

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

HELOISA HELENA RIBEIRO BARBOSA SCHMAEDECKE

A POLÍTICA COMO PLURALIDADE EM HANNAH ARENDT

CURITIBA

2017

HELOISA HELENA RIBEIRO BARBOSA SCHMAEDECKE

A POLÍTICA COMO PLURALIDADE EM HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Mestrado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Cesar Augusto Ramos.

CURITIBA

2017

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

S347p
2017

Schmaedecke, Heloisa Helena Ribeiro Barbosa
A política como pluralidade em Hannah Arendt / Heloisa Helena Ribeiro
Barbosa Schmaedecke; orientador, Cesar Augusto Ramos. -- 2017
109; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2017.
Bibliografia: f. 103-109

1. Filosofia. 2. Ciência política. 3. Pluralismo. 4. Poder (Ciências sociais).
5. Violência. 6. Arendt, Hannah, 1906-1975. I. Ramos, Cesar Augusto.
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação
em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100



Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - *Stricto Sensu*

ATA Nº. 158/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos vinte e sete dias do mês de outubro de dois mil e dezessete, às catorze horas na sala de Pós 3 no segundo andar da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação da mestranda **Heloisa Helena Ribeiro Barbosa Schmaedecke** intitulada: A POLÍTICA COMO PLURALIDADE EM HANNAH ARENDT: CONSENSO, CONFLITO E VIOLÊNCIA. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Jelson de Oliveira, Dr. Antonio José Romera Valverde e Dr. Cesar Augusto Ramos. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Jelson de Oliveira, a candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa da candidata. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado a candidata aprovada em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca outorgou a candidata o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 16 h 15 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Jelson de Oliveira			9,5
Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde			9,5
Prof. Dr. Cesar Augusto Ramos			9,5
MÉDIA FINAL	9,5	CONCEITO	A

CIENTE

Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

Para o ser-tempo, a terra inteira e o céu infinito.

Dogen Zeji

Sinto-me nascido

a cada momento

Para a eterna novidade

do mundo...

Alberto Caeiro

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Pontifícia Universidade Católica do Paraná, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, à CAPES pela oportunidade de realizar o presente trabalho.

Agradeço aos professores Ericson Falabretti e Jelson Oliveira pela participação na banca de qualificação e defesa, pelas contribuições relevantes, pelo estímulo e consideração.

Agradeço ao professor Antonio Valverde por participar da banca de defesa e pelas observações relevantes.

Agradeço ao professor André de Macedo Duarte pelo incentivo, pela consideração e generosidade em partilhar o seu modo de pensar exemplar.

Agradeço ao professor Alexandre Franco de Sá pelo diálogo sempre aberto, acolhimento e motivação.

Agradeço ao professor Cesar Augusto Ramos pela orientação.

Agradeço à secretária da Pós-graduação Antônia Poletini pela colaboração eficiente.

Agradeço especialmente à Graziela de Lamartine Barbosa, minha mãe, pelo amor, paciência, compreensão e apoio incondicional.

Agradeço às minhas tias Her e Hilde pelo imenso afeto e cuidado.

Agradeço à Karen Werena Stricker, minha irmã, pela amizade sincera e motivação constante; pelas leituras, contribuições e críticas preciosas.

Agradeço ao amigo Guilherme Falcão pelas doses de esperança e carinho.

Agradeço à amiga Vanessa Klas pelo carinho e energia positiva.

Agradeço aos amigos Bruno Santos Alexandre e Glauber Klein pelo apoio e companheirismo na trajetória acadêmica.

Agradeço às amigas Bruna Caroline e Isabela Aruana pelo afeto e alegria.

Agradeço à amiga Liza Macedo Lopes pelo encorajamento e generosidade.

Agradeço à amiga Alexandra Amorim pela compreensão e sensibilidade.

Agradeço aos amigos: Andréa Meister, Raquel Zanini, Miriam Lima, Rodrigo Ponce Santos, Paula Schuartz, Thiago Vasconcelos e June Passos pelas profícuas discussões acadêmicas e pelo constante incentivo.

Agradeço aos amigos da SBEE, em especial ao Dr. Leocádio Correia, pelo apoio, serenidade e equilíbrio.

Agradeço à professora Karen Franklin e à tripulação do Projeto de Filosofia com Crianças da UFPR pela oportunidade de aprendizado e realização pessoal.

Agradeço aos professores Amilton Costa, Iran Franklin e amigos do Colégio Loureiro Fernandes e Colégio Ernani Vidal pela solidariedade.

Agradeço ao Mário pela alegria contagiante.

RESUMO

O presente trabalho pretende compreender – no pensamento político arendtiano – conceitos como poder e violência, público e privado, conflito e consenso em seu caráter relacional. Tal interpretação é capaz de fornecer elementos relevantes para pensar os conflitos do presente não sob a perspectiva da anulação e pacificação pela via da violência, mas sob a ótica da pluralidade e da liberdade. O primeiro capítulo trata de explicitar o caráter relacional das distinções de Arendt, em especial da distinção entre poder e violência, argumentado que tais distinções não estabelecem uma cisão absoluta entre os elementos que separam e, por conseguinte, não levam a uma concepção utópica de política – isenta de conflitos e incólume à violência. O segundo capítulo investiga a concepção arendtiana da política como pluralidade (marcada pelo caráter rebelde da ação que se explicita em conflitos e consensos transitórios) – o seu aparecimento fugaz nos eventos revolucionários e o seu ocaso explicitado no conceito moderno da representação partidária. O último capítulo aborda o pensamento de Arendt como espaço de reflexão sobre o conflito enquanto manifestação da pluralidade levando em consideração suas análises do projeto totalitário, cujo objetivo último é transformar homens plurais em réplicas supérfluas de um mesmo modelo, ou seja, incapazes de ação e, portanto, de entrar em conflito e de estabelecer consensos inerentes à teia de relações humanas. Procura-se esclarecer o caráter não-absoluto do consenso arendtiano e as dimensões violenta e agonística do conflito de uma pluralidade de atores. Essa investigação permite compreender que a política plural fundada no consenso como pensada por Arendt jamais pode excluir o dissenso, a resistência, o conflito e a violência. Em verdade, tais elementos estão ligados à capacidade de trazer à existência o novo, isto é, de agir.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Pluralidade. Conflito. Poder. Violência.

ABSTRACT

The present work intends to comprehend - in the Arendtian political thought – concepts such as power and violence, public and private, conflict and consensus in their relational character. Such interpretation, in our view, is capable of providing significant elements to think about the present conflicts - not from the perspective of annulment and pacification through violence but from the perspective of plurality and freedom. The first chapter deals with clarifying the relational character of Arendt's distinctions, especially the distinction between power and violence, arguing that such distinctions do not establish an absolute division between the elements that they separate and, therefore, do not lead to a utopian conception of politics – free of conflicts and violence. The second chapter investigates Arendt's conception of politics as plurality (marked by the rebel character of the action that is explicit in transient conflicts and consensuses) – its fleeting appearance in revolutionary events and its explicit demise in the modern concept of party representation. The last chapter deals with Arendt's thought as a space for reflection on conflict as a manifestation of plurality, taking into consideration her analyses of the totalitarian project whose ultimate goal is to transform plural men into superfluous replicas of the same model, that is to say, incapable of action and, therefore, to enter conflict and to establish inherent consensuses to the web of human relations. It seeks to clarify the non-absolute character of the Arendtian consensus and the violent and agonistic dimensions of the conflict of a plurality of actors. This investigation allows us to understand that plural politics as conceived by Arendt can never exclude dissent, resistance, conflict and violence. In truth, these elements are linked to the capacity to bring the new into existence, that is, of acting.

Keywords: Hannah Arendt. Plurality. Conflict. Power. Violence.

LISTA DE ABREVIATURAS¹

- CH – A Condição Humana
- CR – Crises da República
- DP – Dignidade da política
- EPF – Entre o Passado e o Futuro
- HTS – Homens em Tempos Sombrios
- SHA – Sobre Hannah Arendt
- SR – Sobre a Revolução
- ST – Sobre a Violência
- OP – O que é política?
- OT – Origens do Totalitarismo
- PP – Promessa da Política
- VE – Vida do Espírito

¹ Nesta dissertação usaremos as abreviaturas acima mencionadas seguidas do número da página, conforme a obra que se encontra completa nas referências. As traduções que aparecem no decorrer deste trabalho são de minha responsabilidade.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	A DISTINÇÃO RELACIONAL DE CONCEITOS	19
2.1	A PRÁTICA DO <i>DISTINGUO</i>	20
2.2	PÚBLICO E PRIVADO, PODER E VIOLÊNCIA: FENÔMENOS (IN)DISTINTOS	25
2.3	A ORIGEM PRÉ-POLÍTICA DA POLÍTICA: UMA APROXIMAÇÃO ENTRE PODER E VIOLÊNCIA	37
3	A POLÍTICA COMO PLURALIDADE	42
3.1	A CONDIÇÃO HUMANA A PARTIR DA NOÇÃO DE PLURALIDADE	43
3.2	A PLURALIDADE E O CARÁTER REBELDE DA AÇÃO	45
3.3	O INÍCIO DA TRADIÇÃO DE PENSAMENTO POLÍTICO OCIDENTAL E O DESPREZO PELA EXISTÊNCIA PLURAL	49
3.4	A IDADE MODERNA E A HOSTILIDADE À POLÍTICA COMO PLURALIDADE	54
3.5	AS REVOLUÇÕES AMERICANA E FRANCESA: O INÍCIO PLURAL DO POLÍTICO E SEU OBSCURECIMENTO	63
4	O SENTIDO DA POLÍTICA NA PERSPECTIVA DO CONFLITO	73
4.1	OS CRITÉRIOS DISTINTIVOS DA POLÍTICA DIANTE DO CONFLITO .	74
4.2	A DIMENSÃO AGONÍSTICA DO CONFLITO POLÍTICO E O PARADIGMA DA AMIZADE POLÍTICA	85
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	98
	REFERÊNCIAS	103

1 INTRODUÇÃO

Hannah Arendt é uma pensadora independente, ela jamais se deixou filiar às correntes de pensamento político dominantes. Seu olhar arguto e singular sobre as principais questões políticas do presente trouxe à luz reflexões produtivas que ensejam uma diversidade de leituras². Sua obra é marcada por nuances e tensões que desafiam os interlocutores a um intenso exercício de pensamento. A teoria política de Arendt é um convite aberto ao pensar por si mesmo, “sem amparos”, um “*Denken ohne Geländer*” (SHA, 160).

Uma análise bastante difundida da obra de Arendt é a interpretação consensual³ que ficou consagrada no ensaio de Habermas “*Arendts Begriff der Macht*”⁴ (1976). Segundo o autor, Arendt considera que “o fenômeno do poder consiste na formação de uma vontade comum, numa comunicação orientada para o entendimento recíproco” e, portanto, não diz respeito à “instrumentalização de uma vontade alheia para os próprios fins”, o que ela define como violência (HABERMAS, 1980, p. 101). Qualquer elemento estratégico, ou seja, qualquer ato que têm em vista realizar fins predeterminados pelos agentes, é imediatamente identificado à violência e, por conseguinte, excluído da interpretação de política da autora.

Faz-se mister ressaltar que Arendt sempre se colocou contra a instrumentalização do poder, mas isso não significa que ela tenha uma visão ingênua da política, considerando a ação e o discurso totalmente purificados de vontades e intensões conflitantes que tentam se afirmar no espaço político. Ademais, no âmbito político a persuasão não está destituída de uma certa dose de coerção. Eis aí um elemento estratégico do pensamento político da autora.⁵

² Simona Forti considera que “todos os tipos de tendências políticas contrastantes são atribuídos à Arendt: ela é acusada de ser uma elitista aristotélica e ao mesmo tempo uma revolucionária populista. Alguns veem em seu trabalho uma atitude conservadora, onde outros veem a defesa de uma democracia liberal. Ela é acusada em reabilitar o republicanismo ao mesmo tempo em que é acusada de ser anarquista” (FORTI, 2006, p. 122).

³ Dana Villa afirma que a teoria de Arendt até o início da década de 90 havia sido “colonizada quase que exclusivamente pelos campeões do modelo dialógico baseado no consenso”. Segundo ele, Habermas é o “melhor exemplo” da interpretação consensual de Arendt (VILLA, 1992, p. 11).

⁴ Reproduzido em HABERMAS, J. “O Conceito de Poder em Hannah Arendt”. FREITAG, B.; ROUANET, S. P. (Org.). In: **Habermas**. São Paulo: Ática, 1980.

⁵ A interpretação habermasiana transforma a teoria da ação de Arendt em teoria da ação comunicativa e a reenvia a uma compreensão teleológica da política – o objetivo da política é o entendimento recíproco fundado na “validade razoável imanente a fala” (HABERMAS, 1980, p.110). É, portanto, Habermas quem equaciona qualquer elemento estratégico à violência, na medida em que

Segundo o teórico político Jeffrey Isaac, o fato de Arendt considerar o diálogo como forma “preferencial de tomada de decisão coletiva” não quer dizer que ela tenha deixado de reconhecer que “formas menos ideais, incluindo aí a violência, foram onipresentes” na política (ISAAC, 1992, p. 180).

Em síntese, para os interpretes da corrente consensual como Richard Bernstein (1986) e Seyla Benhabib (1996), estaria implícita nas distinções arendtianas extremamente rígidas entre poder e violência, âmbito público e privado, uma concepção utópica da política, incólume à violência e isenta de conflitos. Não haveria na teoria política de Arendt espaço para se pensar o conflito e a violência.

Há, pois, uma interpretação que pode iluminar essa questão – a interpretação proposta por André Duarte (2009; 2013) inspirada nas reflexões de Roberto Esposito (2006) que considera as distinções conceituais arendtianas não em seu caráter dicotômico, mas em seu caráter relacional. As distinções relacionam aquilo mesmo que separam, ou seja, ao separar estabelecem “um vínculo diferencial” (DUARTE, 2013) entre os fenômenos e âmbitos. Elas podem ser interpretadas como fronteiras permeáveis que permitem a migração e a contaminação, e não como barreiras sólidas que encapsulam aquilo que separam⁶. A distinção arendtiana entre poder e violência, tal qual a distinção entre o âmbito político e o âmbito privado, seria constitutivamente marcada por uma dinâmica tensa que jamais ambiciona a conciliação ou a anulação dos contrários. Tais binômios – poder e violência; público e privado; liberdade e necessidade – estão intimamente relacionados, mas o caráter dessa relação é diferencial. Seguindo as indicações de Esposito (2006) é possível dizer que Arendt pertence ao pequeno grupo de intelectuais que ousou “pensar os grandes conceitos, as palavras de larga duração [do] léxico político não como entidades fechadas em si mesmas, mas como términos, marcas de um confim” (p. 8), ou seja, limites e fronteiras que permitem a relação entre tais fenômenos e âmbitos, sem, contudo, deixar de diferenciá-los.

Em verdade, o que está em questão na leitura estritamente consensual de Arendt é que ela aproxima a autora de uma tradição de filosofia política obstinada em reduzir a existência plural a uma certa promessa de identidade e unidade dos

considera que os agentes “orientam-se para o entendimento recíproco”, ou seja, o consenso, e não para o seu próprio sucesso (HABERMAS, 1980, p. 101).

⁶ Dana Villa considera que as distinções arendtianas não erigem barreiras intransponíveis e Bonnie Honig propõe que o caráter agonístico e subversivo da ação é capaz de deslocar e recriar os limites que separam os âmbitos social e político (VILLA, 1992; HONIG, 1992).

atores políticos. Essa interpretação não leva em consideração que “a pluralidade não é somente a condição inicial da ação e do discurso, mas também o seu resultado: elas dão expressão pública à diferença” (VILLA, 1996, p. 205-206). Ademais, a interpretação consensual obscurece o caráter espontâneo, criativo e rebelde da ação, na medida em que a “reduz ao processo comunicativo capaz de engendrar o entendimento mútuo” (DUARTE, 2000, p. 230).

Há outra matriz interpretativa da teoria arendtiana que evoca o caráter agonístico da ação, ressaltando a dimensão conflituosa e competitiva do político representada por interlocutores como Dana Villa e Bonnie Honig. Tal concepção enfatiza a insistência de Arendt em afirmar que a condição da pluralidade insere a imprevisibilidade, a indeterminação e a fragilidade no âmbito da ação política. Cada ação projeta-se numa teia entretecida pelos atos e palavras dos homens, provocando outras ações e re-ações com poder próprio de afetar o espaço político e criar novas realidades. A leitura agonística ressalta o elemento de espontaneidade implícito na ação política, o seu caráter performativo e virtuoso – o sentido da ação está em sua própria realização e não em um fim que lhe seja exterior – e a dimensão reveladora da ação – é no desempenho da ação que os homens revelam ‘quem’ realmente são.

Seyla Benhabib (1996) considera que há, na teoria da ação, uma contradição metodológica. A ação é interpretada por Arendt sob duas dimensões incompatíveis: uma agonística e outra associativa. A dimensão agonística diz respeito ao caráter “antimoderno” da teoria de Arendt – centrada na imagem da *polis* grega, ou seja, na concepção de um espaço localizado que fornece o palco de aparição das singularidades em atos performáticos competitivos. A associativa – modelo propriamente moderno influenciado pela concepção iluminista – é centrada na ação concertada e na deliberação conjunta. Entretanto, na interpretação de Disch (1994) e Duarte (2000) que nos parece mais iluminadora, as duas dimensões são complementares e não contraditórias. Se, por um lado, é o agente individual que toma a iniciativa, por outro, ele não pode prescindir de seus pares para realizar o empreendimento. Contudo, a ação coletiva jamais é vista como ação unificada ou expressão de convicções comuns alcançadas racionalmente. O caráter plural de agentes singulares inviabiliza uma unidade absoluta de perspectivas.

O pensamento político de Arendt, como vimos, possibilita uma rica reflexão sobre o caráter da ação destacando a sua condição essencial: a pluralidade

humana. A autora não deixa dúvidas sobre a sua posição: ela rechaça toda a tentativa de redução da pluralidade ao uno, uma vez que tal redução tem por objetivo o regramento e até mesmo a destruição da capacidade humana de trazer à luz novas realidades. Tal posição fica evidente na crítica de Arendt à concepção platônica da ação como fabricação, à vontade geral de Rousseau e à ideia de soberania hobbesiana, bem como em suas análises do totalitarismo.

Classificar Hannah Arendt como uma pensadora do consenso cujos propósitos são normalizadores, aproximá-la de um modo de pensar (a filosofia política) que impõe uma racionalidade filosófica à política chega a soar como ironia: foi justamente a autora quem diagnosticou com extrema lucidez a incontornável tensão entre filosofia e política. A condenação de Sócrates pela *polis* marca de forma exemplar o início desse conflito. A partir daí, Platão conceberá uma filosofia política que funda um determinado modo de pensar a política – ele busca fugir “da fragilidade da ação para a tranquilidade da ordem” (CH, 234), a fim de remediar as calamidades que a condição humana da pluralidade insere nos negócios humanos, quais sejam, a fragilidade, a imprevisibilidade e a capacidade de transgredir todos os limites da ação. A solução de Platão foi interpretar a ação nos moldes da fabricação. Sabe-se que a atividade da fabricação implica necessariamente um elemento de violação, de violência, dado que o homem fabrica a partir de alguma substância, de algum material que precisa ser violado.

Arendt denuncia a tendência perversa que reside no âmago de toda a filosofia política – a tentação de reduzir a pluralidade às figuras do uno. Essa herança apresenta-se no pensamento de matriz hobbesiana e em sua contrapartida, no pensamento de Rousseau. A fim de anular previamente o conflito e a violência, Hobbes aniquila a própria essência da política: reduz a pluralidade à unidade. A representação surge como mecanismo de despolitização – a exoneração da capacidade de agir. Seu oposto, o pensamento de Rousseau bloqueia toda a capacidade criadora da ação política ao unificar a pluralidade através da ideia de uma comunidade marcada pela vontade geral.

A influência desses pensadores é nítida nas concepções democráticas vigentes. No entanto, a produtividade dessas teorias tem sido posta em questão, na medida em que tais reflexões não têm se mostrado capazes de oferecer elementos para se pensar os conflitos que caracterizam nossa vida política. Tais conflitos são compreendidos apenas na chave de sua harmonização na figura do soberano que

se dá através de mecanismos de exclusão, intolerância diante da diversidade política. Tendo em vista que o pensamento de Arendt é um pensamento marginal (ele não se encaixa nas categorias políticas tradicionais), consideramos que a categoria da pluralidade e os conceitos que lhe são intrínsecos, ação e poder, guardam uma produtividade ímpar capaz de lançar luz sobre os dilemas que assolam a política no mundo contemporâneo.

Destarte, a pluralidade humana, condição de toda a vida política, é o objeto central do pensamento de Arendt. Tal categoria abarca uma rica miríade de sentidos – trata-se da existência plural distintiva dos seres humanos que comporta paradoxalmente tanto o aspecto da diferença como da igualdade. Ademais, diz respeito à singularidade enquanto característica especificamente humana que somente se constitui e se revela na presença de outras singularidades. A pluralidade supera a noção de subjetividade – ela é sinônimo de “estar entre os homens”, o que claramente difere da introspecção, por um lado, e da companhia natural meramente social, por outro. O fato da pluralidade humana é constantemente reafirmado pela palavra e a ação criativa e inovadora – os seres plurais estabelecem uma teia de relações capaz de inventar novas realidades, isto é, geram poder e mantêm esse poder enquanto estão reunidos. Seres plurais têm uma multiplicidade de vontades, intenções e opiniões conflitantes que escapam às tentativas de unificação. Eles agem ao invés de comportarem-se. Suas ações têm a capacidade de exceder quaisquer barreiras e limites, jamais podem ser controladas por aqueles que a iniciaram. Se, por um lado, a condição da pluralidade insere na política a incerteza e a fragilidade, ela também introduz a potencialidade do compromisso, fruto do desejo de viver com e entre outros, mas esse compromisso tem um caráter provisório e transitório, nunca absoluto.

A ação é a atividade que corresponde à condição da pluralidade, e ela comporta, por sua vez, duas dimensões complementares: a dimensão agonística que enfatiza a distinção e espontaneidade do agente e sua capacidade de dar início ao “infinitamente improvável” (EPF,218) ; e a dimensão associativa e inter-humana que diz respeito à participação deliberativa e coletiva – a ação gera poder e o poder se dá entre e não sobre os homens, ele é a essência do espaço público-político. A ação e o poder criam a esfera pública. As leis, a constituição e as instituições são instâncias que instituem o palco estável para a ação.

Em Arendt, o direito é mais que um aparato institucional que visa normalizar os cidadãos e reger a capacidade inovadora da ação, ele é o elemento de estabilidade que permite que a novidade aconteça. Arendt atenta para o fato de que apenas a ação é capaz de criar novas realidades, ou seja, ela é primeira em relação ao aparato jurídico. A autora está consciente de que política e direito são instâncias complementares, mas que a sua relação é sempre tensa: há sempre o risco de que o ordenamento jurídico e seus dispositivos enrijecidos acabem por sufocar o espírito de participação ativa dos agentes – o espírito público. A Revolução Americana exemplifica o trágico fim da felicidade pública e dos órgãos de ação – os conselhos populares – obscurecidos pelo sistema representativo.

O presente trabalho pretende compreender como o pensamento político da pluralidade permite pensar determinadas dimensões, consideradas essenciais para a compreensão do pensamento da autora, como a distinção entre poder e violência, entre público e privado, entre conflito e consenso na perspectiva que chamamos relacional. Tal interpretação, a nosso ver, é capaz de fornecer elementos significativos para pensar os conflitos do presente não na chave da anulação e pacificação pela via da violência, mas sob a ótica da pluralidade e da liberdade.

A fim de argumentar em favor dessa interpretação, o primeiro capítulo – *A distinção relacional de conceitos* – trata de evidenciar o caráter relacional das distinções arendtianas. As reflexões de Arendt sobre os fenômenos políticos iniciam-se sempre pela prática arendtiana do *distinguo*. Tal abordagem metodológica se faz presente, sobretudo, na distinção entre poder e violência, entre público e privado. Nessas distinções, os temas não são discernidos na forma de uma contrariedade antinômica, mas numa perspectiva relacional de opostos que não se excluem, razão pela qual denominamos essas distinções de fenômenos (in)distintos.

Em seguida, procuraremos mostrar que a autora, em oposição à tese de Habermas (1980) e Benhabib (1996), jamais deixou de reconhecer o caráter indissociável dos fenômenos do poder e da violência. Por fim, procuraremos explicitar a distinção relacional entre política e violência, o que nos permitirá aproximar poder e violência sem, contudo, comprometer as firmes distinções da autora. O vínculo diferencial, que a distinção entre poder e violência estabelece, põe em xeque a interpretação de que a política pensada por Arendt é uma política blindada contra o conflito e a violência, e cujo conteúdo é definido dogmaticamente.

O segundo capítulo, intitulado *A política como pluralidade*, tem por objetivo mostrar o caráter irreduzível da pluralidade – a tensão incontornável entre a origem plural da política e as tentativas de estabilização desse novo começo. Para tanto, partiremos da opção teórica de Arendt pela condição humana, tendo como referência a noção de pluralidade em detrimento da noção de natureza humana. Em seguida, explicitaremos o caráter rebelde da ação – implicação direta da condição da pluralidade. O conflito entre filosofia e política nascido do desprezo platônico à existência plural de seres singulares será examinado. Eis o ponto central do capítulo – a hostilidade à existência plural na modernidade e nas filosofias políticas que a inspiraram, em especial, o pensamento de Hobbes. Em consonância com Roberto Esposito (2003), constatamos que Hobbes constrói uma teoria reducionista e despolitizadora que lê o início plural na chave do delito originário. Cabe à filosofia hobbesiana neutralizar o conflito e a violência anulando-os antecipadamente. O último tópico mostra o nascimento da política como pluralidade e o caso da felicidade pública sufocada pelos mecanismos despolitizadores da representação e da vontade geral. Tais mecanismos anulam as manifestações implícitas na capacidade de agir: o dissenso, o conflito, a resistência e, no limite, a violência.

O último capítulo – *O sentido do político na perspectiva do conflito* – aponta de que modo o pensamento arendtiano possibilita um espaço de reflexão significativa sobre o conflito na política. Para tanto, estabelecemos um diálogo com Étienne Tassin (2003), cuja obra é marcada pela interlocução com o pensamento arendtiano. Tassin discute os dois critérios distintivos do político, a saber, ou a política é entendida como guerra ou então como gestão pacificadora de conflitos. Tais critérios implicam o obscurecimento da natureza do conflito. Arendt recusa esses critérios para pensar a política. Segundo ela, a *raison d'être* da política é a liberdade. É sob a chave interpretativa da categoria da liberdade *qua* começo – capacidade inovadora de uma pluralidade de seres singulares –, que a dimensão conflituosa da política poderá ser iluminada. Arendt interroga o conflito transversalmente – o sentido não reside nele mesmo, mas na teia de relações que é capaz de propiciar. Todo o conflito que destrói essa teia de relações, se autonomiza, se transforma em violência.

A partir dessa abordagem é possível refletir sobre os processos de exclusão dos Estados-nacionais. Para tanto, recorreremos às análises de Arendt sobre a experiência totalitária e o conceito de inimigo objetivo. O segundo momento deste

capítulo passa pelo problema do começo explicitado nas revoluções, a fim de ressaltar a dimensão violenta do conflito que circunscreve, interpenetra toda a fundação. A solução oferecida por Arendt está na coincidência entre início e princípio: o início por conter o próprio princípio regulador é capaz de confrontar a arbitrariedade própria de todos os começos, sem, contudo, eliminá-la por completo.

Em seguida, examinaremos o sentido do consenso arendtiano no contexto de uma filosofia política que coloca em relevo a categoria da pluralidade, a qual confronta a ideia de um consenso absoluto, e realça a perspectiva do acordo sempre provisório e contingente. Para tanto, cabe-nos esclarecer o estatuto não absoluto e não hegemônico do consenso arendtiano que tem por condição e consequência a pluralidade humana. Diferentemente das filosofias políticas de matriz hobbesiana que têm o conflito e a violência como seus elementos estruturais e, por conseguinte, fundam sua compreensão do político na chave da anulação e exclusão do outro, a política, como pensada por Arendt, se propõe a derrubar os muros que separam o 'nós' dos 'outros' e não a construí-los. Ou seja, tal perspectiva não se propõe a anular a dimensão do conflito inerente a uma pluralidade, mas em compreender os conflitos e os consensos como fenômenos possíveis de uma existência plural. Tal compreensão do político se afasta também da ideia de comunidade unificada de Rousseau.

Por fim, recorrendo ao diálogo com Dana Villa e destacando as influências nietzscheanas de Arendt, procuraremos explicitar a dimensão agonística, performativa e virtuosa do conflito político sob o paradigma da amizade e da solidariedade enquanto fenômeno e princípio político que dá expressão à diferença. Amizade e solidariedade em sua dimensão público-política estão em franca oposição aos sentimentos de fraternidade e compaixão que promovem a retirada do mundo e reduzem a pluralidade humana à unidade.

