando 1º Cônsul, e de muita propriedade e objetividade quando nos diz: “Diga-se o que disser, o essencial é a manutenção da boa ordem do Estado”<sup>168</sup>. A mentira pode se tornar comum, no agir político, como nos explicam Arendt, Maquiavel, e o próprio Napoleão, quando este

<sup>165</sup> ARENDT, 2005: 282.

<sup>166</sup> Idem, p: 284.

<sup>167</sup> MAQUIAVEL, 1997: 99.

<sup>168</sup> Idem, p: 99.

último nos fala em “Diga-se o que disser...”, tanto faz se for verdade ou mentira. O fim ao qual a palavra é destinada é o que importa, e isto se verifica no entendimento destes pensadores políticos.

Uma vez que Kant não escreveu sua filosofia política, o melhor meio para descobrir o que ele pensava sobre o assunto é voltar-se para a *Crítica do juízo estético*, em que, ao discutir produção de obras de arte em sua relação com o gosto, que julga e decide sobre elas, confronta-se com um problema análogo. (...) estamos inclinados a pensar que para julgar um espetáculo, devemos antes ter o espetáculo – que o espectador é secundário em relação ao ator; tendemos a esquecer que ninguém em sua plena razão apresentaria um espetáculo se não estivesse certo de ter espectadores para assisti-lo.<sup>169</sup>

Os espectadores podem ser comparados as massas populares. Todavia, Hannah Arendt pondera sobre o tema e nos faz perceber que na guerra ou no conflito pelo controle político a dissimulação e a manipulação são normalmente utilizadas pelos governantes utilizando-se de embustes, e conseqüentemente da prática deslavada da mentira. Para Arendt mentira e manipulação planejada são irmãs: “*O mentiroso tem a grande vantagem de saber de antemão o que a platéia deseja ou espera ouvir*”<sup>170</sup>. Ou seja, fica explícito que o mentiroso leva algumas vantagens em detrimento às demais pessoas que normalmente utilizam a veracidade como fundamento dos seus discursos, ou seja, que utilizam informações verídicas. Parte da sedução e do convencimento já estão garantidos porque aquele que mente tem conhecimento do que será bem aceito – informações inconvenientes ou incomodativas jamais serão pelo mentiroso enunciadas.

Então com a mentira disseminada nos meandros do poder, especialmente quando se trata de algo a ser partilhado com o povo, ainda que de forma dissimulada, como sendo algo que o povo deva acreditar e aceitar ainda que inconscientemente, no futuro demonstrará, o que na verdade o passado acarretou. Só o futuro, com uma análise aprofundada do que foi o passado, concomitantemente com uma visão histórica geral, é que nos dirá o que devemos ao presente. É a história com seus exemplos vistos não isoladamente, mas, num conjunto de acontecimentos, vistos como um único fato.

O que não é possível admitir é que um conjunto de eventos se transforme ou sejam entendidos como um único fato isolado, que, facilmente, se transformará em parte de uma estória, ou seja, algo falacioso. Mas, se os eventos forem tratados como fatos isolados,

---

<sup>169</sup> ARENDT, 1993: 62.

<sup>170</sup> ARENDT, 1973 (B): 16.

em um determinado contexto, verificaremos a possibilidade de consolidação do que a história pode nos proporcionar. Ademais, em cada um destes eventos, que se transformam em um fato isolado, a utilização da mentira, não aquela mentira descarada, mas uma mentira sutil e delicada, que provoca ou “produz” falsamente o bem, na verdade, acaba por culminar na falsa alienação do povo. O que pretendiam não era enganar o inimigo, ou seja, promover uma enganação política de um algoz, mas, sim, ludibriar o povo da sua própria nação para elevar os índices de sua moral internamente.

A análise desenvolvida por Hannah Arendt e que nos servirá para explicar a mentira, além daquela que vimos com Hitler e o Terceiro Reich, especificamente na obra *Crises da República* incide sobre o dilema da mentira na política e refere-se à constituição e dilemas do Estado e do entorno que se dá na filosofia política contemporânea. Dentre alguns exemplos, Arendt nos apresenta um envolvendo a guerra do Vietnã e as respectivas consequências da sua ocorrência, através dos chamados Documentos do Pentágono, de 1971, como ficaram conhecidos os quarenta e sete volumes da citada história do processo norte-americano para tomada de decisões em política vietnamita, publicados pelo *The New York Times*.

Não podemos nos furtar de analisar fatos isolados da história, como fazia Arendt, ainda que utilizando exemplos como este da política e da propaganda mentirosa dos Estados Unidos da América, tendo em vista sua relevância na história para um conhecimento aprimorado da utilização da mentira pela humanidade, e suas consequências, como demonstra a autora quando fala sobre estes documentos e diz que:

O redemoinho de declarações falsas de toda ordem, embustes e mesmo auto-embustes, está pronto a engolir qualquer leitor que pretenda pesquisar este material, o qual, infelizmente, deve ser reconhecido como tendo sido a infra-estrutura da política interna e externa norte-americana por quase uma década.<sup>171</sup>

Temos também que problematizar a questão da falta de ética na sua intersubjetividade e suas ligações com a política de dominação em detrimento à política de construção. Afinal de contas, vimos que a dominação tem muitos traços da utilização da mentira, mas, pode a mentira ser útil também para a construção política?

No que pertine à utilização do poder e da violência, visualizamos alguns exemplos claros de que ambas instituições serviram de instrumentos para tal fim, mas o entendimento

da mentira em determinadas formas de ações políticas, verificada na antiguidade e na atualidade, pode nos ajudar a entender e direcionar uma ação política futura mais adequada. Um dilema verificado no âmago da filosofia política contemporânea e que é pertinente, portanto ao homem e ao seu viver em sociedade:

A questão crucial não é apenas que a política da mentira quase nunca visava o inimigo (esta é uma das razões porque os documentos não revelam segredos militares, que poderiam ser enquadrados no Ato da Espionagem), mas estava destinada principalmente, senão exclusivamente, ao consumo doméstico, à propaganda caseira, e especialmente enganar o Congresso.<sup>172</sup>

O que se fazia através de propagandas enganosas para confundir a grande massa da população americana, assim como seu congresso, era a utilização de embustes e auto-embustes (enganações) que faziam aparentar estar sendo elaborada uma produção do bem, se é que se pode falar em produção do bem, que na verdade funcionava como um artilho de uma campanha em benefício próprio, onde se enganava não o inimigo, mas a própria nação e muitas vezes até aqueles que governavam esta nação.

Com a mentira, a política aparenta se tornar mais forte, segundo a autora, porque exclamava o que o povo queria ouvir. “*Convencer o mundo*”<sup>173</sup> era a função dos documentos do pentágono. Seus anseios precisavam de respostas que na guerra do Vietnã, por exemplo, afagavam o ego da sociedade americana e até mesmo de uma grande parte do mundo preocupada com a invasão americana. O que se pretendia, era “*evitar uma derrota humilhante*”<sup>174</sup>. E o povo, que era quem tinha algumas maneiras de contra-balancear o poder que efetivamente existe em suas mãos, ainda que através de seus representantes, nas mãos do governo, acreditava em um primeiro falso entendimento, de que realmente os disfarces não eram disfarces e sim acontecimentos reais que faziam parte de uma política necessária de guerra. No caso dos Estados Unidos, esta mentira ou este conglomerado de embustes e auto-embustes se tornou célebre exemplo de como a artimanha política da mentira, o embuste pode gerar um senso comum confuso e obter aprovação, dependendo do caso:

Se os mistérios do governo obscurecem a tal ponto as mentes dos protagonistas que eles já não conhecem ou não mais se lembram da verdade por detrás de seus segredos e mentiras, toda a operação de embuste por melhor organizadas que sejam suas ‘campanhas-

<sup>171</sup> Idem, p: 14.

<sup>172</sup> Ibidem, p: 22.

<sup>173</sup> Ibidem, p: 24.

<sup>174</sup> Ibidem, p: 23.

maratonas de informação', como disse Dean Rusk, e por mais sofisticadas que sejam suas caríssimas maquinações – cairá por terra ou tornar-se-á contraproducente, isto é, confundirá o povo sem convencê-lo.<sup>175</sup>

Mas, como dito, os mentirosos tem que ter em mente uma idéia muito clara da verdade que pretendem esconder, porque então ela tem uma supremacia total sobre qualquer tipo de engodo e mentira. Se a mentira não convencer por estar a verdade acima de tal artifício, pode simplesmente confundir as platéias às quais ela é destinada:

O problema com a mentira e o engodo é que só são eficazes se o mentiroso e o impostor têm uma clara idéia da verdade que estão tentando esconder. Neste sentido, a verdade mesmo que não prevaleça em público, possui uma primazia inerradicável sobre qualquer falsidade.<sup>176</sup>

Após a Segunda Guerra Mundial ficou claro que alguns dos aliados precisavam confirmar quem havia sido o grande herói na derrota da Alemanha, e com isso, mostrar ao mundo quem efetivamente tinha o poder bélico e armamentístico, além de conhecimento superior às demais. Tal tentativa ocasionou a chamada Guerra-fria entre os Estados Unidos e a União Soviética, que durou até o início da década de 90 quando houve um acordo de desarmamento parcial. Só que esse embate para provar quem era a grande potência dentre os aliados, vencedora da Segunda Guerra trouxe desdobramentos terríveis como a guerra do Vietnã.

