

DO PRISMA DE ARENDT: VARIAÇÕES EM TORNO DO PODER

FROM ARENDT PRISM: VARIATIONS AROUND POWER

LUCILIA NUNES

(Instituto Politécnico de Setúbal - Portugal)

Resumo

Traçamos a delimitação conceptual que Hannah Arendt estabelece entre potência (strength, puissance), força (force), poder (power, pouvoir), autoridade e violência - que são palavras indicadoras dos meios que os homens usam para dominar os homens e tomam-se erradamente como sinónimos por se entender que têm a mesma função. Tal se enquadra no problema político fundamental, ou seja, a condução dos assuntos públicos.

Palavras-chave: Hannah Arendt, poder, política

Abstract

We draw the conceptual configuration that Hannah Arendt establishes between strength (potência, *puissance*), force (*força, force*), power (*poder, pouvoir*), authority and violence – words that indicate the means that human beings use to dominate and became, erroneously, synonymous because people understand they have the same function. The conceptual differentiation is settled in the framework of the political fundamental problem, that is, the conduction of public affairs.

Keywords: Hannah Arendt, power, politics

A ênfase que Hannah Arendt coloca na importância da distinção entre poder, força, violência e autoridade é acompanhada da recomendação do uso cauteloso da palavra revolução. Considera deplorável a tendência para confundir estes termos, por reflectir insensibilidade à semântica e testemunhar ignorância face à realidade linguística¹ - poder, potência, força, autoridade e violência são palavras indicadoras dos meios que os homens usam para dominar os homens e tomam-se erradamente como sinónimos por se entender que têm a mesma função. Tal se enquadra no problema político fundamental, ou seja, a condução dos assuntos públicos, que foi e é feita no sentido de quem domina e de quem é dominado. Só quando deixarmos de considerar que a questão dos assuntos públicos é uma simples questão de dominação é que os traços originais dos *problemas do homem* podem aparecer ou reaparecer.

Arendt afirma repetidamente que o **poder** é a “capacidade do homem para agir e agir de forma concertada”² - critica o consenso existente entre os teóricos da violência em defini-la como *uma flagrante manifestação de poder*, pois tal é considerar o Estado como uma estrutura coerciva e o poder apenas como um instrumento de domínio, praticamente igualando violência e poder. Propõe que se diferencie e oponha poder e violência, defendendo que o poder não é uma mera “fachada, a luva de veludo dissimulando a mão de ferro, sob pena de se tornar tigre de papel”³, em suma, algo que tem na violência a sua pré-condição.

O poder só pode ser efectivo se tiver adesão dos outros. Nunca é propriedade de um,

antes pertence ao grupo e só sobrevive na medida em que o grupo permanece. Deste modo, afirmar que alguém está “no poder” tem sentido metafórico; significa que a investidura de poder vem de um certo número de pessoas que autorizam a actuar em seu nome. Se o suporte do grupo desaparece, o poder desvanece-se. Por isso, a tirania representa o grau máximo de violência e mínimo de poder, entendendo-se que a “forma extrema de poder é todos contra um e a forma extrema da violência é um contra todos”⁴. O poder tem esta peculiar característica de “existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparecer no instante em que eles se dispersam”⁵. Nas condições da vida humana, a única alternativa ao poder é a força⁶, e não a resistência, pois um homem sozinho pode, ainda assim, apoderar-se dos meios de violência.

Para tornar claras as distinções e aprofundarmos um fenómeno multifacetado, na senda do que Ricœur chama a “fisiologia da violência”⁷, é preciso tomar consciência do ângulo a partir do qual Arendt percebe o problema.

Traçaremos⁸ assim a delimitação conceptual que estabelece entre potência (*strenght*, *puissance*), força (*force*), poder (*power*, *pouvoir*), autoridade e violência.

A **potência** é um “elemento característico de uma entidade individual que é propriedade de um objecto ou de uma pessoa e faz parte da sua natureza”⁹. Pode “manifestar-se na relação com diversas pessoas e coisas mas permanece essencialmente distinta”; a individualidade mais vigorosa pode sempre ser oprimida pelo número, já que todos os outros podem unir-se com o fim único de a derrubar, pela sua natureza independente e singular. A hostilidade quase instintiva do grupo, de acordo com Arendt não encontra explicação no ressentimento (como considerou Nietzsche, por exemplo) mas antes radica-se na própria natureza do grupo e no poder que possui de atacar ou agredir a autonomia, que é a característica específica da pujança individual.

