

**PODER, VIOLÊNCIA E POLÍTICA:  
UMA CRÍTICA AO PRESENTE,  
COM BASE EM HANNAH ARENDT<sup>1</sup>**

ARUANÃ ANTONIO DOS PASSOS

---

Professor da UFPR,  
Mestrando em História (UFPR),  
Bolsista do CNPq

---

<sup>1</sup> Agradeço a Alexandro Neundorf pela leitura e crítica.



## RESUMO

O texto discute as relações entre política, violência e poder no mundo contemporâneo, com base nas reflexões de Hannah Arendt. Num primeiro momento, busca-se demonstrar a constante instrumentalização e generalização da violência no presente. Para a distinção entre poder e violência, recorremos a Michel Foucault e Arendt como contrapontos a movimentos sociais e intelectuais que defenderam uma positividade da violência. Por fim, analisamos o papel do mundo comum entre os homens na superação da violência e em que medida uma crítica global da contemporaneidade não deve abrir mão da tarefa de repensar o político e a constituição dos sujeitos no presente.

**Palavras- chave:** violência, poder, política.

## ABSTRACT

The text argues the relations between politics, violence and power in the world contemporary leaving of the reflections of Hannah Arendt. At a first moment we search to demonstrate to the constant instrument and generalization of the violence in the gift. For the distinction between being able and violence we appeal to the Michel Foucault and Arendt as counterpoints the social and intellectual movements that had defended a positiveness of the violence. Finally, we analyze the paper of the common world enters the men in the overcoming of the violence, and where measured critical a global one of the contemporary time it does not have to open hand of the task to rethink the politician and the constitution of the citizens in the present.

**Keywords:** violence, power, politics.

## 1 INTRODUÇÃO

Uma das características fundamentais da modernidade, segundo as críticas de Alain Touraine, é a de que ela se torna produção e consumo de massa, em que o mundo “puro da razão” é invadido pelas multidões que colocam os instrumentos da modernidade a serviço das demandas mais medíocres e até mesmo irracionais. No campo cultural, um bom exemplo é o cinema que “destruiu a distância que as grandes obras do teatro e da música criavam, e seu objetivo principal é a integração do indivíduo na multidão”<sup>1</sup>. Já o industrialismo trouxe a dominação social por meio do taylorismo, nazismo e stalinismo que transformaram a sociedade em uma grande fábrica disciplinada. Desse modo, o aluno ou o trabalhador lentos demais são colocados à parte, enclausurados em lugares específicos que os rotulam de anormais. Essa é a lógica geral da sociedade liberal e de massa que reforça e utiliza seus mecanismos de integração e que acaba por produzir um resíduo cada vez mais inassimilável. Todas essas constatações feitas por Touraine procedem em partes, pelo menos, até o fim da Segunda Guerra Mundial, mas é inegável que pós-1945 as estruturas globais das sociedades ocidentais se modificam, ora aprofundando-se, ora transformando sua natureza, como é o caso da circulação de informações e ainda das esperanças depositadas nas democracias.

Desse modo, a superação da perplexidade diante da barbárie e do fim da política pelo exercício de violências diversas, presentes nos regimes totalitários e por uma série de movimentos revolucionários de esquerda (sendo esse um dos grandes fatos do século XX), constituiu um dos maiores desafios e motivações impostas a todo esforço de compreensão da contemporaneidade, assim como às democracias modernas. Assim, buscamos discutir aspectos de constituição das lutas culturais contemporâneas que extrapolam as fronteiras dos Estados-nação e que assumem cada vez mais o aspecto da multiplicidade e da fluidez (BAUMAN, 2001).

De um modo geral, a sociedade ocidental caracteriza-se como uma sociedade da mudança, “sociedade quente”, diria C. Levi-Strauss. Em seu aspecto cultural, a formulação de uma sociedade de massa e de uma cultura de massa, levada à cabo, por exemplo, nas reflexões de T. ADORNO; M. HORKHEIMER, possui em si a contradição do individualismo contemporâneo e do impacto das tecnologias de comunicação e transporte

---

<sup>1</sup> TOURAINE, Alain. **Crítica da modernidade**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p.154.