Ainda que tivessem, e realmente tinham, efetivamente um poder militar superior ao das outras nações, os Estados Unidos queria mostrar isso ao resto do mundo, afinal de contas podemos dizer que existem várias formas de classificar as potências mundiais, através de suas armas e equipamentos militares – armas nucleares e de destruição em massa - ou através de outros poderes, como, por exemplo, a quantidade de dinheiro que ela possui ou de que é capaz de dispor. Mundialmente falando, a maioria das potências não são nada se considerarmos suas relações internacionais, e seus caracteres bélicos, pois atualmente ficou mais fácil conseguir implementar a tecnologia para tais armas.

Como no caso que estamos mencionando, da invasão do Vietnã pelos Estados Unidos, o que os americanos queriam, o que tentavam era convencer o restante do mundo de

---

<sup>175</sup> Ibidem, p: 35.

<sup>176</sup> Ibidem, p: 35.



que detinham o maior poder dentre todas as nações, que eram, nesse sentido, superiores às demais:

Convencer o mundo; demonstrar que os EE.UU. eram ‘um competente doutor’ pronto a manter promessas, ser rijo, assumir riscos, ser ferido e ferir o inimigo ao máximo; usar uma pequena e atrasada nação sem qualquer importância estratégica como um teste para a capacidade dos Estados Unidos em ajudar uma nação a enfrentar uma guerra de libertação comunista; manter intacta uma imagem de onipotência, nossa posição de liderança mundial; demonstrar o desejo e a capacidade dos Estados Unidos de fazer o que quiserem em assuntos mundiais, mostrar a credibilidade de nossas promessas para os amigos e aliados; resumindo, comportar-se como a maior potência do mundo” por nenhuma outra razão além de convencer o mundo deste simples fato (como disse Walt Rostow).<sup>177</sup>

E esse artifício nos mostra o quanto a mentira é capaz de gerar poder, uma vez que pode convencer, como no caso, o restante do mundo, causando terror em algumas parcelas das sociedades organizadas. Na guerra do Vietnã os americanos utilizaram-se de artimanhas em declarações que faziam parte da burocracia e da propaganda de guerra. Expedientes omissivos, que tratavam a problemática da guerra apenas como um simples obstáculo, e que seria facilmente transposto, sendo que seu objetivo maior era o bem social daquela nação. Entretanto, omitindo o que efetivamente acontecia nos pântanos do Vietnã do Sul. A informação que era dada ao povo norte-americano dava a impressão de que a moral de seu país, assim como a do seu povo ficava elevada e, politicamente, ficava mais fácil alcançar objetivos que não condiziam com a ética e a moral, se é que podemos falar em ética em casos de guerra, ou ainda de uma certa respeitabilidade a tratados de guerra e de paz.

Uma coisa é certa: tais declarações, não condiziam com normas ou preceitos do direito internacional e de uma idéia de justiça pré-estabelecida, pois tais instituições almejam a vida em comum com paz, e no caso dos americanos, tal assertiva não se faz coerente porque quase não falavam a verdade:

As únicas declarações públicas do governo norte-americano durante este período que disseram a pura verdade foram as repetidíssimas afirmações, bem menos plausíveis que algumas outras idéias dos relações públicas, de que nós não estávamos pretendendo ganhos territoriais ou qualquer outro proveito tangível.<sup>178</sup>

---

<sup>177</sup> Ibidem, págs. 24 e 25.

<sup>178</sup> Ibidem, p: 33.

A guerra como elemento do estado natural mencionado por Thomas Hobbes onde, uma das linhas de raciocínio básicas é a idéia de todos contra todos, nos apresenta alguns absurdos que nos remetem à noção de que devemos verificar exatamente o que estamos fazendo por aqui, nesta imensidão azul chamada Planeta Terra.

Tais menções nos causam tanto espanto e tanta admiração, como sempre causarão aos espectadores imparciais de Adam Smith, nos levando a perguntar se o principal e essencial é vencer ou convencer? Como os países denominados de "superpotências"<sup>179</sup> têm lidado com elementos como as bombas nucleares e demais armas atômicas ou de destruição em massa, que, num primeiro momento poderiam exterminar quaisquer civilizações e até mesmo toda a imensidão da terra.

A mentira pode imperar? Segundo Arendt, "*quanto mais bem sucedido seja o mentiroso, quanto mais gente tenha convencido, mais provável é que acabe por acreditar em suas próprias mentiras*"<sup>180</sup>. São questões que fazemos a nós mesmos, pois é certo que estamos na iminência de uma destruição e não sabemos efetivamente se, a todo instante, somos alvos da verdade ou de mentiras, engodos, embustes e dissimulações.

Dúvidas agonizantes que atormentam nossas almas, pois, se fizermos uma análise detalhada veremos que é muito fácil, por obra de um ser humano qualquer, ou pela ação de qualquer outro mecanismo ou coisa, acabarmos de repente por dar fim ao que ainda mal demos início, a idéia de humanidade. Abrimos a possibilidade de darmos fim à nossa própria história como a de uma espécie que destruiu a si própria. Somos cidadãos do mundo e existem países que possuem grande tecnologia de guerra e de destruição total. Portanto, nações que se deram conta de que numa luta de titãs, entre países que possuem grande arsenal nuclear, qualquer um deles que ganhar, todos perdem:

Não pretendo negar que a atual e, esperemos, temporária retomada dos testes nucleares pelas grandes potências tem como objetivo principal novas descobertas e aperfeiçoamentos técnicos; porém, me parece inegável que esses testes, ao contrário dos precedentes, são também instrumentos de política, e, como tal, têm o aspecto ominoso de uma nova espécie de manobra em tempo de paz, envolvendo, em seus exercícios, não uma dupla fictícia de inimigos em manobras militares de rotina, mas dois antagonistas que, pelo menos potencialmente, são inimigos reais.<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> "[...] mesmo uma grande potência é uma potência *limitada*". (ARENDR, 1973 (B): 41).

<sup>180</sup> Idem, p: 38.

<sup>181</sup> ARENDR, 1988: 13.

Ainda que não se autodestruam, as superpotências tem a possibilidade de usar esse argumento de que também tem força em seu favor. Que se joga com o destino do planeta e conseqüentemente com o da raça humana. Conforme Arendt exemplifica com a idéia de que Truman usou deste artifício para obtenção de vantagens políticas: “(...) *há historiadores hoje que sustentam que Truman jogou a bomba em Hiroshima para afugentar os russos da Europa Oriental (com o resultado que conhecemos)*”<sup>182</sup>.

Artifícios que não se coadunam com a idéia de ética e de moral na política, mas que servem de subsídio para o alcance de metas estatais, nacionais e egoísticas, como, por exemplo, em questões envolvendo tropas e o próprio expansionismo territorial. Uma questão de valoração e de cálculo racional, lógico para prever e obter a maximização dos benefícios.

Na guerra do Vietnã onde os Estados Unidos com toda sua tecnologia e suas características de superpotência fracassou, teve batalhas travadas entre tanques de última geração e soldados asiáticos determinados, que trabalharam como pequenos guerreiros individuais da honra, que acabavam vencendo a artilharia pesada da chamada superpotência. Idéia que nos dá a sensação de que mais vale a morte lutando por um ideal de um país, do que viver sofrendo ou oprimido pelas mentiras e pelo poder egoísta desse mesmo país.

Através de subterfúgios e da mentira direcionada ao povo, os Estados Unidos prolongaram a guerra do Vietnã afirmando categoricamente ao seu povo que não haveria derrota, imaginando o governo americano que o povo também acreditava nestes embustes internos, que a guerra estava vencida e que seu exército não teria baixas:

Contudo, a existência daquilo que Ellsberg chamou de processo de auto-embuste interno; é fora de dúvida, mas é como se o processo normal de auto-enganar-se estivesse invertido; não é mais como se o embuste terminasse em auto-embuste. Os impostores começavam com o auto-embuste. Provavelmente em vista de seus altos cargos e impressionante auto-segurança, estivessem tão convencidos de sucesso irresistível, não no campo de batalha mas na arena das relações públicas, e tão certos da firmeza de suas premissas psicológicas sobre as possibilidades ilimitadas da manipulação das pessoas, que anteciparam uma crença e vitória gerais na batalha pelas mentes das pessoas. E como eles, de qualquer modo, viviam num mundo desfaturalizado, não foi difícil dar tão pouca atenção ao fato de que a platéia se recusava a ser convencida quanto a outros fatos.<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> ARENDT, 1973 (B): 45.