2 A DISTINÇÃO RELACIONAL DE CONCEITOS

O ensaio *Sobre a violência*⁷ exprime de forma nítida o esforço hermenêutico da autora em ressignificar de modo *sui generis* aqueles conceitos basilares do pensamento político – poder, violência, autoridade e força – que perderam a capacidade de iluminar os eventos políticos da contemporaneidade. A versão em língua alemã explicita em seu título *Mach und Gewalt* o ponto seminal do ensaio: a inédita distinção entre poder e violência e, por conseguinte, confronta o leitor com a prática arendtiana do *distinguo*⁸. Arendt considera que utilizar palavras-chave da terminologia política como equivalentes, como faz a ciência política, “indica não apenas uma certa surdez aos significados linguísticos, [...], mas também resulta em uma certa cegueira às realidades a que eles correspondem” (SV,60). Em verdade, preleciona a autora, “subjaz” à confusão entre poder e violência “a convicção de que o tema político mais crucial é, e sempre foi, a questão sobre quem domina quem” (SV, 60).

A crítica arendtiana não se dirige apenas à terminologia da ciência política e sua concepção funcionalista, mas assume um caráter radical. Ela volta-se para toda a tradição de pensamento político ocidental cujo paradigma aparentemente incontestado – o poder e a política se definem essencialmente por relações de dominação – obscureceu o sentido da política⁹.

⁷ ARENDT, H. **Sobre a violência**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2009. Ensaio publicado em 1969, fruto das reflexões de Arendt acerca das experiências políticas ocorridos entre 68 e 69 – revoltas estudantis no mundo inteiro, a guerra do Vietnã, os movimentos de resistência e desobediência civil, a guerra fria – , cujo propósito é tratar da violência no âmbito da política.

⁸ Conforme explicita Lafer, o *distinguo* é “uma capacidade heurística de indicar diferenças e dissimilaridades que favorece o bom julgamento (LAFER, 1997, p. 55).

⁹ Segundo Ricoeur, ao distinguir poder e violência, o que Arendt “afronta é a ‘quase-totalidade’ da filosofia política, incluído aí Max Weber para quem a relação política se define como relação de dominação entre governantes e governados, que, por sua vez , se analisa em termos de comando e obediência” (RICOEUR, 1989, p. 123).

2.1 A PRÁTICA DO *DISTINGUO*

Diante da ruptura do fio da tradição Ocidental¹⁰ levada à cabo pelo fenômeno totalitário e a consequente falência de todo o quadro conceitual tradicional – constata Hannah Arendt – pensadores, expectadores e agentes políticos não estão “nem equipados nem preparados para atividade de pensar, de instalar-se na lacuna entre passado e futuro” (EPF, 40). Tal estado de coisas levou a autora a buscar uma nova forma de pensar - o pensar por si mesma, “sem amparos” (SHA, 160), uma vez que a tradição já não era mais capaz de prover

[...] os fundamentos certos e seguros, capazes de amparar e orientar o pensamento na determinação dos valores últimos que deveriam conduzir os negócios humanos”. Para Arendt, a ruptura da tradição implicava o esvaziamento da lacuna entre o passado e futuro, isto é, a perda do sentido de orientação e o arcabouço de conceitos que nos foi legado (DUARTE, 2013, p. 43).

Nesse contexto, Arendt teve que inventivamente proceder uma desconstrução crítica dos enrijecidos conceitos tradicionais, retirando deles as camadas de entulhos metafísicos, a fim de trazer à luz, em sua “força e significação” (EPF, 129), aqueles elementos essenciais constitutivos do político. Esse processo se dá por meio de um “diálogo violento [...] com a tradição” (DUARTE, 2000, p. 128). Era preciso extrair, liberar esses fragmentos soterrados por uma tradição excludente. Os fragmentos sofreram uma transfiguração, sem perder a sua essência. Como dito por Arendt, sofreram uma “transformação marinha”, que sob os olhos desobstruídos do presente são capazes de revelar novas possibilidades políticas.

Pode-se perceber em Arendt uma relação ambígua com a tradição. Se por um lado, a sua definitiva ruptura tornou possível uma visada desobstruída às múltiplas facetas do passado, por outro comprometeu a via de acesso àquelas experiências constitutivas da essência do político. Ao mesmo tempo em que a tradição liga o presente ao passado e tem o poder de salvar todas as coisas enquanto for portadora

¹⁰ Sobre a ruptura do fio da tradição, Arendt esclarece que “esse assunto de que a tradição está rompida e de que o fio de Ariadne se perdeu. Bem, isto não é tão novo quanto eu fiz parecer ser. Afinal, foi Tocqueville quem disse que ‘o passado cessou de lançar luz sobre o futuro e a mente do homem vagueia nas trevas’. Essa é a situação desde a metade do século XIX e, vista desde a perspectiva de Tocqueville, é completamente verdade. Sempre pensei que se tem de pensar como se ninguém o tivesse feito antes e a partir de então começar a aprender com os demais” (SHA, 160).

de um começo e princípio vivo, ela pode “coagir cada sucessiva geração a um aspecto do passado na medida em que se torna destrutiva ao chegar ao seu fim” (EPF,147). Para a filósofa, tradição e passado são instâncias distintas, e, embora a primeira possa transmitir certos conteúdos do passado, ela também é capaz de obliterá-los. A perda do passado é, pois, a mais funesta das possibilidades advindas da irrevogável perda da tradição, uma vez que equivale à perda da “dimensão de profundidade na existência humana” (EPF, 94) e, por conseguinte, priva os homens da compreensão dos negócios humanos. Diante da possibilidade de perder dimensões do passado capazes de lançar luz sobre os fenômenos políticos do presente, torna-se imprescindível “forjar uma nova relação com o passado, exercitando assim uma forma de pensar capaz de enfrentar a destituição contemporânea de fundamentos firmes e seguros” (DUARTE, 2000, p. 180).

Inspirada pelo pensamento de Heidegger, a autora considera que os conceitos são capazes de armazenar as experiências políticas que os deram origem. Perscrutar a linguagem é abrir uma via de acesso a essas pérolas ocultas. A esse respeito, enfatiza Arendt:

[...] nós crescemos e herdamos certo vocabulário. Temos então de examinar esse vocabulário, e não apenas como uma palavra é normalmente utilizada, o que nos daria como resultado certo número de usos, que são em seguida legitimados. Em minha opinião uma palavra tem uma relação mais forte com o que ela denota do que com o modo como [...] a empregamos. [...] eu considero a sua qualidade desveladora (SHA, 145).

Contudo, se Arendt mergulha na linguagem em busca das fontes originárias de onde os conceitos foram extraídos, ela jamais perde de vista que a reapropriação desses conceitos se dá sempre sob o olhar do tempo presente. Sua reflexão “surge a partir dos acontecimentos políticos da experiência viva e deve manter-se vinculado a eles como únicas referências a partir das quais pode se orientar” (EPF, 41). É perscrutando os conceitos, efetuando a prática do *distinguo* a serviço da desmontagem crítica da tradição (Cf. DUARTE, 2013) que Arendt irá pôr em movimento essa nova forma de pensar, capaz de enfrentar a desafiadora condição de estar “*out in the cold*” (SHA, 160).

“Sempre começo qualquer coisa dizendo: ‘A e B não são iguais’ ” (SHA, 161), ressalta a autora ao ser indagada por Mary McCarthy no célebre congresso realizado em 1972 e dedicado à reflexão acerca da obra arendtiana. Contudo, o que

Hannah Arendt jamais esclarece por inteiro é o seu percurso metodológico. Qual é o estatuto de suas distinções? Como elas se tornam operativas? Elas servem apenas para melhor definir categorias abstratas, normativas e estanques? Ou trata-se de um procedimento de fundo aporético? Ou, ainda, um recurso argumentativo na tentativa de conciliar conceitos aparentemente opostos?

Em sua obra, o leitor terá grande dificuldade em encontrar grandes esclarecimentos sobre a “vivificante” prática do *distinguo*, o que abre um vasto campo para inúmeras controvérsias e polêmicas produtivas como conclui C. B. Macpherson.

Essa prática intelectual – e trata-se de uma prática muito vivificante, porque ela dá início, ou deve dar início, a todo o tipo de controvérsia - é ainda uma prática curiosa: a prática de tomar uma palavra que talvez tenha mais de um sentido no entendimento ordinário e dar a ela um sentido muito especial, para então proceder a partir daí até alcançar conclusões paradoxais e chocantes (SHA, 145).

Uma das indicações sobre o peculiar modo de escrita arendtiano está no prefácio da coletânea *Entre o passado e o futuro* (1954), no qual ela afirma que seus ensaios são “exercícios de pensamento político” (p.41) – eles convidam o leitor a percorrer a sempre viva trilha do pensamento, sem jamais prescreverem “soluções categóricas” (p. 42) aos problemas do político ou apresentarem conclusões fechadas e definitivas. A seguinte colocação da autora corrobora as afirmações feitas anteriormente: “Gostaria de dizer que tudo que fiz e tudo que escrevi é experimental”¹¹ (SHA, 162). Eis aí explicitada a convicção arendtiana da não-doutrinação que marca o caráter aberto, ensaístico e experimental de suas reflexões. Talvez, tal convicção tenha levado Arendt a considerar que maiores explicações sobre o seu modo de pensar não fossem de fato relevantes: “não reflito muito sobre o que estou fazendo, acho uma perda de tempo. Você nunca conhece a si mesmo de todo o modo. Assim, isto é totalmente inútil”, sentenciou ela (SHA, 157). Obviamente, a autora não pretendia oferecer novas linhas de segurança aos seus interlocutores. O exercício experimental visava liberar o pensamento, instigá-lo, provocá-lo, tal qual Sócrates fazia na antiga Grécia ao agir como um moscardo.

¹¹ A respeito do caráter experimental do pensamento arendtiano, ver o ensaio crítico de André Duarte: Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. In: Argumentos: Revista de Filosofia (Online). v. 1, p. 39-63, 2013.

De forma perspicaz, Mary McCarthy argumenta no mencionado congresso que o presente é marcado por “uma obscuridade verbal” (SHA,161) nos discursos e que a prática do *distinguo*, nada usual no mundo moderno, “não é acessível ao leitor comum” (SHA, 161). Eis aí a possível razão, apontada por McCarthy, para a hostilidade em relação ao pensamento de Arendt. Em verdade, o homem contemporâneo tende a equiparar palavras diferentes se o que elas designam tem a mesma função, como bem observou Arendt. Se poder e violência cumprem a mesma função – impor uma vontade sobre as demais –, então as palavras que se referem a essas realidades (tomadas como equivalentes no mundo moderno) são obviamente sinônimos. Tem-se aí a primazia da função, da utilidade, da instrumentalidade em detrimento do caráter revelador da linguagem. Ademais, no presente, as palavras são usadas para doutrinar – transformam-se em meros clichês repetidos à exaustão perdendo a relação com o fenômeno vivo, plástico, dinâmico –, elas enrijeceram, petrificaram-se, esvaziaram-se de sentido, enfim, perderam sua profundidade.

A intuição de McCarthy parece traduzir as impressões de leitores atentos aos desdobramentos das distinções arendtianas. Diz ela: “penso que a possibilidade de revigoração e oxigenação combina-se com um certo sentido de estabilidade” (SHA, 161). “Revigoração e estabilidade” tal par de opostos descreve, como bem observa Duarte (2013), a relação paradoxal que permeia as distinções de Arendt. Não é, pois, uma linguagem conceitual comprometida com a fixidez categorial que Arendt opera. Entretanto, a autora cita Aristóteles como a influência imediata desse pensamento inabitual que se caracteriza pelo *distinguo*. Se, por um lado, não se deve negar a influência teórica de grandes pensadores como Aristóteles, Kant, Nietzsche e Heidegger no pensamento arendtiano, por outro, é preciso atentar para o fato de que a autora nunca se contentou em ser uma mera intérprete da tradição, mas, sim, fez questão de manter sua originalidade e autenticidade intelectual. A riqueza de seu pensamento reside justamente na reapropriação crítica, seletiva, criativa e muitas vezes desafiadora dos pensadores que a precederam. Para Arendt, sempre foi primordial “começar a pensar como se ninguém antes houvesse pensado, para então começar a aprender com os demais” (SHA, 150). Duarte sugere que:

[...] se Mary McCarthy está certa a esse respeito, isto é, se o procedimento arendtiano de distinguir conceitos tem como resultado uma paradoxal combinação de opostos, visto que tais distinções contribuíram tanto para a

renovação quanto para a estabilidade do pensamento, então a referência de Arendt a Aristóteles é não apenas insuficiente, mas enganadora. Afinal, se a arte arendtiana de distinguir conceitos resulta justamente na paradoxal combinação de opostos, então ela pouco terá que ver com os tradicionais procedimentos aristotélicos de atribuição lógica de um predicado a um sujeito, de classificação das proposições e de sua distinção a partir de atributos como gênero e espécie (2013, p. 49).

De fato, como esclarece a autora, a inspiração para distinguir vem de Aristóteles, porém o procedimento metodológico de Arendt e seus resultados são singulares. Se a percepção mais imediata das distinções é de que cada uma delimita um espaço fechado tal como “uma pequena casa” que se encontra “efetivamente mobiliada” (SHA, 161), um olhar mais acurado é capaz de alcançar que o propósito de Arendt não é compartimentalizar definições de modo hierárquico, idealizado, uma vez que para ela o importante é que os conceitos jamais se descolem da experiência viva. Ademais, não seria correto interpretar, por exemplo, o par conceitual poder e violência como uma descrição da utopia do puro poder ou da distopia da pura violência. Ao distinguir poder e violência, Arendt evidencia quão amalgamados eles aparecem nas situações reais, o que, de antemão, já indica uma íntima relação entre eles. Não há, pois, uma resolução dialética, como bem aponta Arendt, ao responder a indagação de Albrecht Wellmer (1972): “O que você diria de uma interpretação de suas distinções na qual uma alternativa designaria o caso-limite da animalidade e a outra designaria o caso limite da completa realização da humanidade?” (SHA, 149).

Diria que mediante esses métodos fantasiosos você eliminou a distinção e já teria operado esse truque hegeliano em que um conceito, por si mesmo, começa a desdobrar-se em seu próprio negativo. Não, não é assim! E o bem não se desdobra em mal e o mal não se desdobra em bem. A esse respeito eu seria inflexível (SHA, 149).

Arendt é enfática sobre esse ponto – sua prática do *distinguo* não é um procedimento dialético em que os conceitos possam vir “suavemente” a se transformar em seus contrários, concepção essa duramente criticada por ela (SV,74). O procedimento dialético envolve uma resolução dos opostos, na qual um deles é subsumido ao outro pela força do negativo. Ademais, considera a autora, sob o véu da dialética oculta-se o perverso “preconceito filosófico” de “que o mal não é mais do que um *modus* privativo do bem, que o bem pode advir do mal” (SV, 74). Mais uma vez, constata-se que o léxico político tradicional está “marcado por uma [...] inflexão metafísica que bloqueia seu poder de significação” (ESPOSITO, 2009, p.

10). O mérito de Arendt está justamente em ter a coragem de interrogar o fenômeno do poder e da violência “de maneira transversal, de surpreendê-[o]s pelas costas, de remontar até as fontes de seu sentido” (2009, p. 11).

O percurso apresentado até o momento evidencia que a prática arendtiana de efetuar distinções não é uma reedição do procedimento aristotélico, tampouco está filiada à dialética hegeliana. Segundo a autora,

[...] tenho um grande respeito por Hegel, de modo que isto não está em questão. Do mesmo modo como tenho um grande respeito por Marx. Claro que também sou influenciada por todas essas pessoas que, afinal de contas, eu li. Então, não me compreendam mal. Mas esta seria precisamente a armadilha – em minha concepção – em que me recuso a cair (SHA, 149-150).

Trataremos, pois, de investigar quais são as peculiaridades inerentes à prática arendtiana do *distinguo* e explicitar como a autora torna suas distinções operativas. Para tanto, passaremos a analisar os binômios público e privado; poder e da violência; bem como as críticas e considerações de renomados interlocutores da autora sobre o modo dessas distinções.

2.2 PÚBLICO E PRIVADO, PODER E VIOLÊNCIA: FENÔMENOS (IN)DISTINTOS

A *Condição Humana*¹² traça um precioso diagnóstico da modernidade: o irremediável borramento das distinções entre espaço público e privado, com a ascensão da esfera social – “uma esfera híbrida nem privada nem pública” cuja característica é o crescimento desenfreado do natural (CH, 57), e traz para o centro das preocupações políticas a questão da sobrevivência da espécie.

A esfera pública transforma-se no espaço de administração e gestão dos interesses vitais de uma sociabilidade voltada para a vida da necessidade, e não mais o âmbito de participação pública de atores plurais. Em contrapartida, para os

¹² ARENDT, H. **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. Obra de 1958 na qual Arendt propõe uma “reconsideração da condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes”. A esse respeito, diz ela: “O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo” (CH, p. 13).

gregos, era justamente no âmbito político que os homens se encontravam libertos das preocupações com o mero processo vital – a sua constante e violenta exigência. Conforme assevera Arendt, a esfera pública era, por excelência, o palco de manifestação do prazer de discorrer com os outros, pois “viver numa *polis* significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão e não através de força ou violência” (CH, 35). Destarte, a liberdade política significava “a possibilidade de afastar-se completamente do âmbito da coação – a vida doméstica” (PP, 177). Ademais, estar em público com seus pares significava transpor a desigualdade inerente à vida privada, pois “ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de comandar” (CH, 42) e passar, assim, a viver como “ser[es] distinto[s] e singular[es] entre iguais” (CH, 191). Já na esfera privada, as relações eram de comando e obediência, pois o senhor da casa exercia um poder despótico e absoluto sobre os membros da família e seus escravos em prol da manutenção do lar. O que estava em jogo na esfera privada não era o aparecer da singularidade humana, mas a mera companhia social entre os membros da espécie. Nas já conhecidas palavras de Arendt, “todo o conceito de domínio e de submissão, de governo e de poder no sentido que os concebemos eram [...] pertencentes à esfera privada e não à esfera pública” (CH, 41). Logo, era a *polis* que conferia liberdade e igualdade aos homens, posto que, fora dessa esfera, eles estavam sujeitos à violência de outros e coagidos pela violência inerente ao processo vital.

Ao tratar dessas distinções, Arendt não pretende apregoar que a esfera privada moderna seja o espaço próprio da violência, lugar onde as desigualdades devam imperar, nem tampouco que a questão social deva ser desconsiderada. Contudo, ao pensar a da política como um fim em si mesmo, Arendt combate a ideia de que a esfera pública possa ser reduzida ao mero espaço de garantia de direitos e liberdades individuais. Ela também não pretende recusar o fato de que a concepção de governo adquiriu um caráter político. Mas, adverte que “o poder de governo” é somente “um dos casos especiais do poder”, caso em que “é particularmente tentador pensar o poder em termos de comando e obediência e, assim, equacionar poder e violência” (SV, 64). Sendo assim, a intenção da autora não é propor o restabelecimento de tais distinções; seu propósito ao recuperá-las é eminentemente crítico e busca ressaltar a dignidade da política em sua dimensão de iniciativa e criatividade. Arendt não está, pois, elegendo o modo organizacional da antiguidade grega como um modelo ideal de convívio humano, como chegaram a afirmar alguns

de seus interlocutores que consideram seu pensamento animado pelo viés elitista e utópico. Não nos parece que ela tenha sido guiada por pretensões normativas ao distinguir a esfera pública da esfera privada, como sugere Habermas e Benhabib (1980; 1996), ao afirmarem que Arendt adota uma perspectiva inviável para qualquer sociedade moderna. Nas palavras de Habermas:

[...] um Estado, exonerado da elaboração administrativa de matérias sociais, uma institucionalização da liberdade pública que independe da organização do bem-estar; um processo radical de formação democrática da vontade que se abstém em face da repressão social (HABERMAS, 1980, p. 110).

Tal interpretação considera que Arendt nega qualquer relação entre economia e política, entre o social e o público, ou seja, ela pensa uma política utópica desprovida de “interesses específicos, objetivos e mundanos” (CH, 195). De fato, Arendt critica a sobredeterminação do âmbito político pelo econômico e considera que “o espaço público [deve ser] protegido dos interesses privados que o invadiram em sua forma mais brutal e agressiva” (ARENDR *apud* DUARTE, 2000, p. 281). Contudo, isto não significa a peremptória exclusão dos assuntos econômicos, a organização do bem-estar, enfim, todos os assuntos que estejam ligados ao social, da esfera pública dos negócios humanos. Interpelada sobre esse tema por Mary McCarty e Richard Bernstein, a autora responde que “há uma dupla face” (SHA, 141) em questões de ordem social, uma delas é aberta ao debate público a outra não¹³. A esse respeito, preleciona:

[...] há coisas em que a medida correta pode ser calculada. Estas coisas podem de fato ser administradas e, desse modo, não estão sujeitas ao debate público. O debate público pode lidar apenas com coisas que – se quisermos formular negativamente – não podemos calcular com exatidão. Caso contrário, se pudermos calcular com certeza, por que nós todos precisaríamos estar juntos? (SHA, 141).

A resposta é bastante esclarecedora – nenhuma questão está previamente excluída do político, mas nem tudo pode ser politizado. Percebe-se o caráter não normativo do pensamento arendtiano, na medida em que a autora jamais nos dirá com clareza o que é da ordem do político, tampouco deslindará quais “as coisas que

¹³ Interpelada por diversos pensadores em congresso ocorrido em 1972 no Canadá sobre o que de fato seriam questões propriamente políticas, Arendt considera que em questões de ordem social (como a moradia e transporte) “há uma dupla face, e uma destas faces não deve estar sujeita a discussão” (SHA, 141).

podemos calcular com exatidão” e que, portanto, estariam à margem do debate público. Essa resposta leva-nos a considerar que as distinções arendtianas não enclausuram os âmbitos e seus conteúdos, mas apontam para uma relação que mantém o caráter diferencial dos mesmos.

No que diz respeito à distinção entre poder e violência trata-se de uma das contribuições teóricas mais relevantes e polêmicas da autora. Como bem observa Paul Ricoeur, “essa distinção constitui um lugar privilegiado do [...] pensamento [da autora], pois sobre ela é possível concentrar a maior parte das dificuldades, controvérsias e objeções a que seu pensamento está sujeito” (RICOEUR, 1989, p. 141). A obsessão em distinguir os conceitos e as realidades a que eles correspondem, lutando “contra as confusões tanto no discurso quanto na ação” (RICOEUR, 1989, p. 141), está a serviço da tarefa que se impôs a Arendt: trazer à luz o político em sua dignidade própria. Para a autora, o político só pode vir à luz em sua “autêntica diversidade” quando deixa de ser reduzido e equacionado à questão do domínio, da coerção e da violência.

No ensaio *Sobre a violência*, Arendt distingue inequivocamente o fenômeno do poder e da violência. No mesmo ensaio, porém, podemos entrever que Arendt indica que tais elementos se relacionam ao sugerir que eles são inversamente proporcionais (RICOEUR, 1989; DUARTE, 2001). Se “poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente” (SV, 73), a relação de proporcionalidade inversa que tal afirmação indica – quanto mais poder, menos violência e vice-versa¹⁴ –, conduz à interpretação de que Arendt considera a existência de realidades políticas nas quais um dos fenômenos adquire uma forma preeminente de dominância.

Todavia, a autora esclarece que na vida política concreta “nada é menos frequente do que encontrá-los em sua forma pura e, portanto, extrema” (SV, 63). Ademais, em *Sobre a revolução*, Arendt reconhece a inevitável proximidade entre violência e política ao afirmar que “qualquer organização política conseguida pelo homem tem no crime a sua origem” (SR, 22). O propósito da autora, ao estabelecer tais distinções, não é negar o inter-relacionamento desses fenômenos, como ela mesma esclarece ao afirmar “que [tais] distinções, embora de forma alguma

¹⁴ Quanto a esse ponto ver o ensaio crítico de André Duarte: “Poder e Violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração”. In: ARENDT, H. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

arbitrárias, dificilmente correspondem a compartimentos estanques no mundo real”, visto que, “nada [...] é mais comum do que a combinação de violência e poder” (SV, 63). Seu propósito é desfazer a nociva identificação entre poder e violência, incontestavelmente aceita por toda a tradição do pensamento político ocidental. Contra essa tradição, que considera o poder sempre como um poder de coação, e a violência tão somente como a mais flagrante manifestação do poder, Arendt evoca “outra tradição”, a da *isonomia*¹⁵ ateniense e da *civitas* romana, para a qual o poder não era definido em termos de comando e obediência, extraíndo daí um conceito positivo de poder. Ela o define como aquilo que:

[...] corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida que o grupo conserva-se unido. Quando dizemos que alguém está no poder, na realidade nos referimos a fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. A partir do momento em que o grupo, do qual se origina o poder desde o começo, desaparece, “seu poder” também se esvanece (SV, 60-61).

Nas revoluções modernas, a autora identifica momentos excepcionais do reaparecimento do fenômeno originário do poder, ou seja, ela percebe que é no momento da fundação que o poder irrompe espontaneamente da ação concertada. A concepção de Arendt acerca do significado da revolução, portanto, opõe-se vigorosamente à tradição de pensamento revolucionário inaugurada por Marx, pois, o objetivo último da revolução não é a liberação, e, por conseguinte, não é a violência o elemento que define a experiência revolucionária. Porém, não podemos olvidar que Arendt caracteriza as revoluções como eventos que manifestam a irrupção inesperada do radicalmente novo – momento de ruptura irrevogável e violenta que desencadeia um novo começo. Entretanto, ela adverte que “só podemos falar de revolução quando essa característica de novidade [...] se liga à ideia de liberdade” (SR, 39), e salienta:

Só podemos falar de revolução quando ocorre mudança no sentido de um novo começo, onde a violência é empregada para constituir uma forma de governo completamente diferente, para conseguir a formação de um novo corpo político onde a liberação da opressão visa, pelo menos, à constituição da liberdade (SR, 40).

¹⁵ Isonomia, segundo Arendt, não significa que todos os homens são iguais perante a lei ou que a lei é igual para todos, mas que todos tem o mesmo direito à atividade política. Isonomia para ela é essencialmente o direito igual de falar (PP, 173).

Para Arendt, a violência é um mero instrumento e "como todos os meios, [...] sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja. E aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada" (SV, 68). Pelo contrário, o poder é um fim em si mesmo, ou seja, não é um meio para alcançar um fim mais elevado. Ele nasce espontaneamente entre os homens onde quer que eles atuem em comum acordo e, portanto, não necessita de justificação. O poder é a essência mesma das comunidades politicamente organizadas, ou seja, é "a própria condição que capacita um grupo de pessoas a pensar e agir em termos da categoria de meios e fins" (SV, 69). Essas palavras são de extrema relevância ao propósito deste trabalho, uma vez que esboçam a possibilidade de relação entre poder e violência. Arendt aí considera o poder como aquilo que precede e torna possível a um grupo agir estrategicamente: estabelecer metas, visar objetivos comuns e empregar meios para alcançá-los. Cabe-nos sublinhar que ela não exclui a possibilidade de que a violência enquanto meio possa servir a esses fins. Logo, a nosso ver, a concepção arendtiana de poder, ou seja, enquanto potencialidade que se efetiva entre os homens reunidos em ações e palavras vivas, não elimina os elementos estratégicos, incluindo-se aí a violência, do âmbito político, como afirma Habermas¹⁶.

Contudo, salienta Arendt, a violência não é o pré-requisito do poder, ela é apenas um meio do qual ele pode dispor para conservar-se. É nesse sentido que a autora recorre ao exemplo da revolução, posto que tal fenômeno revela com clareza a superioridade incontestada entre os instrumentos de violência detidos pelo Estado e os detidos pelos rebeldes. Se a violência fosse o pré-requisito do poder, as revoluções não seriam possíveis. Entretanto, tal superioridade "dura apenas enquanto a estrutura de poder do governo estiver intacta". Ou seja, "tudo depende do poder por trás da violência" (SV, 66). Quando o poder está em vias de desintegrar-se os comandos não são mais obedecidos e, portanto, o arsenal dos

¹⁶ Habermas assevera que "Hannah Arendt faz remontar o poder político exclusivamente à práxis, à fala recíproca e à ação conjunta dos indivíduos, porque delimita a práxis, por um lado com relação às atividades apolíticas da produção e do trabalho e, por outro lado, com relação ao pensamento. Face à produção de objetos e ao conhecimento teórico, a ação comunicativa aparece como a única categoria política. Essa limitação conceitual do político ao prático permite, por um efeito de contraste, ilustrar a situação contemporânea, caracterizada pela eliminação de conteúdos essencialmente práticos do processo político. Com isso, entretanto, Arendt tem que pagar o preço de: [...] excluir da esfera política todos os elementos estratégicos, definindo-os como violência" (HABERMAS, 1980, p. 111). O autor afirma ainda que "Arendt equipara pura e simplesmente a ação estratégica à instrumental. Graças ao exemplo da guerra, ela demonstra que a ação estratégica é, ao mesmo tempo, violenta e instrumental; uma ação deste tipo situa-se fora da esfera do político" (HABERMAS, 1980, p. 111).

meios da violência detidos pelo Estado perde sua utilidade. Nesse caso, não há mais quem se disponha a usar as armas em nome do poder constituído. Podemos dizer que o povo retirou o apoio e o consentimento dado às instituições e ao ordenamento legal da comunidade política. É aí que, enfatiza Arendt, “*as armas trocam de mãos*” – os homens mudam de opinião e a revolução irrompe. Logo, o fator determinante nas revoluções não é a violência, mas sim a desintegração do poder¹⁷.