A **força**, habitualmente confundida com a violência sobretudo enquanto «meio de conter», deverá ser reservada à designação de “forças da natureza” ou de “circunstância”¹⁰, a força das coisas na qualificação de uma energia que se liberta no decurso de movimentos físicos ou sociais incontrolláveis. A grande diferença em relação ao poder decorre de ser pessoal, isto é, por se revestir do fortalecimento da pessoa enquanto indivíduo, por “ser dom e pertença de qualquer homem, no seu isolamento, contra todos os homens”¹¹. Arendt considera a força como um “dom natural que o indivíduo não pode partilhar com outros”¹² e que só o poder pode aniquilar; de onde, a força combinada da maioria é uma constante ameaça ao poder. Se confrontada com o poder, note-se que é sempre a força que sucumbe, pois “nenhuma força é suficientemente grande para substituir o poder”¹³. Também se realça que a força pode modificar-se em determinadas circunstâncias, e tal é visível quando “a força pessoal dos fugitivos aumenta à medida que aumentam as perseguições e os perigos”¹⁴, como se a adversidade pudesse ser um elemento potenciador.

A ideia de isolamento é significativa, por oposição ao poder. O *homo faber*, o poeta ou o artista, estando em isolamento, permanecem em contacto com o mundo enquanto obra.

A insuportabilidade do isolamento conduz à desolação, que não é senão “a solidão do homem desenraizado, privado do chão que o mundo constitui”. É sobre a desolação que se funda a dominação totalitária, na experiência “de absoluta não-pertença ao mundo”¹⁵. O que torna a desolação insuportável é a perda do eu, que não é confirmado (ou reconhecido) senão pelo aparecimento no meio dos outros, seus iguais. A desolação é mais profunda que a destruição, uma vez que esta elimina o que foi constituído e aquela impede o futuro e a construção. É em situações de desolação que ocorrem os crimes sem castigo e sem perdão; a maior ameaça da desolação é a de devastar o mundo, de aniquilar a possibilidade de novos começos. A acção e o discurso não são possíveis no isolamento – precisam de estar circundados pela teia de actos e palavras de outros homens. Por isso, quando se trata de agir a força é inteiramente inútil.

A **autoridade** é o mais impalpável dos fenómenos descritos e no qual reside a maior frequência de abuso de linguagem. Pode aplicar-se a uma pessoa (e estamos perante a autoridade pessoal entre pais e crianças ou entre professores e alunos) e como atributo institucional (a exemplo da autoridade do Senado Romano ou da hierarquia da Igreja). A característica definidora é que “a obediência requer um reconhecimento incondicional”¹⁶, ou seja, é nula a necessidade de persuasão ou de coacção. A autoridade só se mantém enquanto a pessoa ou a instituição donde ela emana é respeitada; por isso, o seu maior inimigo é o desdém e o riso funciona como a ameaça mais temível. São os outros que, pelo reconhecimento que atribuem, configuram a autoridade e daí decorre que Arendt baseie, em sentido fundamental, a autoridade na opinião.

A **violência** distingue-se pelo “seu carácter instrumental”¹⁷ embora sob o aspecto fenomenológico se assemelhe à *potência*, já que os meios da violência se destinam a multiplicar a *potência* natural. Sendo “inseparável ela mesma do conjunto de meios e fins”¹⁸, a acção violenta utiliza meios que têm uma importância desproporcionada para o fim que, em última instância devem justificar e que, por defeito, não alcançam. É “racional na medida em que atenta ao fim que ela mesma se fixou e que a deve justificar”¹⁹. Arendt sinaliza que o século XX se tornou, de facto, um século de guerras e revoluções violentas e que a violência se explica pela frustração da faculdade de agir no mundo contemporâneo (encontrando as suas raízes na burocratização da vida pública, na vulnerabilidade dos grandes sistemas que exaurem as possibilidades de criação). É, no mínimo, “curioso que a violência possa destruir o poder com mais facilidade do que destrói a força”²⁰ pois esta pode enfrentar a violência com maiores possibilidades de êxito do que ao enfrentar o poder. É claro que a proliferação “aparentemente irresistível das técnicas e das máquinas”²¹ ameaça a existência de nações inteiras e, no limite, a da humanidade. Talvez, como afirma Arendt, a nova geração esteja mais consciente desta apocalíptica possibilidade, mas será bom não esquecer a lição recente de que “os homens podem ser manipulados pela coacção física, a tortura ou a privação de alimento e as suas opiniões podem ser arbitrariamente formadas pela organização de uma informação deliberadamente falsa”²².

Estas distinções não são arbitrárias nem se referem a “compartimentos estanques”²³ no mundo real; o poder institucionalizado em comunidades organizadas aparece sob a forma da autoridade (por exigir, como esta, um reconhecimento inquestionável) e nenhuma sociedade poderia realmente funcionar sem isso.