<sup>183</sup> Idem, págs. 38 e 39.

Os subterfúgios ou as mentiras, captados principalmente pela imprensa, e que somente posteriormente eram divulgados, culminaram em um ódio da população durante a guerra, e num país envergonhado na posteridade, haja vista que alguns dos seus cidadãos, como alguns soldados mutilados nas guerras, continuam sem apoio condigno do Estado, muitas vezes dormindo pelas ruas das cidades e esquecidos pela elite e pela nação americana, pois, a mentira ou o embuste foi desmascarado, e o povo norte-americano agora experimenta suas conseqüências.

O que nos falta agora, tendo como base o exemplo dos americanos, é reprimir e repudiar qualquer tipo de tentativa de enganação, apesar deles não terem feito isso muito bem. Para isso, temos algumas armas à nossa disposição, que, se não são eficazes, pelo menos são paliativas. A desobediência civil, por exemplo, é uma dessas armas, como nos ensina Arendt: *“Deste modo, a desobediência civil significativa será praticada por um certo número de pessoas com identidade de interesses”*<sup>184</sup>. Um bom exemplo de agrupamento de pessoas com interesses comuns pode se dar através de reuniões universitárias ou quaisquer outras que demandem a idéia de grupo político de interesses, transformadas muitas vezes em manifestos e em reivindicações, e que nos dão exemplos de como deve a população se organizar na luta por aquilo que lhes é favorável. Caminhos para se alcançar o bem comum através de forças opostas ao Estado ou àquelas que estão aliadas ao Estado.

Ainda que individualmente temos capacidade de nos rebelarmos e mostrarmos que temos condições de fazer da política um instrumento efetivo de paz. Inclusive, nos atendo à utilização da idéia de revolução nas repúblicas, se for preciso. Mas calar-se e aquietar-se jamais, como dito, ainda que individualmente, como Sócrates, citado por Arendt quando afirmou que *“é melhor sofrer o erro que cometê-lo”, (...)* assim como era melhor para ele *‘estar em desacordo com multidões do que, sendo um só, estar em desacordo consigo mesmo’*<sup>185</sup>. Se o povo não está satisfeito, tem é que lutar de maneira determinada a alcançar seus ideais. Aí sim, política aparece como construção. Esquentar as milícias e movimentar o poder. Fazer valer seu contrato social até a última espadada, de preferência, baseado em garantias e prerrogativas legais sejam elas civis ou penais, trabalhistas ou constitucionais, até mesmo quebrando com o pacto de maneira legal, como por exemplo, no caso das greves ou dissídios coletivos.

---

<sup>184</sup>

Ibidem, p: 55.

<sup>185</sup>

Ibidem, p: 59.

O homem tem que ser inquieto, investigativo e revolucionário, agir no afã de melhorar não só a sua vida, mas a de seus vizinhos e concidadãos, cidadãos de uma mesma república ou de um mesmo Estado, ou ainda de Estados próximos ao seu; de lutar por ideais que visem salvaguardar não só a república, mas a dignidade humana. Boicotar artifícios e artimanhas. Levar tudo a público, desmascarando governantes hipócritas e demagogos, explicando às nações sobre a mentira, seus desdobramentos e suas periculosidades. Artifícios e artimanhas que parecem ter características de traição às nações por parte daqueles que detém a força, em detrimento ao povo. A sociedade não pode se acostumar com o poder exercido por corruptos ou medíocres que não auxiliam na sua construção e crescimento.

Acabar por desmascarar ardis e embustes, deixando sempre prevalecer a transparência, haja vista ser um princípio jurídico de Administração Pública, e que deve nortear também a política. Ao que parece o povo até admite, em algumas hipóteses, como no caso dos Documentos do Pentágono ser enganado, mas, desrespeitado jamais, e a utilização de subterfúgios nem sempre é eficaz. Nem sempre os embustes e as mentiras nos enganam. Muitas vezes realmente acabam por nos agredir moralmente. Mas aí está o ponto em que a valorização do governante em contraposição à valorização da sociedade organizada deve ser efetuada. Quem está no poder faz um juízo de valores para ver até que ponto é vantajoso utilizar “factóides” para desvirtuar a ordem real dos fatos.

As crises nas instituições dos Estados refletem sua fragilidade e sua instabilidade. O poder vem e vai, conforme exemplifica o filósofo francês Jean-Jacques Rousseau, quando diz que: *“As possibilidades de desigualdade e injustiça entre os cidadãos são evitadas mediante a total alienação de cada associado, com todos os seus direitos, em benefício da comunidade”*<sup>186</sup>. O homem é quem dirige o Estado, ainda que tendo em vista seu caráter de ficção. Todavia, depende dele sua prosperidade e sua excelência. Vai da necessidade de um país sofrer ou viver uma reviravolta no seu caráter geral, para aprender efetivamente como lidar com a política, conforme preleciona Arendt sobre o povo americano quando diz que: *“(…) para este país levar uma política aventureira e agressiva ao sucesso, teria que haver uma mudança decisiva no ‘caráter nacional’ do povo norte-americano”*<sup>187</sup>.

Nos deparamos então com as idéias da filosofia jurídica, no que tange principalmente ao direito coadunado com a idéia de violência. Verificamos que a problemática do direito e da violência nos remete também à filosofia antiga que demonstra

---

<sup>186</sup> ROUSSEAU, 2002: 13.

<sup>187</sup> ARENDT, 1973, (B): 47.

que o direito, ainda que natural, é essencial para o convívio humano, como algo parecido com a necessidade de o Estado impor uma determinada normatização e a violência ser seu suporte ou sustentáculo para a efetiva bonança do nosso convívio. O ideal de justiça infelizmente não consegue atingir a todos os membros que compõem uma sociedade, atravancando o que não podemos ter como utópico, o chamado bem comum ou interesse de todos<sup>188</sup>.

É por isso que devemos lutar contra a violência e ficarmos atento à mentira, tendo em vista que tais instituições podem prejudicar a consonância da justiça com o bem comum, como, contemporaneamente, verificamos mais uma vez nos ensinamentos de Arendt que *“as tíbias tentativas do governo de cercear as garantias constitucionais e intimidar os que resolveram não serem intimidados, que preferem ir para a cadeia a verem suas liberdades amordaçadas, não são suficientes para destruir a República”*<sup>189</sup>.

Enfim, quais efetivamente são as conseqüências da utilização da verdade, do poder e da mentira pelo homem, nas formas da política como dominação *versus* a forma de política como construção? Pode ser que não achemos uma resposta única e adequada, mas, podemos verificar através do pensamento de Hannah Arendt dos meandros do poder e da sua composição, que formas e rumos a verdade e a mentira podem tomar, tendo em vista a utilização da violência como prerrogativa legal apenas do Estado de Direito constituído, como na citação de que: *“Todas essas mentiras, que seus autores o saibam ou não, abrigam um germe de violência”*<sup>190</sup>.

Além do Estado, a mentira, a verdade e a violência estão embutidas na natureza humana como parte de sua possibilidade pelo livre arbítrio agostiniano, e sua utilização, é iminente, pode ser usada a qualquer hora. A qualquer momento o homem pode mentir, falar a verdade, ou utilizar-se da violência. *“Em outras palavras, a capacidade de mentirmos – mas não necessariamente a de dizermos a verdade – é dos poucos dados óbvios e demonstráveis que confirmam a liberdade humana”*<sup>191</sup>. A qualquer instante tudo pode mudar e, infelizmente, muito pouco podemos fazer a respeito.

Todavia, devemos observar que o presente estudo se refere à política como um todo no pensamento de Hannah Arendt, ao seu tempo. Entretanto, um pensamento que

---

<sup>188</sup> *“Há comumente grande diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta só fita o interesse comum; aquela só vê o interesse, e não é mais que uma soma de vontades particulares; porém, quando tira dessas vontades as mais e as menos, que mutuamente se destroem, resta por soma das diferenças a vontade geral”*. (ROUSSEAU, 2002: 41).

<sup>189</sup> ARENDT, 1973 (B): 48.

<sup>190</sup> ARENDT, 2005: 310.