no presente, que modificam relações intersubjetivas e remodelam as relações internacionais, mobilizando pessoas ou desarticulando ações. É inegável que a massa é normalizante e objetivada, mesmo que seu comportamento seja instável, uma “massa colorida”; segundo a formulação de Peter Sloterdijk, uniforme de ação caótica, sugere um todo fragmentado. Segundo Peter Sloterdijk (2002, p. 108),

a massa colorida sabe até onde se pode ir quando se vai longe demais – até o limiar da diferenciação vertical. Como no espaço igualitário não somos objetivamente provocadores entre nós mesmos, olhamo-nos reciprocamente em nossas tentativas de fazer-nos interessantes, mais ou menos agradáveis, ou desprezíveis. A cultura de massa pressupõe o fracasso de todo fazer-se-interessante, e isto quer dizer fazer-se-mais-do-que-os-outros. E isto com razão, pois é seu dogma que somente nos diferenciemos entre nós sob o pressuposto de que nossas diferenças não façam diferença.

Dentro dessa massa num mesmo *status quo* de uma sociedade, em que o marketing é o grande mecanismo de controle e manipulação social (DELEUZE, 1992, p. 224), tem-se por resultado que o feixe de poder que atravessa os corpos acaba por descartar todo elemento de diferenciação que age na esfera pública e produz efeitos de poder, tentando anulá-los. Dessa maneira, na modernidade se percebe a onipotência de um Estado cujo ideal de nacionalização produziu os piores resultados. Em *Homo Sacer*, Giorgio Agamben identifica o campo de concentração como regra, generalização, constituindo o grande “paradigma biopolítico do Ocidente”<sup>2</sup>. Agamben utiliza como exemplo desse fato as “cobaias humanas” (*Versuchepersonen*) usadas em experiências científicas do regime nazista, mas questiona o uso das “cobaias humanas” em larga escala no século XX, em especial nos Estados Unidos. Na afirmação de Giorgio Agamben (2002, p. 165-166):

Se, era de fato teoricamente compreensível que semelhantes experimentos não tivessem suscitado problemas éticos em pesquisadores e funcionários no interior de um regime totalitário, o qual se movia num horizonte declaradamente biopolítico, como era possível que experimentos em certa medida análogos pudessem ter sido conduzidos em um país democrático?

---

<sup>2</sup> PELBART, Peter Pál. **Vida capital**: ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2003. p. 65.

O que se evidencia é a introdução no corpo institucional-político ocidental de certa racionalização da violência, uma absorção por parte das democracias e não apenas dos regimes totalitários, da violência e seus usos, fato que Agamben (2002, p. 172) considerou “politizar a morte”.<sup>3</sup>

## 2 INSTRUMENTALIZAÇÃO E GENERALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA

É inegável que na contemporaneidade a violência cada vez mais se estabelece como uma constante. É uma invasão de nossas vidas e de nosso dia-a-dia. Figuram nas ciências humanas, em geral, uma série de estudos em torno do crime e da criminalidade em seu caráter de elemento social inerente às relações entre os homens. No entanto é irônico que, ao percorrermos um catálogo de biblioteca, encontremos poucos trabalhos que se dedicam a pensar e discutir a violência, enquanto fenômeno historicamente efetivado. Segundo Hannah Arendt (2001, p. 16):

Ninguém que se tenha dedicado a pensar a história e a política pode permanecer alheio ao enorme papel que a violência sempre desempenhou nos negócios humanos, e, à primeira vista, é surpreendente que a violência tenha sido raramente escolhida como objeto de consideração especial.

Assim para Arendt (2001, p. 16), “[...] isso indica o quanto a violência e sua arbitrariedade foram consideradas corriqueiras e, portanto, desconsideradas”, a consequência é de que “[...] quem quer que tenha, procurado alguma forma de sentido nos registros do passado viu-se quase que obrigado a enxergar a violência como um fenômeno marginal.”

A crítica de Arendt se refere ao fato de que toda uma tradição de pensamento acabou por glorificar e, em muitos casos, legitimar a violência. Essa crítica encontra ressonância no contexto em que sua obra se insere e paralelamente ao problema sob o qual pensou: o contexto histórico do final dos anos 60 e também do século XX, de um modo geral.