Enfim, poder e violência podem aparecer juntos, mas o poder sempre terá “*ascendência fundamental*” sobre a violência, pois nenhum governo pode sustentar-se unicamente por meio desta. Ele sempre necessitará de uma base de apoio, posto que “homens sozinhos, sem outros para apoiá-los, nunca tiveram poder suficiente para usar da violência com sucesso” (SV, 68). A violência, se não estiver devidamente escorada e restringida pelo poder, pode destruí-lo, sendo, entretanto, incapaz de gerá-lo.

Sendo assim, podemos asseverar que Arendt jamais deixou de considerar o emprego da violência como possível em certas situações políticas. O que ela fez questão de refutar é a tese de que a violência é a essência do poder, e “o poder é apenas uma fachada, a luva de pelica que [...] esconde a mão de ferro” (SV, 64). Para ela, como vimos, a violência nada mais é do que um meio – um meio que pode ser justificado ou não pelo fim que almeja. Todavia, quanto mais distante estiverem os fins que devem justificar os meios, maior será o risco de que esses meios se sobreponham aos fins e o fim último acabe sendo a destruição do poder.

A violência, sendo instrumental por natureza, é racional [*apenas*] à medida que é eficaz em alcançar o fim que deve justificá-la. E posto que, quando agimos, nunca sabemos com certeza quais serão as consequências eventuais do que estamos fazendo, a violência só pode permanecer racional se almeja objetivos de curto prazo. [...]. Se os objetivos não são alcançados rapidamente, o resultado será não apenas a derrota, mas a introdução da prática da violência na totalidade do corpo político (SV, 99-100).

Se a violência em certas circunstâncias pode ser justificada, ela nunca pode ser legitimada, a não ser por ela mesma enquanto fato gerador de mais violência. A

¹⁷ A esse respeito reflete Ricoeur: “Quando a revolução tem uma chance? Não quando sua violência suprime aquela do Estado, que na época moderna é considerável, mas quando os cidadãos não acreditam mais no poder do Estado, isto é, em seu próprio poder enquanto representado e reunido no Estado, quando o poder deixa esse último, então há chance das armas mudarem de lado, mas é a ruína do poder o fator decisivo, não a violência” (RICOEUR, 1989, p. 146).

autora afirma que somente o poder pode ser legítimo, vez que sua legitimidade deriva do princípio que inspirou o “estar junto inicial” que fundou o corpo político. Contudo, a legitimidade do poder não é algo inquestionável, posto que sempre dependerá da reatualização do princípio inspirador. Tal reatualização se dá unicamente por meio da participação contínua dos cidadãos em palavras e atos, e do consentimento às instituições e às leis do país, que nada mais são do que as materializações do poder originário.

O ponto crucial que a distinção arendtiana entre poder e violência torna evidente é que a categoria de meios e fins não é essencialmente política e que o poder não se define por relações de dominação. Sobre esse ponto, muitos dos interlocutores de Arendt se insurgem. Ao distinguir poder e violência, e o âmbito político dos demais âmbitos da vida, Arendt teria “postula[do] condições muito restritivas para realizar [a] autenticidade” da esfera pública (FORTI, 2006, p. 122). A teoria arendtiana do poder e da ação teria por objetivo último estabelecer rígidos critérios para instaurar uma esfera pública legítima: não domínio, não hierarquia, isonomia e entendimento recíproco. Esses intérpretes acabam por equiparar a esfera pública arendtiana à figura do Estado, do aparato jurídico-institucional. Logo, a aparente radicalidade das distinções empregadas para recuperar a autonomia do político, teria conduzido à interpretações normativo-consensuais da obra de Arendt, dentre elas, a de Habermas. Segundo esse autor, ao distinguir poder e violência e cunhar a teoria do poder, Arendt equipara a política à “práxis daqueles que conversam entre si, a fim de agirem em comum acordo” (HABERMAS, 1980, p. 115), afastando assim qualquer elemento estratégico que é imediatamente equacionado à violência e, por conseguinte, excluído da concepção de política da autora.

Tal leitura transfigura o sentido de conceitos relevantes para se compreender o pensamento político de Arendt. Segundo Margareth Canovan, a interpretação de Habermas transmuta “ação por conversa, dissenso por consenso e pluralidade por unidade” (CANOVAN, 1983, p. 108). Para Habermas, o valor heurístico do conceito de poder e da teoria da ação arendtiana estaria irremediavelmente comprometido – tais conceitos serviriam apenas para iluminar “fenômenos-limite [...], para os quais a ciência política tornou-se insensível” (HABERMAS, 1980, p. 110), mas não seriam operativos para compreender as sociedades modernas.

Na esteira de Habermas, segue outra intérprete renomada de Arendt, Seyla Benhabib. Em sua perspectiva, a busca de Hannah Arendt para restituir o valor

intrínseco do âmbito político implícito em suas fortes distinções conceituais, aparentemente rígidas, recai num “essencialismo fenomenológico” (1996) – o espaço político é predeterminado pela espacialidade, atividade e conteúdo que essencialmente lhe é próprio. Sendo assim, certos agentes e demandas não seriam dignos de adentrar o espaço público. Presa à nostalgia elitista da polis grega, Arendt teria elegido um ideal de esfera pública incongruente com o mundo moderno, a qual é entendida como um palco estável, onde os atores podem revelar “quem são” através de palavras e atos heroicos individuais que trazem à luz o inaudito. Eis o traço antimodernista da teoria de Arendt. Tal modelo convive *pari passo* no pensamento arendtiano com outro modelo interpretativo denominado por Benhabib de associativo, que descreve “o tipo de democracia ou política associativa que pode envolver cidadãos comuns que possuem ou não grandeza moral, mas que adquirem as capacidades de discernimento político e iniciativa no processo de auto-organização” (BENHABIB, 1996, p. 125).

Haveria, pois, uma tensão interna ao pensamento de Arendt cindido entre dois modelos incompatíveis de esfera pública, a saber, um individualista, conflituoso; e o outro associativo e intersubjetivo. Essa aporia constitutiva do pensamento da autora é concebida por Benhabib como uma contradição metodológica. Benhabib considera o modelo associativo – o traço propriamente moderno de Arendt influenciado por uma concepção iluminista – extremamente produtivo para pensar as democracias do presente. Já o traço antimoderno do pensamento de Arendt – traço este influenciado pelo romantismo alemão inspirado na nostalgia da antiguidade grega que marca a formação intelectual da autora – deve ser deixado de lado, uma vez que “presume uma definição rígida de espaço público, a qual pode servir a sua função teatral de ser ‘um palco onde a liberdade pode aparecer’” (VILLA, 1999, p. 129). Esse palco forneceria o espaço próprio de aparição de atos performáticos individuais de agentes competitivos e autocentrados. É nesse contexto que Seyla Benhabib cunha a expressão “modernista relutante” (1996) para caracterizar a filósofa judia-alemã arraigada à nostalgia helênica, relutando em seguir sua aspiração associativa de cunho propriamente moderno.

Benhabib, tal qual Habermas, considera que as distinções conceituais arendtianas são problemáticas – rígidas e estanques – o pensamento ‘normativo’ da autora repleto de lacunas, contradições e incompletudes que ameaçam sua operatividade quando voltado à realidade moderna. Nas palavras de Seyla

Benhabib, “a sociologia arendtiana das instituições modernas e sua distinção entre o social e o político são tão problemáticas que é difícil ver onde ou como sua visão normativa da política poderia ser ancorada em instituições contemporâneas” (1996, p. 198).

Intérpretes como Liza Disch (1994) e Duarte (2000) não consideram os dois modelos como sendo excludentes, mas interdependentes ou complementares. Nas palavras de Disch: “uma performance heroica só pode dar início à ação quando ela mobiliza uma rede de atores” (DISCH *apud* DUARTE, 2000, p. 233). Se, por um lado, é o agente individual que toma a iniciativa; por outro, ele não pode prescindir de seus pares para realizar o empreendimento e, assim, fundar novas realidades. Faz-se mister ressaltar que a ação coletiva jamais é vista por Arendt como ação unificada, expressão de convicções comuns alcançadas racionalmente.

Bonnie Honig (1992), embora considere as distinções “não-negociáveis”, evoca o aspecto agonístico da ação – “desestabilizador, ilimitado e imprevisível” – como sendo capaz de romper, ultrapassar e subverter a barreira que separa o político do não político. Honig aponta para o fato de que há, na teoria de Arendt, “inúmeras instâncias de permeabilidade dessas distinções” (HONIG, 1992, p. 223). Segundo ela, a ação consiste justamente em um impulso propriamente político de resistência e transgressão capaz de retraçar limites e criar novas realidades. A Revolução Americana é um exemplo da condição contingente e não intencional da ação: “ela aconteceu aos revolucionários (Mas o movimento que levou a revolução não foi revolucionário exceto por inadvertência)” (HONIG, 1992, p. 223). Em verdade, Honig considera que,

[...] a permeabilidade, inexactidão, e ambiguidade da distinção entre público e privado, entretanto, não são razões para abandoná-las. De fato, elas sugerem a possibilidade de atenuação. E se nós tomássemos a [...] distinção entre público e privado como uma linha desenhada na areia [...] clamando agonisticamente para ser contestada, aumentada e reformada [...] E se nós tratássemos as distinções de Arendt de esfera pública não como um *topos* específico, como o *agon*, mas como uma metáfora para uma variedade de espaços (agonísticos), tanto em sentido topográfico quanto em sentido conceitual que podem ocasionar a ação? Nós poderíamos ficar com a ação como um evento, uma ruptura agonística da sequência ordinária das coisas, um local de resistência do irresistível, um desafio às regras de normalização que buscam constituir, governar e controlar vários comportamentos” (HONIG, 1992, p. 224).

Duarte, mais próximo do pensamento de Honig, interpreta as distinções conceituais arendtianas sob o modo da “intensificação do limite diferencial” – o limite que separa duas entidades pode ser pensado “como divisão, mas ao mesmo tempo, [como] união entre o que separa” (2009, p. 135). Conforme argumenta o autor,

[...] é preciso caracterizar as [...] distinções conceituais propostas por Arendt [...] pensando-se sempre em seu caráter relacional, isto é, sob a pressuposição de que aquilo que se distingue mantém uma relação intrínseca com aquilo de que se distingue, jamais podendo existir como entidade isolada e absoluta, independente de seu outro, de modo que a própria exigência arendtiana de estabelecer distinções implica o reconhecimento de que, na vida política cotidiana, o limite jamais é absoluto, mas sempre ténue e sujeito à contaminação e ao deslocamento (DUARTE, 2009, p. 134).

As distinções efetuadas por Arendt, longe de serem marcos sólidos e fixos, têm um caráter permeável, móvel e relacional. Tal interpretação tem a propriedade de resguardar a especificidade inerente a cada um dos conceitos distinguidos ao mesmo tempo em que permite a articulação entre aquilo que separa. A distinção arendtiana assim compreendida não perde seu valor heurístico e operativo – continua diferenciando os fenômenos, ao mesmo tempo que não os encapsula em compartimentos estanques e fechados. Sendo assim, parece-nos estar mais de acordo com o pensamento arendtiano tomar suas distinções conceituais não enquanto portadoras de um conteúdo normativo, mas, sim, em sua função crítica. Ou seja, pensá-las “não como ponto de mira, mas como compasso” (LEBRUN, 2006, p. 197).

A nosso ver, as firmes distinções conceituais de Arendt não implicam que ela tenha deixado de reconhecer as relações que de fato se estabelecem no âmbito político, como parece sugerir Habermas¹⁸ e Benhabib. Pelo contrário, é porque ela estava atenta a essa realidade que percebeu a importância de evitar que violência e poder sejam confundidos. Ademais, somente na medida que distinguimos poder e

¹⁸ Se, “por um lado”, considera Habermas, “o conceito comunicativo do poder desvenda certos fenômenos-limite do mundo moderno, para os quais a ciência política se tornou em grande parte insensível; por outro lado, tal conceito define uma concepção do político que leva a contrassensos, quando aplicada às sociedades modernas” (HABERMAS, 1980, p. 110). Para ele, Arendt “exclui do conceito de político o elemento da ação estratégica”, o que a coloca “em uma posição inutilmente desvantajosa com relação às análises sistêmicas, habituais hoje em dia” (HABERMAS, 1980, p. 113). Por fim, conclui Habermas, “O conceito do político deve estender-se para a abranger também a competição estratégica em torno do poder político e a aplicação do poder aos sistemas políticos. A política não pode ser idêntica, como supõe Arendt, à práxis daqueles que conversam entre si, a fim de agirem em comum” (HABERMAS, 1980, p. 115).

violência podemos perceber as relações de proporcionalidade que se estabelecem entre ambos os fenômenos. Com efeito, as próprias distinções arendtianas já implicam uma relação entre os fenômenos que estão a ser distinguidos, ou seja, poder e violência só fazem sentido em sua mútua referência. Logo, as distinções de Arendt podem ser pensadas como fronteiras permeáveis que se *interpõem* entre dois opostos, isto é, como aquilo que se coloca entre, e, portanto, impede que ambos se fundam entre si, ao mesmo tempo que estabelece uma vinculação entre os mesmos.

Em suma, o fato de poder e violência na sua origem e sentido próprios serem opostos não implica para Arendt que ambos os fenômenos se excluam reciprocamente. Na verdade, a autora nunca deixou de considerar a proximidade inevitável entre conflito, violência e o âmbito político dos negócios humanos. Sua concepção do político fundada na condição humana da pluralidade opõe-se terminantemente à ideia de um espaço político ‘docilizado’ no qual todos os homens se comportam de maneira previsível e ordenada, assentindo absoluta e inquestionavelmente a todas as determinações vigentes.

A distinção arendtiana entre poder e violência, tal qual a distinção entre o âmbito político e o âmbito privado, entre liberdade e necessidade, é constitutivamente marcada por uma dinâmica tensa que jamais ambiciona, a conciliação, ou a anulação dos contrários. Nesse sentido, segue a interpretação de Ponce:

A relação entre os campos que enxergo neles – e a qual penso mais se aproximar daquela estabelecida pela própria Arendt - não é de interdependência [...], mas de contraste e até mesmo de tensão. [...]. Trata-se [...] de ressaltar a não-instrumentalização da política (2013, p. 99).

Tais binômios – público e privado, poder e violência – estão intimamente relacionados para Hannah Arendt, mas o caráter dessa relação é diferencial. Seguindo as indicações de Espósito, em sua obra *Categorias do Impolítico* (2006) é possível dizer que Arendt pertence ao pequeno grupo de intelectuais que ousou “pensar os grandes conceitos, as palavras de larga duração [do] léxico político não como entidades fechadas em si mesmas, mas como términos, marcas de um confim” (2006, p. 8), ou seja, limites e fronteiras que não encapsulam os fenômenos e âmbitos, mas que permitem sua relação, sem, contudo, deixar de diferenciá-los.

Cumpra explicitarmos o teor dessa relação e, para tanto, passaremos a analisar o ensaio *Sobre a violência* e a cotejá-lo com *Sobre a revolução*, ensaio publicado em 1963, cujo foco são as tensões entre a novidade e a estabilidade inerentes à fundação de um novo corpo político.

2.3 A ORIGEM PRÉ-POLÍTICA DA POLÍTICA: UMA APROXIMAÇÃO ENTRE PODER E VIOLÊNCIA

Procuraremos, a partir de agora, compreender o vínculo originário entre violência e política, o que será decisivo para objetar a tese de uma dicotomia não relacional entre poder e violência no pensamento de Arendt

Em *Sobre a revolução*, a autora retoma a distinção entre público e privado ao delimitar o âmbito pré-político e o âmbito político. O recurso a essa distinção permite a Arendt, mais uma vez, mostrar que as noções de governo, de comando e obediência, e a violência que as acompanha não são constitutivamente políticas. Isto também possibilita à autora esclarecer que liberação e liberdade não são o mesmo. A liberação da antiga ordem opressiva define-se pela violência. Já a liberdade pode ser entendida como “o estado do homem livre, [aquilo] que o capacita[va] a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações” (EPF, 194), ou, mais propriamente, como a participação ativa nos negócios de interesse público. A liberdade requer a igualdade – uma qualidade convencional e artificial que é “produto do esforço humano e das qualidades do mundo feito pelos homens” (SR, 35). Logo, para manifestar-se, a liberdade carece de um espaço público organizado que garanta a convivência entre os homens em atos e palavras vivos. Conforme assevera Ramos:

Para a filósofa, a liberdade deve ser, antes de tudo, vivenciada no agir e na associação com os outros, isto é, como um fenômeno do espaço público que se dá na pluralidade dos seres humanos, para além da esfera privada do livre arbítrio ou dos direitos subjetivos (2010, p.280).

Faz-se mister ressaltar que Arendt pensa o espaço público em duas acepções: objetivamente, ele pode ser compreendido como a estrutura estável,

organizada e concreta, e na acepção “*inter-humana*” (PP, 213), ele se constitui pela teia de relações, fruto de palavras e atos vivos de uma pluralidade de homens. O espaço público surge entre as pessoas quando elas falam sobre os assuntos que as interessam – aquilo que está entre elas e as interliga.

[...] a ação e o discurso criam entre as partes um espaço capaz de situar-se adequadamente em qualquer tempo e lugar. Trata-se do espaço da aparência [...] o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens assumem uma aparência explícita, ao invés de se contentar em existir meramente como coisas vivas e inanimadas (CH, 211).

O espaço da aparência, como bem observa Cavarero, “refere-se a um espaço, não a um território. A política tem lugar, mas não é um lugar. (...) um ‘ter-lugar’ da política cujas fronteiras não são predefinidas nem, muito menos, fixas ou sagradas” (CAVARERO *apud* PONCE, 2013, p. 101). Quando Arendt recorre à experiência grega para pensar o político, ela não o pensa enquanto um território determinado, mas, sim, refere-se ao “sentido” da *polis*. Em suas palavras: “Se entendermos então o político no sentido da polis grega, sua finalidade ou *raison d’être* seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade enquanto virtuosismo pudesse aparecer” (EPF, 201).

A violência que é incapaz de falar e, portanto, silencia as relações, não pode assumir um papel preponderante na conquista da liberdade. Contudo, Arendt reconhece que a institucionalização da liberdade está intimamente ligada à violência. Tal violência, exigida para romper a continuidade do tempo histórico e fundar uma nova ordem de coisas, é um risco sempre presente à frágil teia de relações humanas da qual nasce o poder, que é, lembremos, a essência de toda organização política. Por conseguinte, “a liberação pode ser a condição da liberdade, mas [...] de modo nenhum conduz automaticamente a ela” (SR, 33). Entretanto, como bem percebeu Arendt, a liberdade pode irromper inesperadamente no próprio ato de liberação – os homens das revoluções modernas começaram a experimentar os encantos da liberdade no momento em que foram arremessados aos negócios públicos pelas ações e feitos exigidos para a liberação. Foi durante o processo de liberação que eles descobriram o gosto de discursar e persuadir, de agir em concerto, de modo que não há como estabelecer uma nítida e absoluta divisão entre o chamado momento pré-político da liberação e o momento propriamente político da fundação.

Retomemos agora a concepção arendtiana de poder, cujo sentido não remete ao domínio de uns sobre os outros, não é sinônimo de onipotência, de violência ou de força, mas a “habilidade de agir em concerto” e, portanto, “depende do acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções” (CH, p. 213). Em termos arendtianos, o poder é sempre uma “*potencialidade*”¹⁹ – um potencial de convivência, ou seja, sua efetivação não ocorre *necessariamente ou para sempre*. Enquanto potencialidade, ele tem um caráter frágil e etéreo, não podendo ser possuído ou armazenado, necessitando de uma constante atualização. Logo, o poder só acontece entre os homens quando eles se mantêm reunidos na modalidade do discurso e da ação, e deixa de existir quando eles se dispersam. O poder cria e mantém a esfera pública – o *espaço da aparência* – no qual os homens podem propriamente aparecer uns aos outros, revelando quem realmente são. Por sua vez, é o espaço da aparência que impede que os homens se isolem e o poder se esvaneça. Tal espaço “precede toda e qualquer constituição formal [...] e as várias formas de governo [...]. Sua peculiaridade reside no fato de que, ao contrário dos espaços fabricados por nossas mãos, não sobrevive à realidade do movimento que lhe deu origem” (CH, p. 212).

Por conseguinte, o que possibilita aos homens continuarem vivificando o “*espaço da aparência*”, ou seja, o que mantém as pessoas unidas quando já não estão engajadas na ação, não é a violência, que destrói a dinâmica das comunicações inter-humanas, mas a ‘força’ do compromisso mútuo que os vincula uns aos outros. Contudo, embora o poder seja mantido em vigor por pactos e alianças, ele não pode prescindir totalmente da violência na medida que se pretende duradouro. A violência, como vimos anteriormente, surge inevitavelmente, tanto no momento que precede à fundação de um novo corpo político – o início de algo novo no mundo –, quanto como último recurso contra ameaças externas e internas ao poder já constituído. Contudo, a autora adverte que a violência jamais deverá ocupar um lugar central na política, ela deve manter-se sempre como um elemento marginal – um meio empregado com cautela que “deve estar subordinad[o] aos fins políticos justificáveis, aos quais [...] pretende servir” (ISAAC, 1992, p. 135), afinal, uma vez que um ato violento é lançado na teia inter-humana de relações, ele desencadeia novas ações e reações que jamais poderão ser controladas ou desfeitas. Temos aí

¹⁹ Segundo Arendt, a própria palavra com seu equivalente grego, *dynamis*, e o latino, *potentia*, com seus vários derivados modernos, indicam o caráter de potencialidade do poder (CH, 212).

uma relação bastante problemática entre poder e violência, que ameaça arruinar os organismos políticos.

Em *O que é a política?*²⁰ Arendt expõe como compreende a relação entre política e violência:

[...] coação e a violência sempre foram, na verdade, meios para proteger o espaço político, ou para fundá-lo e ampliá-lo, não sendo propriamente políticos. São fenômenos marginais que pertencem ao fenômeno do político e, por isso, não são políticos por si mesmos (OP, 61, trad. mod.).

A partir da passagem supracitada, concluímos, em consonância com Roberto Esposito em *A Origem da Política* (1996), que a violência para a autora “é aquilo que funda, preserva e amplia, quer dizer, acompanha [a política] em toda a sua extensão” (p. 47). Todavia, as ações violentas no campo de batalha exigem relações de comando e obediência. Devido a sua necessária imediatez, elas não podem entregar-se aos processos de persuasão e deliberação, e, por isso mesmo, a violência não pode ser um elemento central da política. Na medida que trata do viver conjunto de uma pluralidade de homens, a política não pode prescindir do debate, da troca de opiniões, do convencer uns aos outros, isto é, do discurso persuasivo. É nesse sentido que a autora afirma que a violência ocupou um lugar marginal na experiência revolucionária americana, não comprometendo a totalidade do espaço político recém constituído.

Cabe-nos, todavia, esclarecer o que significa o fato da violência situar-se à margem do espaço político para Arendt: ela o circunscreve, o limita e é, ao mesmo tempo, limitada e circunscrita por ele. Logo, afirmamos com Esposito que a violência é, para Arendt, a um só tempo, extrínseca e intrínseca à política. Essa relação, nas palavras de Esposito, “é exatamente a mesma que se dá entre a luz e o que ela ilumina: distinto dela, mas por ela feito visível” (1996, p. 49). Por conseguinte, a nosso ver, o limite que separa o pré-político do político, *polemos* e *polis*, violência e poder, não é pensado por Arendt como uma sólida barreira de contenção, mas, sim, como uma película permeável, que delimita tais âmbitos e fenômenos, sem, contudo, impedir a migração, o intercâmbio, a contaminação entre os mesmos. Isto é, não há uma fronteira rígida que efetue a cisão absoluta entre guerra e cidade, entre

²⁰ Fragmentos escritos por Arendt entre 1950 e 1959 que foram compilados postumamente por Ursula Ludz e publicados sob o título *O que é política?*. (1993).

revolução e fundação, afastando de uma vez por todas a violência da esfera política. Sendo assim, a violência que se encontra na origem de toda fundação política e é, por conseguinte, pré-política, não fica de uma vez por todas encapsulada em tal esfera, migrando para o âmbito político.

Logo, ao âmbito político cabe fortalecer as condições apropriadas para que o poder continue a ser gerado, pois quanto mais poder, menos violência, e vice-versa. Em vista disso, concluímos que ao considerar a violência um fenômeno marginal pertencente ao fenômeno do político, Arendt permite aproximar poder e violência sem comprometer suas firmes distinções.

3 A POLÍTICA COMO PLURALIDADE

Em *A Condição Humana*, H. Arendt assevera que a condição “*per quam*” da ação política é a condição da pluralidade: “o fato de que o Homem vive no mundo com outros homens” (DH, 31). A autora esclarece que, embora todas as dimensões da condição humana tenham a ver em alguma medida com a política, somente a pluralidade – “viver como ser distinto e singular entre iguais” – é capaz de “constituir o lado público do mundo” (CH, p. 191). Ou seja, a política é um fenômeno específico da nossa existência plural. Mas se a política é propriamente isso, então a pluralidade não é apenas a condição, mas deve ser também a consequência necessária da ação política (Cf. VILLA, 1992).

A pluralidade humana é uma condição paradoxal na medida em que congrega tanto o princípio de igualdade como o de diferença. Por sermos humanos, somos todos iguais, e é devido a essa igualdade que somos capazes de nos comunicar uns com os outros – compreender aqueles que precederam a nossa chegada, compreender nossos contemporâneos e, além disso, prever as necessidades daqueles que sobreviverão à nossa partida. Todavia, cada um de nós é também diferente, um ser único e distinto que difere “de todos os que existiram, existem ou virão a existir” (CH, 188). Essa singularidade não se limita à mera diferença; ela é, antes de tudo, identidade, quer dizer, capacidade de comunicar a si próprio. Graças à condição humana da pluralidade, somos todos iguais e, ao mesmo tempo, somos seres singulares e não réplicas de um mesmo modelo.

Uma outra característica da pluralidade é a ação e o discurso, em cuja manifestação os homens revelam suas singularidades, apresentando ao mundo humano “quem” realmente são, respondendo “à pergunta que se faz a todo o recém-chegado: ‘*Quem és?*’” (CH, 191). Ao agirem e discursarem, os homens atualizam o princípio de novidade que vem ao mundo a cada nascimento. Cada novo homem traz ao mundo *algo singularmente novo* – algo que não pode ser controlado ou replicado – sua identidade pessoal. A revelação dessa identidade pessoal – “*quem*” alguém realmente é – pressupõe necessariamente a presença de outros homens – “*quem*” só aparece claramente para os outros e nunca é acessível à própria pessoa. Sendo assim, a pluralidade humana é o “único traço da Condição Humana sem o qual a política não seria possível nem necessária” (PP, 108), uma vez que ação e

discurso, atividades políticas por excelência, exigem a reunião de seres únicos para realizarem-se.

3.1 A CONDIÇÃO HUMANA A PARTIR DA NOÇÃO DE PLURALIDADE

Segundo Arendt, os homens são seres condicionados e, portanto, tudo aquilo que entra em contato duradouro com suas vidas transforma-se em condição de sua existência. Contudo, as condições básicas pelas quais a vida foi dada aos homens – vida e morte, natalidade e mortalidade, mundaneidade e pluralidade manifestam-se em atividades básicas – o trabalho, a fabricação e a ação – condições produzidas pelos próprios homens que não são capazes de condicioná-los de forma absoluta, ou seja, de responder à pergunta *quem* somos. Eis aí delineada a diferença entre a concepção arendtiana da condição humana e a concepção clássica da natureza humana. A respeito da natureza humana, Arendt afirma:

É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir a essência natural das coisas que nos rodeiam e que não somos venhamos a ser capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito. Além disso, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza [...] no mesmo sentido que as outras coisas têm (CH, 18).

A fim de “evitar erros de interpretação” (CH, 17), a autora faz questão de dirimir quaisquer dúvidas a esse respeito: “a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma [...] das atividades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo que se assemelhe à natureza humana” (CH, 17-18). Em verdade, definir ‘quem alguém é’ é uma tarefa inexecutável, devido à própria intangibilidade “do quem”. A esse respeito considera Arendt,

[...] nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer o que esse alguém é; enleamos-nos numa descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes [...] e acabamos perdendo de vista o que ela tem de singular e específico (CH, 194).

O caráter intangível dessa singularidade fica evidente no fato de que a própria pessoa não pode controlar que tipo “de quem” irá revelar ou impedir a revelação de

quem é, uma vez que tal revelação “está implícita tanto em suas palavras quanto em seus atos” (CH, 191). A condição humana não diz respeito a traços definidores da humanidade do homem – algo prévio, necessário, insubstituível, sem o qual a existência deixaria de ser humana –, mas, como bem observa Aguiar, trata-se de “condições de possibilidade” da existência humana e de sua manifestação no mundo (AGUIAR, 2008, p. 28).