<sup>191</sup> Idem, p: 312.

continua vivo, se apresentando cada vez mais, contemporaneamente, através de acontecimentos mundiais dos quais ela não pode refletir, o que nos faz ter uma idéia de como estavam avançados seus estudos sobre a política e o poder. Mesmo não se considerando uma filósofa, verificamos que Arendt tinha essa impaciência perspicaz em apresentar idéias novas sobre a política, tentar extrair dela a verdade. Mas como a verdade é objeto de diversas análises e interpretações, e tendo o filósofo, obrigação com a verdade e com aquilo que é bom para todo mundo, podemos verificar através do pensamento de Aristóteles, que:

(...) não se desse a palavra ao filósofo em questões políticas, em nenhuma hipótese. (A homens que, por razões profissionais, devem ser indiferentes ‘ao que é bom para si mesmos’, não se pode confiar muito bem aquilo que é bom para os outros, e muito menos o ‘bem comum’, os interesses terra-a-terra da comunidade.)<sup>192</sup>

Complementado pela autora e que reflete a problemática de colocar o filósofo para comentar questões políticas por sua profissão, que a autora entende como uma espécie de índole de beneficência. Ou seja, por questões profissionais estes homens devem ser justos e imparciais e que, por serem indiferentes ao que é bom para si mesmos, não poderiam jamais resolver as problemáticas da política. O que Hannah Arendt visualizou com o fim da Segunda Guerra Mundial e com a eclosão da Guerra Fria foi um substrato das relações humanas especialmente no que concerne ao campo da política e da guerra numa idéia de Estado que aparenta cada dia se deteriorar mais. Arendt nos remete ao pensamento de duas coisas distintas que são verificadas cotidianamente e que causam resultados inimagináveis, podendo gerar novos fatos formando uma rede de acontecimentos destrutivos, como um jogo que é demasiadamente jogado no meio político, que são a mentira e a verdade.

Na obra *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt ainda nos guia ao conhecimento da verdade e da mentira no campo político ou na política propriamente dita, em um capítulo específico denominado *Verdade e Política*, que facilitará a idéia de que verdade e mentira não são, simplesmente, antônimos:

O tema destas reflexões é um lugar-comum. Jamais alguém pôs em dúvida que verdade e política não se dão muito bem uma com a outra, e até hoje ninguém, que eu saiba, incluiu entre as virtudes políticas a sinceridade. Sempre se consideraram as mentiras como ferramentas necessárias e justificáveis ao ofício não só do político ou do demagogo, como também do estadista.<sup>193</sup>

---

<sup>192</sup> Ibidem, p: 304.

<sup>193</sup> Ibidem, p: 283.

A mentira para aquisição do poder pode estar se enraizando em todos os sistemas políticos como algo aceitável e justificável e a filosofia política deve ponderar sobre o assunto. Nos apresenta, através da idéia da verdade, aspectos de que a mentira e a verdade não se constituem em opostos ou em contradições, e que uma delas não comporta a outra somente como seu contrário; e que a verdade, não é e nem nunca será somente uma expressão racional que anule a mentira ou que seja o seu contrário. A mentira não é o contrário da verdade, assim como a verdade não é o contrário da mentira. Somente em caso de generalizações é que poderemos verificar alguns exemplos de como uma sendo o contrário da outra. Em casos da linguagem comum e através de expressões corriqueiras, tal assertiva parece ser real, mas e em casos de máximas verificamos o contrário com facilidade.

A verdade, segundo Hannah Arendt, pode ser dividida em verdade factual e verdade filosófica e, com propriedade, as distingue para que possam ser entendidas de uma maneira mais clara. Explica a verdade factual utilizando-se da idéia do sujeito que seria o contador da verdade e que tenta transformar o fato em opinião, demonstrando-se o mais deslocado possível da verdade filosófica, pois, parece estar vivendo a alegoria da caverna de Platão, conforme a autora relata sobre o sujeito quando diz que: *“Ele não retorna de nenhuma jornada por regiões além do âmbito dos negócios humanos, e não se pode consolar com o pensamento de que se tornou um estrangeiro nesse mundo”*<sup>194</sup>, ou seja, o que tem para apresentar são apenas fatos dos quais ele, o sujeito, tenta transformar em opinião; diferentemente da verdade filosófica, que é aquela em que *“ao penetrar na praça pública, altera sua natureza e se torna opinião... uma modificação que não é meramente de uma espécie de raciocínio para outra, mas de um modo de existência humana para outro”*.<sup>195</sup> A verdade factual, na qual a autora diz diferenciar-se da verdade filosófica, tem por fundamento a idéia de que:

(...) relaciona-se sempre com outras pessoas; ela diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação; existe apenas na medida em que se fala sobre ela, mesmo quando ocorre no domínio da intimidade. É política por natureza.<sup>196</sup>

---

<sup>194</sup> Ibidem, p: 294.

<sup>195</sup> Ibidem, p: 295.

<sup>196</sup> Ibidem, p: 295.



Portanto, a verdade factual é imanente à política, pois se trata da idéia de tentar passar fatos a uma platéia ou à praça pública, para que a partir daí acabe os mesmos por se tornar opinião. O poder da verdade e da mentira é apresentado por Arendt em forma de análise de fatos, mas como podemos analisar efetivamente suas relações de causa e efeito? Quais são as características de ambas, segundo Hannah Arendt? Sabe-se que muito já se escreveu sobre a verdade que parece ser uma das maiores incógnitas da filosofia contemporânea, além da mentira que também se trata de uma problemática, mas nos ateremos às conseqüências de ambas, principalmente na política. A autora nos demonstra que ainda não se falou o suficiente sobre tais instituições e que a filosofia tem muito ainda que ponderar sobre elas, especificamente a filosofia política.

Hannah Arendt, que possuía uma visão contemporânea diferenciada e renovadora, pois conviveu com grandes problemas da humanidade como o advento dos regimes totalitários, do holocausto, da Guerra Fria e da possibilidade de extinção do planeta através de armas de destruição em massa, nos leva à análise de uma outra arma muito utilizada na política que é a mentira. Entretanto, ela acredita ser a mentira, em partes, inofensiva, podendo ser uma substituta eficaz a métodos mais violentos do poder. Nos diz a representante da chamada escola da República de Weimar, “*as mentiras, visto serem amiúde utilizadas como substitutos de meios mais violentos, podem ser consideradas como instrumento relativamente inofensivo no arsenal da ação política*”<sup>197</sup>.

O próprio Platão se fazia tolerante e admitia a mentira utilizada ocasionalmente, como consta em *A República*, e já discutia, deixando como legado a palavra, sobre a possibilidade da mentira com intuito de alcance do bem comum ou bem social, como nos demonstra Hannah Arendt quando lhe faz alusão:

Platão foi tolerante a respeito de mentiras ocasionais para enganar ao inimigo ou a insanos – *A República*, 382; são elas “úteis... à maneiras de remédios... não sendo manipuladas por ninguém que não um médico”, e o médico da polis é o governante.<sup>198</sup>

Através da paráfrase de Platão a autora nos mostra que o entendimento da filosofia antiga, especialmente a filosofia grega já nos abria um espaço para a utilização da mentira no agir político, o que nos obriga a pensar e a agir com cautela, com cuidado, uma

---

<sup>197</sup> Ibidem, p: 284.

<sup>198</sup> Ibidem, p: 289.

vez que admitida, abre um panorama diferenciado sobre a conduta do homem, devendo também ser objeto de responsabilidade e precaução.

Temos também a ressalva que diz respeito ao monopólio da mentira ao governante ou ao chamado Rei-filósofo, mas não a qualquer homem. Nem mesmo no registro de Maquiavel que a aceitava enquanto razão de Estado ela era considerada com louvor e, nesse caso há um problema sério: se o governante é ou deveria ser o filósofo, este não deveria nunca utilizar a mentira (a não ser na visão crítica que Sócrates e Platão teciam às práticas dos sofistas que, por fim não eram vistos efetivamente como filósofos).

Nos diz ademais que “*é a opinião e não a verdade, que pertence à classe dos pré-requisitos indispensáveis a todo poder*”<sup>199</sup>. Nos remete à idéia do que realmente podemos ter – o poder – através da opinião e não da verdade. Mas, que idéias mais podemos abstrair da palavra verdade? Arendt nos mostra que aquilo que era somente verdade, que se transformou em opinião, agora como opinião, se não for livre é uma farsa, não existe, a não ser que possa ser garantida no mundo factual e que não haja questionamentos sobre ela. “*A liberdade de opinião é uma farsa, a não ser que a informação factual seja garantida e que os próprios fatos não sejam questionados*”<sup>200</sup>. Cabe ainda ressaltar a relação que a autora faz entre a verdade e a opinião, o político e o filósofo, no que concerne à verdade filosófica absoluta no pensamento - “*contudo, dado que a verdade filosófica carrega consigo um elemento de coerção, ela pode tentar o político sob determinadas condições, assim como o poder da opinião pode tentar o filósofo*”<sup>201</sup>. Ou seja, a força da verdade demonstrada através da coerção, pois se é a verdade filosófica, serviria como cláusula pétrea da natureza humana, sendo, portanto, incontestável, levando o político a não ter outra idéia sobre determinado fato do qual a verdade já se manifestou à sua maneira. Arendt nos abre seu pensamento – apesar da dificuldade da filosofia em explicar a verdade filosófica - nos dando como exemplo a condenação de Sócrates a beber cicuta:

Sócrates decidiu empenhar sua vida por sua verdade - dar um exemplo, não quando compareceu ao tribunal de Atenas, mas ao recusar-se a fugir à sentença de morte. Esse ensinamento pelo exemplo é, com efeito, a única forma de “persuasão” de que a verdade filosófica é capaz sem perversão ou distorção; ao mesmo tempo, a verdade filosófica só pode se tornar “prática” e inspirar a ação sem

<sup>199</sup> Ibidem, p: 289.