O **domínio da política**, de que continuamos profundamente inscientes, é o da “recompensadora alegria que surge de estar na companhia dos nossos semelhantes, de agir conjuntamente e aparecer em público; de nos inserirmos no mundo pelas palavras e pelas acções, adquirindo e sustentando assim a nossa identidade pessoal e iniciando algo inteiramente novo”²⁴. Assim, com todos estes elementos se afirma a grandeza e dignidade da esfera política, assunto nuclear nos textos de Arendt.

A política organiza o todo de seres absolutamente diferentes considerando a sua igualdade *relativa* e abstraindo da diversidade *relativa*. O preconceito mais corrente contra a política é que se trata de um conjunto de mentiras e imposturas ao serviço de interesses ou ideologias, muitas vezes sórdidas²⁵, o que culmina na fuga para a impotência, para o “voto desesperado de ser, antes de mais, desembaraçado da capacidade de agir”²⁶. Daí que o perigo último seja a política desaparecer completamente do mundo (porque se deita fora o bebé com a água do banho, para usar a mesma imagem).

Arendt alerta para o facto de os preconceitos não se constituírem como verdadeiros julgamentos – os pré-juízos²⁷ representam, em si mesmos, um factor político, no sentido mais amplo da palavra, já que fazem parte integrante do domínio dos assuntos humanos em que nos movemos diariamente; a ancoragem com o passado, que se apresenta como o maior perigo, é, igualmente, a razão da sua solidez. Nenhum homem vive sem eles, tanto por não ter capacidade de discernimento para julgar sistematicamente tudo como pelo facto de tal propósito exigir algo sobre-humano²⁸ - todavia, o grau de vigilância e de abertura ao mundo determina o nível político e a fisionomia geral de uma época.

No cerne da política encontra-se sempre o mundo, o espaço-entre-os-homens, e a política inicia-se quando o domínio das necessidades e da força física cessam - a liberdade assume-se, em primeira instância, como liberdade de movimento. A liberdade de exprimir as suas opiniões (que constitui a norma da organização da polis) distingue-se da liberdade de acção (que é própria do que realiza um novo começo), na medida em que depende da presença dos outros e do confronto com as suas opiniões. Tornar-se indiferente à política (ou maldizê-la, que parece um traço mais comum) “equivale a renunciar ao pensamento e ao julgamento, à luta para renovar de novo o mundo humano”²⁹, mesmo que entendamos que as suas raízes se encontram nos regimes totalitários e na bomba nuclear que fizeram pesar, sobre a humanidade, uma ameaça tal que deles decorreu uma resposta apolítica. Parecem ser as guerras e as revoluções, e não o funcionamento de governos parlamentares e de aparelhos de partido democráticos, “que constituem as experiências políticas

fundamentais do nosso século”³⁰; e ambas partilham o facto de serem colocadas sob o signo da violência, pelo que, na generalidade, nos inclinamos a considerar a acção política como acção violenta. Contudo, quando a violência se instala no espaço-entre-os-homens com o seu arsenal de meios é quando os fins de uma política se tornam os objectivos.

Nas comunidades organizadas, o poder institucionalizado pode tomar a máscara da autoridade, exigindo um reconhecimento imediato e incondicional. Podemos ainda ser tentados a pensar o poder em termos de comando e obediência ou a confundi-lo com violência³¹. De acordo com Ricœur, a ocasião da violência – que reside num poder exercido por uma vontade *sobre* outra vontade³² - tem múltiplas formas. Mesmo no domínio da violência física, enquanto uso abusivo da força contra outro, a gradação vai da ameaça a vários graus de constrangimento e até à morte. Sob as diversas formas do mal, a violência “equivale à diminuição ou destruição do poder-fazer do outro”³³ e pode surgir tanto na acção como nos actos de discurso. Esta ligação à linguagem³⁴, como limite e como unificador da violência, coloca os dois campos, ainda que contrários, ajustados um ao outro – o que nos parece expressivamente colocado por Ricœur com a expressão *La violence parle*, onde a violência e o sentido se expressam numa dupla tracção do sentido. Importa reconhecer o lugar do testemunho do não-violento, pois a não violência pertence à moral da convicção mas não se substitui à moral da responsabilidade; e este entremeio do discurso e da violência expressa, de acordo com Ricœur, a relação dialéctica entre uma e outra moral.

Se **poder e violência** são “antitéticos e inversamente proporcionais”³⁵, só existe poder “onde uma acção em comum é regada por um laço institucional reconhecido”³⁶. Assim, parece-nos existir uma vinculação do poder a uma *acção em comum* localizada (“onde”), submetida a regra e institucionalizada (com o reconhecimento subjacente). Desta forma se reafirma que o poder procede da *capacidade* de agir em comum, no domínio do político.

