

DICIONÁRIO HANNAH ARENDT

Organização

ADRIANO CORREIA

ANTONIO GLAUTON VARELA ROCHA

MARIA CRISTINA MÜLLER

ODILIO ALVES AGUIAR

70

PODER

Eduardo Jardim de Moraes

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

O poder foi assunto de Hannah Arendt em várias passagens de sua obra. (1) Em *A condição humana*, aparece no contexto da reconstrução da teoria política em sua relação com a ação – a matéria de que é feita a política. (2) Também é abordado em *Sobre a violência*, na discussão com a Nova Esquerda e sua valorização do papel da violência na política. (3) Em *Sobre a revolução* e no relato da revolução húngara de 1956, “A Revolução Húngara e o imperialismo totalitário”, o poder é considerado em sua efetividade.

A dificuldade de abordagem do conceito de poder se deve ao fato de que não há, nas principais vertentes da teoria política, referências para dar conta de seu estatuto próprio: ele sempre foi referido a esferas da experiência desprovidas de significado político.

Na visão dominante ao longo da história, o poder foi identificado ao mando. Ele seria o instrumento com o qual algum ou alguns asseguram o governo sobre outros. Sendo entendido como um instrumento, o poder incluiria também a violência. Hannah Arendt faz menção à afirmação de Max Weber, em *A política como vocação*, de que em todos os tempos os agrupamentos políticos mais diversos recorreram à violência como instrumento normal de poder. Essa convicção predominou ao longo do século XX em diversas correntes, à direita e à esquerda. Como afirmou C. Wright Mills: “Toda política é uma luta pelo poder: a forma definitiva do poder é a violência” (1956, p. 171).

Já em outra direção, desde Platão, e, mais tarde, no cristianismo, o mundo das aparências, em que a política acontece e o poder é exercido, foi desprestigiado. Todas as atividades que dependem do desempenho, como a política, foram vistas como as menos importantes, já que não promovem a produção de algum bem ou produto.

Nessa medida, a falência da tradição, que se manifestou do ponto de vista político no surgimento dos regimes totalitários no século XX, mas que também liquidou o modo tradicional de se pensar, especialmente a política, pode favorecer uma aproximação da noção de poder que contemple sua dignidade. No final do ensaio dedicado à crise da autoridade, incluído em *Entre o passado e o futuro*, Hannah Arendt observou que “viver em uma esfera política sem autoridade...significa ser confrontado de novo...sem a proteção de padrões de conduta tradicionais...com os problemas elementares da convivência humana” (Arendt, 2009b, p. 187).

(1) *A condição humana* (1958) concentra a reconstrução da teoria política. A primeira parte do livro examina as três atividades que compõem a *vita activa*, a vida do homem inserido no mundo: o trabalho, a fabricação e a ação.

O trabalho é o âmbito da produção de bens que servem para a manutenção da vida do homem, aqui chamado de *animal laborans*. É onde se dá o metabolismo do homem com a natureza.

Já a atividade fabricadora é organizada segundo um critério instrumental. O *homo faber* toma por base um modelo e mobiliza os meios para realizá-lo. Ele persegue resultados. Assim é construído um mundo de utensílios, cuja durabilidade pode ser maior do que a de seu produtor. Na tradição filosófica, a atividade da fabricação de bens duráveis foi a que mais despertou confiança.

O processo de fabricação envolve também violência e destruição. É preciso cortar uma árvore para se obter a madeira de que será feita a mesa.

A ação é uma atividade que se dá entre os homens, criando entre si uma teia de relações. Essa teia é intangível, mas nela os homens

se inserem com palavras e atos. Na ação revela-se quem alguém é. Os processos desencadeados pela ação são dotados de imprevisibilidade e de irreversibilidade. A ação se dá em um contexto de publicidade e de pluralidade.

A distinção entre fabricação e ação é decisiva para se definir o que é poder. O poder se distancia dos critérios instrumentais próprios do fabricar e insere-se no âmbito da ação.