A opção teórica de Arendt pela concepção de condição humana em substituição à configuração essencialista da natureza humana indica que a sua reflexão não se propõe a deslindar *o que* ou *quem* somos ou, ainda, prescrever *quem* devemos ser. A condição humana abre espaço para a constituição no mundo de um *quem* singular, para a revelação da diferença específica de cada um – a “essência viva da pessoa” (CH, 194). Tal singularidade não é um dado, tampouco um produto da subjetividade, mas algo único que se constitui e se revela espontaneamente ou se frustra no âmbito das condições da existência humana em um mundo de relações materiais e humanas. Guaraldo, ao comentar a interpretação da filósofa Adriana Cavarero, constata:

[...] singularidade, para Arendt, é a característica primária de cada ser humano, mas não é o sinônimo de excepcionalidade: cada ser humano é único, não no sentido de que possui qualidades únicas, mas ao contrário, já que ele ou ela pode dar à luz o imprevisível. Singularidade, para Arendt, pode surgir apenas em ação, apenas diante de outros, e é completamente dependente do testemunho de outros para existir (GUARALDO, 2007, p. 667-668).

A singularidade surge no discurso e na ação, não somente enquanto dependência – o aparecimento da singularidade depende da presença de outros –, mas fundamentalmente no sentido relacional. É no “entre” – o espaço plástico que surge entre seres plurais – que a singularidade de cada um se constitui. Cavarero, considera que “essa distinção singular que é ativada pelos discursos e pelas ações de um sujeito é sempre relacional, em relação aos outros, e é, portanto, política, porque ocorre no coletivo” (CAVARERO *apud* GUARALDO, 2007, p. 56).

As concepções de natureza humana, do homem e, por conseguinte, do eu “como ser superior que não conhece iguais” (DP, 31) – o sujeito soberano centrado em sua própria identidade – é posta em xeque pela categoria da condição humana que traz à luz o elemento da paradoxal singularidade de seres plurais. O esforço de Arendt se dirigiu justamente contra a uniformização, a atomização dos indivíduos em

uma sociedade, contra a ideia de unidade e o desejo de exoneração da capacidade de agir, contra a pacificação e a apatia que caracterizam a sociedade de massas. Nas palavras de Caponi: “frente à impossibilidade de falar de uma natureza humana que nos unifique, Arendt prefere pensar a condição humana em função da categoria da pluralidade” (CAPONI, 1995, p. 17).

H. Arendt não cansou de advertir, em especial em sua obra *Origens do Totalitarismo*, que toda a tentativa de erigir um modelo ideal de ser humano, de existência humana, de sociedade humana é uma tentativa de impedir o surgimento de novos começos que imponham ao mundo suas vozes plurais. Logo, a singularidade não pode ser fabricada, normalizada sem o custo da sua perda. Reduzir a pluralidade à unicidade significa justamente destruir a singularidade – a espontaneidade humana –, ou seja, significa transformar homens plurais em um mero “feixe de reações que pode ser sempre liquidado ou substituído por outros feixes de reações de comportamento exatamente igual” (OT, 507).

3.2 A PLURALIDADE E O CARÁTER REBELDE DA AÇÃO

Homens no plural – únicos e distintos – ocupam posições diferentes no mundo que é comum a todos. Em outras palavras: o mundo, embora seja o mesmo para todos, abre-se a cada um de uma maneira particular e específica. Logo, a expressão do modo como o mundo *parece* a cada homem – sua opinião (*doxa*) – é diferente da dos demais, não podendo ser tomada como algo absoluto ou universalizável. É somente através do debate persuasivo que a abertura para o mundo, específica a cada singularidade, pode ser comunicada e se fazer valer ante as demais. Em oposição à verdade que está “além do acordo, disputa [...] ou consentimento” (EPF, 297), e que é, por natureza, coercitiva, a opinião está sempre aberta ao questionamento. Assim sendo, o acordo ou o desacordo acerca da validade de uma opinião é sempre provisório. Logo, o discurso persuasivo não envolve apenas o consenso, mas também o dissenso e o conflito. Cabe enfatizar que para Arendt, assim como para os gregos, a persuasão – “a forma especificamente política de falar” – é o exato oposto de ordenar, de obrigar alguém mediante força e violência. Entretanto, a autora está ciente de que “persuadir a

multidão significa *impor* sua própria opinião em meio às múltiplas opiniões” (DP, 96; grifo nosso) e que, portanto, o discurso persuasivo não está totalmente livre de um certo resquício de ação coercitiva.

Ao revelarem suas *doxai*, os homens não revelam apenas quem são, mas também o mundo que *com-partilham*. São as diversas perspectivas humanas que constituem a realidade do mundo. Dito de outro modo, o mundo em sua realidade se apresenta sob uma multiplicidade de aspectos aos homens plurais. Logo, reduzir a pluralidade à unicidade, isto é, reduzir as diversas perspectivas (opiniões) a uma única, destrói o mundo e instaura o deserto entre os homens²¹.

Se, por um lado, a condição da pluralidade é a *raison d'être* da vida política - dado que a reunião de uma pluralidade de seres distintos gera poder, funda e preserva novos mundos - por outro, tal condição introduz no âmbito dos negócios humanos a fragilidade e a imprevisibilidade. Quando homens plurais colocam algo em movimento, devem estar dispostos a pagar o preço da contingência - a ação conforme asseverou Jeffrey Isaac, nunca é inocente²². É esse aspecto “rebelde” da ação que Arendt apreende de forma singular.

Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo; que sempre vem a ser 'culpado' de consequências que jamais desejou ou previu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais termina inequivocamente num único ato ou evento (CH, p. 245).

²¹ A esse respeito convém reproduzir um esclarecedor e longo texto de Arendt: “Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem o mesmo na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo manifestar-se de maneira real e fidedigna. Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida pela ‘natureza comum’ de todos os homens que a constituem, mas sobretudo pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto. Quando já não se pode discernir a mesma identidade do objeto, nenhuma natureza humana comum, e muito menos o conformismo artificial de uma sociedade de massas, pode evitar a destruição do mundo comum, que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana. Isto pode ocorrer nas condições do isolamento radical, no qual ninguém mais pode concordar com ninguém, como geralmente ocorre nas tiranias; mas pode também ocorrer nas condições da sociedade de massas ou de histeria em massa, onde vemos todos subitamente a se comportar como se fossem membros de uma única família, cada um a manipular e prolongar a expectativa do vizinho. [...] O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva” (CH, 67).

²² Segundo Isaac, embora Arendt considere “a persuasão [...] a forma ideal de ação política”, ela reconhece a existência de “formas menos ideais de ação política, incluindo aí a violência. [...] Além disso, entre violência e persuasão política, afirma ele, há uma larga variedade de atividades que podem [...] ser consideradas políticas - organização, manifestação, fazer pressão para ter ligação com outros e engajamento em formas não-violentas de conflito na busca de objetivos. O autor afirma que, para Arendt, a ação política não “é inocente” e “qualquer teoria política que imaginar ser possível manter as mãos completamente limpas [...] é odiosamente utópica” (ISAAC, 1992, p. 126).

A ideia de que a ação e suas consequências podem ser plenamente dominadas, de que existe um ator autônomo que pode prescindir dos demais para levar a ação a cabo é, segundo Arendt,

[...] mera superstição baseada na ilusão de que podemos 'fazer' algo na esfera dos negócios humanos [...] como fazemos mesas ou cadeiras [...] ou é, então, a desesperança [...] de toda a ação [...] aliada à esperança utópica de que seja possível lidar com os homens como se lida com qualquer 'material' (CH, 201).

A ação, diferentemente da fabricação, não produz nada acabado e determinado. Como mencionamos anteriormente, cada ação praticada e cada palavra falada entra em contato com a teia entretecida pelos atos e palavras de uma pluralidade de atores, provocando ações e re-ações com poder próprio de atingir e afetar tal pluralidade. É por essa razão que a ação frequentemente deixa de alcançar seus objetivos. Sendo assim, ela não pode ser pensada como um meio para atingir um fim previsível – a ação não se coaduna com a categoria de meios e fins. Seu sentido, diferentemente da fabricação, está contido na própria realização do ato e não num resultado final – uma obra fabricada.

Se, por um lado, a ação raramente chega ao resultado almejado em virtude da pluralidade de vontades e intenções conflitantes, por outro é devido a esse mesmo fato que ela é capaz de produzir “histórias intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis” (CH, 197). Embora a história revele um “quem” – um ator que colocou o processo em movimento –, ela de modo algum pode identificá-lo como autor do resultado final. Isso porque as histórias não são “feitas” por alguém, elas são o resultado da ação e do discurso de muitos, atividades cujo resultado jamais pode ser controlado ou conhecido de antemão. Com efeito, afirma a autora, “as histórias [...] revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém a iniciou e dela é sujeito, na dupla acepção da palavra, mas ninguém é seu autor” (CH, 197).

Em suma, tanto a ação quanto seu resultado – a história singular de cada homem que conjuntamente com as histórias dos demais compõe “o livro de histórias da humanidade” (CH, 197) – jamais têm um autor tangível e soberano. Todavia, a ação não pode prescindir de um iniciador – o herói –, alguém disposto a correr os riscos de revelar quem é e iniciar um processo que jamais poderá controlar. Tal homem de ação, adverte Arendt, é apenas um *primus inter pares*, e de forma

alguma, como considera a tradição, o “*senhor de seus atos do começo ao fim*” (CH, 232). Tal soberania só seria possível se apenas o *homem* e não os homens vivessem sobre a terra. Logo, a concepção de soberania afronta diretamente a condição de toda a vida política – o fato da pluralidade humana. Assim sendo, o iniciador jamais pode agir sozinho – “estar isolado é estar privado da capacidade de agir” (CH, 201). Para realizar-se, a ação necessita do concurso de uma pluralidade de homens que aderem “espontaneamente ao empreendimento com seus próprios objetivos e motivações” (CH, 235). A esse respeito, elucida Arendt:

[...] podemos lembrar que o grego e o latim [...] possuem duas palavras totalmente diferentes, mas correlatas para designar o verbo ‘agir’. Aos dois verbos gregos *archein* (‘começar’, ‘ser o primeiro’ e, finalmente, ‘governar’) e *prattein* (‘atravessar’, ‘realizar’ e ‘acabar’) correspondem os dois verbos latinos *agere* (‘por em movimento’, ‘guiar’) e *gerere* (cujo significado original é ‘conduzir’). É como se toda a ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos aderem para ‘conduzir’, ‘acabar’, levar à cabo o empreendimento (CH, 202).

O homem de ação, diferentemente do “*homem forte*”, cuja qualidade específica é comandar bem para que os outros obedeçam às suas ordens e obtenha êxito final, é aquele capaz de “compreender o maior número e a maior variedade possível de realidades – o modo como essas realidades se abrem às várias opiniões” (DP, 99). Tal *insight* político consiste em considerar fundamentalmente a opinião de todos os outros, torna o homem de ação capaz de comunicar-se entre a opinião dos demais, “de modo que a qualidade comum [do] mundo se evidencie” (DP, 100). Quanto mais pontos de vista ele tiver presente em sua mente mais válida será sua opinião e mais persuasiva sua argumentação.

Com a exposição acima, apresentamos os motivos pelos quais, na análise arendtiana, a tradição de pensamento político ocidental iniciada com Platão e os próprios homens engajados no mundo temeram a faculdade da ação e procuraram soluções que pudessem frustrar sua qualidade específica – a contingência da espontaneidade. Todavia, a faculdade da ação está enraizada ontologicamente no fato incontestável de que cada nova singularidade, ao aparecer no mundo, é um novo início. E é próprio de todo início começar algo novo, fazer surgir “algo que sabemos que poderia também não ser” (VE, 332).

3.3 O INÍCIO DA TRADIÇÃO DE PENSAMENTO POLÍTICO OCIDENTAL E O DESPREZO PELA EXISTÊNCIA PLURAL

Em oposição à tradição de pensamento político Ocidental, Arendt se afasta do conceito de unidade e elege o conceito de pluralidade para pensar a condição política da existência humana. A autora diagnostica a tendência perversa que reside no âmago de toda a filosofia política – a tentação de reduzir a pluralidade às figuras do uno. O início da filosofia política é marcado pela “degradação da política [e pelo] desprezo evidente dos filósofos por tudo que relacionasse manifestamente à pluralidade dos homens e à sua vida comum” (ARENDRT *apud* DUARTE, 2000, p. 163).

Para Arendt, a condenação de Sócrates pela *polis* marca de forma exemplar o início de nossa tradição de pensamento político centrada na unidade e do conflito entre filosofia e política. A filosofia platônica elevou a contemplação ao mais alto modo de vida, patamar originariamente ocupado pela ação na acepção pré-filosófica. Platão, descrente da validade da persuasão, uma vez que Sócrates não havia sido capaz de persuadir a *polis* de sua inocência, pretendeu estabelecer uma forma de coerção legítima para orientar o juízo moral e político dos homens – “a tirania da razão”, na pessoa do rei filósofo. Platão trouxe para a esfera pública padrões e critérios que lhe são exteriores. Ao filósofo, o único a ver claramente a ideia do bem, cabe submeter a maioria à “verdade eterna”. Para tanto, se faz necessário encontrar um conceito legítimo de autoridade, buscando na esfera da vida privada modelos que possam servir ao seu propósito: o mais relevante dentre eles é a relação senhor-escravo. Arendt adverte:

Na concepção dos gregos, a relação entre governar e ser governado entre comando e obediência, era por definição, idêntica à relação entre senhor e escravo e, portanto, excluía qualquer possibilidade de ação. Assim a tese platônica de que as normas de comportamento, na esfera dos negócios públicos, deviam derivar da relação senhor-escravo numa comunidade doméstica bem ordenada, significa na realidade que a ação não deveria ter papel algum nas relações (CH, 236).

A partir dessa analogia é introduzida a noção de governo na política – a separação entre governantes (aqueles que sabem e mandam) e governados (aqueles que executam e obedecem) –, e o encobrimento da *polis*, enquanto

comunidade de iguais. Platão vislumbrou a íntima conexão entre a dicotomia de saber e executar e o processo de fabricação. Ao contrário da ação, que não se separa do pensamento, a experiência da fabricação tem o processo dividido em duas partes: “primeiro perceber a imagem ou forma (*eidos*) do produto que vai fabricar; e em seguida, organizar os meios e dar início à execução” (CH, 238). A República é, pois, pensada por Platão à imagem do fazer, assemelhando-se à produção de um objeto orientado por um modelo. Em *A República*, destaca Arendt, “o rei-filósofo aplica as ideias como o artesão aplica suas normas e padrões; faz sua cidade como o escultor faz uma estátua” (CH, 239).

Platão concebe uma ‘filosofia política’ cuja preocupação fundamental é fugir “da fragilidade da ação para a tranquilidade da ordem” (CH, 234), a fim de remediar as calamidades que a condição humana da pluralidade insere nos negócios humanos – a fragilidade, a imprevisibilidade e a ilimitação da ação. A solução do filósofo grego foi interpretar o agir no viés da fabricação – o *modus operandi* típico da modernidade – cujas características definidoras são a estabilidade, durabilidade e a solidez. Contudo, todo o processo de fabricação implica uma forma de violência, pois tudo que é criado por mãos humanas resulta de um material violado. O único modo de assenhorar-se da natureza é destruindo-a parcialmente, a fim de transformá-la em algo a ser modelado, ou seja, “não é possível fazer uma mesa sem abater árvores” (EPF, 152).

A mentalidade da fabricação traz à tona a ideia de soberania e controle de si e da natureza – “a sós, com a imagem do futuro produto, o *homo faber* pode produzir livremente; e também a sós, [...] pode destruir livremente” (CH, 157). A atividade da fabricação é, pois, realizada no isolamento - o *homo faber* somente “necessita da circunvizinhança da natureza, da qual obtém matéria prima, e do mundo, onde coloca o produto acabado” (CH, 201). Por conseguinte, ele considera as palavras e os atos compartilhados no espaço da aparência mera futilidade e ociosidade.

Há que se esclarecer que a atividade da fabricação é uma atividade instrumental, posto que é inteiramente regida pela categoria de meios e fins. O resultado do processo de fabricação, salienta Arendt, é um “produto final [em um] duplo sentido” (CH, 156): com ele chega ao fim o processo que lhe deu origem, e ele é um meio para produzir este fim – sua existência é a realização de um modelo previamente idealizado. A atividade da fabricação tem um começo e um fim determinado. E este fim sempre justifica os meios – “a madeira justifica matar a

árvore; a mesa justifica a destruição da madeira” (OT, 358). Embora o processo de fabricação tenha um fim determinado, este fim nunca é um fim em si mesmo – um objeto de uso “ocupa imediatamente seu lugar em uma outra cadeia de meios e fins, em virtude de sua própria utilidade” (OT, 358).

A capacidade da ação, diferentemente da fabricação, não se efetiva onde os homens estão isolados: agir é agir com e entre outros – a ação é, pois, a única atividade que “depende inteiramente da constante presença dos outros” (CH, 201). Para Arendt, a ação humana,

[...] como todos os fenômenos estritamente políticos, é estreitamente ligada à pluralidade humana, que é uma das condições fundamentais da vida humana, na medida em que repousa no fato da natalidade, por meio do qual, o mundo humano é constantemente invadido por estrangeiros, recém-chegados cujas ações e reações não podem ser previstas por aqueles que nele já se encontram e que em breve o deixarão (EPF, 92).

A interpretação da ação nos moldes da fabricação impregnou de maneira irremediável toda a concepção política posterior. A partir do momento em que os romanos reconheceram a filosofia política grega como ‘autoridade suprema”, eles passaram a compreender os próprios eventos políticos através de conceitos platônicos. Dessa forma, os romanos conferiram realidade ao caráter utópico do pensamento político platônico, obscurecendo a experiência da fundação.

A fundação e a preservação de organismos políticos são a expressão autêntica da ação – momento em que os homens se inserem no mundo humano revelando quem são. Essa inserção no mundo corresponde a um segundo nascimento que qualifica a vida humana e a distingue do mero processo vital. Ela não pode ser:

[...] imposta pela necessidade, como o trabalho, nem se rege pela utilidade como a fabricação. Pode ser estimulada, mas nunca condicionada, pela presença de outros em cuja companhia desejamos estar, seu ímpeto decorre do começo que vem ao mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa (CH, 189-190).

A fundação, ação conjunta, foi o acontecimento central da vida política romana. Os romanos consideravam sagrada a experiência da fundação, “no sentido de que uma vez que alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras” (EPF, 162). Roma era a cidade eterna – o lar, a

pátria sagrada do povo e de seus deuses, e estar ligado ao passado (*re-ligare*), ao ato de fundar a eternidade, era uma experiência política e ao mesmo tempo religiosa. Para o cidadão romano, preservar e aumentar a fundação da cidade significava tomar parte na política, o que implicava uma cadeia de ações subsequentes que deveriam ser acrescidas e confirmadas, ao mesmo tempo em que permaneciam sendo inspiradas pelo ato fundador. Conforme esclarece Arendt, “a palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, ‘aumentar’, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação” (EPF, 163-64). Os *patres*, por serem homens velhos, encontravam-se mais próximos dos antepassados fundadores e, portanto, eram os herdeiros do princípio autorizador. Para os romanos, o exemplo autorizador tinha uma enorme força coerciva – os feitos e acontecimentos seguiam os padrões e os costumes dos antepassados fundadores. Destarte, a tradição selecionava todas as referências, padrões e valores que deveriam nortear a conduta humana e que deveriam ser perpetuados pela educação. A autoridade estava assentada no passado, mas presente na realidade da política romana – cada novo acontecimento político remetia à fundação e trazia consigo o “peso do passado”. Em suma, era,

[...] nesse contexto basicamente político [...] que o passado era santificado através da tradição. A tradição preservava o passado legando de uma geração a outra o testemunho dos antepassados que inicialmente presenciaram e criaram a sagrada fundação e, depois, a engrandeceram por sua autoridade no transcurso dos séculos (EPF, 166).

A tríade tradição, religião e autoridade era a via de preservação e transmissão do princípio fundador. Há que se ressaltar a longevidade da tríade e de seu poder de coesão. Ela sobreviveu, ainda que de forma transfigurada, à queda do império romano, ressurgindo na fundação da Igreja Cristã cujo fundamento assenta-se no irreversível evento da morte de Cristo. Com a secularização, isto é, a perda do fundamento transcendente no âmbito público-político, a tríade entra em declínio. O avanço da era moderna trouxe consigo o progressivo esgarçamento da tradição e a falência de todas as formas de autoridade. Porém, a ruptura definitiva da história ocidental só se efetivou com o advento do fenômeno totalitário. Em seu ineditismo, esse evento destruiu irrevogavelmente a tradição e explodiu todas as categorias e padrões de julgamento para a conduta humana. Faz-se mister ressaltar que Arendt critica a atitude nostálgica em relação à autoridade e à tradição perdidas:

Hoje em dia [...] não nos encontramos mais em tal posição; não faz muito sentido agirmos como se a situação fosse a mesma, como se apenas nos houvéssimos como que extraviado do caminho certo, sendo livres para, a qualquer momento, reencontrar o rumo” (EPF, 245).

A filosofia platônica introduziu no domínio político os conceitos de dominação, governo e violência, e o seu amálgama à experiência política romana efetivado pela Igreja Cristã tornou ainda mais intenso o obscurecimento dos traços elementares da política. Tais conceitos passaram a definir as experiências políticas e determinar toda e qualquer compreensão acerca delas. O sucesso de tal atitude em influenciar a tradição de pensamento político ocidental pode ser atestado, assevera Arendt, pela linguagem política a qual “torna impossível discutir esses assuntos sem usar as categorias de meios e fins e pensar em termos de instrumentalidade” (CH, 241).

Para a autora, as filosofias políticas padecem do mesmo mal – uma compreensão teleológica da política. Aristóteles, embora confira ao *bios politikos* certa dignidade, uma vez que a considerava “um modo de vida autônomo e autenticamente humano” (CH, 21) regido pela escolha livre, ou seja, “bem mais do que mera forma de ação necessária para manter os homens unidos e ordenados” (CH, 21), a define a partir do ideal da contemplação. Do ponto de vista da contemplação, todas as atividades humanas correspondem à inquietude, ao desassossego (*askholia*) e, portanto, “não importa o que perturba a necessária quietude; o que importa é que ela seja perturbada” (CH, 24). Sendo assim, as distinções dos modos de vida tornam-se irrelevantes, pois se subordinam a uma distinção mais essencial – entre as coisas que são por si (*physei*) e as coisas que devem ao homem sua existência (*nomos*). O *bios politikos* adquire sentido somente em função da contemplação e a ação e o discurso passam a ser justificados por um fim (*telos*) que é apolítico - “a liberdade e a cessação de toda a vida política (*Skholé*)” (CH, 24). Logo, a política deixa de ser um fim em si mesmo e transforma-se em um mero meio que possibilite a *Theoria*. Duarte conclui que:

[...] com Aristóteles consumir-se-ia o duplo desprezo da tradição em relação à política: por um lado, a política é vista como derivada das necessidades humanas no plano vital; por outro, seu fim escapa à esfera das atividades humanas, pois é visto como a condição para que se possa prosseguir na contemplação (2000, p. 166).

A contemplação exige a suspensão de toda a atividade – ela é a “experiência do eterno” – *aneu logou* (sem palavras) e, conforme ressalta Arendt, só pode ocorrer

“fora da pluralidade de homens” (CH, 29). Diferentemente do pensamento, que se dá em palavras e, portanto, implica um diálogo dois-em-um, a contemplação só ocorre na solidão (loneliness): “nem acompanhado, nem seguido de outros” (CH, 29). Segundo Arendt, “politicamente falando, se morrer é o mesmo que ‘deixar de estar entre os homens, a experiência do eterno é uma espécie de morte” (CH, 29).

3.4 A IDADE MODERNA E A HOSTILIDADE À POLÍTICA COMO PLURALIDADE

Desde o seu nascimento, as filosofias políticas tiveram como propósito fundamental “libertar a esfera dos negócios humanos da acidentalidade e da irresponsabilidade [...] inerente a pluralidade dos agentes” (CH, 232), introduzindo os conceitos de domínio e governo na esfera pública e compreendendo ação nos moldes da fabricação. Como bem observa Portinaro,

[...] precisamente o mal-estar que deriva da frustração da ação impulsiona os filósofos clássicos a tomar distância dela, buscando projetar um mundo político no qual a pluralidade dos atores que fazem política na modalidade do discurso e da ação os substituam pela unidade de um soberano, que decide, governa, legisla. A esta intentio originária podem ser remetidos os traços fundamentais da filosofia política clássica: a redução da política em *tekhnê*, a revalorização da arte de fundar as cidades e da legislação, que são elevadas ao traço mais alto da vida política, a substituição pelas categorias de governo e administração tiradas da experiência privada do *oikos* das de ação e discurso, maturadas no espaço público da polis (1994, p. 186).

Contudo, a inserção da categoria de meios e fins na política jamais foi capaz de anular o primado da contemplação e de “suprimir a ação, [...] evitar que ela continuasse a ser uma das mais decisivas experiências humanas, nem a destruir por completo a esfera dos negócios humanos” (CH, 242). Somente na Idade Moderna tal propósito encontrou as suas formulações teóricas ideais e a tentativa de sua prática efetiva.

Arendt diagnostica a progressiva alienação do mundo na era moderna. O surgimento da esfera social, fenômeno típico dessa era, comprometeu irremediavelmente as distinções entre a esfera política e a esfera privada, entre as atividades inerentes ao mundo público – a ação e o discurso – e aquelas ligadas à preservação da vida da espécie – o trabalho e o consumo. A desenfreada expansão

da esfera social na modernidade trouxe inevitavelmente para o centro da esfera pública a própria vida e a necessária autoridade para preservá-la, transformando a política em um meio para alcançar um fim superior – a manutenção do processo vital. “É como se a própria vida – assevera Arendt - a vida imortal da espécie, alimentada, por assim dizer, pela morte contínua de seus membros individuais, estivesse em expansão e fosse realizada na prática da violência” (SV, 87). A sociedade de massas culmina esse processo de expansão.

A filósofa aponta a transfiguração da esfera política na modernidade ao afirmar que o âmbito político deixa de ser o espaço da liberdade, lugar no qual os homens podem revelar suas singularidades e iniciar algo novo no mundo, para tornar-se o reino da necessidade, espaço de gestão dos interesses vitais. Nesse contexto, não só a violência passa a ser identificada como elemento propriamente político, como também o “espaço [...] político torna-se ele mesmo uma arena de violência” (PP, 205). Por seu turno, o espaço privado sofre uma impressionante deformação, tornando-se o espaço da liberdade individual. Portinaro esclarece que

[...] junto ao processo de inversão histórica que havia feito da esfera privada o lugar da liberdade e da esfera pública o lugar da necessidade, a modernidade produz também ‘a inversão da ordem hierárquica entre a vida contemplativa e a vida ativa’ (1994, p. 195).

Essa inversão hierárquica entre a vida contemplativa e a vida *activa* foi “talvez a mais grave consequência espiritual das descobertas da era moderna” (CH, 270). A invenção do telescópio, embora tenha tido modesta repercussão entre os homens de seu tempo, foi, segundo Arendt, o evento mais significativo e impactante para a humanidade. Tal evento deu início à modernidade e à ciência, uma vez que estabeleceu uma nova concepção de mundo.

Galileu revelou pela primeira vez “os segredos do universo [...] à cognição humana [...], isto é, colocou diante da criatura presa à Terra e dos sentidos presos ao corpo aquilo que parecia destinado a ficar para sempre fora do seu alcance” (CH, 272). Isso significou que, doravante, os homens teriam que viver sem um ponto de referência, um centro fixo. Os homens “presos ainda à Terra pela condição humana” começaram a tratá-la de um “ponto de vista arquimediano” (CH, 275), ou seja, como se fosse possível tratá-la de fora, analisá-la e atuar sobre ela com base em leis universais.

A partir do momento que o telescópio revelou que os olhos são incapazes de perceber a realidade das coisas, e que eles podem trair os homens, todas as percepções humanas foram postas sob o signo da dúvida. A reação imediata da filosofia ao abalo da antiga certeza na verdade objetiva das coisas deflagrado pela ciência foi a dúvida cartesiana. Uma vez que nada escapa à dúvida, então a única coisa real é o próprio processo de dúvida que ocorre na mente humana. Para Arendt: “Descartes concluiu que aqueles processos que se passam na mente do homem são dotados de certeza própria e podem ser objeto de investigação na introspecção” (CH, 292). Se por intermédio das aparências não se chega à verdade, então o único modo de escapar à dúvida é retirar-se do mundo e voltar-se para dentro de si. Entretanto, o que o homem acessa na sua interioridade não é, segundo Arendt, a realidade mundana, mas processos mentais. O homem só conhece representações, ou seja, só conhece “aquilo que a própria mente produz e retém de alguma forma dentro de si mesma” (CH, 295). Quanto ao que está fora da mente, a certeza implícita nos processos lógicos não garante a sua realidade. Eis que o triunfo do raciocínio cartesiano é, nas palavras de Whitehead citadas por Arendt, “a consequência da derrota do senso comum” (WHITEHEAD *apud* ARENDT, 2004, p. 296). A Era moderna perdeu o senso comum – aquele sentido intersubjetivo que permite que a realidade seja compartilhada, ou melhor, “aquele sentido através do qual todos os outros, com as suas sensações estritamente privadas, se ajustavam ao mundo comum” (CH, 296).