<sup>200</sup> Ibidem, p: 289.

<sup>201</sup> Ibidem, p. 305.

violar as regras do âmbito político quando consegue manifestar-se sob o disfarce de um exemplo.<sup>202</sup>

Podemos analisar a ocorrência da verdade filosófica através do exemplo citado de Sócrates, dentre outros, como a própria Arendt previu. Esta verdade se efetivou e aconteceu como fato, não gerando a possibilidade de pensar a verdade filosófica como utopia ou como algo inalcançável, mas sim como uma entidade que gera determinados efeitos e aconteceu. Mas, e a mentira, tem as mesmas propriedades? Se o príncipe, o burocrata, o executivo, o legislador ou simplesmente o cidadão político (*zoon politikon*) de Aristóteles falam a verdade ou a mentira, no seu agir político e em todo um contexto, terão conseqüências que também podem ser louváveis ou detestáveis, e que sejam verificadas somente no futuro como louváveis ou detestáveis.

Mas qual será o futuro da política com a utilização da verdade ou da mentira, entretantes no agir político? Resposta complicada e que deve ter uma resposta incompleta ou ao menos parcial, uma vez que faz parte do estudo do ser em si, da chamada ontologia. Todavia, essas respostas parciais já nos dão alguns indícios, como no nascimento de idéias – também chamado de maiêutica - que podem facilitar nosso entendimento sobre algumas determinações políticas. No seu pensamento, Arendt ainda que não conceituando a verdade, pois, como dito é um trabalho árduo e só se daria através de exemplos, nunca esquecendo do caráter e grau de dificuldades que isso acarreta, nos dá um cerne sobre o qual podemos nos apegar para descobrir alguns dos seus elementos e detalhes: “*Conceitualmente, podemos chamar de verdade aquilo que não podemos modificar; metaforicamente, ela é o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós*”<sup>203</sup>. A verdade é algo imutável arraigado ao pensamento humano.

Todavia, além dessa problemática de conceituação da verdade e de seus efeitos no campo da política, verificamos que nossa autora apresenta a precariedade da verdade quando num confronto com o poder, e ainda, sua ligação com a violência e a persuasão, em um oposto ao que acontece com a mentira, em casos de substituição de uma pela outra. A mentira interage de uma maneira com o poder e a verdade de outra. A verdade é insubstituível e será contada sempre da mesma maneira, ora lembrada com detalhes, ora o sujeito os esquecendo, mas, sempre com o pensamento na mesma coisa, pois, foi o que realmente aconteceu. A

---

<sup>202</sup> Ibidem, págs. 306 e 307.

<sup>203</sup> Ibidem, p: 325.

mentira, quando contada, esquecerá dos detalhes e acrescentará, quase que como regra, novos detalhes que passarão imperceptíveis num primeiro momento, mas que ao fim, verificar-se-á que realmente não existiram:

A verdade, posto que impotente e sempre perdedora em um choque frontal com o poder, possui uma força que lhe é própria; o que quer que possam idear aqueles que detêm o poder, eles são incapazes de descobrir ou excogitar um substituto viável para ela. A persuasão e a violência podem destruir a verdade, não substituí-la.<sup>204</sup>

Se a verdade pode ser perdedora em um choque com o poder, sendo destruída pela persuasão e pela violência, mas nunca substituída, jamais deixará de ter o seu valor. O poder é incapaz de substituir a verdade e, portanto, esta ficará sempre suspensa, podendo vir à tona a qualquer momento, constituindo-se, portanto, num ente importantíssimo para a filosofia e para o agir político<sup>205</sup>.

São muitos aspectos analisados pela filosofia política no que tange à verdade, e Hannah Arendt nos remete a algumas idéias que dizem que, na política e entre outras formas de relacionamento humano, a ética deveria ser o fundamento, mas que, infelizmente não é assim que as coisas acontecem. O ser humano não age assim e, geralmente, quer um benefício individual e singular, para si próprio no seu isolamento ou para o seu grupo, em detrimento a toda coletividade. Que, infelizmente, além da idéia de violência e de mentira no agir político e em algumas outras esferas das relações dos homens, a violência e mentira fazem história até o aparecimento e sua derrota conseqüente pela ética e pela verdade. E que quando a verdade e a ética passam a reinar soberanas, esmagadoramente sobre a mentira e sobre o monopólio da violência no agir político, assim como o bom relacionamento entre seus concidadãos, poderemos ter a esperança ou ao menos visualizar a idéia de que, num primeiro momento, não teremos conseqüências tão graves que possam ocasionar o fim da odisséia terrestre.

Na verdade o que nos impressiona é como a política é capaz de coisas que parecem impossíveis às mãos de outras instituições. Pelo que vimos, a história é fundamental em casos de análise de fatos que podem nos trazer conhecimento e sabedoria. Todavia, não devemos nos ater a ela como único meio para tal aquisição de conhecimento tendo em vista a

---

<sup>204</sup> Ibidem, p. 320.

<sup>205</sup> “Las condiciones de la filosofía son transversales, se trata de procedimientos uniformes, reconocibles a distancia, y cuya relación con el pensamiento es relativamente invariable. El nombre de esta invariación es evidente: se trata del nombre “verdad”. (BADIOU, 1989: p. 13)

já mencionada dinamicidade das relações humanas e a condição de mutabilidade a qual o homem está atrelado.

### 3.4. Modernidade: sociedade e sujeito, escolha e julgamento

A história pode nos passar lições, mas, elas não podem ser consideradas sentenças de granito ou algo pelo que devemos considerar como método a ser utilizado sempre para os acontecimentos futuros assemelhados. Com isso retornamos à idéia de que o que realmente importa é o presente, assim como as condições que temos em mãos para melhorar o futuro:

Os seres humanos podem agir como seres políticos porque são capazes de assumir o ponto de vista uns dos outros; podem compartilhar o mundo uns com os outros por intermédio do julgar aquilo que é tido em comum, e os objetos de seus juízos enquanto seres políticos são as palavras e os atos que iluminam o espaço das aparências.<sup>206</sup>

Visualizamos outra vez o julgar como um problema, por assim dizer, do qual Arendt não conseguiu efetivamente visualizar uma solução ou ao menos um entendimento até o fim de sua vida, mas que pode nos passar informações demasiadamente coerente, formando questionamentos que nos levem ao saber efetivo sobre de que maneira a política vem acontecendo ultimamente. O que foi fato ontem e que nos foi apresentado de uma maneira, não é regra para um acontecimento de hoje ou de amanhã, mas o que está acontecendo agora, bem como as possibilidades de como as coisas poderão acontecer, são as chaves para o saber político:

Se o ser da política é de fato a aparência (que é, afinal de contas, a premissa fundamental da filosofia política de Arendt), um espaço público para o juízo é necessário para tornar o mundo das aparências mais durável – para confirmar seu ser, por assim dizer. (...) Em outras palavras, a função última do juízo é reconciliar tempo e mundanidade.<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> ARENDT, 1993: 88.

<sup>207</sup> Idem, p: 140 /141.

Claro que o passado é importante, mas não deve ser utilizado como fundamento ou regra, principalmente na política, e o que temos notado é um esquecimento da história na política e da própria política. Como o presente e o futuro são imprescindíveis ao discurso e ao agir político, utilizam os mais ousados, a tática de tentar apagar o que os seus passados apresentaram de errado, equivocados, esquecendo-se que existe o juízo e que, através dele, as pessoas chegam a conclusões ainda que individualizadas sobre tudo e sobre todos.

O discurso mais inflamado que temos visto é aquele que prega que o presente e o futuro são as bases da ação política competente. Num mar de lama e corrupção pelo qual passamos na política, o maior interesse de presente e de futuro é apagar o passado. Fazer com que o povo esqueça o que passou e o que pagou; quem foi honesto e quem não foi, e não podemos deixar isto acontecer. Não podemos deixar que passem uma borracha no passado e devemos reavivar sempre a história fazendo com que ela ilumine definitivamente o agir político presente e futuro, mesmo com a condição de mutabilidade do ser humano e principalmente de sua ação política. Não podemos esquecer os fatos e devemos eliminar essa onda de esquecimentos que apagam a história da política.