O poder tem a ver com a ação, mas não é seu produto ou resultado, já que não está em jogo um processo produtivo. O poder se origina na ação, mas mantém-se aí como uma potencialidade. Ele pode ser mobilizado quando os homens estão juntos e agem em concerto. As palavras grega e latina, *dínamis* e *potentia*, que designam poder, dão conta desse caráter de potencialidade. Quando se diz que alguém está no poder significa que ele foi empossado por um grupo para agir em seu nome. No momento em que esse grupo se dissolve, desaparece também o poder desse alguém.

(2) Desprender a definição de poder da referência à violência é o propósito central de *Sobre a violência*. Para Hannah Arendt, não basta afirmar que poder e violência são diferentes. Na verdade, o oposto da violência não é a não-violência, mas o poder. O texto é contemporâneo das revoltas estudantis de 1968, da Primavera de Praga, no mesmo ano, e do aparecimento de uma Nova Esquerda que valorizava a violência como arma política. Sartre e Frantz Fanon também são visados. De novo está presente a referência à posição dominante no pensamento político que identifica poder e mando. Para essa posição, seria indiferente usar expressões como poder, força, vigor, autoridade e violência para se referir à política, já que todas remeteriam a modos diferentes de formular a única questão que interessa: “quem domina quem”.

Como acontece ao longo de sua obra, Hannah Arendt recorre a distinções em sua argumentação. A distinção entre poder e mando ocupa um lugar central. Por sua vez, ela depende da distinção entre ação e fabricação, tal como proposta em *A condição humana*.

Decorre daí também a distinção entre poder e força. A força pode destruir o poder, especialmente quando alguém ou um grupo se apodera dos meios de violência, seus implementos. Tirantias são regimes de força. Elas se sustentam na impotência, quando cessa todo intercâmbio político entre os homens, impedidos de falar e de agir.

Outras distinções também concorrem para a caracterização do poder. O poder se distingue do vigor físico ou intelectual. Em contraste com o poder que depende da pluralidade, o vigor é um dom natural de um indivíduo isolado. O vigor é ineficaz contra o poder, mas pode ser destruído por ele.

O poder também se distingue da autoridade. A autoridade não depende da coerção para se firmar. Ela pode ser acatada por uma dada comunidade. Nessa medida, um regime autoritário não se confunde com uma ditadura ou uma tirania que dependem da violência para se manterem. Por outro lado, a autoridade também não resulta do entendimento obtido entre iguais, o que caracteriza a gestação do poder.

(3) Em diversas passagens, Hannah Arendt faz referência à existência de uma outra tradição que não reduz o poder ao mando ou ao domínio.

Ela teve seu marco inaugural na Antiguidade, quando os gregos instauraram a pólis com base no princípio da isonomia e os romanos conceberam seu governo como *civitas*. Essa tradição foi retomada pelas revoluções americana e francesa, no século XVIII, para fundar uma forma republicana de governo, que depende da obediência à lei e não a alguém. Obediência ainda, mas com o sentido de apoio, o qual é obtido por meio de compromissos assumidos pelos cidadãos. Esse apoio confere poder às instituições. Logo, quando ele falta, as instituições não se sustentam.

Hannah Arendt reconstituiu a história das revoluções modernas em *Sobre a revolução*. As revoluções atestam a capacidade dos homens de iniciar novos processos. Uma felicidade pública é experimentada nessas ocasiões. Mas como fazê-los perdurar? A história mostra que

nos processos revolucionários a tomada do aparato estatal coincidiu sempre com a suspensão da atividade política. Thomas Jefferson se deu conta de que “a constituição dera todo o poder aos cidadãos sem lhes dar a oportunidade de ser republicanos e de agir como cidadãos” (Arendt, 1988, p. 318). Por esse motivo, chegou a imaginar a possibilidade de a constituição ser renovada a cada geração.