Há que se ressaltar o fato de que “não foi a contemplação, nem a observação, nem a especulação, mas a atividade de fazer e fabricar [própria ao *homo faber*] que mudou a concepção física do mundo” (CH, 287). Se a verdade não mais se revela aos sentidos e à razão, então somente a interferência ativa por meio de instrumentos técnico-científicos e experimentos pode forçar, ou melhor, produzir a sua aparição. “Para que tivesse certeza”, esclarece Arendt, “o homem tinha que verificar e, para conhecer, tinha que agir” (CH, 303). Ou seja, o homem moderno só conhece o que ele próprio faz, ou melhor, só confia nos processos que ele mesmo desencadeia. Onde quer que vá ele encontra apenas a si mesmo.

A invenção de Galileu, por fim, significou que a contemplação não só perdeu sua posição na hierarquia das atividades humanas, mas foi eliminada do “âmbito da experiência”. Quanto a mentalidade do *homo faber*, é certo que ela imperou na era moderna e que seus traços distintivos perduram até o presente. Diz-nos Arendt:

[...] até o nosso tempo, encontramos as atitudes típicas do *homo faber*: a instrumentalização do mundo, a confiança nas ferramentas [...] a confiança global na categoria de meios e fins e a convicção de qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação reduzida ao princípio da utilidade; a soberania que vê todas as coisas dadas como matéria-prima [...] , o equacionamento da inteligência com a engenhosidade, ou seja, o desprezo por qualquer pensamento que não possa ser considerado como primeiro...para a fabricação de objetos artificiais[...] e, finalmente, o modo natural de identificar fabricação com a ação (CH, 318).

Contudo, o mais surpreendente, foi a entrada em cena do “conceito de processo na modernidade”, o que alterou irremediavelmente a mentalidade do *homo faber*: a antiga ênfase no “o que uma coisa é” foi substituída para a “questão de como e através de que meios e processos ela foi produzida” (CH, 308). As coisas mundanas deixaram de ser consideradas em sua utilidade e passaram a ser julgadas “como resultados mais ou menos acidentais do processo de produção que lhes deu existência” (CH, 321), ou seja, perderam o seu valor. O princípio de utilidade que norteia a mentalidade do *homo faber* deixou de destinar-se “a objetos de uso, e ao uso” e passou a aplicar-se “ao processo de produção” (CH, 309). Há aqui a completa cisão entre o homem e o mundo objetivo das coisas. “Agora”,

[...] tudo que ajuda a estimular a produtividade e alivia a dor e o esforço torna-se útil. Em outras palavras, o critério final de avaliação não é de forma alguma a utilidade e o uso, mas a ‘felicidade’, isto é a quantidade de dor e prazer experimentada na produção e no consumo das coisas (CH, 322).

O critério da felicidade (a soma total dos prazeres menos as dores – o cálculo de Bentham), segundo Arendt, é totalmente fundado na introspecção, alheio aos objetos do mundo e ao mundo. A perda de estabilidade e de segurança implicada no conceito de processo que contaminou a mentalidade do *homo faber* pôs em xeque o objetivo último da sua atividade – construir um mundo e produzir coisas mundanas. Rapidamente, o princípio de utilidade “foi declarado inadequado e substituído pelo princípio da maior felicidade do maior número” (CH, 320). Ao fracasso do *homo faber* sobreveio a vitória do *animal laborans* e com ela não a fabricação, mas o trabalho passou a ocupar a posição mais alta na hierarquia das atividades humanas²³.

²³ O diagnóstico de Arendt sobre a modernidade como espaço-tempo do triunfo do *animal laborans* vai ao encontro das constatações de Jünger (2003) e Heidegger (2002). Segundo esses autores, a técnica é a energia que irrompe na modernidade e se propaga por toda a terra. Ela perpassa o homem, que pensa ser seu produtor, mas pelo contrário é só captado pelo seu poder e transformado em matéria prima. Ao final, ele é consumido, perde sua identidade torna-se indistinto, uniforme e

Na modernidade tem-se o triunfo da mentalidade de produção-consumo do *animal laborans* sobre a mentalidade de construção e o cuidado com o mundo, inerentes à fabricação e ação. Tal triunfo colocou em risco o mundo tanto em seu caráter objetivo – a durabilidade do artifício humano –, quanto em seu caráter inter-humano – a teia de relações e significações tecida pelas palavras e atos compartilhados de seres distintos e singulares. Com efeito, conclui Arendt: “uma sociedade de consumidores não pode saber [...] como cuidar de um mundo [...], visto que sua atitude central [...], a atitude de consumo, condena à ruína tudo em que toca” (CH, 264). Tal sociedade única – sociedade de massa – controla e uniformiza seus membros, exigindo deles que aquiesçam “num tipo funcional de conduta entorpecida e tranquilizada” (CH, 335), posto que somente um funcionamento automático pode garantir a estabilidade necessária à manutenção do processo vital. Logo, a liberdade da ação, na época moderna, é substituída pelo comportamento, e a pluralidade humana transforma-se em unicidade.

Arendt toma Hobbes como o representante por excelência da filosofia política moderna²⁴. O centro de seu pensamento político é a vida constantemente ameaçada pelo medo do delito fundacional. Conforme elucida Ramos, “Hobbes inaugura essa tendência ao destacar a ideia de que a política deve voltar-se para a preservação da vida e não para realizar a liberdade” (2016, p. 133). Sua concepção de que o espaço público pode ser construído e sua certeza de que “a racionalidade no sentido de prever as consequências é a mais alta e a mais humana das capacidades” (CH, 313) se consumam na criação do conceito de Leviatã. Segundo Arendt, o raciocínio lógico e os processos que lhe são inerentes “não são capazes de construir um mundo, são tão alheios ao mundo quanto os igualmente irresistíveis processos da vida, do labor e do consumo” (CH, 314).

supérfluo – surge o animal trabalhador. Nas palavras de Arendt. “[trabalho], atividade na qual o homem não convive com o mundo nem com os outros: está a sós com o seu corpo ante a pura necessidade de manter-se vivo” (CH, 224).

²⁴ Conforme lembra Adverse, Arendt estabelece uma distinção entre os escritores políticos como Sócrates, Maquiavel, Tocqueville e Montesquieu, e os filósofos políticos que remontam à Platão e “escrevem de fora”, pretendendo impor padrões extrapolíticos aos negócios humanos. (ADVERSE, 2016, p. 47-48) Segundo Arendt, não se deve exigir “o mesmo padrão de consistência” de um sistema nos escritores políticos – isso não é relevante para eles. Nas palavras da autora: “Há [nos escritores políticos] uma atmosfera e uma consistência do pensamento, no abordar as coisas; há convicções fundamentais, mas não há sistemas” (ARENDR *apud* ADVERSE, 2016, p. 48). Adverse afirma que, para Arendt, “A escrita política corre ao largo da filosofia, recusa suas categorias, rejeita seu método, denuncia seu espírito. Pensando a política a partir de “dentro”, a seiva que alimenta sua reflexão é a história e a experiência” (2016, p. 48).

Hobbes efetiva a separação entre a razão humana e a realidade, ou seja, entre a razão e o mundo: “a razão é nada mais que cálculo”, “súdito livre, uma vontade livre [...] [são] palavras[...] sem significado, isto é, um absurdo” (HOBBS *apud* ARENDT, 2006, p. 169). Mas o grande fracasso da filosofia hobbesiana encontra-se na impossibilidade de calcular o incalculável. Contra a liberdade – a espontaneidade de trazer à luz a novidade e dar início a novos processos –, “a única salvação”, considera a autora “parece ser a inação, a abstenção de toda a esfera dos negócios humanos como meio de salvaguardar a soberania e a integridade do homem” (CH, 246). Contudo, o ideal de soberania e de poder absoluto, uma vez que nega o fato da pluralidade humana, não passa de mera ilusão, uma das mais perigosas falácias impingidas ao âmbito político. Arendt adverte que a

[...] famosa soberania dos organismos políticos sempre foi uma ilusão, a qual além do mais só pode ser mantida pela violência, por meios **essencialmente** não-políticos. Sob as condições humanas, que são determinadas pelo fato de que não é o homem, mas são os homens que vivem sobre a terra, liberdade e soberania conservam tão pouca identidade que nem mesmo podem existir simultaneamente. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar (EPF, 213; grifo nosso).

Hobbes utiliza um argumento vital para justificar a necessidade do Estado soberano, e que consiste, segundo Brondani, “na demonstração de sua indispensabilidade para a vida social, condição sem a qual o convívio humano torna-se uma guerra de todos contra todos” (BRONDANI, 2014, p. 6). A violência e o conflito são elementos estruturais da noção de comunidade política hobbesiana, eles ameaçam incessantemente a comunidade de dissolução. No diagnóstico de Foucault, “essa guerra [...] Hobbes não a situa simplesmente no nascimento do Estado [...], ele a segue, ele a vê ameaçar e manar, depois mesmo da constituição do Estado, em seus interstícios, nos limites e nas fronteiras do Estado” (FOUCAULT, 2005, p. 102).

Com efeito, Hobbes incapaz de compreender o caráter intempestivo e espontâneo da política como pluralidade, a interpreta de maneira “totalmente negativa, catastrófica” (ESPOSITO, 2009, p. 66). Se a origem for convertida em crime e delito com base na maldade do homem, como preceitua Hobbes, então somente uma ordem soberana pode confrontá-la. O contrato se funda na ilusão do estado de natureza, ou seja, na instabilidade gerada pelo medo do delito

fundacional: Ele nada mais é do que “o resultado de um cálculo ao qual todos os cidadãos aterrorizados que buscam libertar-se do estado natural chegam juntos” (LATOURE, 1998, p. 25).

O medo do delito fundacional e, por conseguinte, a busca pela segurança são as forças motrizes do pensamento hobbesiano. A fim de transpor o catastrófico estado de coisas, resta aos súditos renunciarem voluntariamente ao próprio poder em nome do soberano, cuja tarefa consiste em proteger a comunidade do seu outro: o conflito violento, a desmedida. Em suma, na tentativa de “anular os efeitos potencialmente dissolventes” (ESPOSITO, 2009, p. 66) da origem como pluralidade, a filosofia de Hobbes aniquila a essência da política, ou seja, destrói o caráter mesmo do ser-em-comum. O Leviatã, cuja existência se justifica pelo medo do abismo originário, é “uma prótese artificial” (2009, p. 67) que pretende eliminar o vazio constitutivo do início, mas que paradoxalmente só faz aprofundá-lo.

Hobbes funda uma concepção da política como despolitização, ou melhor, neutralização – anula-se antecipadamente o conflito, ou seja, se “imuniza” previamente a comunidade contra o contato potencialmente corrosivo do semelhante, esvaziando todo o vínculo, toda a relação, dissolvendo aquilo que surge entre os homens quando se reúnem em atos livres e palavras vivas. Segundo Arendt, “a participação em qualquer forma de comunidade, para Hobbes, [...] não muda o caráter solitário e privado do indivíduo, nem cria laços permanentes entre eles” (OT, 170).

Tal neutralização só se efetiva através de um conflito ainda mais violento, de uma violência ainda mais brutal, através da instauração de uma política que é ela mesma violência, de uma lei que é instância de dominação na figura do soberano. O *Commonwealth*, explica Arendt,

[...] adquire o monopólio de matar e dá em troca uma garantia condicional contra o risco de ser morto. A segurança é proporcionada pela lei, que emana diretamente do monopólio da força do Estado [...]. Porque na lei do Estado não existe a questão de certo ou errado, mas apenas a obediência absoluta, o cego conformismo da sociedade burguesa. E, como essa lei flui diretamente do poder que ela torna absoluto, passa a representar a necessidade absoluta aos olhos do indivíduo que vive sobre ela (OT, 170).

A esse respeito, considera Esposito, “todo o ordenamento normativo, a neutralização do conflito político sempre pode ser interpretado como neutralização política do conflito: política de neutralização” (2009, p. 51), cuja forma política repousa sobre a representação, ou seja, a isenção da capacidade de agir. Ela é

“fundada sobre o esvaziamento de toda a relação externa ao vínculo vertical entre indivíduos e soberano” (2009, p. 66-67).

Cabe-nos ainda esclarecer que a proposta identificada como alternativa à compreensão da política como neutralização – que anima o pensamento de Rousseau – é, conforme as análises de Espósito em consonância com o pensamento de Arendt, seu oposto especular – partilha com a política de matriz hobbesiana o mesmo projeto de anulação da pluralidade, de despolitização. Se a política da neutralização anula a pluralidade “pela separação dos indivíduos entre si”, a proposta dita alternativa a anula “pela fusão dos indivíduos em um único sujeito fechado na identidade consigo mesmo” (ESPOSITO, 2009, p. 68).

A despolitização é o fenômeno ‘político’ exemplar da modernidade. A fim de manter o ciclo de produção e consumo do *animal laborans*, é preciso impedir qualquer perturbação ou entrave ao processo. Eis a tarefa da política que se consubstancia na figura do Estado – neutralizar os conflitos opondo-se a eles, eliminar o contraditório e o dissonante.

Em síntese, se por um lado a violência e o conflito são a referência primeira de Hobbes para pensar a política, sua compreensão de tais elementos fundantes se dá na chave da repressão do estado de natureza e na troca da liberdade natural pela segurança e preservação da vida. Mas, para tanto, a política se transforma em medidas de ordem do soberano, na previsão calculadora da pacificação dos conflitos, da dispensa de relacionamentos com o outro. Os aparatos jurídicos e seus sistemas de controle bloqueiam a contaminação com o outro, alijando o sujeito na esfera da interioridade. A liberdade hobbesiana é, pois, identificada com a soberania e a autossuficiência do indivíduo garantida pelo ordenamento jurídico: ela é “um objeto a se defender ou conquistar, a se possuir” (ESPOSITO, 2009, p. 104). Em franca oposição a essa perspectiva, Arendt preleciona: “os homens são livres diferentemente de possuir o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes nem depois; pois ser livre e agir são uma e a mesma coisa” (EPF, 199). Diferentemente de algo próprio, posse do indivíduo, a liberdade arendtiana pode ser compreendida como “uma potência conectiva, agregadora, que faz comunidade” (ESPOSITO, 2009, p. 102).

A fim de proteger a esfera pública da espontaneidade da ação, a filosofia política hobbesiana evoca o princípio da representação em oposição à ideia de “fazer partícipe a alguém de algo, compartilhar” (ESPOSITO, 2009, p. 102). A

representação implica, pois, o esfacelamento da existência singular e plural e, portanto, o desenraizamento e a perda do mundo comum. A herança hobbesiana funda o caráter das filosofias políticas da modernidade. “A esfera pública” passa a ser,

[...] aquele lugar em que os homens entram em relação com a forma mesma de sua dissociação. Daí a necessidade de estratégias e aparatos de controle que permitam aos homens viver próximos sem tocarem-se, isto é, ampliar a esfera da autossuficiência individual através do uso da máscara, ou armadura, que os defendam de um contato indesejado e pernicioso com o outro (2009, p. 83).

Para Hobbes, o único desfecho possível da política como pluralidade é a guerra civil. É a dissolução enquanto possibilidade sempre presente encarnada na figura do soberano que garante a unidade da representação. A solução encontrada para impedir os males da pluralidade é, segundo Esposito “a exclusão total, se não totalitária do conflito” (1994, p. 242). Na esteira de Hobbes, Carl Schmitt – o pensador da representação na contemporaneidade –, não perde de vista a dimensão corrosiva da pluralidade. O ensaio schmittiano *Catolicismo e Forma política* (1923), evidencia a potência política do catolicismo romano. O jurista, conforme esclarece Sá,

[...] caracteriza a racionalidade específica do catolicismo romano, ou seja, a capacidade de se constituir como uma *complexio oppositorum*, a capacidade de unir sob uma forma agregadora uma realidade em si mesma marcada por uma opacidade dispersa de oposições, como uma racionalidade institucional e jurídica. E a racionalidade jurídica ou institucional própria do catolicismo romano determina-se, segundo Schmitt, por assentar ‘no desempenho rigoroso do princípio da representação’ (SÁ, 1998, p. 10).

Se, por um lado, a produtividade política da *complexio* consiste em salvaguardar a pluralidade – o complexo de opostos não se resolvem ou se conciliam; por outro, a salvaguarda da pluralidade só se dá a partir de,

[...] uma vontade que constrange a uma unidade formal uma realidade em si mesma informe e irreduzível a mediações, ou seja, a partir de uma força agregadora que, determinada como uma vontade de decisão (*Wille zur Dezsision*), [...] se concretiza na doutrina católica romana da infalibilidade papal (SÁ, 1998, p. 9).

O decisionismo é, pois, um mecanismo de exclusão que impõe um limite à pluralidade, reforçando a tensão entre amigo-inimigo, garantindo a unidade. Tal unidade é “negativa porque define a amizade somente a partir da inimizade, isto é, negando-a” (ESPOSITO, 1994, p. 217). O mecanismo da decisão soberana toma o lugar da ação política genuína, visando a homogeneização e a unidade da comunidade. Eis aí explicitada, na filosofia de Schmitt, a negação da existência plural de seres singulares.

3.5 AS REVOLUÇÕES AMERICANA E FRANCESA: O INÍCIO PLURAL DO POLÍTICO E SEU OBSCURECIMENTO

As revoluções são, para Arendt, eventos políticos exemplares, cuja dinâmica é capaz de “decifrar politicamente a história mais recôndita da idade moderna” (EPF, 30). Em tais eventos, a essência plural do político e também suas transfigurações são trazidas à luz²⁵. São experiências que revelam o nascimento do poder – ele surge espontaneamente da participação conjunta dos homens singulares e plurais em atos livres e palavras vivas, a despeito da violência que circunscreve toda a fundação. Estes momentos excepcionais do agir conjunto trazem à luz o princípio de *amor mundi*, isto é, o prazer de participar ativamente, de criar e cuidar de um mundo compartilhado de relações. Onde a violência usurpa o lugar do poder, a *existência plural* dos homens arruína-se.

A história das revoluções Americana e Francesa, narrada pela autora em seu ensaio *Sobre a revolução* revela a incontornável tensão entre novidade e estabilidade que ameaça a instituição de toda a comunidade política. Se, por um lado, o legado de Arendt está justamente em trazer à luz os novos começos – momentos nos quais “os princípios da liberdade pública, da felicidade pública e do espírito público” (SR, 274) fizeram sua aparição no mundo; por outro, está em denunciar como a mentalidade da idade moderna foi capaz de, tragicamente, fazer

²⁵ Arendt considera que tanto os homens de pensamento como os homens de ação não foram capazes de formular conceitualmente as experiências políticas fundacionais, em especial, a experiência política americana. Foi devido a esse inacabamento conceitual que experiências como felicidade pública e liberdade pública deixaram de ser legadas às próximas gerações e acabaram sendo encobertas pela filosofia política moderna.

com que a participação ativa nos negócios públicos sucumbisse ao ponto de soterrar a dimensão de espontaneidade de agentes plurais.

Para Arendt, a experiência revolucionária americana conseguiu, em um certo sentido, realizar a ideia central da revolução, que é a “fundação de um corpo político estável em que a liberdade pudesse aparecer” (SR, 153). A Revolução Americana não perdeu de vista seu objetivo inicial – a constituição da liberdade política – e, portanto, seu sentido não pode ser reduzido à mera liberação pela conquista de direitos.

Segundo os fatos históricos analisados em *Sobre a revolução*, os colonos americanos organizaram-se desde sua chegada em organismos políticos autônomos. Arendt interpreta que a revolução libertou uma nova forma de organização política que, diferentemente daquilo que entendemos por governo (caracterizado pelo domínio e pela desigualdade inerente às relações de comando e obediência), baseia-se no poder de estabelecer coligações e pactos entre organismos independentes. A autora explicita aí sua confiança na capacidade de estabelecer relações inerente à condição humana da pluralidade, na faculdade de ‘com-prometer’ entre e diante de outros.

Destarte, o poder resulta das inter-relações geradas pela ação conjunta e pelo discurso de seres singulares. Todavia, são as leis que preservam o vigor inicial do poder, na medida que estabelecem conexões duradouras entre os homens, ligando-os a um mundo comum. A experiência revolucionária americana revela a nítida separação entre a origem do poder, que residia no povo, e a fonte da lei, que derivava do compromisso inicial estabelecido entre os homens no momento da fundação da república. Os homens da Revolução Americana não julgavam que a origem do poder e da autoridade da lei devesse ser a mesma, posto que conheciam a natureza incontrolável do poder e suspeitavam que um poder acima de todas as leis facilmente degenera-se no domínio da maioria, trazendo consequências desastrosas à fundação da liberdade.

Os fundadores americanos, em meio às perplexidades inerentes a um novo começo e conscientes das dificuldades relativas à construção de um mundo público com a pretensão de ser duradouro, voltaram-se ao passado em busca de referências que pudessem guiá-los. Descobriram “uma dimensão que não havia sido herdada da tradição – nem das tradições de costumes e de instituições, nem da grande tradição do pensamento e das ideias ocidentais” (SR, 244) – a experiência originária da

fundação de Roma. Eles derivaram a autoridade do poder constituído não de um absoluto transcendente, mas do próprio ato de fundação. E através da veneração à Constituição do país, um acontecimento do passado foi feito presente no cotidiano da comunidade política. Sendo assim, os fundadores americanos conseguiram estabelecer uma autoridade legal²⁶, isto é, tiveram “grande medida de êxito [...] na fundação de um novo corpo político suficientemente estável para sobreviver à investida dos séculos vindouros” (SR, 245-246). No entanto, a autoridade é sempre dependente “da vitalidade do espírito da fundação, em virtude do qual [é] possível aumentar, desenvolver as fundações, tal como elas [foram] alicerçadas pelos antepassados” (SR, 248).

Contudo, nem mesmo o êxito inicial da Revolução Americana foi capaz de salvá-la do seu derradeiro fracasso. Sobrepujada pelo individualismo, pelo sistema partidário e seus ardis, o gosto pela felicidade pública dissipou-se. Conforme esclarece Villa,

[...] a segunda metade do projeto [americano] – a metade genuinamente revolucionária – permaneceu [...] não cumprida. Após a geração revolucionária, o foco da vida americana rapidamente mudou de uma preocupação com a liberdade e a felicidade pública para o foco nos direitos individuais e no gosto pela gratificação física. Em outras palavras, nos movemos de uma ênfase nos direitos políticos e liberdade positiva – a liberdade para ser um participante no governo para a ênfase em direitos civis e liberdade negativa, a liberdade da política (VILLA, 2008, p. 343).

Destarte, a Revolução Americana fracassou na medida em que não foi capaz de garantir às próximas gerações os espaços mais próprios de aparição da liberdade – espaços que vivificam o espírito público e a felicidade pública – os órgãos de ação, ou seja, ela falhou por não ser capaz de realimentar a teia intangível de relações que se estabelece quando os homens estão reunidos em palavras e atos vivos. Os órgãos de ação – denominados por Jefferson de “repúblicas elementares” ou *townships* eram os órgãos em que “a voz de todo o povo, seria de maneira justa [...] expressa, discutida e decidida” (JEFFERSON *apud* ARENDT, 2014, p.315). Essas

²⁶ No ensaio *O que é autoridade?* lemos: “a autoridade, tal como conhecemos outrora, e que se desenvolveu a partir da experiência romana [...], não se restabeleceu em lugar nenhum, quer por meio das revoluções ou pelos meios ainda menos promissores da restauração, e muito menos através do clima e tendências conservadoras que vez por outra se apossa da opinião pública” (EPF, 186-187). Conforme Arendt, a autoridade era o elemento que conferia durabilidade e continuidade à fundação romana. Ela estava assentada no passado, mas presente na realidade da comunidade política romana – cada novo acontecimento político remetia ao ato de fundação e trazia consigo o ‘peso do passado’. Assim sendo, consideramos que traços dessa experiência política originária reaparecem na cena americana sob a forma de autoridade legal.

municipalidades permitiriam aos cidadãos “continuar a fazer o que tinham sido capazes de fazer durante os anos de revolução, isto é, agir por iniciativa própria e participar nos assuntos públicos” (SR, 315).

A tragédia da Revolução Americana reside no obscurecimento dessas ilhas de liberdade, desses espaços de aparecimento da pluralidade que são sobrepujados pelos órgãos de representação – o sistema partidário. Isso fica evidente, enfatiza a autora, no fato de que “havia menos oportunidade para o exercício da liberdade pública e o gozo da felicidade pública na República dos Estados Unidos do que existira antes nas colônias da América britânica” (SR, 298). A oportunidade de participação pública ficou restrita apenas aos “representantes do povo, e não ao próprio povo”. Aqui, a autora faz uma veemente crítica ao sistema representativo ao contrapor o sistema de partidos – órgãos de representação – aos conselhos populares – órgãos de ação – que nascem espontaneamente em todas as revoluções, “fruto do impulso de organização das próprias pessoas” (SR, 336).

Arendt traz à luz o dilema que envolve a questão da representação. Em suas duas facetas: “a representação como simples substituição da ação direta do povo e a representação como um domínio popularmente controlado dos representantes do povo sobre o povo” (SR, 299) está implicada “uma decisão sobre a própria dignidade da esfera política em si” (SR, 299). No primeiro caso, a política deixa de ser o espaço de aparição de atores políticos singulares e plurais, transformando-se no reduto de especialistas que tal qual advogados representam os seus clientes. “O governo”, conclui Arendt, “se reduz à mera administração e a esfera pública desaparece” (SR, 300). No segundo caso, a política volta a traduzir-se pelo binômio governantes e governados, ou seja, a própria essência de uma república é perdida. A esse respeito enfatiza a autora, “mais uma vez o povo não é admitido na esfera pública, mais uma vez o assunto do governo se torna o privilégio de poucos” (SR, 300). Em ambos os casos, a representação se dá enquanto mecanismo de exoneração da capacidade de agir e é a negação da política como existência plural. Nas palavras de Ramos,

O problema desta forma de participação política (indireta) está na própria natureza da representação. Se os representantes, substituindo a ação popular direta, manifestam a vontade dos seus eleitores, eles o fazem na qualidade de porta-vozes privilegiados. No fundo, o mecanismo político da representação desconfia da capacidade política do povo, o qual, ainda que voluntariamente, acaba abdicando do poder e não toma parte das decisões

políticas. Nesse caso, a ação política é excludente, pois os cidadãos participam do poder na esfera pública apenas de forma indireta e passiva. (2010, p. 288).

Não podemos deixar de ressaltar que Arendt, ao criticar o sistema representativo não está advogando pela instauração de uma democracia direta à moda da *polis* grega. Duarte explicita que,

[...] não se trata de incluir a todos diretamente, o que seria impossível, mas de multiplicar os espaços públicos a fim de que mais pessoas possam participar da política em diversos níveis. [Arendt] pensou ainda que os conselhos seriam a melhor forma de fragmentar e politizar as grandes massas que povoam as sociedades contemporâneas, impedindo assim que elas fossem arregimentadas e organizadas pelos partidos políticos demagógicos em movimentos totalitários de massa (2000, p. 311).

Para Arendt, o sistema de conselhos e as sociedades populares não são uma solução para a crise política da modernidade – um modelo a ser implementado –, mas uma realidade que a capacidade humana da ação propicia. Contra a burocratização inerente ao sistema de partidos, contra a homogeneização e despolitização que cerca toda a representatividade, Arendt evoca aqueles momentos de auto-organização espontânea da pluralidade, que abrem múltiplos espaços públicos explicitando a sua “fé [quase ilimitada] nos instintos políticos das pessoas comuns” (VILLA, 2008, p. 345). Esses momentos de emergência do estar-com que se materializam nos conselhos populares correspondem à ativação, confirmação e realização da atividade política²⁷. Tais momentos fugazes irrompem de tempos em tempos, trazendo essa forma de governo inteiramente nova, que se insurge contra a organização burocrática estatal e sua vocação de transformar-se em uma “máquina administrativa [que resolve] burocraticamente os conflitos” (PP. 149). Tragicamente, essas experiências genuinamente políticas no contexto da pluralidade são rapidamente sufocadas. Arendt aponta a falha dos fundadores em encontrar meios e maneiras de incorporá-las na realidade institucional pós-revolucionária, e prenuncia que,

²⁷ A esse respeito esclarece Ponce: “se é certo que os homens são desde sempre uns com os outros e que esta condição implica uma singularidade plural, ou seja, o fato de que cada um é diferente de todos os outros, a política não corresponde imediatamente a essa condição, mas é ‘evocada para responder a esse estatuto plural’. Enquanto tal, ela é uma atividade, não um fato. Precisa ser ativada, confirmada, realizada” (PONCE, 2013, p. 90).

[...] por paradoxal que possa parecer, de fato foi sob o impacto da revolução que o espírito revolucionário na América começou a definhir, e foi a própria Constituição, essa grandiosa realização do povo americano, que acabou de defraudá-lo de seu bem mais precioso (SR, 302).