Mas o que pode ser feito pela humanidade enquanto instante e que efetivamente seja benéfico para as gerações posteriores? O princípio da igualdade, dentre tantos outros éticos e morais, deve ser preservado de maneira eficaz, pois, existem formas sim, de fomentarmos o desenvolvimento da nossa civilização e de equilibrarmos as relações humanas para que se tornem dignas da nossa vivência. Claro que não é algo fácil, mas, temos algumas alternativas baseadas nas idéias apresentadas que podem fazer com que isso se torne realidade - *“No próprio Marx, por sua vez, a sociedade sem classes e o reino da liberdade baseado na abundância resultarão na entrega de cada um a algum tipo de hobby”*<sup>208</sup>.

E a idéia de fazermos algo que gostamos em prol de uma construção política adequada é um dos exemplos que podem nos dar uma direção de como podemos utilizar nossas próprias forças para melhoria efetiva de nossa condição. Quando fazemos o que gostamos, em benefício de uma determinada causa, tal ação pode gerar o bem, e o hobby é um instituto que, como bem disse Marx, numa sociedade sem classes e com abundância, ou seja, baseada no princípio da igualdade, vem para beneficiar-nos e promover nosso bem estar e nossa convivência pacífica, efetivando-se, portanto, como uma possibilidade de utilização de uma instituição para uma política como construção.

---

<sup>208</sup>

Idem, p: 59.

Mas a política deve ser vista e aceita sim, também como dominação para a construção, mas com bom juízo, com boas intenções, através da tecnologia, da ciência e da solidariedade, além de princípios do direito natural como a liberdade e a igualdade, ou seja, construção mesmo que através da dominação de massas populares, desde que para sua melhoria efetiva, com qualificação e excelência educacional, moral e política.

Nesse conjunto de entendimentos, verificado desde a antiguidade por pensadores como os citados Maquiavel, Hobbes, Marx, Smith e Kant, arraigados e bastante explorados na contemporaneidade com Hannah Arendt, observamos, como dito que o pensar a política continua nos causando espanto e admiração. Sabemos que somos capazes de realizações inimagináveis, tanto para o bem como para o mal, como no caso do holocausto e do advento da bomba atômica, das viagens espaciais e a ida do homem à Lua. Sabemos também que é de nossa vontade e conseqüentemente do nosso gosto ou juízo que a humanidade progrida, e para esse progresso como forma de aprimoramento das sociedades<sup>209</sup>, estão incutidas as opiniões políticas que fomentam o desenvolvimento humano e podem ser utilizados para manter a ordem.

O homem poderia fazer o que tem vontade, conforme a idéia de livre arbítrio agostiniana, mas também fazer o que não é da sua vontade; a ordem muitas vezes é uma imposição com a qual não simpatizamos, até mesmo por uma questão de gosto e de juízo. Todavia, deve ser mantida como método eficaz de conseguirmos um aprimoramento humano, pois, nem sempre o que é da nossa vontade ou de outros, muitas vezes até a maioria, é o ideal, o que acaba ocasionando uma grande problemática com relação à questão do mando com possibilidade de sanção, porque acaba tendo sua existência prejudicada. *“Os juízos de gosto são, por contraste, e assim como as opiniões políticas, persuasivos; são caracterizados pela ‘esperança de chegar, no fim, a um acordo com todo o mundo’*<sup>210</sup>.

E realizações baseadas na ordem, a gosto ou a contragosto, isoladas ou em conjunto, nos parecem muitas vezes verdadeiros milagres, mas não como aqueles apregoados pelas religiões, mas sim, milagres que podem gerar tanto a idéia de vida como a idéia de morte, ou seja, que gerem o bem ou o mal. Segundo entendimentos generalizados, milagre é

---

<sup>209</sup> “[...] o que significa Ordem e Progresso? No que diz respeito ao Progresso, não há nenhuma dificuldade, ou aparentemente nenhuma à primeira vista. Quando o progresso é considerado como uma das necessidades da sociedade humana, pode-se supor que seu significado seja Aprimoramento. Esta é uma idéia toleravelmente bem definida. Mas, o que significa ordem? Algumas vezes significa mais, outras, menos, mas raramente o todo que a sociedade humana precisa, exceto aprimoramento. [...] Em um sentido mais abrangente, ordem significa a preservação da paz, através da interrupção da violência privada”. (MILL, 2006: 29).

<sup>210</sup> ARENDT, 1993: 99.

um fato cuja causa escapa à razão humana, e é somente entre os homens que tais milagres acontecem, conforme a concepção de Hannah Arendt, que nos remete à idéia de que, como a política também se dá somente entre os homens, o que se espera do agir na política é sempre um milagre.

Entretanto, não precisamos de gênios ou “milagreiros” salvadores para executar a idéia de que na política podemos utilizar a dominação para conseguirmos construir uma sociedade aprimorada, nem somente de pessoas com extrema boa vontade. Precisamos sim de trabalho efetivo com ética e responsabilidade, combatendo a mentira e a violência, que são grandes vilões desse ideal, mas que, infelizmente, tem faltado em demasia em quase todos os países do mundo.

Ética para construir um mundo melhor, seja essa construção baseada ou não na mentira ou na dominação. Precisamos é de vergonha na cara e agirmos de acordo com o que dizem os preceitos ou princípios morais e do direito, éticos e consuetudinários. Não queremos nada de bonito, queremos justiça e progresso, apesar de que: *“Para julgar objetos belos, requer-se o gosto..., para sua produção requer-se o gênio”*.<sup>211</sup> Não queremos gênios, mas precisamos deles junto com a idéia de amor ao que é comum, ao que é nosso: *“O gênio, de acordo com Kant, é uma questão de imaginação produtiva e originalidade; o gosto, mera questão de juízo”*.<sup>212</sup>

Mas qual é o milagre da política? O milagre na política na contemporaneidade, aos olhos dos adeptos de subterfúgios, por todos os cantos do mundo, é ser honesto, pois acham que o maior benefício que podem dar ao Estado é essa sua honestidade, sua índole moral. É na pregação de sua honestidade e de sua moralidade, em programas e propagandas eleitorais que atingem todas as camadas sociais, a seu favor ou contra, que abarcam ou não uma grande quantidade de votos. Sabem os políticos que o que se espera da política mundial é um milagre, e acham que esse milagre se consubstancia na sua proclamação de que são idôneos, senhores da moral, e que seus maiores adjetivos são a ética e a honestidade. Ledo engano. Acham que realmente operam milagres políticos quando bradam a todos os ventos uma das frases mais traiçoeiras da política: “Votem em mim! Eu sou honesto”. Esse, definitivamente, não é o milagre da política.

A política nasceu e se desenvolveu para todos. Passou por períodos em que era entendida como um meio de dominar e foi feita por muito tempo somente como método para

---

<sup>211</sup> NIETZSCHE, 1993: 62.



ter poder. Passou um longo período onde não se pensava em fomentar construções, com exceção dos gregos antigos que tinham uma visão filosófica da política apurada, mas, passou um bom tempo sendo utilizada para benefícios próprios, para pessoas em caracteres individualizados, como forma de egoísmo. E houveram revoluções, derrubadas de poder, mas, em muitos casos, tais atitudes não foram tomadas de maneira adequada ou ao menos não tiveram o sucesso como se almejava.

A política existe para todos se beneficiarem dela em conjunto com todas as sociedades, e isso ficou apagado do pensamento por certo tempo, esquecido por força da oportunidade de quem estava se beneficiando do poder e, muito provavelmente, ainda continuará existindo dessa maneira. Todavia, temos em nosso benefício, a idéia da compaixão, que pode nos ser útil como arma para lutarmos em prol dessa política como construção. “(...) *a mais devastadora das paixões que arrebatam os revolucionários, a paixão da compaixão*”<sup>213</sup>. Nossa revolução tem que ser constante. Nos revoltamos a cada momento de indignação, de descaso e de crueldade para podermos continuar nossa jornada política de progresso extensivo aos que mais necessitam, *le peuple*, que tem como característica a definição da palavra ter nascido da compaixão tornando-se sinônimo de infortúnio e infelicidade. A idéia de “(...) *les hommes faibles, em resumo, na capacidade de sofrer com a imensa classe dos pobres, juntamente com a vontade de elevar a compaixão à posição de suprema paixão política e de mais excelsa virtude política*”<sup>214</sup>.