---

<sup>3</sup> O autor se refere também às discussões em torno do coma e da intervenção do Estado gerenciando a vida do limiar ao fim. “*Os organismos pertencem ao poder público: nacionaliza-se o corpo. Nem Reiter nem Vershuer tinham jamais avançado tanto no caminho da politização da vida nua; mas (sinal evidente que a biopolítica ultrapassou um novo umbral) nas democracias modernas é possível dizer publicamente o que os biopolíticos nazistas não ousavam dizer.*” In: AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007. p.172

Pensadores como Sartre, Althusser e Sorel realizaram aos olhos de Arendt uma interpretação equivocada do pensamento de Marx. Ou seja, não é por meio da violência e da destruição que progrediremos, mas ao desenvolvermos as contradições da sociedade até sua síntese inerente. É o que propõe Marx e Hegel: da relação mútua entre os opostos é que estes progridem e realizam a síntese. Torna-se inegável o fato de que a guerra e a revolução não são as únicas formas de interrupção do processo histórico. Todavia, pela perspectiva de Hannah Arendt (2001, p. 29-30), toda ação tem função de irromper o que teria acontecido “automaticamente”.

Desse modo, Arendt procura perceber, de modo diacrônico, a defasagem no pensamento de toda uma tradição intelectual que não possui ferramentas suficientes e satisfatórias para lidar com as experiências totalitárias e no lugar da violência na cultura ocidental do século XX. A crítica maior reside no fato de que a violência “se naturalizou” nas sociedades contemporâneas, tornando-se de certo modo aceitável, comum, na perspectiva de Jean Baudrillard (1990, p. 89):

Numa sociedade em que, à força de profilaxia, de extinção das referências naturais, de embranquecimento da violência, de extermínio dos germes e de todas as partes malditas, de cirurgia estética do negativo, só se quer tratar com a gestão calculada e com o discurso do Bem, numa sociedade em que já não há possibilidade de enunciar o Mal, este metamorfoseou-se em todas as formas virais e terroristas que nos obsessam.

Para Arendt, a violência não é e não deve (ao modo de Sartre, por exemplo, que considera a violência como um meio para o homem se recriar) ser glorificada. Tais confusões e apologias mesmo que intencionais são apressadas e suas consequências terríficas, no limite – a própria legitimação da violência, seja na forma do “olho por olho” (daí a emergência dos atos de vingança e justicamentos), seja na defesa do endurecimento dos instrumentos estatais de repressão, o que apenas dificulta a superação da “banalidade do mal” no presente.

### **3 VIOLÊNCIA E PODER EM DOIS CONTRAPONTO: FOUCAULT E ARENDT**

Tomemos como exemplo a crítica de Walter Benjamin à violência e ao poder em um texto de 1921 intitulado “Crítica da violência: crítica do poder”. Para Benjamin (1986, p. 160-175), [...] “a tarefa de uma crítica da

violência pode ser definida como a apresentação de suas relações com o direito e a justiça.” Assim como Benjamin, Arendt entende a violência como um meio e não um fim. Se ela é um meio para determinada finalidade, a primeira questão que a crítica da violência deve se deparar é se as causas da violência se referem a fins justos, pois esses são capazes de legitimarem os atos de violência.

Benjamin busca demonstrar que a Justiça e o Poder Judiciário estão em sua origem impregnados de violência. De fato, o termo alemão *Gewalt* designa ao mesmo tempo “violência” e “poder”, dubiedade que percorre o texto de Benjamin. Pensando com Arendt, a crítica a essa análise de Benjamin se encontra em sua interpretação que equipara violência e poder inicialmente enquanto vocábulos sinônimos.

Claro está que Michel Foucault caracteriza o poder não como uma “entidade” superior e externa aos homens que se efetiva com base em um lugar bem identificável, ao contrário, para o pensador francês, segundo Gerard Lebrun (1985, p. 20),

[...] o poder não é um ser, “alguma coisa que se adquire, se torna ou se divide, algo que se deixa escapar”. É o nome atribuído ao conjunto de relações que formigam por toda parte na espessura do corpo social [...]

O poder está em toda parte e em nenhuma parte. Ou seja, apenas pode-se vê-lo nas práticas efetivadas em diversas relações em sociedade. E, para Gerard Lebrun (1985, p. 20), nessas relações de poder não existe “oposição binária entre dominantes e dominados”; os efeitos de poder fluem por meio da normalização e disciplinarização da sociedade para além das leis instituídas pelo corpo jurídico (aparelho de Estado) – nem repressão, nem ideologia. Assim, “o poder, na verdade, não se exerce sem que custe alguma coisa”, o que o caracteriza enquanto poder transitante pelos mais diversificados interesses e causas em sociedade.