No último capítulo de *Sobre a revolução: a tradição revolucionária e seu tesouro perdido*, a autora melancolicamente conclui que as tentativas de institucionalização do poder não foram capazes de “assegurar a sobrevivência do espírito a partir do qual o ato de fundação surgiu, realizar o princípio que [...] inspirou a [revolução]” (SR, 279). A autora denuncia o perigo de que um sistema institucional enrijecido venha a sufocar o espírito público que ele teria por tarefa proteger e vivificar.

Se a Revolução Americana viu a felicidade pública sucumbir ao sistema representativo, a Revolução Francesa, por sua vez, fracassou já em seu início ao sufocar as sociedades populares e sua experiência de liberdade pública²⁸ pela urgência da liberação e a substituí-las pelo poder centralizado da nação – “a grande sociedade de todo o povo francês” (SR, 304) que se consubstanciou na vontade geral. As sociedades populares foram vistas como entidades que conspiravam contra o Governo e, portanto, deveriam ser perseguidas. Segundo Arendt, as seguintes palavras de Saint-Just “decretam a sentença de morte para todos os órgãos populares e decretam com uma rara clareza o fim de todas as esperanças para a revolução” (SR, 307):

A liberdade do povo está em sua vida privada; não a perturbem. Que o governo [...] não seja uma força senão para proteger esse estado de simplicidade contra a própria força (SAINT-JUST *apud* ARENDT, 2014, p. 307).

Destarte, o poder recém nato que irrompeu na França foi rapidamente destruído pela corrente progressiva de violência. Uma vez alcançado o objetivo comum, desfez-se o único laço que unia os homens da revolução ao povo e, imediatamente, um abismo intransponível foi aberto entre eles. De um lado, aqueles que viam na libertação da tirania o caminho para liberdade e, do outro, uma imensa maioria oprimida pela violência desumanizadora da miséria para a qual essa libertação pouco havia significado, tendo, assim, novamente se estabelecido na

²⁸ Segundo Arendt, certas sociedades populares tinham como tarefa “discutir todos os temas referentes aos assuntos públicos, conversar sobre eles e trocar opiniões sem necessariamente chegar a propostas, petições, discursos e coisas do gênero” (SR, 306).

cena política francesa a relação entre governantes e governados. Os atores da revolução não estavam ligados ao povo por pactos e acordos, mas sim pela compaixão que o esmagador sofrimento dos pobres desperta naqueles que não compartilham de seu infortúnio.

Por conseguinte, a tarefa da Revolução transformou-se num imenso esforço de liberação repetido seguidamente, o que culminou num estado de extrema violência, pois, na tentativa de libertar o homem das necessidades da vida, “tudo é permitido” (SR,307). Tendo em vista essa afirmação, importa sublinhar que a libertação sempre terá primazia sobre a liberdade, pois a urgência das carências do povo é uma força imperativa e irresistível que somente a violência em sua agilidade e força é capaz de deter, posto que os processos de decisão e persuasão inerentes ao domínio público não são rápidos nem ao menos eficazes para responder à imensidade do sofrimento do povo. O ponto central que se impôs aos revolucionários deixou de ser como fundar a liberdade, como instituir um mundo comum duradouro que garanta a convivência entre os homens em atos e palavras, e passou a ser como garantir o bem-estar imediato do povo, os seus direitos naturais – direito à alimentação, vestuário e reprodução. O fim último da revolução, ou seja, a constituição da liberdade, foi relegado em prol da emancipação da natureza humana, e o fundamento do novo organismo político passou a assentar-se “nos direitos do homem, [...] na medida em que não passa de um ser natural, no seu direito [...] às necessidades da vida” (SR,132).

Há que se ressaltar que Arendt não desconsidera a relevância da questão social. Conforme já mencionado, ela afirma que em questões dessa ordem há sempre uma face que é política e, portanto, objeto de discussão pública, ou seja, ela não exclui de antemão nenhuma questão da esfera pública, contudo ela adverte que é preciso, antes de mais nada, “transformar as circunstâncias d[as]vidas privadas [dos pobres] de modo que se tornem aptos a desfrutar do público” (ARENDR *apud* CORREIA, 2008, p. 111),

[...] que dizer dos direitos privados de indivíduos que são também cidadãos? [Como os interesses e direitos privados de alguém podem ser reconciliados com o que se tem direito a exigir dele enquanto um cidadão? [...] realmente a liberdade, a vida política, a vida do cidadão – esta “felicidade pública” de que falei – é um luxo; uma felicidade adicional para a qual se torna apto apenas depois de as solicitações do processo vital terem sido satisfeitas. Desse modo, se falamos de igualdade, a questão é sempre a seguinte: quanto temos de transformar as vidas privadas dos pobres? Em

outras palavras, quanto dinheiro temos de dar a eles para torná-los aptos a desfrutar da felicidade pública? Educação é muito bom, mas o que importa mesmo é dinheiro. Somente quando puderem desfrutar do público é que estarão dispostos e aptos a fazer sacrifícios pelo bem público. Requerer sacrifícios de indivíduos que ainda não são cidadãos é exigir deles um idealismo que eles não têm e nem podem ter em vista da urgência do processo vital (ARENDE *apud* CORREIA, 2008, p. 111).

A Revolução Francesa glorificou o povo enquanto força natural irresistível – *la puissance de la terre* – e deixou de lado a tarefa primordialmente política de emancipá-lo *qua* cidadãos do futuro. Uma vez que tal entidade sobre-humana – *le peuple* – é origem do poder, nada mais coerente do que compreender a violência como sua manifestação mais própria e considerar tal poder como independente de todas as leis, pois “confrontada com os imensos sofrimentos da grande maioria do povo, a imparcialidade da justiça e da lei, a aplicação das mesmas regras àqueles que dormem em palácios e aos que dormem debaixo das pontes de Paris, era como uma ironia” (SR,110).

Nesse sentido, pareceu óbvio aos atores da revolução que o povo, origem de todo o poder, fosse, por excelência, a fonte da autoridade legislativa, ou seja, eles julgaram que a origem do poder e da autoridade fosse a mesma. Mais precisamente podemos dizer que a fonte da autoridade era a vontade do povo que só pode “aparecer sob a figura da unidade que se forma não como uma aliança (*societas*) dos diferentes, senão apesar ou contra estas diferenças” (SMOLA, 2010, p. 55). A vontade geral “exclui, por natureza todo o processo de confrontação de opiniões e de seu eventual concerto” (SMOLA, 2010, p. 55). Logo, a fundação da República francesa estava ancorada na unanimidade potencial de todos – a vontade geral de Rousseau –, pois “na medida em que todos necessitamos de pão, somos com certeza todos os mesmos, e poderemos unir-nos num único corpo” (SR,114). Eis que a pluralidade humana é unificada pela força da carência. Julia Smola afirma: [...] só a necessidade pode dizer algo em uníssono, só enquanto seres carentes e sujeitos a necessidades vitais os homens aparecem como uma unidade” (SMOLA, 2010, p. 56).

O caráter manipulável e cambiante da vontade geral a torna incapaz de estabelecer a autoridade – as constituições seguiram-se umas às outras, posto que as assembleias careciam de autoridade para constituir, e as leis tornavam-se obsoletas antes mesmo de sua promulgação.

A Revolução Francesa foi incapaz de dotar o novo corpo político de estabilidade devido ao “fatal engano dos homens da revolução [...] [a] crença quase automática e desprovida de crítica, de que o poder e a lei derivavam da mesma fonte” (SR, 203). Ademais, é preciso ressaltar que a pluralidade de vontades, intenções e interesses inerentes aos seres singulares em sua existência plural é suprimida na noção de vontade geral. Para que haja uma vontade geral, “cada cidadão deve erguer-se e manter-se em rebelião constante contra si próprio” (SR, 80). Eis que Rousseau encontra “um princípio unificador dentro da mesma nação que [é] igualmente válido para a política exterior” (SR, 79). A luta contra o inimigo interno – os interesses particulares e egoístas – transforma-se na luta contra os inimigos da nação. A soberania da Nação, sua unidade sagrada, é garantida pela exclusão do outro; esse outro está interiorizado em cada membro do corpo político. A respeito da vontade geral, esclarece Duarte:

[...] é a instância que unifica a multidão no corpo único de uma nação que se concebe como não-plural e que precisa da figura dos inimigos para poder unificar-se. Rousseau descobriu esse inimigo diante do qual a nação tinha de se unir em uma vontade geral indivisa na vontade e no interesse particulares de cada cidadão, os quais deveriam ser combatidos em nome da unidade sagrada da nação. Se cada cidadão traz dentro de si o conflito entre a “vontade geral” e sua vontade particular, é desse conflito e da supressão da vontade e interesses particulares que deve surgir a unidade da nação (2000, p. 287).

A leitura de Arendt acerca das revoluções do século XVIII, eventos paradigmáticos da modernidade, traz à luz o caráter irreduzível da pluralidade – todas as tentativas jurídico-normativas, centralizadoras, unificadoras arruinam a essência própria do político: a capacidade de seres singulares e plurais de trazerem ao mundo a novidade, ou seja, de serem capazes de agir. Eis aí a liberdade *qua* começo – o tesouro perdido das revoluções. Tal tesouro “surge de modo abrupto e inesperado, para de novo desaparecer qual fogo-fátuo” (EPF, 30). As revoluções testemunham o *status nascendi* do político como pluralidade e seu obscurecimento em toda a tentativa de estabilização dessa novidade.

Arendt exorta os momentos fulgurantes de aparição da liberdade, da ação conjunta de atores agonísticos que se rebelam, transgridem e rompem com a política ordinária, trazendo à luz aqueles princípios políticos exemplares de amor pelo mundo. A autora faz seus interlocutores encararem a aporia constitutiva que cerca todo o nascimento do político presente no *pathos* revolucionário: a incontornável

tensão entre o surgimento do novo e sua institucionalização que ameaça sem cessar o princípio inspirador da felicidade pública. São essas experiências exemplares e extemporâneas de ação e poder plural que instigam e vivificam o pensamento arendtiano.

4 O SENTIDO DA POLÍTICA NA PERSPECTIVA DO CONFLITO

A questão do conflito inerente à política requer um outro discernimento a respeito do consenso enquanto categoria relevante, mas não absoluta para compreensão da política. Afinal, o sentido do viver junto, da ação em conjunto, da diferença e da pluralidade demandam uma forma de consenso sem a qual a política cairia em um estado de pura instabilidade e desagregação ou transformar-se-ia em uma instância de pacificação forjada pela coerção estatal. Sendo assim, como é possível entender a categoria do conflito diante do consenso que vincula uma comunidade política? É oportuno ressaltar que o consenso de uma comunidade política pressupõe um estado de conflito e de dissenso prévio e que tal binômio – conflito e consenso – está intimamente relacionado, mas essa relação é diferencial: ela relaciona justamente o que separa, sem comprometer a especificidade de cada um dos conceitos.

Há, na perspectiva arendtina, uma relação tensa e complementar entre conflito e consenso, um equilíbrio frágil e dinâmico que caracteriza o político em sua constitutiva aporia entre novidade e estabilidade. Assim sendo, Arendt jamais pensou o direito como instância normalizadora capaz de garantir um consenso absoluto pela via da coerção e da violência, ou seja, capaz de reprimir o dissenso e o conflito por completo do âmbito político. Pelo contrário, as leis, a Constituição e as instituições na concepção arendtiana não visam regradar o potencial de criatividade dos agentes, mas estabelecer uma estrutura de estabilidade que garanta o aparecimento da novidade no mundo²⁹. Para a autora, cabem às leis tanto “erigir fronteiras” como “estabelecer canais de comunicação entre os homens” (OT, 517). Em outras palavras, tal estrutura deve ao mesmo tempo conservar e proteger o mundo comum do assédio do novo que irrompe a cada geração, e propiciar a perene renovação que o homem enquanto início traz ao mundo.

Apesar de política e direito serem, no entendimento de Arendt, instâncias que se complementam, a articulação entre ambas é sempre problemática – resta, de fato, uma tensão incontornável entre o poder constituinte e o poder constituído que

²⁹ Em *Origens do totalitarismo* lemos: “as leis positivas [...] destinam-se primariamente a funcionar como elementos estabilizadores para os movimentos do homem, que são eternamente mutáveis” (OT, 515).

se rege pelo direito. E é problemática porque o direito enquanto estrutura de estabilidade é desafiado constantemente pelo caráter ilimitado e imprevisível da ação³⁰ – cada iniciativa sempre repercute sobre uma teia de relações pré-existentes, desencadeando novas ações que refletem as perspectivas conflitantes dos agentes. A ação se dá em um movimento contínuo, um desdobrar permanente, gerador de uma cadeia de acontecimentos sem um fim previsível ou controlável. Ela sempre excederá os limites estabelecidos pelo ordenamento jurídico, posto que está diretamente ligada à condição humana da natalidade – ao fato de que o homem é ele mesmo um novo início e “é da natureza do início que se comece algo novo” (CH, 190). Sendo assim, a tentativa de interferir de forma absoluta na “produtividade específica” da ação – a capacidade de estabelecer relações –, tentando controlá-la e refreá-la, é extremamente nociva à política em seu sentido autêntico, inovador e criador de novas realidades.

Para Arendt, o sentido do conflito não é dado por ele mesmo ou por sua dimensão desagregadora, mas somente pela teia de relações constitutivas de um mundo comum, marcado pelas diferenças, que ele torna possível. Se o sentido do conflito se encontra justamente na medida em que ele cria comunidade de diferenças, a sua instrumentalização pelos atores políticos ou pelo poder constituído dilacera a teia de relações humanas e equipara o político à violência.

4.1 OS CRITÉRIOS DISTINTIVOS DA POLÍTICA DIANTE DO CONFLITO

O pensamento de H. Arendt jamais se deixou classificar nos quadros tradicionais da filosofia política, uma vez que ela nunca se furtou a pensar realidades que tradicionalmente escapavam de apreensões conceituais. Esposito (2006) a considera uma pensadora do impolítico em contraposição à tradição de filosofia política. Arendt interroga o político a partir de seu limite: a política não é una, mas plural; é liberdade e não soberania; diz respeito ao que é partilhado entre os homens e não àquilo que representa uma unidade indistinta de indivíduos coletivos; sua voz

³⁰ Segundo Arendt, “a lei pode estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida, mas a mudança em si é sempre resultado da ação” (CR, 73).

não é uníssona, mas dissonante. A comunidade política não tem o estatuto do fechamento, do encerramento unitário³¹, e de modo algum “sacrifica o fato da pluralidade humana no altar da unidade, totalidade ou propriedade” (ESPOSITO, 2003, p. 36).

Em síntese, na avaliação de Villa, “a comunidade política” pensada na perspectiva arendtiana “é precisamente a comunidade sem unidade” (VILLA, 2008, p. 352). Sua realidade depende da “presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser inventado” (CH, 67). Trata-se da coexistência jamais disciplinada de seres plurais, a coexistência conflituosa das diferenças (Cf. ORTEGA, 2000).

Étienne Tassin (2003), em suas reflexões inspiradas pela obra de Arendt sobre a essência do político, constata que a tradição de pensamento político concebe a relação política sob o signo de “duas figuras extremas” (p. 29): a de um acordo que garante a pacificação da comunidade, a superação do conflito, e a de uma relação de força capaz de confrontar a violência própria à relação com ‘outros’ e extirpar os conflitos supostamente irreconciliáveis entre as partes,

Ou [o político] é pensado a partir do projeto de harmonização de uma sociabilidade reconhecidamente conflituosa, e o sentido do político é a instituição da paz por meio da força pública. Ou é pensado a partir de seu papel específico que é assentar uma unidade do tipo estatal sobre o poder de designar o inimigo e de fazer o necessário para destruí-lo (2003, p. 29).

Essas duas perspectivas não configuram dois modos opostos de pensar a política, adverte Tassin, mas “dois critérios distintivos do político” (p. 29) que implicam no obscurecimento da natureza do conflito e da essência da política. À luz do primeiro critério, o dissenso, o desacordo e o conflito estão excluídos do registro do político. Eis aí a ficção de uma comunidade perfeitamente harmonizada que se consubstancia na figura do consenso dialógico. À luz do segundo, o caráter conflituoso da política é equiparado à guerra e o princípio de hostilidade belicosa

³¹ Para Esposito, a filosofia política distorce a ideia de comunidade “desvirtuando-a no momento em que intenta nomeá-la, a linguagem conceitual do indivíduo e da totalidade, da identidade e da particularidade [...] Ou, mas simplesmente do sujeito com suas mais irrenunciáveis conotações metafísicas de unidade, absoluto, interioridade [...] O que em verdade une a todas essas concepções é o pressuposto não meditado de que a comunidade é uma propriedade dos sujeitos que une; um atributo, uma determinação, um predicado que os qualifica como pertencentes ao mesmo conjunto. Ou inclusive uma substância produzida por sua união” (2009, p. 46).

determina a essência do político: “a política tem a ver de maneira decisiva com a designação do inimigo e a implementação efetiva do teste de força para aquele que se empenha em destruí-lo” (p. 30). Eis aí a crítica de Tassin dirigida tanto a Carl Schmitt quanto a Habermas: o conflito político não é guerra tal qual a ação política coletiva não é meramente dialógica e comunicacional.

A partir do diagnóstico de Tassin, é possível concluir que tais critérios distintivos perfazem as duas faces de uma mesma visão de política: a da unificação de opostos e instrumentalização do poder em nome dessa unificação. Destarte, ou o sentido da política reside na ausência de conflitos, na concordância da comunidade, ou o sentido da política reside na possibilidade da decisão soberana para a superação dos conflitos. No primeiro caso, os conflitos de uma comunidade são escamoteados, não são mais que mero acidente, uma anomalia, e se define a política como a boa administração de ordem institucional, resultado de um acordo ou consenso. No segundo, a política trata de designar o inimigo impondo-lhe o peso da ação do soberano e acaba culminando “na negação existencial de um outro ser” (SCHMITT *apud* TASSIN, 2003, p. 30). Para ambas as tendências todo o conflito deve ser confrontado e anulado. No limite, tais opções reforçam a equiparação da política à violência, do poder à dominação, seja na figura extrema de um consenso de uma política normalizadora que forja cidadãos docilizados, seja na figura extrema da dominação que acaba levando à uma permanente situação de vigília que a figura do inimigo suscita. Tassin ressalta que,

[...] o sentido da ação política certamente não reside no enfrentamento, no desejo de dominação e de submissão, numa prova de força ou na luta até a morte, etc. Que a violência a acompanhe ou a motive não implica que a ação seja ela mesma violência, nem que nessa violência ela possa achar sua razão de ser, sua justificação, sua grandeza. Inversamente, a dimensão concertada não deve nos fazer esquecer a violência que atravessa a relação social e a relação política (2003, p. 26).

Arendt confronta esses dois critérios como definidores da política. A autora jamais deteve suas reflexões sobre os procedimentos de mediação de conflitos com vistas a harmonizá-los, seja pela via da racionalidade discursiva seja pela via estatal enquanto detentora da violência dita legítima. Tampouco considerou o conflito beligerante como a categoria doadora de sentido do político. Se a *raison d' être* da política é a liberdade, a ação política retrata um movimento de instauração da novidade no mundo: trata-se da capacidade de iniciar, de trazer ao mundo o que

antes não existia, de produzir novos inícios. E aquele que dá início ao inaudito precisa do concurso de outros atores engajados na ação para realizá-la. A política é a própria manifestação da liberdade de começar e de realizar, ou seja, de agir – produzir, pela interação de vontades e interações conflitantes de uma pluralidade de atores, novas realidades com-partilhadas, sem que, contudo, elas possam ser pacificadas, controladas ou reprimidas. É sob a chave interpretativa da categoria da liberdade *qua* começo – capacidade inovadora de uma pluralidade de seres singulares – que a dimensão conflituosa da política pode ser iluminada. Esclarece Tassin,

[A conflitualidade] não é, por ela mesma, doadora de sentido. Ela tem lugar dentro de um quadro da vida coletiva que visa mais que o acordo ou o desacordo das partes opostas. A conflitualidade só tem sentido do ponto de vista do que ela torna possível: a teia de relações humanas constitutivas de um mundo comum (2003, p. 36).

A partir dessa arguta colocação do filósofo francês, é possível considerar que, embora Arendt não interroge o conflito diretamente, ela o faz transversalmente: a conflitualidade não é dotada de sentido por ela mesma, mas somente sob a perspectiva da teia de relações que entretecem um mundo comum. Se o sentido do conflitualidade se encontra justamente na medida em que ele cria comunidade de diferenças, todo o conflito que dilacera a teia inter-humana de relações é um conflito que se autonomiza, que se pretende significativo por si mesmo, que se converte em violência. Sob essa ótica, é possível refletir sobre os procedimentos de exclusão no interior dos Estados que desencadeiam uma avalanche de atos violentos e que moldam, de forma reversa, a política exterior. Em sua crítica ao Estado-nação, Arendt explicita o funcionamento dos procedimentos de exclusão constitutivos dos Estados nacionais:

A noção de que o problema do apátrida era um problema judeu foi um pretexto usado por todos os governos que tentavam resolver o problema ignorando-o. Nenhum dos estadistas se apercebia que a solução de Hitler para o problema judaico –primeiro reduzir os judeus alemães a uma minoria não reconhecida na Alemanha; depois expulsá-los como apátridas; e, finalmente, reagrupá-los em todos os lugares em que passassem a residir para enviá-los aos campos de extermínio – era uma eloquente demonstração para o resto do mundo de como realmente “liquidar” todos os problemas relativos às minorias e apátridas. Depois da guerra viu-se que a questão judaica, considerada a única insolúvel, foi realmente resolvida – por meio de um território colonizado e depois conquistado –, mas isso não resolveu o problema geral das minorias nem dos apátridas. Pelo contrário, a

solução da questão judaica meramente produziu uma nova categoria de refugiados, os árabes, acrescentando assim cerca de 700 mil a 800 mil pessoas ao número dos que não tem Estado nem direitos. E o que aconteceu na Palestina, em território menor e em termos de poucas centenas de milhares de pessoas, foi repetido depois na Índia em larga escala, envolvendo muitos milhões de homens. (OT,323)

Mediante tais considerações, conclui-se que a comunidade política instaurada pela teia de relações entretecida pelas ações de agentes plurais é o oposto de uma comunidade nacional – ela não se caracteriza pela identidade, unidade, homogeneidade. Ela não é da mesma ordem de uma comunidade em perfeita comunhão na qual as singularidades se dissolvem em um sujeito coletivo plenamente identificado consigo mesmo. Em uma comunidade homogênea o *entre* é aniquilado, desaparece aquilo que separa e vincula os homens simultaneamente, ou seja, se liquida a existência plural especificamente humana – “estar entre outros homens (*inter homines esse*)” (CH, 15). Nas palavras de Butler, “[viver] com outros que têm interesses divergentes é uma condição da política que não se pode ver afastada sem desejar afastar a própria política” (2007, p. 27).

A unidade de uma comunidade nacional é forjada sobre uma fraternidade unificadora que não deixa espaço para a dinâmica de seres atuantes e que se constitui a partir da inimizade, ou melhor, da impossibilidade de partilhar o mundo com o “outro”, levando a ações, muitas vezes marcadas pela violência, e cujo caráter paroxístico é retratado pelo totalitarismo. Arendt elucida esse aspecto da inimizade política em uma comunidade nacional ao refletir sobre a categoria do inimigo “objetivo” definidora do regime totalitário.

[...] os judeus na Alemanha nazista [...] não estavam realmente sob suspeita de ação hostil alguma: tinham sido declarados inimigos “objetivos” do regime em decorrência de sua ideologia, e isto bastava para seres eliminados [...] [o inimigo objetivo] é definido pela política do governo e não por demonstrar o desejo de derrubar o sistema. Nunca é um indivíduo cujos pensamentos perigosos tenham de ser provocados ou cujo passado justifique suspeita, mas é um ‘portador de tendências’, como o portador de uma doença (OT, 474).

O inimigo não é aquele sob o qual pairam indícios de atos hostis contra a comunidade – o suspeito de crime ou delito. Ele é escolhido ideologicamente, objetivamente conforme as circunstâncias do momento, a fim de garantir a unidade nacional e a manutenção do regime. A vítima é “um portador de tendências” (OT, 483), ou seja, há a presunção de uma potencialidade criminosa em cada inocente

que justifica a punição independentemente da intenção ou prática do crime. Os inimigos podem ser judeus, poloneses, ciganos, homossexuais, enfim, qualquer categoria de pessoas que sem “terem sido acusadas, são declaradas indignas de viver” (OT, 483). O processo de eliminação dessas categorias potencialmente criminosas e contaminadoras da comunidade começa primeiramente com a destruição da “pessoa jurídica do homem” – “condição primordial para que seja completamente dominado” (OT, 498).

Destituídos de cidadania e de todos os direitos civis pela desnacionalização; ou seja, rompidas as relações legais que vinculam os indesejáveis à comunidade, abre-se o caminho para a deportação e eliminação dos homens em massa. Diferentemente dos criminosos que não podem ser punidos sem que os procedimentos jurídicos sejam rigidamente cumpridos e a sua culpa comprovada, os indesejados podem ser eliminados por qualquer um, sem que sua eliminação configure um crime. O segundo passo do processo é a “destruição da pessoa moral do homem” (OT, 506) – toda a vida pregressa das vítimas é apagada, as relações de solidariedade são rompidas, o homem é desumanizado no campo de concentração. Até mesmo a condição de mártir lhes é negada, uma vez que são destituídos da história de vida que os torna identificáveis, seres isolados e privados da realidade, relegados ao esquecimento e transformados em uma massa amorfa, uma pilha de material humano cujo descarte é aferido em estatísticas.

Nessas condições, a diferença entre o bem e o mal que a consciência moral aponta em situações normais deixa de fazer sentido, uma vez que “fazer o bem é impossível” (OT, 502). O ato de resistir, qualquer que seja, é extirpado em sua raiz. Até mesmo o suicídio é proibido. Tais atos levam irremediavelmente à morte da família e dos companheiros. A diferença entre vítimas e carrascos é suprimida: as vítimas são implicadas em todos os crimes praticados por seus algozes. A última etapa do processo de extermínio é a destruição da singularidade específica de cada um – a espontaneidade humana, ou seja, a capacidade de iniciar implícita em cada novo nascimento. O projeto totalitário tem por objetivo transformar o homem em algo inumano:

Quem aspira ao domínio total deve liquidar no homem toda a espontaneidade [...] O cão de Pavlov, o espécime humano reduzido às reações mais elementares, o feixe de reações que sempre pode ser liquidado e substituído por outros feixes de reações de comportamentos exatamente igual, é o “cidadão” modelo do Estado totalitário (OT, 507).

Em síntese, o cidadão modelo do Estado totalitário é aquele cuja resistência se tornou impossível. Ele é a negação da existência plural de seres singulares e diferentes; o projeto totalitário que culmina com os centros fabris da morte se traduz pela recusa à indeterminação e imprevisibilidade inerentes a toda ação e a certeza de que é possível transformar seres singulares em objetos supérfluos e descartáveis.

Se as experiências totalitárias nazista e stalinista tiveram seu fim – a primeira com o final da II Guerra Mundial e a derrota da Alemanha, e a segunda com a morte de Stalin e as denúncias dos crimes perpetrados pelo regime –, isto não quer dizer que seus elementos constitutivos tenham desaparecido da realidade política. Na verdade, o seu *pathos* se consolidou como o modo vigente nas chamadas democracias contemporâneas e fica explícito nas perseguições e limpezas étnico-religiosas, nos projetos de desnacionalização, na violência estatal contra as minorias, na presença de marginalizados e miseráveis, nos conflitos bélicos em nome do bem-estar dos nacionais, nas massas de refugiados vivendo em campos humanitários por tempo indeterminado, em campos de internamento ou retenção, no fechamento de fronteiras, nas massas de deslocados dentro do próprio território.

O conflito apresenta também a sua dupla face na experiência revolucionária na medida em que é capaz de trazer à luz não só o fenômeno originário do poder concertado de atores agonísticos, mas também a arbitrariedade que cerca todos os novos inícios.

Pertence à própria natureza de um início, ter em si, uma certa dose de total arbitrariedade. Não só ele não está preso numa segura cadeia de causa e efeito, uma cadeia em que cada efeito se transforma, imediatamente, na causa de futuros desenvolvimentos: o início não tem, por assim dizer, nada a que se manter fiel (SR, 254).

Destarte, o fenômeno da revolução constitui um paradoxo. Por um lado, é um fenômeno de ruptura na medida em que destrói a ordem pré-estabelecida e, para tanto, não pode prescindir do conflito. Por outro, o objetivo da revolução é fundar um novo corpo político, ou seja, instaurar um espaço em que a liberdade possa manifestar-se. Esse espaço da convivência entre os homens em atos e palavras pode ser destruído pelo próprio conflito e pela violência.

As revoluções, enquanto instantes de emergência da liberdade, expõem inexoravelmente os agentes à contingência e à incerteza – aos riscos de iniciar “algo [...] que poderia também não ser” (VE, 332). Para além de tais riscos, elas abrem a possibilidade da realização do “infinitamente improvável” (CH, 191), ou seja, elas têm a capacidade de “criar um tempo diferente, uma época livre do peso do passado” (DRUCKER, 2001, p. 207). Contudo, esse tempo diferente – o instante – deve tornar-se permanente. Arendt identifica a tensão entre novidade e permanência: o instante plural, “o princípio do político” jamais pode ser “totalmente absorvido no cotidiano” (DRUCKER, 2001, p. 210). Estamos diante da perplexidade inerente a todo começo – ‘o problema do absoluto’. Ou seja, tal problema se traduz, como observa Ponce (2013), pelo fato de que “nossa tradição política pensa o início a partir de um ponto de vista uno, necessário e autoevidente, mesmo quando se trata de um início plural e contingente, isto é, uma ação propriamente política” (p. 113).