Hannah Arendt observou que em todos os episódios revolucionários brotaram órgãos espontâneos, os conselhos populares, nos quais se experimenta uma nova forma de governo em que o poder se manifesta. Isso ocorreu nas revoluções francesa e americana, na França, em 1848, na Comuna de Paris, em 1871, nas revoluções russas, em 1905 e 1917, na Alemanha, depois da Primeira Guerra, e na revolução na Hungria, em 1956. Os conselhos surgiram não por iniciativa de partidos, também não foram inspirados por alguma plataforma política ou ideologia. Seus membros se reuniam naturalmente por vizinhança, por serem companheiros de trabalho, por alguma outra forma de afinidade. Eles elegiam representantes avaliados por sua integridade, coragem e discernimento pessoais para os conselhos superiores. No topo de uma escala haveria um conselho nacional cujos membros eram indicados pelos mesmos critérios.

Hannah Arendt acompanhou atenta e entusiasmada os acontecimentos na Hungria em 1956. Um movimento de estudantes que pretendia demolir uma estátua de Stalin em uma praça pública foi o estopim de uma revolta que mobilizou todos os setores da população. Em poucas horas o governo desmoronou e conselhos foram criados em nível nacional. Mesmo que por um período curto de tempo, a voz do povo foi ouvida e foi provada a possibilidade do aparecimento da única alternativa propriamente democrática ao sistema de partidos. Como é sabido, a repressão pelos tanques soviéticos levou menos de duas semanas para liquidar a revolução húngara. O extermínio da revolução atingiu primeiramente a liberdade de ação e em seguida a liberdade de pensamento.

A avaliação por Hannah Arendt dos acontecimentos na Hungria não tem um tom pessimista. Ao contrário, a revolução é vista como

uma luz flamejante que ilumina o cenário político da época. Era uma luz instável, ela irrompia e cintilava, mas era a única luz que havia naquele momento.

Referências

- ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009a.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2009b.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimão*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- MILLS, C. Wright. *The power elite*. Nova York, 1956.

VIOLÊNCIA

Thiago Dias da Silva

Núcleo de Estudos da Violência – NEV – USP

A violência aparece como tema na obra de Arendt já em *Origens do totalitarismo*, livro em que a violência antissemita, a violência imperialista e, na terceira parte, a violência totalitária têm papéis importantes. Contudo, apesar desta presença já no primeiro grande livro da autora, é preciso ir a obras posteriores para encontrar uma reflexão desenvolvida sobre o *fenômeno da violência*. Para evitar confusões, é importante notar de saída que o fenômeno em questão não é aquele que costumamos chamar de “violência urbana”, ou seja, violência vinculada a latrocínios, agressões, sequestros e crimes deste tipo. O que Arendt propõe é “levantar a questão da violência no âmbito da política” (Arendt, 2003, p. 31).

Em *A condição humana*, o tema aparece vinculado a uma distinção fundamental para a compreensão do fenômeno: a distinção entre público e privado. Ao longo do capítulo 2, dedicado a esta distinção, desenvolve-se a ideia de que os vários modos de relações humanas são condicionados pelo espaço em que se dão, do que decorre que o surgimento (ou desaparecimento) de um novo espaço resulta no surgimento (ou desaparecimento) de novas relações. Voltando-se à origem das experiências políticas ocidentais, Arendt mostra que as relações que têm sentido no interior do espaço privado são essencialmente distintas das que surgiram junto com a *polis*, pois estas são condicionadas pelo *espaço de aparências* que nasce junto com a *polis*.

Pouco à frente, na seção 28 de *A condição humana*, lemos que este espaço é condição para o fenômeno do *poder*, que consiste em um modo de ação específico, descrito pela autora como *o agir em conjunto*. Para melhor caracterizar o fenômeno do poder, Arendt o contrasta com os fenômenos da violência, da força e do vigor, todos de importância fundamental para seu conceito de ação.