No entanto, como observa Roberto Machado (1992, p.VII):

A questão do poder não é o mais velho desafio formulado pelas análises de Foucault. Surgiu em determinado momento de suas pesquisas, assinalando uma reformulação de objetivos teóricos e políticos [...]

Já na *História da sexualidade*, encontramos o “último” Foucault; não apenas o Foucault dos processos de subjetivação, mas o Foucault do poder e seu confronto/contestação/resistência na constituição de sujeitos livres e éticos. Esta é a posição de Foucault (2006, p. 102):

Dizendo poder, não quero significar “o Poder”, como conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado determinado. Também não entendo poder como modo de sujeição que, por oposição à violência, tenha a forma da regra. [...] Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias de sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais.

De forma mais geral as obras de Foucault que se remetem ao poder exploram, na opinião de Jacques Revel (1993, p. 339), “[...] as modalidades segundo as quais o homem ocidental constitui-se em objeto de conhecimento num campo de poderes ou com relação com uma ‘vontade de saber’ moral”.

Na inflexão do último Foucault, o sujeito passa a ter um lugar extremamente importante, não mais a posição de sujeito-objeto da analítica do poder com todas as modalidades de regras e controles exteriores a ele próprio: disciplinarização, segregação, classificação, ordenação, distribuição, doutrina<sup>4</sup>, etc. A liberdade tornar-se-á possível mediante uma ética do indivíduo capaz de produzir mudança social, cultural, numa ação política de intervenção no(do) poder.

Essas relações podem ser encontradas nos discursos jurídicos modernos, que podem ao mesmo tempo revelar duas camadas de compreensão, senão distintas, pelo menos exequíveis de uma mesma análise. O discurso jurídico “clássico” fundamentado no *Código de leis*, em uma gramática própria pertencente a uma lógica interna de funcionamento e às dificuldades encontradas por essa aparelhagem, para se fazer instrumental e funcionar exemplarmente. Essa relação é perceptível, por exemplo, nos atos violentos “populares” e na reação contra a aparelhagem judiciária (linchamentos, vinganças, arrastões, etc.): formas de revolta violentas.

Para Hannah Arendt (2001, p. 47), a violência não é irracional; ela considera que os sentimentos humanos, principalmente o ódio, são capazes de motivar atos de violência. E, se assim o é, pode-se considerar

---

<sup>4</sup> Tais procedimentos são definidos de modo especial em “A ordem do discurso” (aula inaugural no Collège de France, 1970), mesmo se referindo ao nível dos discursos.

que esse sentimento, seja qual for, que motiva a violência só se manifesta “[...] onde há razão para supor que as condições poderiam ser mudadas, mas não são. Reagimos com ódio apenas quando nosso senso de justiça é ofendido.”

Nesse sentido, Hannah Arendt (2001, p. 47) afirma que “a violência freqüentemente advenha do ódio”, o que parece ser o sentimento aplicável a diversas manifestações de violência e revolta coletiva. Isso, muito provavelmente, porque as pessoas que agem motivadas por esse sentimento têm a impressão de que havia “razão para supor que as condições poderiam ser mudadas, mas não são”, ou seja, diante da impunidade dos crimes, a população acaba alimentando tal sentimento (ódio) que se materializa em atos de violência.

Ainda segundo Hannah Arendt (2001, p. 47-48), “[...] reagimos com ódio apenas quando nosso senso de justiça é ofendido”, o que esclarece em muito o porquê de agir de forma tão extremada contra alguém, tendo em vista ainda que “[...] a violência – o agir sem argumentar, sem o discurso ou sem contar com as conseqüências – é o único modo de reequilibrar as balanças da justiça.” Por isso a violência coletiva possui um caráter atrativo, ela é o vetor de transposição e exacerbação de interesses e vontades diante da oportunidade de vazão do ato violento.