Ora, o que é que confronta a arbitrariedade e a violência própria a todos os começos? Conforme a autora, trata-se aqui do *princípio originário*, pois o início é portador de seu próprio *principium* (regra), que o inspira e se prolonga em direção ao futuro. Ou seja, o princípio inspira o ato fundador e continua permeando as ações subsequentes, manifestando-se e atualizando-se no momento em que se dá início a algo novo no mundo. Segundo Arendt, em acordo com Montesquieu, o princípio originário pode aparecer sob a forma da “honra ou [...] glória, [d]o amor à igualdade [...] ou a distinção, [...] [d]a excelência” (EPF, 199), e ainda sob a forma da liberdade pública e do compromisso mútuo. Uma vez que tal princípio brota da experiência fundamental do “viver e agir juntos”, inerente à condição humana da pluralidade, as ações por ele inspiradas não são determinadas nem pelo intelecto nem pela vontade, mas emanam desse estímulo originado na esfera da vida pública que transcende a subjetividade humana. Logo, o fundamento que legitima o começo de um novo mundo não é de natureza transcendente, ou seja, extrapolítico, mas é eminentemente político. Como diz Arendt, começo e *principium* aparecem no mundo coetaneamente. Tal princípio é “o critério orientador que inspira as ações [...] e pelo qual todas as ações na esfera pública são julgadas” (PP, 112).

Arendt dissocia o político – palco de aparição de atores singulares e plurais que entram em relação na modalidade da ação e do discurso inspirados por princípios políticos – de uma comunhão (comum-unidade) em torno da ideia de bem

ou de verdades incontestáveis em nome de um saber universal e extrapolítico. O comum arendtiano se constitui pela coexistência (sempre inacabada e nunca fechada sobre si mesma) das múltiplas perspectivas singulares de atores agonísticos e se mostra sob a luz dessa multiplicidade. O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva. Se o mundo comum é perspectivado, e se tais perspectivas e múltiplos aspectos que garantem a sua realidade, então, como considera Helton Adverse, “o saber sobre a política será [...] um saber provisório, inacabado, aberto” (2016, p. 56). Conclui o autor “a pretensão de um conhecimento objetivo do político expressa um projeto de dominação política e sinaliza a recusa de compreender a realidade política como ela é: imprevisível e indeterminada” (2016, p. 56).

O não reconhecimento desse caráter incontornável da realidade política – a imprevisibilidade e a indeterminação – bloqueia a possibilidade de uma existência realmente plural, de ordem distinta ou mesmo diversa das outras formas de relação da sociabilidade humana, mas nunca blindada contra os conflitos sociais, étnicos, culturais e econômicos que a contaminam e atravessam. Considerando o caráter relacional da distinção entre poder e violência, e a afirmação arendtiana de que em todas as questões há sempre uma dimensão público-política, ou seja, nada está de antemão excluído do político, conflitos de outra ordem podem ascender à esfera pública e adquirirem expressão política. Do mesmo modo, um conflito pré-político pode trazer para o centro da cena pública a violência que lhe é própria, destruindo a frágil teia de relações entretecidas pelos atores políticos.

É a potencialidade da promessa materializada em pactos e tratados, como capacidade imanente à faculdade da ação que a dota de uma frágil estabilidade, uma vez que instaura “ilhas de previsibilidade” em meio “ao oceano de incertezas futuras” (CH, 256) que caracteriza o espaço público constitutivamente marcado pela capacidade de agir e iniciar algo novo. Tal faculdade de fazer promessas está diretamente ligada à condição humana da pluralidade, posto que o ato de prometer é sempre um *com-prometer*, isto é, só se efetiva na presença de outros homens. Somente unidos, “não por uma vontade idêntica [...], mas por um propósito com o qual concordaram, os homens podem “dispor do futuro como se este fosse o presente” (CH, 257).

Podemos perceber, mediante tais considerações, que Arendt valoriza sobremaneira o compromisso mútuo. No entanto, isso não quer dizer que a autora

tenha se amparado na ficção do contrato original para dar conta da gênese do poder ou tampouco para conferir-lhe legitimidade, como pensou Habermas³². Pelo contrário, para ela, como vimos anteriormente, o que confere legitimidade ao poder não é o assentimento inquestionável resultante de um contrato entre o povo e seu governo, o qual, cabe ressaltar, deve ser visto como algo “facilmente denunciável como mera ficção” (CR, 76), mas como participação contínua dos cidadãos nos negócios públicos. Ademais, a preocupação de Arendt sempre esteve voltada para as experiências concretas de geração e constituição do poder – as revoluções modernas.

Para Arendt, estar diante do momento de fundação de um corpo político é deparar-se “com um acontecimento, mais do que com uma teoria ou uma tradição [...], um acontecimento da maior grandeza e da maior importância para o futuro, nascido do impulso da época e das circunstâncias” (SR, 212). Ao analisar tais acontecimentos, ela pôde observar o surgimento espontâneo do poder que passa a existir quando os homens se reúnem e agem em concerto. Simultaneamente, também constatou que acordos, pactos e tratados eram práticas reais do cotidiano pré-revolucionário americano e não mera ficção. Entretanto, o reconhecimento da dimensão relacional e associativa do poder que se consolida na figura da promessa não faz com que a autora negue que toda a origem tem uma dose de arbitrariedade. Assim sendo, Arendt não pretende proteger a comunidade do vazio originário com a hipótese artificial do contrato à maneira de Hobbes ou, ainda, colmatar esse vazio tornando a comunidade um corpo único que culmina na fusão dos indivíduos em um todo orgânico, como em Rousseau. Ademais, o consenso arendtiano não é um mecanismo de imunização, um dispositivo que exonera previamente os homens de relações de diferença com os outros.

Se, por um lado, seres plurais são capazes de reunião e ação concertada, a própria multiplicidade de vontades e intenções de uma pluralidade impede que o consenso torne-se absoluto. O consenso arendtiano é aquele que pressupõe o dissenso, a resistência, o conflito e não aquele que abole a dimensão residual da pluralidade. Ele jamais implica a concordância perene da totalidade dos membros da comunidade sobre todos os assuntos que lhes interessam, ou seja, sobre tudo

³² Para Habermas, é porque Arendt não compreende “o acordo sobre questões práticas como uma formação racional da vontade” que ela é forçada à “recorrer à figura venerável do contrato” (HABERMAS, 1980, p. 118-119).

aquilo que está entre eles. Se assim fosse, o ideal de uma “vontade idêntica que por um passe de magia [inspira] todas [as pessoas]” (CH, 257) deixaria de ser mera ficção e transformar-se-ia em possibilidade concreta.

Em suma, Arendt pensa o consenso de uma pluralidade que funda um mundo comum sempre em seu caráter frágil e provisório, ou seja, “como expressão de um determinado equilíbrio nas relações de poder entretecidas entre os cidadãos” (DUARTE, 2006, p. 17). Tal consenso não elimina os interesses e objetivos conflitantes de uma pluralidade de homens e, por conseguinte, não elimina a possibilidade de que, até mesmo, a violência irrompa em meio a esses conflitos. De igual modo, não exclui de uma vez por todas a possibilidade de que determinados interesses sejam impostos às partes antagônicas da comunidade política. Nesse sentido, segue a interpretação de Ramos,

[...] o pluralismo associado à liberdade – tal como Arendt o entende na convivência política entre os homens – não exclui a ideia do conflito enquanto resultado das visões plurais que os homens têm no espaço público do viver junto. Contudo a dimensão conflituosa da convivência humana – que alguns teóricos de inspiração hobbesiana querem atribuir à política como o seu elemento essencial – não pode ser um campo de batalha de interesses parciais e antagônicos, prevalecendo o lucro, o partidarismo e a ânsia de domínio (2010, p. 291).

Logo, a ideia de mundo comum de forma alguma abole “a diferença que separa o *princípio instituído* da igualdade política das desigualdades de *fato* ligadas ao exercício concreto do poder, e particularmente, do idêntico poder de usar da palavra” (ROVIELLO, 1987, p. 33). Contudo, reflete Roviello, “a sociedade política entendida como mundo comum opõe-se, quer à ideia de um mundo regido pela lei do conflito violento das singularidades quer à ideia de uma comunidade fusional no seio da qual reinaria o acordo entre todos, sem resistência (p. 33).

4.2 A DIMENSÃO AGONÍSTICA DO CONFLITO POLÍTICO E O PARADIGMA DA AMIZADE POLÍTICA

O caráter conflituoso da política é explicitado na resposta dada à Mary McCarthy³³ no congresso canadense (1972) quando a jornalista interroga Arendt sobre o que, de fato, é um assunto político. Em resposta, Hannah Arendt afirma:

Em qualquer tempo as pessoas que vivem juntas terão assuntos que pertencem ao âmbito público, isto é, que são 'válidos para serem falados em público'. O que são esses assuntos em cada *momento* histórico provavelmente é *completamente* distinto. [...]. Assim, o que se torna público em cada período dado parece ser totalmente diferente [...] *Sempre haverá conflitos. E você não precisa da guerra* (SHA, 138-139, grifo nosso).

A esse respeito, explicita Tassin:

O poder se dá entre os homens: sem ele, eles se dispersam. O poder concertado. Essa reunião não é a produção de uma homogeneidade social: as relações entre homens reunidos são também relações conflituosas onde cada um tenta ser excelente. O agonístico é inseparável do concertado. Há, como sublinha Arendt, uma agonística do agir-conjunto: na cidade ateniense, escreve ela 'a vida consiste em uma contestação intensa e ininterrupta de todos contra todos. Ainda que a ação política não seja primeiramente uma ação contra, simples relação de força, mas um agir com, acontece que o agir com não pode se expandir exceto dentro de uma rede de relações onde ele encontrará obstáculos, resistências e se levantará contra outros atores (2003, p. 142-143).

Segundo Dana Villa, a interpretação dialógico-consensual praticamente hegemônica até a década de 90, obscureceu o caráter agonístico e conflituoso da teoria política de Arendt. Villa considera que uma interpretação agonística seria a mais adequada para responder à tarefa que Arendt se propõe: “o radical repensar a natureza da ação e da política” (1992, p. 275) fora do modelo tradicional de interpretação teleológico e instrumental³⁴. Para o autor, o viés associativo – “a natureza intersubjetiva da ação política” (VILLA, 1992, p. 275) – é apenas o primeiro passo em direção a esse projeto. Sem, portanto, desconsiderar a dimensão

³³ Mary McCarthy conjectura: Parece-me que uma vez que temos uma constituição, tivemos a fundação e uma estrutura legal, o cenário para a ação política está lá. E a única coisa que resta a fazer para o homem político é o que os gregos fizeram: guerrear! (SHA, 138).

³⁴ Villa considera que na teoria da ação comunicativa de Habermas a modelo teleológico da ação ainda está em vigora ação política reduzida à ação comunicacional tem como fim último o entendimento recíproco (VILLA, 1992, p. 280).

associativa³⁵, os intérpretes agonistas (Dana Villa, Bonnie Honig e Jeffrey Isaac) influenciados pelos pós-estruturalistas franceses, em especial Lyotard, atentam para o “intenso comprometimento [de Arendt] com a pluralidade e a diferença como condições da ação política” (VILLA, 1992, p. 274).

Villa aponta a influência de Nietzsche sobre o trabalho de Arendt: o “impulso anti-platônico” (1992, p. 276) é evidente na crítica que a autora dirige à tradição de pensamento político ocidental profundamente hostil à ação e à pluralidade humana. Para este intérprete, Arendt está inserida no quadro daqueles que partilham o projeto nietzscheano de reversão do platonismo. Ela diagnostica como o “preconceito platônico metafísico sobre as aparências e o devir” (VILLA, 1992, p. 275) foi nocivo na medida em que se explicitou politicamente, e a ação passou a ser interpretada sob os moldes da fabricação, a fim de inserir solidez e fixidez no âmbito propriamente contingente, imprevisível, frágil e incontrolável dos negócios humanos. A partir daí a categoria de meios e fins é inserida na política – a ação se transforma em um meio para alcançar um fim estabelecido de antemão. Para que os atores tenham controle sobre o resultado final de seus atos é preciso “neutralizar os efeitos da pluralidade” (VILLA, 1992, p. 280). Tal neutralização ocorre mediante a separação entre aqueles que sabem e aqueles que executam, inserindo a categoria de domínio no âmbito político.

[...] Platão, de acordo com Arendt, viu o problema claramente: se fosse para o iniciador permanecer como senhor absoluto daquilo que havia começado, a ação teria de ser repensada de uma forma que neutralizasse os efeitos da pluralidade e fizesse ‘o ideal inflexível de autossuficiência e soberania concebível em termos políticos’. Platão atingiu essa inversão teórica, essa emasculação da pluralidade e da política, através da reinterpretação da ação como um tipo de fazer ou de fabricação (VILLA, 1992, p. 282).

Conforme Dana Villa, Arendt seguindo a influência nietzschiana coloca em segundo plano as categorias tradicionais pelas quais se analisa a ação – motivos, fins, consequências. A ação é vista como performance, o que permite concebê-la como “auto-contida” (1992, p. 282) – o sentido do ato está contido na própria realização, ou seja, o sentido da ação é dissociado do êxito ou fracasso alcançados em relação a um fim último (a sociedade bem ordenada, a justiça, a felicidade) para

³⁵ Duarte adverte que: “agir politicamente em conjunto não significa agir de maneira necessariamente consensual, muito menos almejar uma mesma concepção do bem comum, definida a partir de uma estrutura teleológica previamente estabelecida (2000, p. 221).

além da performance. A ação política é um fim em si mesmo. A analogia feita por Arendt entre a liberdade inerente à ação e a *virtú* maquiaveliana está retratada em *O que é liberdade?*

Talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente à ação seja o conceito maquiavélico de *virtú*, a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa da fortuna. A melhor versão de seu significado é “virtuosidade”, isto é uma excelência que atribuímos às artes da realização (à diferença das artes criativas da fabricação), onde a perfeição está no próprio desempenho e não em um produto final que sobrevive à atividade que o trouxe ao mundo e dela se tornou independente. A virtuosidade da virtude de Maquiavel lembra-nos de certo fato, embora Maquiavel não o conhecesse, de que os gregos utilizavam sempre metáforas como tocar flauta, dançar, pilotar e navegar para distinguir as atividades políticas das demais, isto é, extrair suas analogias das artes nas quais o virtuosismo do desempenho é decisivo (EPF, 199).

A concepção de Arendt da liberdade inerente à ação como performance virtuosa, conforme afirma Villa, opera o deslocamento do modelo tradicional teleológico de compreensão da ação política. O autor enumera os diversos modos em que esse deslocamento ocorre (Cf. VILLA, 1992): i) tal concepção insere a contingência como parte estrutural da ação – a virtuosidade se manifesta em termos de oportunidade providenciada pela fortuna; ii) a ênfase na liberdade como virtuosidade torna o fato de que os feitos e palavras são para serem vistos um elemento central na teoria arendtiana da ação. A relevância do espaço público está em fornecer o espaço de aparição da liberdade, o palco onde a liberdade pode se manifestar; iii) o modelo da performance põe em evidência o fato incontornável de que a pluralidade é a condição essencial da ação política. A ação precisa de expressão fenomênica para tornar-se real – sem outros atores que testemunhem a performance, ela não manifesta seu sentido e perde sua realidade.

A interpretação arendtiana da ação como performance ressaltada por Villa sofre inúmeras críticas: a autora é acusada de defender a ação pela ação sem levar em conta as consequências desencadeadas pelo ato. O espaço público seria uma arena de práticas heroicas de um ator autocentrado preocupado em alcançar a glória mediante grandes feitos e palavras. O que essa crítica perde de vista é que tal interpretação de Arendt pretende efetuar a liberação da ação política das malhas de uma compreensão meramente instrumental, mas não nega que a ação tenha motivações, objetivos e fins. Conforme Knauer (1980), o que o ato revela não são as

motivações internas do agente, nem uma subjetividade previamente constituída, mas o seu princípio inspirador, ou seja, a fonte de sentido da ação. Afirma o autor: “o ponto de Arendt não é que a ação não deva ter objetivos, mas que ela não pode ser determinada por eles” (1980, p. 725), ou compreendida totalmente dentro de um quadro instrumental. As motivações que precedem a ação e permanecem sempre imperscrutáveis e os fins projetados só podem se materializar quando a ação chega ao seu término, eles são transcendidos pelos princípios políticos universais manifestos na ação. Tais princípios não se exaurem na realização do ato, tampouco podem ser identificáveis à uma classe, ideologia ou partido, podendo ser atualizados a cada ato empreendido. São os princípios políticos que colocam as ações em movimento e, a um só tempo, constituem a fonte que as alimenta continuamente. Nas palavras de Arendt: “a liberdade ou seu contrário surgem no mundo sempre que tais princípios são atualizados” (EPF, 199). A ação só pode ser julgada pela grandeza do princípio que ela manifesta no mundo, ou seja, tais princípios estabelecem a regra da ação e constituem os critérios políticos pelos quais ela pode ser medida. “A grandeza, portanto, ou o significado específico de cada ato, - observa a autora - só pode residir no próprio desempenho, e não nos motivos que o provocaram ou no resultado que produz” (EPF, 218).

É no desempenho da ação que tanto a singularidade do agente quanto o princípio inspirador que pôs o ato em movimento aparecem no mundo diante de uma pluralidade de atores. O ator político é aquele se expõe, se arrisca em uma performance agonística que não pode ser predicada ou controlada. O ato performativo necessita de um palco estável para alcançar certa materialidade, na medida em que é visto e ouvido por outros atores. Essa dinâmica viva da ação que envolve motivações, interesses, metas, fins, revelação das singularidades e materialização de princípios políticos constitui a teia de relações humanas. Performance, virtuosidade, criatividade, exposição, teatralidade são traços característicos da política arendtiana que em sua dinâmica viva, participativa e contingente estabelece relações que criam comunidade. Em oposição ao comportamento previsível, homogêneo e normalizado das massas humanas, homens singulares e plurais são capazes de inaugurar realidades nunca antes pensadas: dissensos, conflitos, consensos transitórios são elementos constitutivos de um modo de sociabilidade que pode ser chamado de político.

A comunidade política regulada pela ação conjunta de atores agonísticos – o palco em que a liberdade enquanto virtuosidade pode aparecer e alcançar alguma durabilidade – carrega a possibilidade sempre presente do conflito violento que a acossa e contamina. Contudo, a política não é *polemos* (guerra), ela está marcada por um modo de relação distinto daquele dos campos de batalha regido pela violência.

A genealogia que Arendt faz da Guerra de Tróia – evento fundador da política Ocidental – ilumina a distinção relacional que une e separa *polemos* e *polis* e, por conseguinte, explicita a dimensão agonista do conflito político. Para a filósofa, a Guerra de Troia – uma guerra de aniquilação – transformou-se no mais grandioso objeto sobre o qual os antigos voltaram seus esforços de enobrecimento pedagógico. Por meio da recordação histórica e do resgate poético realizado pelos cantos homéricos, se desfaz a aniquilação dos vencidos. Homero fala a favor tanto de Heitor quanto de Aquiles, a fim de que a vitória grega e a derrota dos troianos não torne a causa dos primeiros mais justa e a autodefesa de Troia menos justa. Estamos diante da imparcialidade homérica: “a capacidade de ver a mesma coisa primeiro de lados opostos e depois de todos os lados” (PP, 228). Tal imparcialidade³⁶, considera Arendt, também pode ser constatada nos truques sofistas, cuja tarefa primordial era libertar o pensamento da clausura dos dogmatismos e permitir a aquisição “[d]a capacidade de ver, de fato, as coisas de diferentes lados – isto é, politicamente” (PP, 228).

Arendt considera que os efeitos dos enobrecimentos helênicos da Guerra de Tróia tornam-se visíveis no modo como “a polis incorporou o conceito de luta à sua forma organizacional” (PP, 226). A polis caracterizava-se pela a instituição da luta expurgada de seu aspecto militar, entendendo-a como “a mais alta forma do estar-junto humano” (ARENDR *apud* DUARTE, 2009, p. 166). Ademais, a polis era propriamente a instituição do espaço da aparência surgido da ação conjunta dos homens livres e iguais que se reuniam em torno da *ágora homérica*. Por conseguinte, somente aqueles que se dispunham a abandonar a segurança de seus lares e agir – os homens livres – podiam adentrar o campo político: o “*campo de grandes empreendimentos e aventuras*” (PP, 180). Mediante o confronto cada um

³⁶ Para Arendt, essa capacidade não se reduz ao abandono de nossos interesses, o que pode ser danoso à esfera pública, uma vez que “ao cortar laços com nossos interesses, corremos o risco de perder nossos vínculos com o mundo e nosso apego[...] pelos assuntos que sucedem nele” (PP, 229).

tinha a oportunidade de aparecer e fazer aparecer a sua perspectiva acerca do mundo, isto é, de se fazerem visíveis e revelarem quem realmente são.

Aquilo que comumente se chama de espírito agonal dos gregos [...] não é simplesmente a luta para se provar, sempre e em todo o lugar, o melhor, tema de que fala o próprio Homero e que de fato tinha tal significado para os gregos, que o verbo para ele em seu idioma, *aristeuein* (ser o melhor), pode ser entendido não simplesmente como esforçar-se, mas também como exercer uma atividade que constitui a própria vida. O protótipo de rivalidade entre os homens era ainda o combate entre Heitor e Aquiles que, independentemente de quem ganha ou perde dá a cada um a oportunidade de se mostrar tal como é, ou seja, de vir à realidade para se tornar totalmente real. Essa forma homérica de mostrar que tudo que tem dois lados só na luta aparece como realmente é também está por trás da afirmação de Heráclito, de que “a guerra é o pai de todas as coisas” (PP, 226-227).

Na passagem acima ressoa mais uma vez a influência nietzschiana sobre o pensamento de Arendt: “Todo o talento”, diz Nietzsche, “deve desdobrar-se lutando, assim ordena a pedagogia popular helênica” (NIETZSCHE, 2005, p. 85). Em *A disputa de Homero*, Nietzsche distingue a má e a boa Éris (discórdia): uma “conduz os homens à luta aniquiladora e hostil entre si” e deve ser censurada, enquanto a outra “estimula os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da disputa” e deve ser louvada (NIETZSCHE, 2005, p. 69).

Faz-se mister ressaltar que a autora está ciente dos perigos de um agonismo intenso. O acirrado espírito agonístico arruinou as cidades-estado gregas na medida que “tornava quase impossível as alianças, envenenava a vida doméstica com a inveja e o ódio, o bem público era constantemente ameaçado” (DP, 98). A posição de Nietzsche sobre esse ponto diverge em certa medida da de Arendt: a disputa agonística salva o grego do abismo pré-homérico – uma vez removida a disputa da vida grega, a cruel selvageria do ódio e do desejo de aniquilamento têm lugar. Tal qual o homem grego que se eleva sobre os demais e é seduzido pelos deuses para um ato de *hybris*, sob o qual ele sucumbe, as cidades gregas declinam quando alcançam a vitória. Enquanto a dinâmica da disputa está em operação, o ator político está protegido da *hybris*, a partir do momento que ele atinge o intento de ser o melhor é lançado fora da disputa, recai no abismo pré-homérico e se aniquila (Cf. Nietzsche, 2005). Ambos os autores por caminhos diversos, corroboram o fato de que o conflito agonístico, embora distinto do conflito violento, não está blindado da violência que o circunda.

A lição homérica que Arendt sublinha “consiste sobretudo [...] na reprise do tema do combate no interior da polis ‘como forma não só legítima, mas em certo sentido, como forma suprema do estar-com humano’” (TASSIN, 2003, p. 61). O conflito de Heitor e Aquiles de forma transfigurada é reencenado no interior da polis sobre a forma “agonal e não polêmica do conflito” (2003, p. 63), ou seja, sobre uma forma conflituosa não aniquiladora. Eis que a cena da batalha está inexoravelmente ligada à polis. O limite que separa uma da outra sempre sujeito a contaminação, o agônico é distinto do polêmico ao mesmo tempo que a ele está vinculado pela figura da luta. Sobre esse contexto, Roberto Esposito considera que a polis está “identificada por contraste, em negativo, por não ser guerra e nem fazer a guerra dentro de seus confins” (1996, p. 47), ao mesmo tempo que:

[...] a relação entre guerra e política [também pode reconstruir-se] em positivo, porque os conceitos correlatos de *isonomia* e *isegoria*, típicos da cidade política se prefiguraram originariamente na relação entre iguais que caracterizava os guerreiros homéricos quando se agrupavam em círculo para deliberar e porque a polis assumiu a ideia de combate como forma necessária para sua organização interna (1996, p. 47-48).

Há, para Tassin, uma transformação no âmago da polis do conflito guerreiro em conflito político, que ele identifica como uma “estranha alquimia” realizada, no caso de Arendt, através da “operação de fenomenalização” (2003, p. 62) na qual o combate guerreiro converte-se “no agir agonístico que recobre a violência [...] dos confrontos guerreiros onde, porque ela está em jogo, a vida eclipsa a fenomenalidade do mundo” (2003, p. 62). O processo de fenomenalização ocorre do seguinte modo: o elemento da aventura e do empreendimento perde relevância e a presença constante dos outros que era um complemento necessário torna-se “a real substância da vida livre” (2003, p. 62); a ênfase muda da ação para o discurso. Aqui não se trata meramente do diálogo comunicativo, mas de um discurso que é ele mesmo uma forma de ação. Segundo Arendt, “as palavras têm o estatuto do acontecimento” (PP, 181), ou seja, o discurso é ato – as grandes palavras são capazes de iniciar algo novo no mundo e, a um só tempo, revelar a singularidade do ator e entretecer a teia de relações implícita nos grandes feitos. O discurso tem o caráter dramático, teatral e persuasivo que põe em relevo o elemento da disputa pela excelência e não o necessário entendimento recíproco. O discurso enquanto ação política,

[...] não pode ser reduzid[o] aos procedimentos interlocutórios pelos quais o espaço público democrático, segundo a perspectiva Habermasiana, assegura simultaneamente uma racionalização dos pontos de vista e, por conseguinte, uma convergência de interpretações (2003, p. 31).

Tassin vê nessa transformação do campo de batalha em ágora uma conversão do *polemos* (guerra) em *stasis* (discórdia). Entretanto, a conversão é uma figura dialética que se contrapõe ao pensamento arendtiano – o *polemos* não se converte em polis, a violência não se converte em poder, ambos os fenômenos estão ligados por um vínculo diferencial que preserva suas especificidades. A perspectiva de Esposito clarifica essa operação: uma operação de “tradução diferencial da guerra em política” que preserva firmemente as distinções e não é feita “sem restos [e] desajustes” (1996, p. 53) Há, pois, segundo o autor uma “civilização do conflito originário” e uma “heroificação da ação política” (1996, p. 54) que não é capaz de colmatar o abismo entre *polemos* e *polis*. Arendt traz à luz, como vimos anteriormente, a figura da *auctoritas* romana, do princípio de ação, da promessa, a fim de confrontar o conflito violento que está no limiar de todo o político sem intentar que ele seja extinto de uma vez por todas.

Tassin não apoia sua compreensão do caráter conflituoso da política somente em sua leitura de Hannah Arendt, trazendo alguns elementos significativos do pensamento de Nicole Loraux para essa reflexão. Segundo o autor, Loraux afasta a identificação entre *stasis* e o termo político romano *guerra civil*³⁷ e destaca o seu sentido grego – “uma divisão da cidade em partes que se opõem, segundo um movimento, ou uma agitação, congelada ou imobilizada, erigida como um monumento no meio da cidade” (2003, p. 63). A ideia de que a divisão relaciona de modo tensional – separa e cria o espaço entre, ou seja, cria um mundo comum. Para Loraux, a sedição é o elemento central da comunidade política, o que de modo algum significa que a mesma seja o lugar da guerra ou de relações meramente instrumentais. A sedição, a dissidência é o elemento próprio da cidadania, e esta, afirma Tassin “é ela mesma um modo de conflitualidade no qual se deve tomar

³⁷ Para Loraux, a cidade grega afasta-se do modelo da política imperial de conquista, transpondo a violência guerreira em um modelo no qual ambos os lados da oposição “não visa[m] a eliminação de uma das duas partes, mas onde, de ser levantado um contra o outro ‘o dois se faz um’ (LORAUX *apud* TASSIN, 2003, p. 65). Há, portanto, a ideia de uma “composição de relações”, mantendo o caráter nunca unificado da pluralidade (TASSIN, 2003, p. 66).

partido porque é desse embate que a cidade se constitui como cidade” (TASSIN, 2003, p.64). A cidadania, tanto para Loraux como para Arendt, não se reduz ao reconhecimento de direitos, tampouco se identifica com o status daquele que atende aos critérios de pertencimento de uma comunidade identificatória, mas pela participação ativa nos negócios públicos. Para Tassin, “pensada a partir do agir, a cidadania não é relativa a um pertencimento ou uma afiliação prévias: o acesso ao espaço público que a manifesta não é autorizado por uma fidelidade comunitária” (2003, p. 288).