As distinções entre estes fenômenos, bem como as distinções entre público, privado e social, são fundamentais para a crítica ao Estado moderno apresentada em *A condição humana*. Na modernidade, o Estado surgiu tomando como modelo a família, ou seja, ele levou ao espaço público certas estruturas de tempo e espaço constitutivas do espaço privado. Desta expansão do privado sobre o público resultaram a retração do público e o surgimento de um espaço novo que Arendt chama de “social”. O Estado moderno se coloca como grande administrador do social e, por se sustentar sobre a imagem da família, ele tem na violência um de seus traços fundamentais. A pertinência da definição de Estado proposta por Weber, segundo a qual o Estado se caracteriza precisamente pelo monopólio do uso legítimo da violência, confirma este processo apontado por Arendt.

Contudo, e apesar da importância de *Origens do totalitarismo* e *A condição humana* para a discussão a respeito da violência na obra de Arendt, o desenvolvimento completo da concepção arendtiana da violência se encontra em um ensaio escrito mais tarde e intitulado justamente “Sobre a violência”. O texto, que foi publicado no volume *Crises da república* e também como um livro, saiu em inglês sob o título *On violence* e, pouco depois, saiu em alemão, língua materna de Arendt, sob um título distinto e bastante indicativo: *Macht und Gewalt*, ou seja, *Poder e violência*. Este acréscimo no título alemão reforça a ideia, já indicada em *A condição humana*, de que o fenômeno da violência é melhor compreendido se pensado em contraste com o fenômeno do poder.

“Sobre a violência” foi escrito no turbulento contexto das revoltas estudantis do final dos anos 1960, quando violência estudantil e policial, passeatas, pedidos de paz e de guerra, revoluções, ditaduras

e outros fenômenos políticos disruptivos se deram de modo bastante ruidoso. Em meio a esta confusão, Arendt publica um ensaio repleto de *distinções*, procedimento com desdobramentos enormes e que merece ser considerado com cuidado aqui.

Como o título alemão do ensaio indica de modo claro, a tarefa a que Arendt se lança aqui é a de distinguir os fenômenos do poder e da violência. Ao fazê-lo, a autora pretende se afastar daquilo que ela chama de tradição da filosofia política – seu alvo preferencial ao longo de grande parte de sua obra –, a qual costuma pensar que “a violência é tão somente a manifestação mais flagrante de poder” (Arendt, 2003, p. 31). Ou seja, à esquerda e à direita, desde os gregos até os contemporâneos, a filosofia política opera uma identificação entre poder e violência, o que traz consequências muito relevantes para a teoria e a prática políticas, e um dos passos dados por Arendt no esforço de desmontar a tradição de filosofia política consiste precisamente em desfazer este nó que une poder e violência. Assim, faz-se necessário “tratar a violência como um fenômeno em si mesmo” (Arendt, 2003, p. 31), e não como mera manifestação do poder.

Esta distinção não equivale à afirmação de que poder e violência não têm relações entre si. Não há dúvidas de que poder e violência aparecem frequentemente juntos. A questão aqui é *qual relação* existe entre estes fenômenos, e Arendt responde inequivocamente que existe uma relação de oposição entre eles: “a forma extrema de poder é o Todos contra Um, a forma extrema da violência é o Um contra Todos” (Arendt, 2003, p. 35).

Na segunda parte de “Sobre a violência”, há uma passagem em que Arendt apresenta, quase à maneira de um dicionário, as definições daqueles fenômenos já mencionados em *A condição humana*: poder, violência, força, vigor e autoridade. Sobre o poder, ela afirma: “O poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é prioridade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido” (Arendt, 2003, p. 36). Um indivíduo é capaz de realizar determinadas coisas; um grupo unido em torno

de um objetivo comum é capaz, graças ao número de pessoas e à sua organização, de realizar coisas que não estão ao alcance de indivíduos isolados. Ou seja, a ação em concerto faz surgir um fenômeno que permite realizações possíveis apenas aos grupos, e Arendt chama este fenômeno de *poder*.