Devemos nos entregar de corpo e alma pela luta política com ou sem revolução, mas, sobretudo, através da compaixão, que deve ser utilizada para obtenção do domínio do poder para construção, e tal empreendimento deve se dar a todo instante, com posturas éticas e responsáveis, prezando por utilizar a verdade, de preferência sem a utilização da violência, mas, sempre com a finalidade de melhorar nossas vidas e, principalmente, das pessoas mais abastadas, ou seja: as que têm menos condições.

Não devemos admitir embustes e subterfúgios. A violência é dominação para o mal sem uma explicação lógica ou adequada. O que devemos querer é o bem estar de toda a humanidade, para agora e para o futuro, porque não basta estarmos bem hoje nos esquecendo que temos liberdade, mas devemos ter também responsabilidade de preservarmos o que poderá dar azo à continuidade da nossa espécie. E essa parece ser a finalidade primordial da

---

<sup>212</sup> ARENDT, 1993: 62.

<sup>213</sup> ARENDT, 1988: 57.

<sup>214</sup> Idem, p: 60.

política como construção. Dar azo à responsabilidade política com liberdade tanto no presente como na hipótese do futuro, sendo nosso bem comum geral, uma obrigação humana.

Mas temos também o problema da distinção entre tradição e modernidade, no que tange ao que podemos chamar de eixo da autoridade. O eixo da autoridade no mundo tradicional é sempre a obediência a um paradigma religioso, como ética religiosa que vira intramundana, controlando as pessoas através da salvação da alma, que é universal, e a obediência à tradição, à repetição do passado.

Quando na modernidade, criamos a figura do indivíduo, que é sempre a idéia de um sujeito, um *cogito* cartesiano, aquele que conhece, capaz de analisar, de julgar para escolher, e a escolha que lhe resulta constrói a história porque a modifica; quando temos essa noção, o eixo da autoridade se desloca para o próprio indivíduo. Por isso que no mundo moderno o indivíduo é sede de razão e julgamento, foco da soberania. Todo poder emana do povo, como grupo de indivíduos, grupo de sujeitos, e em seu nome será exercido direta ou indiretamente.

Portanto o foco de autoridade não é de fora do homem para dentro do homem, é agora de dentro do homem para fora do homem. Por isso precisamos do contrato. Antes o centro emissor era um só: o soberano. Agora os homens são múltiplos, por isso precisamos de um contrato para dar multiplicidade nessa unidade que é o Estado. A autoridade está no indivíduo. Mas que indivíduo? Aquele que tem a inata capacidade de julgar (utilizando-a ou não). Quando interferimos pela propaganda e pela mentira, pela manipulação na liberdade de julgar, o que acontece com o poder político da modernidade? Ele se dissolve, entra em colapso. Na verdade, a autoridade na modernidade está ancorada no princípio da deliberação, porque escolhemos segundo nossa razão, interpretação, mas temos liberdade para escolher. Liberdade de ir e vir, liberdade de pensar, liberdade de associação, liberdade de imprensa, baseado na noção de sujeito.

Se é assim, quando encontramos o fenômeno histórico do totalitarismo, temos uma crise nesse sistema, pois funciona por duas pontas: coerção direta com a suspensão da capacidade dos indivíduos de decidir, porque o Estado substitui a sociedade. Mas pior do que essa (porque os indivíduos poderiam se insurgir com o sistema), é a manipulação da consciência. Quando o sistema chega a esta situação os homens não são mais homens, porque o princípio da humanidade é a liberdade de escolha. Quando tiramos a liberdade de escolha do

indivíduo, ele é um escravo, um autômato, tudo menos aquilo com que a modernidade sonhou.

Portanto, a discussão da mentira não é moral, não é ética. A discussão da mentira, quando aplicada no tecido social é um problema político gravíssimo, porque a possibilidade de construção de um Estado, de uma *polis*, depende dele. Por isso Hannah Arendt se detém a escrever aquela quantidade de análises sobre o totalitarismo. Em boa medida é para tentar desvendar a lógica da ideologia, da propaganda, enquanto uma monstruosa manipulação capaz de adulterar o princípio fundamental da modernidade - a idéia de *self*, a idéia de indivíduo, autodeterminado. A manipulação da informação e dos valores mata a política no berço porque retira da política o elemento fundamental que é a capacidade de julgar e a liberdade para deliberar.

O que é política na modernidade? Se pensarmos que é uma construção, estamos indiretamente afirmando que quem constrói escolhe, porque preferiu “x” e não “y”. De onde brota essa possibilidade? Da capacidade que cada um de nós tem de avaliar o cenário, colocar seus interesses em contraposição a uma idéia maior ou menor que seria o interesse público, fazendo uma opção, e implementando uma ação. É assim que a política se move. Se mexermos nos termos do problema, mataríamos a política. O papel da mentira não é uma questão moral: é o epicentro da vida pública. Depende da transparência, porque a transparência é um pré-requisito. Se não tivermos informações lídimas, então não somos livres pra escolher, acabando com a idéia de autonomia e soberania individual.

## **CONCLUSÃO**

Desde a apresentação da idéia de príncipe como governante soberano, explicada com certo grau de aspereza por Maquiavel, da qual fizemos um conjunto com a idéia de Hobbes, estamos nos deparando com um montante de situações do qual não podemos nos desvencilhar de maneira tão fácil. Na verdade tal idéia de dominação parece estar atrapalhando o desenvolvimento natural da sociedade e a conseqüente melhoria e aprimoramento da coletividade, se verificada com algumas outras idéias problemáticas, quais sejam: a falta de bondade e compaixão, mas, principalmente, a utilização da mentira no agir político e da violência pelo particular ou pelo Estado por prerrogativa própria. E nesse apanhado de idéias, dentre algumas outras que se encontram no âmago do pensar a política, fazem parte do nosso caminho, pois, ao que conseguimos verificar, ela não pode ser vista e estudada de outra maneira, ou seja, alheia a esses questionamentos.

Tal idéia de permanência da violência e da mentira, através de suas redes de relações com o poder, nos faz acreditar que necessitamos de intervenções constantes no agir político em prol do que a sociedade realmente almeja, exigindo do governante no mínimo uma vida pregressa de moral, ética, e coadunada com um compromisso com a compaixão e com a verdade, ou, ao menos, abstenção da utilização da mentira.

O Leviatã de Hobbes nos remete à idéia do poder estatal ou secular em detrimento ao poder eclesiástico ou religioso e, portanto, ao que é comum porque, independente da questão da religião, no que tange ao Estado constituído, tal poder diz respeito a todas as pessoas, sem exceções, constituindo-se em uma maneira que pode ser utilizada como método de dominação social. Diz respeito também à criação das chamadas leis civis, que, por possuírem a idéia de sanção e serem consideradas em sua especificidade, sendo, portanto, de grande valia, pois, a religião como vinculada ao Estado, pode gerar algumas formas de alienação em detrimento a um trabalho determinado em benefício do todo, o que não aparenta ser uma idéia muito adequada.

Assim como as formas de governo e as formas utilizadas para regência de um Estado ou de sociedades baseada em regimes como o totalitarismo, nos fazem concluir que a dominação é muito perigosa e pode acarretar um mal-estar social eterno enquanto conseqüência final. Isso porque um Estado que tenha a possibilidade de crescimento através dessa dominação fica vinculado a ela e dela obtém poder, ainda que através de uma forma de governo, pois pode gerar poder à vontade, uma vez que baseado em legislações com uma finalidade única e distante do critério de Justiça.

A idéia de massa popular, como um conjunto de pessoas organizadas ou determinadas em uma finalidade, que se diferencia da idéia de povo ou de população, mas muitas vezes confundida com eles, também se apresenta como uma questão intrincada na medida em que a massa pode ser mais facilmente convertida em objeto de coerções, pois muitas vezes o poder ou simplesmente as pessoas na sua singularidade ou em conjunto submetem-na ou podem submetê-las ao terror sem equiparação, por exemplo, como o ocorrido com o anti-semitismo.

Todavia, ousamos afirmar que a idéia de revolução, ainda que com as divergentes interpretações recebidas, mas, onde se concorda que abre a possibilidade de mudanças, ao nosso ver, devem sempre ocorrer, pois, através delas ocorrem rompimentos, ou seja, uma quebra com o que está estipulado pelas tradições, especialmente as tradições históricas, políticas e filosóficas. E essa quebra da tradição pode ser muito bem vinda porque pode nos dar a idéia de acabar com o que estava estipulado e gerar algo novo, muitas vezes inusitado. O problema é quando para mudar utiliza-se concepções que acabam por gerar um quadro posterior pior que o original. A saída é atentar sempre para os marcos do que é legítimo – não necessariamente legal. Por esse motivo é que a ruptura pode ocorrer: porque as instituições vigentes ou caducaram ou oprimem a liberdade, portanto é contra elas que o povo deve insurgir-se (de novo, com ressalvas: sempre em paralelo com a Justiça e o interesse comum; caso contrário estaríamos as voltas com um festival de golpes e insurreições caudilhescas ou oligárquicas). A política deve ser construída para a liberdade e a realização humana, e não contrário, agrilhoar os homens dominando-os.