Hannah Arendt – tanto quanto Foucault – não se engana diante dos modelos reducionistas da teoria política que observam o poder como substância restrita e reduzida ao poder político estatal-governamental. De acordo com Gilles Deleuze (1994, p. 57-65), para além de um Estado enquanto centro de emissão de poder (para Foucault, os dispositivos de poder são irreduzíveis a um aparelho de Estado), o que se evidenciam são as relações pelas quais as ações dos homens se efetivam. Nisso, pode-se perceber o rompimento dos processos e dos nexos de conexão causal, a criação do novo.

Na consideração de Hannah Arendt (2001, p. 13), a violência não é o mesmo que o poder, vigor ou força. Para a pensadora, a violência é justamente a ausência desse poder ou mesmo a transgressão dele sobre a política, porque Arendt (2001, p. 42) entende que “[...] a violência sempre pode destruir o poder; do cano de uma arma emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca emergira daí é o poder.” O que isso nos faz pensar, de início, é que a violência é uma instância de ação humana que se relaciona mutuamente com uma vontade de dominação e a ausência da política.

Seguindo a perspectiva de Hannah Arendt (2001, p. 48) sobre o exercício da violência, abre-se um caminho em que justiça e violência

mantêm, assim como para Benjamin, uma relação intrínseca. Essa relação poderia ser guiada pela seguinte questão: até que ponto em “[...] certas circunstâncias, a violência – o agir sem argumentar, sem o discurso ou sem contar com as conseqüências – é o único meio de reequilibrar as balanças da justiça”?

A justiça constitui um dos grandes temas da obra e do pensamento de Hannah Arendt (e também em Foucault). Essa justiça encarada como uma instância do agir por meio de sua instrumentalidade (o julgamento). Pelo conceito de Christina Miranda RIBAS (2005, p. 168), possui um caráter de “[...] revelação da identidade de que é próprio da ação e do discurso.” Isso faz com que a compreensão da justiça e suas relações com a violência desvelem outra camada presente na própria discursividade de acontecimentos do passado, porque, para Hannah Arendt (2001, p. 35), o julgar só se realiza sobre o que se manifesta no mundo.

Se, para Foucault, o governar engloba o instituir, o normatizar e o gerir sobre os indivíduos e a noção de justiça contribui para que essa tarefa seja bem-sucedida, o conjunto de práticas, técnicas e saberes que lhe são inerentes encontraram na violência praticada pela sociedade contemporânea em seus mais variados modos o grande opositor do exercício da política. E, ao se concordar com Arendt, isso se afirma justamente porque a violência pressupõe uma ausência de política. A violência, porém, está presente num campo prático muito maior do que apenas num corpo institucional. Ela se verifica no cotidiano, no dia-a-dia, nas relações entre homens e mulheres e destes com as crianças. Há ainda a violência em nome de um destino manifesto, além da violência na política e em várias facetas desta.

Em seu ensaio, Hannah Arendt (2001, p. 35-36) expõe, de início, uma distinção fundamental entre a violência, o poder, a força e o vigor, porque são palavras que se referem a “fenômenos distintos e diferentes, e que dificilmente existiriam se assim não fosse” e porque implicam, para além de um problema de gramática, uma perspectiva histórica (2001, p. 31). Assim não são sinônimos porque a violência é um fenômeno em si mesmo. A violência se distinguiria, segundo Arendt (2001, p. 37), “por seu caráter instrumental”. Na análise construída pela filósofa (2001, p. 40-41), destaca-se ainda a noção de que “a violência pode ser justificável, mas nunca será legítima”, porque

[...] sua justificação perde em plausibilidade quando mais o fim almejado distancia-se no futuro. Ninguém questiona o uso da violência em defesa própria porque o perigo é não apenas claro, mas também presente, e o fim que justifica os meios é imediato.

Já a “força” é caracterizada por Arendt (2001, p. 36-37) como a energia liberada física ou socialmente e o “vigor” como elemento individual e também pertencente ao físico; “poder” pode ser definido como a habilidade de agir em conjunto.