Ora, mas se o poder não pode ser algo individual, o que queremos dizer quando falamos em uma “pessoa poderosa”? No vocabulário de Arendt, estamos falando em vigor (*strenght/Stark*), fenômeno que se caracteriza por ser uma propriedade inerente a um objeto ou uma pessoa, que é, portanto, independente para agir vigorosamente, podendo até mesmo agir contra o poder.

A violência, por sua vez, “distingue-se por seu caráter instrumental. Fenomenologicamente, ela está próxima do vigor, posto que os implementos da violência, como todas as outras ferramentas, são planejados e usados com o propósito de multiplicar o vigor natural até que, em seu último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo” (Arendt, 2003, p. 37). Ou seja, assim como o vigor, a violência se opõe à ação em concerto que caracteriza o poder. A violência é marcada pelo uso de instrumentos capazes de conferir maior vigor a uma pessoa ou a um objeto (instituição) capaz de agir individualmente na direção que lhe convier. Caso tenha uma pistola na mão, um indivíduo fisicamente frágil é capaz de violência maior do que um indivíduo vigoroso.

Percebe-se assim que poder e violência são palavras que apontam para fenômenos distintos. Contudo, é necessário deixar claro

que estas distinções, embora não sejam de forma alguma arbitrárias, dificilmente correspondem a compartimentos estanques no mundo real, do qual, entretanto, são extraídas. [...] Ademais, como veremos, nada é mais comum do que a combinação entre violência e poder, nada é menos frequente do que encontrá-los em sua forma pura e, portanto, extrema. Mas disto não se segue que autoridade, poder e violência sejam o mesmo. (Arendt, 2003, p. 38)

Se estendermos o exemplo do indivíduo com uma pistola na mão e pensarmos em um grupo de indivíduos armados, a questão dá

um salto de complexidade porque o poder que caracteriza o grupo organizado se associa à violência dos implementos. Consideremos ainda que este grupo pode ser ou não ser institucionalizado, ou seja, este grupo pode ser uma milícia ou uma polícia. Em ambos os casos, o recurso à violência permanece inalterado, mas a relação de poder muda significativamente, pois o poder que sustenta uma milícia se resume ao poder existente no interior do grupo, ao passo que uma polícia não encontra poder apenas em seu grupo, mas também no consentimento oferecido pela comunidade em que se situa. Este consentimento normalmente não se manifesta na forma de uma ação, mas na legitimidade e na legalidade conferidas à instituição responsável pela violência. Esta relação permite a incômoda afirmação de que, embora poder e violência sejam fenômenos distintos, “jamais existiu governo exclusivamente baseado nos meios de violência” (Arendt, 2003, p. 40), uma vez que a violência institucionalizada, seja sob ditadura ou sob governo democrático, sempre conta com uma base de poder formada pela comunidade que lhe dá consentimento.

Desfaz-se com isto uma leitura equivocada, mas bastante comum, segundo a qual para Arendt o poder seria sempre positivo e a violência, sempre negativa. Segundo esta leitura, Arendt condenaria a violência por princípio, recusando-lhe de saída qualquer justificativa, e concederia ao poder um elogio irrestrito, pois ele viria da espontaneidade da ação e estaria organizado em instituições. Esta leitura está aquém da complexidade do argumento da autora, uma vez que desconsidera a discussão a respeito da justificativa para a violência:

A violência, sendo instrumental por natureza, é racional à medida que é eficaz em alcançar um 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. Ela não promove causas, nem a história, nem a revolução, nem o progresso, nem o retrocesso; mas pode servir para dramatizar queixas e trazê-las à atenção pública. (Arendt, 2003, pp. 57-8).