Além das idéias de trabalho apresentadas por Marx, temos Adam Smith que nos dá uma visualização de que a moral para essa construção tem um certo valor, e deve ser método de utilização para nossa tentativa de solução do problema do homem contemporâneo. O trabalho que, se feito com amor, ética e boa-venturança em prol do povo, pode servir de exemplo e gerar novas boas ações e, conseqüentemente, felicidade coletiva – conceituação da qual não ousamos tratar especificamente - mas que é o que efetivamente se almeja. Esse conjunto de observações sobre o que é ético e o que é moral, e que pode ser vislumbrado através da tese de Smith sobre a solidariedade – o encontro quando sentimos em nós o que é exercido em outrem – toma os homens como portadores de desejos, comportamentos e expectativas muito próximas. É paradoxal que a idéia de comunidade seja tal difícil de se realizar na prática.

Além desse apanhado de pensamentos que nos dá uma idéia geral do que entendemos por ética, vislumbrado por Smith através dos sentimentos morais, temos também a ética que se faz presente na crítica do juízo de Kant e que faz parte de cada um de nós de maneira diferenciada, porém com uma lógica universal. Cada um de nós julga o outro e as coisas conforme a sua consciência – mas a consciência humana caminha sempre pela mesma senda. Todavia, a idéia de ética kantiana, do imperativo categórico nos dá um rumo no sentido de que, se não é certo, através do que se julga, fazemos algo de determinada maneira, então efetivamente não devemos fazer daquela maneira, mas sim, da maneira que um juízo global da maioria entenda ser a melhor maneira possível para agirmos.

Como analisamos as coisas que acontecem, como fenômenos das mais várias espécies, que nos levam ao julgar, que é algo de uma intersubjetividade muito grande porque, como dito não é igual para ninguém. As pessoas julgam de acordo com a consciência de cada uma delas. Kant, que não escreveu uma filosofia política, apresenta idéias que nos remetem efetivamente à filosofia política e à sua complicadíssima relação com a ética e o sujeito.

Tais entendimentos são fundamentais para um comprometimento com o futuro, pois ainda que não sejamos nós, nem nossos filhos ou netos que o aproveitarão, necessitamos ao menos tentar perpetuar nossa espécie e, portanto, nosso habitat. Se além da ética houver compaixão e solidariedade, e eliminarmos o horror constante ao qual estamos submetidos em virtude da tática usual do terror e da violência, como a iminência do fim em um apertar de botão que acabe com tudo demos um grande passo para nossa perpetuação.

E Hannah Arendt visualizou todo esse contexto político mundial, nos trazendo idéias de que o que fizemos e se o que estamos fazendo não está correto, pois objetivamente o poder e a política têm que se manter unidos de maneira equilibrada, sem possibilidade de pender para nenhum lado. Nos levando ao pensamento de que contemporaneamente e por toda a história da civilização, o direito tem apresentado grandes dificuldades, através de instrumentos ainda ortodoxos como a legislação e a positivação, de prever o devir.

Na verdade Arendt conseguiu agilmente ordenar seu pensamento na constância de acontecimentos inusitados e escrevê-los para o futuro, em sentido objetivo e sem melodrama, o que nos fez simplificar e apurar sua idéia temática com relação ao que o homem fez e o que ainda fará por todos os povos e pelas massas populares. Medíocre em detrimento à idéia da singularidade do gênio, pois o ser humano ainda demora muito pra se situar como o grande

responsável por muitas coisas que ocorreram e que ainda ocorrerão, e situações que se auto-impõe, e o gênio não.

Não há dúvidas que as civilizações têm idéia de que estão passando por períodos problemáticos e inexplicáveis, instantes que são imprevisíveis e que nos torturam e assombram, mas existe sim uma idéia de construção que pode se realizar constantemente, pulsando sempre no coração da humanidade, que pode ser comparada à uma caldeira velha e estragada que esquentar demais e nos assusta pois pode explodir a qualquer momento como em uma revolução oriunda da pressão demasiadamente forte, mas que também pode ser resfriada com métodos das mais variadas espécies, desde empíricos a científicos, e diminuir sua iminência de explodir; ou então, por fim, no melhor entendimento da metáfora, consertada de uma vez por todas, fazendo movimentar para frente as rodas da locomotiva da vida.

Portanto, verificamos alguns resultados obtidos através deste estudo que foram, no primeiro capítulo, passados através da idéia de Arendt de que a política é um grande desafio contemporâneo e que tem muito ainda que ser estudada e melhor elaborada, dando seqüência com o que fora dito no capítulo segundo onde visualizamos duas idéias diferenciadas da política contemporânea que são a dominação dos povos e a construção social. Que sempre existiu a idéia de dominação governamental de pessoas, exercida por um ser individual ou por uma coletividade, mas que tal dominação pode ser exercida com a finalidade de promover a construção social, gerando o progresso e o aprimoramento do ser humano num todo, com ética e responsabilidade.

Por fim, experimentamos o gosto ruim da violência e da mentira utilizadas demasiadamente na política e no agir constante do homem, mostrando que efetivamente atrapalham o desenvolvimento das civilizações, através de guerras e revoluções, da onda de banalização do mal ou simplesmente das rupturas na tradição constantes, como sombras que nos perseguem de tempos em tempos, o tempo todo.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Maria Aparecida. *Hannah Arendt e os limites do novo*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 7ª Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- \_\_\_\_\_. *As Origens do Totalitarismo*. Anti-semitismo, Instrumento de Poder e Imperialismo, a Expansão do Poder. Rio de Janeiro: Documentário, 1973 (A).
- \_\_\_\_\_. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 1973 (B).
- \_\_\_\_\_. *Da Violência*. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Da Revolução*. Brasília: UNB, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém - Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. [Tradução Mauro W. Barbosa]. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*. Organização e ensaio de Ronald Beiner. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- \_\_\_\_\_. *O que é Política?* Fragmentos das Obras Póstumas compilados por Úrsula Ludz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- BADIOU, Alain. *Manifesto Por La Filosofia*. Buenos Aires : Nueva Visión, 1989.
- BECCARIA, Cesare. *Dos Delitos e das Penas*. Bauru : Edipro, 2000.
- BERLIN, Isaiah. *Limites da Utopia*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim (organizadores). *Hannah Arendt – diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- BOBBIO, Norberto. *Teoria do Ordenamento Jurídico*. 10ª Edição. Brasília : Universidade de Brasília, 1999.

\_\_\_\_\_. *O Futuro da Democracia*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

\_\_\_\_\_. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1992.

BORGES, Jorge Luis. *El Aleph*. Espanha : Alianza Editorial, 1999.

DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura. Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo : Paz e Terra, 2000.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de Uma República Eclesiástica e Civil*. São Paulo : Martins Fontes, 2003.

IHERING, Rudolph Von. *A Luta pelo Direito*. 22ª Edição. Rio de Janeiro : Forense, 2003.

KANT, Immanuel. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Textos Seletos*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1974.

LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos – Um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Cia da Letras, 1991.

LEFORT, Claude. *Pensando o Político*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

LEBRUN, Gerárd. *Passeios ao Léu*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

LÓPEZ, Mira Y. *Quatro Gigantes da Alma. O Medo – A Ira – O Amor – O Dever*. 22ª Edição. Rio de Janeiro : José Olympio, 2002.

MAGALHÃES, Teresa Calvet de. *A Atividade Humana do Trabalho [Labor] em Hannah Arendt*. São Paulo : Revista Ensaio, nº 14, 1985.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe – Com as Notas de Napoleão Bonaparte*. 2ª Edição. São Paulo : Revista dos Tribunais, 1997.

MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo : Nova Cultural, 2005.

MILL, John Stuart. *Considerações Sobre o Governo Representativo*. São Paulo: Escala, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, Demasiado Humano*. São Paulo : Escala, 2006.

QUIRINO, Célia; VOUGA, Claudio; BRANDÃO, Gildo M.. *Clássicos do Pensamento Político*. São Paulo: Edusp; Fapesp, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

SKINNER, Quentin. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. São Paulo: Unesp, 1999.

SMITH, Adam. *Teoria dos Sentimentos Morais*. São Paulo : Martins Fontes, 2002.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt & Karl Marx. O Mundo do Trabalho*. São Paulo : Ateliê Editorial, 2002.

### **Referências de outras fontes**

LAFER, Celso. In <http://clipping.planejamento.gov.br/Noticias.asp>, acessado em 15 de junho de 2007.