Ainda há os conceitos de “autoridade” (reconhecimento inquestionável por aqueles a quem se pede que obedeçam) e de “terror”, como a violência que permanece no controle total e que passa de um meio para determinado a uma constante de manutenção do poder. Contudo, para a pensadora, poder e violência se manifestam freqüentemente juntos, assim a idéia comum de governo enquanto a dominação do homem pelo homem por meio da violência se dissolve. Pela afirmação de Hannah Arendt (2001, p. 42), de que a violência pode transpor e superar o poder, ou melhor, a “violência sempre pode destruir o poder”. A violência então, se encontraria extremamente relacionada com seus implementos, suas ferramentas num contexto que pôde ser proporcionado, porque “o domínio pela violência advém de onde o poder está sendo perdido”. Então não resta alternativa para o uso dos implementos da violência para o estabelecimento da dominação.

Conforme Hannah Arendt (2001, p. 44), “poder e violência são opostos”; se “a violência pode destruir o poder, ela é absolutamente incapaz de criá-lo”. Mas o que dizer do fato de que a complexidade em se conceituar a violência advém justamente da capacidade que esta possui de criar novas formas de atuação e de efetivação em práticas diversas? Muito certamente o poder de que trata Arendt é eminentemente o político, porém a política não se restringe a uma esfera localizável e específica de ação, mas a uma prática que se estabelece entre os homens e que garante a preservação da vida e a felicidade do “nós”.

#### **4 A PERDA DO MUNDO COMUM: TOTALITARISMOS, DITADURAS, TERRORISMOS**

É nesse emaranhado de causas sentimentos, atos e efeitos, que podemos compreender o lugar da violência, no cotidiano e na vida dos homens (especialmente dos séculos XX e XXI), regidas sob as insígnias da malsã e da imprevisibilidade constante diante da eminência dos atos violentos. Na visão de Zigmunt Bauman (1999, p. 12), as lutas culturais contemporâneas são profundamente marcadas por essa ambivalência, essa luta constante entre caos e ordem, o que próprio da modernidade e de seu projeto.

Dessa maneira, para Arlette Farge (1993, p. 771), a concepção arendtiana de “poder” e “violência”, comparadas com as reflexões de Foucault sobre o poder e os dispositivos de poder, apresentam uma nova interpretação do lugar da violência, do senso de justiça e do poder na contemporaneidade. É “uma violência” que permanece por se fazer. Segundo essa autora,

[...] trata-se dos pequenos incidentes violentos da vida cotidiana que constituem a vida social [...] Essa violência endêmica é ainda mais interessante de estudar por fazer parte das tensões sociais ao mesmo tempo – e isso paradoxalmente – que das formas de sociabilidade.

Essa argumentação “permite melhor compreender as sociedades passadas nas relações que mantêm com o sangue, a dor, o combate, as rixas, os conflitos”, ao mesmo tempo em que torna possível a análise de formas sutis que salientam aspectos das sociedades e repousam sobre o crime, o conflito, a crise, “com tudo que isso provoca de horror, com tudo o que isso faz nascer de solidariedades e contra-solidariedades”, pois a violência é capaz de catalisar a seu redor diversas manifestações de sensibilidades coletivas, emoções capazes de motivar atitudes extremas em nome de seus próprios sentimentos.

E se a violência pode ser entendida, na concepção de André Duarte (2004, p. 35-36), também como “instância central de definição de toda relação política entre os homens”, essa relação não pode ser encarada como determinante da política, porque para Arendt a política é a instância pública da preservação da vida e da promoção da felicidade do homem. Arendt afirma que o poder enquanto poder é gerado mutuamente pelos cidadãos, e a violência isola e dispensa os indivíduos; enquanto o poder é um fim em si, a violência é “puramente instrumental. Ou seja, não é mais que um meio para atingir determinado fim através da coerção”. Sendo assim, para Arendt (apud HEUER et al, 2004, p. 79) o poder “*nace siempre, cuando los hombres se reúnen y actúan juntos; su legitimidad no se basa en los fines ni medios que un grupo asume; nace del poder que coincide con la fundación del grupo*”.

Partindo da reflexão realizada por Pierre Ansart (apud apud DUARTE et al, 2004, p. 21), percebe-se que a análise dos ódios públicos e sua relação com a política um esforço por compreender a relação entre sistema político os sentimentos e paixões públicas. É que a relação entre a justiça e a violência desvela uma camada de um passado localizado entre a imposição da dominação, a formação de uma identidade e a violência “legitimada” por uma violência primeira, anterior. Em outras

palavras, mostra-se promissora a compreensão dos ódios e sentimentos “populares” catalisados nos atos violentos, não apenas pelos seus efeitos e conseqüências, mas principalmente pela sua relação com um sistema político de dominação.