Um retorno aos textos dos anos 1940 ilustra bem a fragilidade da tese segundo a qual “Arendt é contra a violência porque aposta no diálogo”. Ao longo da II Guerra, Arendt defendeu abertamente que os judeus se organizassem politicamente para combater Hitler, e esta organização incluiria um exército judeu, o que indica que a resistência não deveria ser feita apenas por palavras. Ao final da guerra, quando os soviéticos avançavam para o oeste, Arendt leu na imprensa o relato de uma jovem judia que havia matado seis alemães a tiros, e dedicou a ela uma coluna no jornal judeu *Aufbau* chamada “Uma lição em seis tiros”. Ao fim do texto, lemos o pedido de que os judeus “não esquecessem dos seis tiros de Betty e, sempre que possível, como se fosse um velho exercício religioso, recapitulassem os estágios da batalha do gueto de Varsóvia” (Arendt, 2016, p. 414). Ou seja, a violência, como um *meio* para enfrentar o nazismo, merece ser elogiada e recapitulada.

Alguns anos depois, este elogio da violência dá lugar a uma crítica à militarização do Estado de Israel então em formação. Não porque Arendt tenha mudado de ideia quanto à violência, mas porque ela já estava ciente de que a forma militarizada que se estava dando àquele novo corpo político conduziria a uma posição completamente desprovida de poder nas relações com os países vizinhos. Comparando o nascente Estado sionista a Esparta, Arendt afirma que os “judeus ‘vitoriosos’ viveriam cercados por uma população árabe totalmente hostil, isolados dentro de fronteiras constantemente ameaçadas, absorvidos pela autodefesa física em um nível que afogaria todos os outros interesses e atividades. [...] E tudo isto seria o destino de uma nação que [...] ainda continuaria a ser um povo muito pequeno com números muito inferiores em comparação aos seus vizinhos hostis” (Arendt, 2016, p. 664). Arendt advogava uma solução binacional, em que árabes e judeus formariam uma rede de poder sustentada por acordos e compromissos e cristalizada em instituições capazes de atender às duas nações. Contudo, ao escolher a soberania e o isolamento, Israel se viu obrigado a basear-se no vigor e na violência, estabelecendo com todos os Estados ao redor uma relação de perpétua hostilidade.

Estes dois momentos ilustram a concepção que Arendt formalizaria e desenvolveria décadas depois em “Sobre a violência”. A violência, como fenômeno do âmbito político, deve ser compreendida em si mesma, sem confusão com o fenômeno do poder. A violência não é uma ação em concerto, caracteriza-se por instrumentos e pode ser justificável, pois é capaz de dramatizar as queixas de negros, judeus, pobres, mulheres ou de outros grupos minoritários que não conseguiriam a atenção pública por meios não-violentos. Contudo, embora não haja condenação da violência por princípio, é importante ter em mente que ela é perigosa, pois

mesmo quando ela se move conscientemente dentro de uma estrutura não extremista de objetivos de curto prazo, [o perigo] sempre será o de que os meios se sobreponham ao fim. 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. [...] A prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento. (Arendt, 2003, p. 58)

Em Arendt, portanto, há justificativas para a violência, mas ela é incapaz de constituir um corpo político ou algum sistema político não-violento. Diferentemente de Walter Benjamin, Arendt não deposita qualquer esperança em uma “violência divina” enviada do futuro para acabar com todas as violências, e, ao contrário de Max Weber, não considera que a sustentação do Estado esteja no monopólio da violência. Em direção contrária, Arendt aposta na capacidade humana de agir em concerto formando redes de poder que sustentam instituições. Estas redes, é bom que se diga, podem ser também muito opressoras, e é possível que o recurso à violência seja necessário para lutar contra esta opressão, mas uma ordem política não-violenta só pode se sustentar no poder, não na violência.

Referências

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11ª Ed. (revista). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- ARENDT, Hannah. *Escritos judaicos*. Barueri/São Paulo: Amarylis, 2016.