Arendt volta-se para o potencial criativo de agentes agonísticos que ao empreenderem em concerto – o que não quer dizer agir como se fosse um, tampouco anular o conflito própria à ação –, criam novas realidades a serem partilhadas. A ação é, pois, conflituosa, contingente, desobediente e transgressora.

Arendt celebra a emergência dos conselhos populares, dos movimentos de desobediência, das malogradas experiências revolucionárias – eventos de resistência e transgressão à política ordinária. O modo de relação da comunidade política não se define pelo pertencimento identitário, seja ele étnico, cultural, nacional. A política é esse espaço de relação dos diferentes. Recusar a ideia de soberania e o modelo de Estado-nação e abrir-se para uma relação de amizade política distinta das ideias de fraternidade e irmandade comunitária, torna o compartilhamento de um mundo comum entre os diferentes, um horizonte “por vir”.

A amizade política é um abrir-se para o outro que não implica convergência, mas permite a coexistência jamais pacificada ou disciplinada das diferenças. Aguiar conclui a esse respeito que “uma perspectiva agônica da ação tem na amizade, um paradigma fundamental” (AGUIAR, 2010, p. 143). Conforme Aguiar, tal perspectiva exige pensar os conflitos humanos recusando o paradigma do inimigo que compreende a política como violência e guerra. Diz ele:

A amizade política é, desse modo, o antídoto contra a concepção de governo e de poder baseadas na categoria do inimigo. Categoria essa aplicada e expandida a partir das experiências totalitárias e que resulta na prática governamental do extermínio e da purificação de setores do gênero humano. A amizade, arendtianamente pensada, ao contrário, aposta na esperança de que os homens nasceram para começar e não para morrer (AGUIAR, 2010, p. 143).

Arendt identifica a amizade política com o respeito, isto é, uma espécie de amizade “sem intimidade ou proximidade, é uma consideração da pessoa nutrida à

distância que o espaço do mundo coloca entre nós” (CH, 253-254). Ela independe da admiração que nutrimos pelas qualidades e realizações do outro. A amizade é um fenômeno público-político porque surge entre os homens que se reúnem em atos e palavras, isto é, criam relações e estabelecem um mundo comum. A amizade não diz respeito à posse, ao pertencimento, à propriedade – é uma relação não soberana que se volta para o outro. Ela possibilita a aparição do “quem” – a essência viva da pessoa – só entre amigos o “quem” pode se fazer visível. Ao pensar a amizade política, voltamo-nos para as palavras de Arendt em *Reflexões sobre Lessing*: Em tempos sombrios,

[...] vimos a forte necessidade que sentem os homens [...] de se aproximarem entre si, de buscarem na intimidade o substituto para aquela luz e iluminação que só podem ser oferecidas pelo âmbito público. Mas isso significa que evitam disputas e tentam ao máximo tratar apenas com pessoas com quem não entrarão em conflito. Para um homem com a disposição de Lessing, pouco espaço havia em uma tal época num tal mundo [...], onde as pessoas se aproximavam para se aquecerem mutuamente, afastavam-se dele. E, no entanto, ele, polêmico a ponto de brigar, não podia suportar a solidão mais do que a excessiva proximidade de uma fraternidade que anulava todas as diferenças [...] Queria ser o amigo de muitos homens, mas não o irmão de nenhum homem (HTS, 35).

Nada mais oposto à amizade que a concepção moderna de intimidade: em uma sociedade massifica marcada pela ausência de mundo partilham-se processos orgânicos internos, emoções pervertidas em sentimentos. Há, portanto, um fenômeno sintomático da modernidade – a transfiguração da amizade política em intimidade atrelada ao obscurecimento do mundo público-político e ascensão da esfera social. Trata-se da exposição pública daquilo que os homens têm em comum enquanto animais humanos – suas emoções, sua sexualidade, a preocupação com o corpo, os processos metabólicos, a sobrevivência da espécie (Cf. ORTEGA, 2003). Na amizade compreendida sob o viés da intimidade não existe espaço para o outro, uma vez que ele nada mais é do que uma réplica do mesmo modelo. Ademais, a intimidade, o voltar-se para si, seja para os sentimentos ou para a racionalidade (o processo de introspecção) é a expressão própria da alienação do mundo. Nessa condição, o outro é somente um outro eu, ou melhor não tem existência – os processos de introspecção não são capazes de garantir a realidade do que está fora do eu.

Outra das perversões da amizade é sua transfiguração em fraternidade – compreende-se a amizade como irmandade, relação de parentesco, familiaridade –

o amigo é o irmão (Cf. ORTEGA, 2003). Aqui a amizade é associada às figuras da comunidade plena que comunga uma mesma origem. Arendt adverte sem cessar sobre a perda da dignidade do político ao ser interpretado à imagem das relações familiares e domésticas: “nessa forma de organização toda a diferenciação original é efetivamente erradicada, assim como a igualdade essencial de todos os homens, na medida que estamos lidando com o homem³⁸, é destruída” (PP, 145). A fraternidade por ser fundada na ideia de parentesco confisca a pluralidade, comprometendo a singularidade. O espaço comunitário é concebido sob a figura da família: o lugar da segurança, do acolhimento caloroso, do conhecido, do mesmo, da homogeneidade, da concórdia. A fraternidade une todos em um só, ou seja, produz um amálgama de homens que se refugiam na intimidade afetuosa e tornam-se incapazes de revelar quem são. Inversamente, o espaço público-político se caracteriza pelo risco, pelo aberto, pelo imprevisível, pela visibilidade, teatralidade e pluralidade.

A fraternidade e a compaixão estão imbricadas – o amor pelo irmão que sofre. A compaixão é um força não-mundana, natural, inevitável e puramente passiva, uma vez que, enquanto emoção, ela é capaz de dominar o homem sem que ele possa resistir. O sentimento que corresponde à compaixão é a piedade que é despertada pelo sofrimento alheio. A piedade necessita do sofredor e do desafortunado, necessita do sofrimento para existir. Conclui Arendt: “a piedade, à diferença da solidariedade, não contempla imparcialmente a fortuna e o infortúnio, o forte e o fraco; sem o infortúnio a piedade não existiria, e por isso ela tem interesse na existência dos infelizes” (SR, 128).

Diante das massas sofredoras, de uma classe oprimida, ou da precarização econômica, o Estado pode prescindir da imparcialidade da lei e da justiça. Em nome da piedade “tudo é permitido”³⁹ (SR, 122). Ou, seja, em nome do pretense bem-estar dos nacionais, de um grupo ou de uma classe, o discurso da compaixão e da piedade pode ocultar uma “grave insensibilidade diante da realidade em geral e à realidade das pessoas em particular” (SR, 129) e o abandono de princípios como solidariedade.

³⁸ Arendt evoca a figura da Sagrada Família: Deus criou não apenas o homem, mas também a própria família. Ou seja, na figura da família é abolida a condição de toda a vida política - a pluralidade (p. 145).

³⁹ A Revolução Francesa foi o testemunho de quão nociva é a entrada dos sentimentos e emoções na esfera público-política – a tentativa de revelar o recôndito do coração humano e perscrutar a verdade de seus sentimentos e de suas motivações, de “desmascarar os disfarces, de expor a duplicidade e a mentira” (SR, 122), de “tirar a máscara do traidor dissimulado” (SR, 122) instaurou, sob a ditadura de Robespierre, o Reino do Terror.

Diferentemente da piedade, a solidariedade está intimamente ligada à amizade. Ela é um princípio ativo que pode conduzir a ação e que de modo não sentimental pode estabelecer uma comunidade de interesse entre aqueles que são diferentes. Ainda que a solidariedade, adverte Arendt, possa ser mobilizada pelo sofrimento, “não se guia por ele, e abrange não só os fracos e os pobres como também os fortes e os ricos” (SR, 127), os nacionais e os estrangeiros. A solidariedade é expressão da *philantropia* que se manifesta “numa presteza de partilhar o mundo com os outros homens” (HTS, 31).

Nietzsche também refletiu sobre a amizade e a compaixão em sua crítica da tradição platônico-cristã. Segundo Oliveira, a compaixão para Nietzsche “teria se imposto como fundamento ético e virtude primeira no mundo ocidental” (2011, p. 26). Nietzsche traz à luz uma “ética da amizade” – proposta à título de projeto aberto – que pretende resgatar a coragem e a grandeza diante do individualismo da modernidade. A respeito da diferença entre amizade e compaixão, Nietzsche considera que a “alegria compartilhada faz o ‘amigo’ (aquele que se alegra-com), a compaixão faz o companheiro de sofrimento. – Uma ética da compaixão precisa do complemento de uma superior ética da amizade” (NIETZSCHE *apud* OLIVEIRA, 2011, p. 25).

Se a ética da compaixão diz respeito à partilha do padecimento, a uma passividade, a ética da amizade está ligada à partilha da alegria, a uma virtude ativa. Para Arendt, somente os amigos partilham do gozo da felicidade pública – o prazer de discorrer sobre o que está entre eles. A concepção de amizade nietzschiana, bem como a concepção arendtiana destacam o caráter inter-humano da amizade e a necessidade do espaço e do distanciamento para seu florescimento. A amizade, para Nietzsche, “não nasce no interior de um indivíduo, mas no espaço intermediário dele com o outro e com as demais coisas. Por isso é ela a virtude da partilha, o lugar intermediário por onde se compartilha a alegria da existência” (OLIVEIRA, 2011, p. 47).

Nietzsche tal qual Arendt desferem uma dura crítica à fraterna igualdade que equaliza todos os homens negando sua alteridade. Em contraposição à igualdade, Nietzsche elege a virtude da amizade que “prescinde da metáfora consanguínea e da anulação do indivíduo, porque implica justamente o reconhecimento da pluralidade” (OLIVEIRA, 2011, p. 75). A Amizade para Nietzsche está associada a ideia de luta e disputa regida pela boa Éris “que encaminha o humano para a ação a

partir da rivalidade com o outro” (OLIVEIRA, 2011, p. 130). Ambos os autores dissociam a amizade das figuras da compaixão e da fraternidade que evocam a dissolução da singularidade, a segurança, a homogeneidade.

A amizade como fenômeno político e a solidariedade como princípio inspirador da ação respondem à pluralidade de seres singulares. Diferentemente de emoções e sentimentos que nascem no interior do coração humano e são homogeneizantes e passivos (controlam os homens sem que eles possam resistir ao apelo instintivo e natural), a díade amizade-solidariedade é capaz de confrontar a *hybris* inerente à ação. A amizade ligada à solidariedade diz respeito à disposição em partilhar o mundo com os diferentes. Essa diferença é, segundo Arendt, “a diferença absoluta de todos os homens entre si” que é “maior do que a diferença que existe entre os povos, nações ou raças” (PP, 147). Ou seja, diz respeito a uma abertura para os outros que não implica tornar o outro um si mesmo, dando lugar à ação agonística de singularidades que podem compartilhar perspectivas plurais.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento de Arendt é um campo frutífero para inúmeras interpretações e reflexões sobre a ação política e as questões políticas do presente, e se dispõe a compreender a ação política tanto em sua dimensão agonística quanto em sua dimensão associativa ou deliberativa. Entretanto, uma interpretação estritamente consensual da teoria de Arendt obscurece pontos essenciais da reflexão da autora: o aspecto rebelde da ação e seu potencial inovador; a concepção do discurso como ato e não como processo meramente comunicacional; a pluralidade como condição e resultado da atividade de seres singulares, o que inviabiliza um consenso fechado, absoluto ou um entendimento recíproco sem entraves, dissensos e conflitos.

O presente trabalho procurou destacar o pensamento político de Hannah Arendt como espaço de reflexão significativa sobre o conflito na política. Comparada às filosofias políticas de matriz hobbesiana que elegem o conflito sob a forma de ações beligerantes na figura do inimigo que deve ser aniquilado ou pacificado, a teoria de Arendt permite assumir o conflito junto com a outra face da atividade política – o consenso. Assim, conflito e consenso subsistem na (in)distinção de elementos que caracterizam a política como expressão viável da pluralidade de seres singulares.

O primeiro capítulo evidenciou o caráter relacional dos conceitos arendtianos, sem comprometer a especificidade das distinções efetuadas pela autora: Tal caráter relacional foi explicitado nas distinções entre os fenômenos do poder e da violência, bem como entre o espaço público e o espaço privado. Poder e violência são fenômenos distintos, mas essa distinção é relacional – há um “vínculo diferencial” que impede a fusão entre ambos os fenômenos ao mesmo tempo que os relaciona. Arendt considera que raramente poder e violência fazem sua aparição no mundo de forma pura. Em situações políticas cotidianas, eles aparecem sempre imbricados e, por vezes, confundidos. O limite que separa o espaço público-político do espaço pré-político não é, portanto, um muro de contenção, mas assemelha-se a uma película permeável que permite a contaminação entre ambas as esferas.

Conforme conclui Arendt, em todos os assuntos, há sempre uma face pública e os assuntos de interesse público-político mudam de acordo com as condições históricas em que aparecem. Logo, Arendt não afirma que assuntos de ordem social

não possam, em nenhuma medida, se tornarem questões de interesse público-político. Se Arendt liberta a esfera pública da clausura das sobredeterminações econômicas, técnicas, organicistas não é para encerrá-la em si mesma como um conceito autorreferente, mas para trazê-la à superfície dos assuntos humanos marcados pela pluralidade, possibilitando a liberdade da espontaneidade – a capacidade de agir e criar realidades inéditas.

No segundo capítulo *A política como pluralidade*, buscamos compreender a política plural pensada por Arendt – o surgimento espontâneo do poder nas revoluções e em seus órgãos de ação – os conselhos populares –, e o seu ocaso – a tentativa de redução da pluralidade, a apatia política sob a égide do sistema representativo de partidos. Arendt coloca-nos diante da aporia constitutiva que envolve as experiências políticas exemplares de ação conjunta: a tensão entre o surgimento do novo e a tentativa da sua estabilização, isto é, da sua institucionalização. Tal institucionalização ameaça sem cessar o princípio de felicidade pública que inspira e vivifica os novos começos.

No último capítulo *O sentido do político na perspectiva do conflito*, dedicamo-nos a explicitar como Arendt pensa o conflito em sua relação extrínseca e intrínseca ao político. Para tanto, recorreremos às reflexões de Étienne Tassin que evidenciam os dois critérios tradicionais pelos quais as relações de uma comunidade política são compreendidas: como pacificação de conflitos ou na referência ao agrupamento amigo-inimigo que tem por pressuposto e por horizonte a possibilidade da guerra. Tais critérios acabam obscurecendo a compreensão do fenômeno do conflito na política. As duas perspectivas denegam a capacidade da ação política: ou o político se reduz à boa gestão dos conflitos que oculta a dominação e a coerção estatal, ou se reduz ao poder de designar o inimigo em contínua manutenção do antagonismo. Arendt recusa esses critérios proclamando que a *raison de'être* da política é a liberdade – a potência criativa e inovadora que cada singularidade pode manifestar no espaço público.

Arendt pensa o conflito agonístico não em uma dimensão dicotômica, na oposição amigo-inimigo, como se houvesse duas perspectivas mutuamente excludentes, concepção extremamente simplificadora da realidade e profundamente perigosa à condição humana da pluralidade. Uma política agonística tende a pensar os conflitos da convivência humana, recusando o modelo do inimigo, e assumindo o paradigma da amizade política e da solidariedade como princípio inspirador da ação.

A amizade ligada à solidariedade diz respeito à disposição em partilhar o mundo com os diferentes, induz a uma abertura para os outros. O conflito agonístico não é cifrado na chave amigo-inimigo, mas no confronto das múltiplas perspectivas de singularidades plurais que entretecem um mundo comum.

Sob a chave interpretativa da liberdade e da pluralidade, os conflitos e a violência são vistos por Arendt como expressão possível de um agonismo que não mascara o conflito e o elege como uma das categorias imprescindíveis para pensar o político. A autora não demoniza os conflitos, tampouco considera a pluralidade como necessariamente dissolutiva. Pelo contrário, ela evoca a potência relacional e inovadora do poder de agentes plurais capazes de estabelecer compromissos transitórios e frágeis (que necessitam de contínua atualização através da participação pública) sem, contudo, abolir os conflitos e o dissenso e almejar a política perfeitamente ordenada e pacificada.

Arendt, por sua vez, interroga o conflito de modo transversal: o conflito não é doador de sentido em si mesmo, mas seu sentido reside nas relações que é capaz de estabelecer – o seu sentido encontra-se justamente em práticas de liberdade na criação de uma comunidade de diferenças. Um conflito que se autonomiza, cujo sentido reside nele mesmo, destrói a frágil teia de relações humanas e se converte em violência. A partir dessa visada sob o conflito, é possível refletir sobre os procedimentos de exclusão no interior dos Estados que desencadeiam uma avalanche de atos violentos. A unidade da comunidade em torno de um ideal étnico, cultural, econômico ou religioso é forjada na designação de um inimigo, gerando um conflito que se autonomiza e se transfigura em pura violência; ou o preço da manutenção dessa unidade consiste na anulação ou pacificação do próprio conflito mediante a assimilação das diferenças de quem tem mais poder.

O não reconhecimento do caráter incontornável do político – a imprevisibilidade, a indeterminação e o conflito – denega a possibilidade de uma existência realmente plural: de ordem distinta ou mesmo diversa das outras formas de sociabilidade humana, mas nunca blindada contra a violência e os conflitos sociais, étnicos, culturais e econômicos que a contaminam e atravessam. É no exame crítico das revoluções que Arendt destaca a relação entre a fundação de uma comunidade política e o conflito violento que está no seu limiar. O consenso que funda uma comunidade política jamais é absoluto e sem restos, uma vez que diz respeito à reunião de uma pluralidade de agentes. Tal consenso, jamais

universalizável, não é capaz de abolir de uma vez por todas e de forma peremptória a possibilidade de irrupção da violência que margeia a política, mas deve resguardar a possibilidade da convivência humana em termos eminentemente políticos, tal como Arendt compreende.

Se o político é atravessado e contaminado por conflitos de ordem não propriamente política (aqui devemos nos lembrar que nada está de antemão excluído do político e que tais conflitos podem alcançar importância pública), há ainda um conflito inerente à própria ação que Arendt destaca: a dimensão agonística e performática do conflito. Tal dimensão está relacionada por contraste à dimensão polêmica, tal qual o *polemos* e a *polis* estão relacionados. O agônico é distinto do polêmico ao mesmo tempo em que a ele está vinculado pela figura da luta. Há, pois, uma tradução do polêmico em agônico que resguarda a diferença entre ambas as dimensões, mas que não ocorre sem arestas e fissuras. Nesse sentido, Arendt não deixa de reconhecer que o agonismo excessivo é capaz de destruir a teia inter-humana de relações trazendo para a cena pública a violência originária que está no limiar de toda a comunidade política.

Por fim, cabe-nos destacar que uma comunidade sem dissensos e conflitos não seria, na perspectiva arendtiana, uma comunidade política. Ninguém melhor do que Arendt esteve ciente de que uma política totalmente pacificada de conflitos só pode ser alcançada por meio do terror total que elege e elimina o inimigo objetivo, pois quando resta apenas uma opinião, uma única perspectiva acerca do mundo e já não é possível divergir, não se está mais diante de uma pluralidade, mas sim da figura totalitária do *Um-Só-Homem*. Por detrás de uma comunidade política ideal – sem divergências e conflitos – reina o espectro da coação, da pura violência e do terror.

Se a distinção relacional entre pluralidade e singularidade, público e privado, poder e violência, conflito e consenso caracteriza o pensamento político agonístico de Arendt, tudo indica que a sua teoria se opõe à perspectiva do pensamento utópico da política. Isso porque a utopia representa justamente a tendência de emascular o conflito e a tensão entre opostos em nome de um ideal de perfeição.

Com sua transgressora distinção relacional entre poder e violência, sua defesa da irreducibilidade da pluralidade e sua ênfase na ação agonística sob o paradigma da amizade política, o pensamento arendtiano, a nosso ver, é bem mais consistente do que o pensamento político de matriz hobbesiana para fornecer

elementos para pensar o conflito enquanto realidade possível da existência plural de seres singulares.

REFERÊNCIAS

Obras de Hannah Arendt

ARENDDT, H. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. **A dignidade da política**. Trad. Helena Martins, Frida Coelho, Antônio Abranches, César Almeida, Claudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. **A promessa da política**. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

_____. **A vida do espírito**. Trad. Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. Desobediência Civil. In: **Crises da república**. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Pulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **O que é política?**. Trad. Reynaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Sobre Hannah Arendt**. Trad. Adriano Correia. Revista Inquietude, Goiânia, v. 1, n. 2, 2010. Disponível em: <<http://www.inquietude.org/index.php/revista/article/viewArticle/45>>. Acesso em: 08/06/2016.

_____. **Sobre a revolução.** Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. **Sobre a violência.** Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

Obras de outros autores

ADVERSE, H. Hannah Arendt; STRAUSS, Leo. A Filosofia Política. **Revista Estudos Filosóficos.** n. 17/2016. Disponível em: <<http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>>. Acesso em: 20/02/2017.

AGUIAR, O. A amizade como amor mundi em Hannah Arendt. O que nos faz pensar, [S.1.], v. 19, n. 28, p. 131-144, dec. 2010. Disponível em: <http://www.oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnfp/article/view/315>. Acesso em: 10/02/2017.

_____. A. Condição humana e educação em Hannah Arendt. **Educação e Filosofia.** Uberlândia, v. 22, n. 44, p. 23-42, jul/dez, 2008. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/viewFile/1965/1639>>. Acesso em: 12/04/2016.

ASSMANN, S. J. Condição humana contra "natureza": diálogo entre Adriana Cavarero e Judith Butler. **Rev. Estudos Feministas.** Florianópolis, v. 15, n. 3, p. 647-649, Dec.2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104026X2007000300008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20/12/2016.

BENHABIB, S. **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt.** Thousand Oaks, California: Sage Publications, 1996.

BERNSTEIN, R. Philosophical profiles. **Essays in a Pragmatic Mode.** Cambridge: Polity Press, 1992.

BRONDANI, C. Razão e conflito no Estado de natureza hobbesiano. **Revista Ética e Filosofia Política.** n. XVII, vol. 1. Ago. 2014, p. 6-23. Disponível em: <http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/17_1_brondani.pdf>. Acesso em: 22/05/2016.

BUTLER, J. I merely belong to them. Review of The Jewish Writings by Arendt, H., edited by Kohn, J. & Feldman, R. **London Review of Books** [Online] vol. 29 no. 9, May, 2007, p. 26-28. Disponível em: <<https://www.lrb.co.uk/v29/n09/judith-butler/i-merely-belong-to-them>>. Acesso em: 10/08/2016.

CANOVAN, M. A Case of Distorted Communication: a note on Habermas and Arendt. **Political Theory**, vol 11, nº 1, February 1983.

CAPONI, S. Modos da violência, estratégias da resistência. **Reflexão**. Campinas, v.61, p. 99-130, 1995.

CORREIA, A. A questão social em Hannah Arendt: apontamentos críticos. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 20, n. 26, jan./jun. 2008, p. 101-112.

DUARTE, A. Hannah Arendt e o pensamento 'da' comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais. **O que nos faz pensar**. Revista de Filosofia da Universidade Católica do Rio de Janeiro. n. 29 (2011): 21-40.

_____. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. **Argumentos**: Revista de Filosofia (Online). v. 1, p. 39-63, 2013. Disponível em: <<http://www.dvprppg.ufc.br/argumentos/index.php/argumentos/article/view/3>>. Acesso em 03/05/2016.

_____. Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical. **In: O direito e o discurso – discursos do direito**. Org. Ricardo Marcelo da Fonseca. Florianópolis: Editora Fundação Boiteux, 2006, v. 1.

_____. Modernidade, Biopolítica e Violência: a crítica arendtiana ao presente. In: DUARTE, A. LOPREATO, C. MAGALHÃES M. (orgs.). **A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

_____. **O pensamento à sombra da ruptura**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. In: ARENDT, H. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**. São Paulo, v. 21, n. 3. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/124502>>. Acesso em: 12/01/2017.

DRUCKER, C. O destino da tradição revolucionária. In: BIGNOTTO, E (org.). **Hannah Arendt: Diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, p. 196-213.

ESPOSITO, R. **Categorías de lo impolítico**. Trad. Roberto Raschella. Buenos Aires: Katz, 2006.

_____. **Communitas**. Trad. Carlo Rodolfo M. Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

_____. **Comunidad, Inmunidad y Biopolítica**. Trad. Alicia G. Ruiz. Barcelona: Herder, 2009.

_____. **El origen de la política: Hannah Arendt o Simone Weil?**. Buenos Aires: Paidós, 1996.

_____. Hannah Arendt entre 'Voluntad' e 'Representación': para una crítica del decisionismo. In: HILB, C at alii. **El resplendor de lo público**: em torno a Hannah Arendt, Caracas: Nueva Sociedad, 1994, p. 209-247.

FORTI, S. Introduction: Hannah Arendt's legacy at 100 years of her birth. **Revista de ciência política**. Santiago, v. 26, n. 2, p. 121-123, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718090X2006000200006&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 17/01/2017.

FOUCAULT, M. Aula inaugural de 4 de fevereiro de 1976. In: **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 99-135.

GUARALDO, O. Pensadoras de peso: o pensamento de Judith Butler e Adriana Cavarero. **Rev. Estudos Feministas**, Florianópolis, 15(3): 336, setembro-dezembro/2007.

HABERMAS, J. O Conceito de Poder em Hannah Arendt. FREITAG, B.; ROUANET, S. P. (Org.). In: **Habermas**. São Paulo: Ática, 1980.

HEIDEGGER, M. Superação da Metafísica. In: **Ensaio e Conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

HONIG, B. Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity. In: **Feminists Theorize the Political**. Butler, J.; Scott, (ed.). New York: Routledge, 1992, p. 215-235.

ISAAC, J. **Arendt, Camus and modern rebellion**. Londres: Yale University Press, 1992.

JUNGER, E. A mobilização total. **Nat. hum.** São Paulo, v. 4, n. 1, p. 189-216, jun. 2002. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S15172430200200010006&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 26/01/2016.

KNAUER, T. Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action. **The American Political Science Review**. vol. 74, nº 3, 1980, p. 721–733. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1958153>>. Acesso em: 23/02/2017.

LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. **Estud. Av.** São Paulo, v. 11, n. 30, p. 55-65, Aug., 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141997000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 12/04/2016.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica**. São Paulo: Editora 34, 2008.

LEBRUN, G. “Além-do-homem e Homem total”. In: **A filosofia e sua história**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

NIETZSCHE, F. A disputa de Homero. In: **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2005.

OLIVEIRA, J. **Por uma ética da amizade**. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2011.

ORTEGA, F. Amizade em tempos Sombrios. BINGEMER, M. C.; YUNES, E. In: **Mulheres de Palavra**: Adélia Prado; Hannah Arendt, Simone Weil e Teresa de Ávila. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 21-32.

_____. **Para uma política da amizade**: Arendt, Derrida, Foucault. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

PONCE, R. S. **Três estudos sobre a tensão entre política e filosofia no pensamento de Hannah Arendt**. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná, UFPR, 2013. Disponível em: <http://www.humanas.ufpr.br/portal/filosofia/files/2016/02/1369420918Dissertac%C2%B8a-o_2_Rodrigo_Ponce_Santos.pdf>. Acesso: 20/10/2016.

PORTINARO, P. La política como comienzo y el fin de la política. In: **El resplendor de lo público**: em torno a Hannah Arendt, Caracas: Nueva Sociedad, 1994, p. 181-208.

RAMOS, C. Hannah Arendt e os elementos constitutivos de um conceito não liberal de cidadania. **Revista de Filosofia Aurora**. v. 22, n. 30, 2010. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/rf?dd1=3703&dd99=view&dd98=pb>>. Acesso em: 20/10/2016.

_____. **As faces da liberdade e a teoria do reconhecimento**. Curitiba: PUCPRes, 2016.

ROVIELLO, A. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Lisboa: Instituto Piaget, 1987.

RICOEUR, P. Pouvoir et Violence. In: **Ontologie et politique**. Paris: Ed Tierce, 1989, p. 141-159.

SÁ, A. F. Prefácio, tradução e notas. In: Schmitt, C. **Catolicismo e Forma Política**. 1998, p. 7-15.

SMOLA, Julia G. Hannah Arendt lectora de Rousseau. **DoisPontos**, [S.l.], v. 7, n. 4, dez. 2010. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/20169>>. Acesso em: 10/03/2016.

TASSIN, E. **Um monde commun**: pour une cosmo-politique des conflits. Paris: Seuil, 2003.

VILLA, D. Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political action. **Political Theory**. vol. 20, n° 2, May, 1992, p. 274-308.

_____. The "Autonomy of the Political" reconsidered. In: **Public freedom**. Princeton University Press, 2008, p. 338-353.

_____. **Politics, philosophy, terror**: essays on the thought of Hannah Arendt. New Jersey: Princeton University Press, 1999.