Focalizando o olhar sobre as relações de “forças subterrâneas” cambiantes entre os poderes exercidos pelos sujeitos sociais e a violência exercida pelos homens, pode-se reafirmar a definição da política não apenas enquanto a relação entre Estado e sociedade, mas, de um modo sutil, das relações mais elementares e cotidianas existentes entre os homens. Por isso, o poder, ao contrário da violência, não precisa de justificação, mas sim de legitimidade. Ele emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em conformidade, e sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial. Com essa interpretação, Hannah Arendt (2001, p. 41) derruba o que denomina “equação ordinária”: “[...] violência e poder assenta-se na compreensão do governo como a dominação do homem pelo homem através da violência.” A violência só tem sentido quando é “re-ação” e têm medida, como os casos de legítima defesa. Ela perde sua razão de ser quando se transforma numa estratégia, ou seja, quando se racionaliza, instrumentaliza e se converte em princípio e não fim de ação, como ocorreu nos sistemas totalitários e em vários regimes ditatoriais pelo mundo no século XX (China, Cuba, América Latina, África, etc.).

Daí emerge a crítica arendtiana do pensamento vitalista, que relaciona violência, vida e criatividade (Bergson, Nietzsche, Sorel) como complementares e funcionais entre si. Para além das derivações do comportamento humano de outras espécies animais, Hannah Arendt (2001, p. 47) ressalta que a violência não é incompreensível, mas inerente a todos os homens, mesmo quando motivada por sentimentos (considerados irracionais).

Voltemos ao exemplo do ódio. Catalisador de ações violentas, (Arendt, 2001, p. 47) “[...] o ódio não é [...] uma reação automática à miséria e ao sofrimento, ninguém reage com ódio a uma doença incurável ou a um terremoto.” Desse modo, violência (e os sentimentos imanentes a ela) só se torna irracional quando se dirigem a substitutos, elementos de direcionamento racional de sua vazão. É quando a injustiça é substituída pela hipocrisia. Por isso, compreendemos a análise arendtiana da violência e do poder como uma crítica em torno das contradições do poder no século XX.

No entender de Hannah Arendt (2001, p. 62), ao mesmo tempo em que o homem viaja à Lua, ele é incapaz de resolver as misérias da humanidade, como a guerra e a fome.

É como se tivéssemos caído sob o encantamento de uma terra de fadas que nos permite realizar façanhas fantasticamente extraordinárias, sob a condição de realizarmos o impossível mas não o possível, de não resolvermos nossas questões cotidianas.

Todos esses desenvolvimentos podem nos conduzir à diminuição do poder e à sua substituição pela violência, o que se tornou uma constante no século XX. E aí adentramos nos estudos de Hannah Arendt (2007, p. 123) sobre o totalitarismo:

Em meus estudos sobre o totalitarismo tentei mostrar que o fenômeno totalitário, com seus berrantes traços antiutilitários e seu estranho menosprezo pela frustração pela fatalidade, se baseia, em última análise, na convicção de que tudo é possível, e não apenas permitido, moralmente ou de outra forma, como o nihilismo primitivo.

Essa noção se encaixa com a necessidade de Hannah Arendt (2007, p. 126) em compreender um fenômeno sem par na história humana, o qual guarda em si a terrível constatação do esvaziamento completo do sentido da vida entre os homens:

[...] pois uma sociedade de massas nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles.

Como construir relações interpessoais, comunitárias, nacionais entre grupos pautadas no diálogo e na reflexão? É inegável que tal questão guarda em si uma postura ética. No entanto, os horrores e mazelas dos séculos XX e XXI – descolonização, conflito árabe-israelense, Guerra do Iraque e do Afeganistão, atentados terroristas locais, como ETA, IRA, ou de “grande” impacto (atentado ao World Trade Center, em 11 de setembro de 2001) – não constituem um grande retorno às práticas de violência que a sociedade contemporânea teria eliminado do espaço público desde a Revolução Francesa. Para Jean Baudrillard (1990, p. 83), “[...] nossa violência produzida por nossa hipermodernidade, é o terror.”

Segundo Michel Onfray (1995, p. 42), o suposto contrato social é uma falsa premissa no presente, mais uma crença, que uma condição existente na relação governo-indivíduo-sociedade:

[...] passar, pelo contrato, do estado de natureza selvagem e sem lei, violento e perigoso, a um estado de cultura onde reinariam equilíbrio, harmonia, paz, comunidade pacífica é ridículo. O contrato

social é o ato de batismo do religioso em suas formas sociais. Ele é hipoteticamente firmado, um dia, entre o indivíduo e a sociedade, depois esfolta quase totalmente o primeiro em nome do segundo [...] Ele fabrica um homem calculável em suas escolas, onde se destrói sua inteligência em benefício da docilidade. [...] Aceitar o contrato é receber a servidão e a escravidão, quando nos prometia a dignidade e a liberdade.

É inegável que na sociedade de hoje a constituição do capitalismo global é um caractere unificador do modo de dominação. Mais do nunca, vivemos o tempo do “Império” do qual nos falam Michael Hardt e Toni Negri (2000). Trata-se do império sem fronteiras, que se movimenta mediante uma padronização da cultura por seu esmigalhamento e pela desterritorialização e descentralização de seus componentes: fluxos de diversas ordens circulam por todo o império (pessoas, capital, imagens, propagandas, informações).

Na visão de Peter Pál Pelbart (2003, p. 89), ele opera modulações de funcionamento, constituindo-se como uma “megamáquina de produção de subjetividade e de terror, ou a época das “sociedades de controle”, na formulação do diagnóstico feita por Gilles Deleuze (1992, p. 219-220). Sua principal característica seria o controle contínuo e ilimitado dos indivíduos e das coletividades mesmo ao ar livre. Mas em tal sociedade teria espaço à violência? Sim, na medida em que viveríamos ainda a transição das antigas sociedades disciplinares para as sociedades de controle, desde o fim da Segunda Guerra Mundial.

A tarefa de superar a violência e repensar o lugar da política no presente caberá não apenas a outras estratégias de ação e intervenção no espaço público e no espaço da intimidade, mas de uma aposta nas potencialidades de singularização que ultrapassem a dicotomia indivíduo-sociedade ou indivíduo-massa. Deve-se apostar mais uma vez no caráter imutável da política, ou pelo menos em sua face digna, qual seja a capacidade dos homens de agir juntos e produzir o novo, de fazer nascerem “pequenos milagres”, para usar uma das expressões preferidas de Hannah Arendt.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. **Sobre a violência**. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

BAUDRILLARD, Jean. **A transparência do mal: ensaio sobre fenômenos extremos**. 7. ed. Campinas: Papirus, 1990.

BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BENJAMIN, Walter. **Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos**. São Paulo: Cultrix-Ed. da USP, 1986.

BURGUIÈRE, André. **Dicionário das ciências históricas**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

CARDOSO Jr., Hélio Rebello. **Tramas de Clio: convivência entre filosofia e história**. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2001.

DELEUZE, Gilles. **Conversações (1972-1990)**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

\_\_\_\_\_. Désir et plaisir. Magazine Littéraire, Paris, n. 325, p. 57-65. oct, 1994, Tradução disponível em: <<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/art07.html>>.

DUARTE, André; LOPREATO, Christiana; MAGALHÃES, Marion Brepohl de. **A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

HARDT, Michael; NEGRI, Toni. **Empire**. Cambridge: Harvard University Express, 2000.

MACHADO, Roberto. Introdução: Por uma genealogia do Poder. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

MARTINS, Eduardo. Processos-crime: uma leitura foucaultiana. In: **Anais Eletrônicos da XXII Semana de História** – O golpe de 1964 e os dilemas do Brasil contemporâneo. UNESP-Assis, 19 a 22 de outubro de 2004.

ONFRAY, Michel. **A escultura de si**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

PELBART, Peter Pál. **Vida capital**: ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2003.

RIBAS, Christina Miranda. **Justiça em tempos sombrios**: a justiça no pensamento de Hannah Arendt. Ponta Grossa: Ed. da UEPG, 2005.

SLOTERDIJK, Peter. **O desprezo das massas**. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

TOURAINE, Alain. **Crítica da modernidade**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

Artigo recebido em 10/10/2007.  
Aprovado para publicação em 5/11/2007.