Para Arendt, o que importa não é a violência ou a capacidade de a empregar existente por detrás do poder mas sim o poder que permite a utilização da violência; pois é evidente que os meios de violência seriam inúteis quando não se obedecesse, e o factor decisivo não é uma questão de ordenar-obedecer mas um problema de opinião já que “tudo depende do poder que a violência conseguisse reunir”³⁷. Assim que o poder se desintegra, as revoluções tornam-se possíveis “mas não fatais”. Aliás, na sua opinião, nunca existiu nenhum governo que tenha sido exclusivamente fundado sobre o emprego dos meios de violência³⁸.

O poder e a liberdade dividiram-se, originando uma assimilação em três sentidos ou planos: do poder à violência, da política ao governo e do governo ao «mal necessário»³⁹. Primeiro, o poder passou a estar nas mãos do governo e o indivíduo passou a ter de ser protegido; concomitantemente, a liberdade deixou o domínio público e passou a residir na vida privada dos cidadãos e deve, portanto, ser defendida do público e do seu poder. Numa fórmula simples, o indivíduo levou a melhor sobre o cidadão e a sociedade sobre a individualidade; será este processo,

mais do que as revoluções, que “determinou a fisionomia do século XIX, bem como, em parte, a do século XX”⁴⁰.

A vitória da violência sobre o poder faz-se acompanhar de desagregação interna, mais evidente quando o terror é utilizado para manter uma dominação⁴¹. Esta desagregação, que decompõe, leva, inevitavelmente, ao fraccionamento social e Arendt defende, repetidamente, que a eficácia do terror depende quase totalmente do grau de atomização da sociedade. A diferença fundamental entre uma dominação totalitária, fundada *sobre* a violência, e as ditaduras e tiranias, estabelecidas *pela* violência, é que a primeira ataca não só os adversários mas também os amigos e os aliados.

A violência exige instrumentos e necessita sempre de uma justificativa⁴². Portanto, a violência não pode ser a essência do poder já que este necessita de legitimidade mas não de justificativa. Aqui, o ponto central da argumentação retoma a ideia de que a legitimidade advém do *acto inicial de unir-se* mais do que das acções que se lhe seguem⁴³. Por isso, a legitimidade olha para o passado, para esse acto inicial, enquanto que a justificação está voltada para um fim, no futuro. A afirmação de que “a violência pode ser justificável, mas nunca será legítima”⁴⁴ prende-se também com a plausibilidade do fim que se pretende; daí que a violência no sentido da legítima defesa assuma diferenças, pois o perigo é presente e o fim é imediato (por isso os casos de invasão e ocupação estrangeira são tratados de forma diferente).

Arendt deplora que os teóricos da direita e da esquerda estejam igualmente enganados quando ligam violência ao poder pois, afirma, a violência é sempre instrumental, apresenta-se na desintegração do poder e nunca pode ser base de governo. Por outro lado, sendo o poder a habilidade de agir em concertação e potencializando que as pessoas actuem juntas, é ele mesmo a essência e o fim de todos os governos. O poder e a violência opõem-se de tal modo que se um deles predomina de forma absoluta, o outro é eliminado. Todavia, é muito frequente a associação do poder e da violência; “é muito raro encontrá-los separados um do outro e sob a sua forma pura e extrema”⁴⁵. A violência manifesta-se logo que o poder está ameaçado mas, se se permite que ela se desenvolva, provocará o desaparecimento do poder.

De acordo com Arendt⁴⁶, a não-violência não deve ser considerada o contrário da violência; falar ou fazer apelo a um poder-não-violento é redundante, pois, por natureza, o poder é não violento. Notemos que a violência pode destruir o poder mas não é capaz de o criar, não é a sua fonte. Ainda assim, qualquer decréscimo no poder é um convite aberto à violência – quem detém o poder e o sente escapar entre as mãos tem dificuldade em resistir à tentação de o substituir pela violência⁴⁷.

Ao procurar a natureza e as causas da violência, Arendt empenha-se em argumentar contra as teorias que a configuram como “animal” e “irracional”. Face a acontecimentos sociais revoltantes é “terrivelmente tentador fazer recurso à violência”⁴⁸, dada a sua prontidão e imediatez

próprias. Agir com uma rapidez *deliberada* é, de facto, ir contra as características naturais do furor e da violência e não transforma o agir em irracional. Na vida pública ou privada, podemos estar perante situações em que a prontidão de um acto violento é a única resposta realmente apropriada. Aliás, em certas circunstâncias, a violência, enquanto acto realizado sem pensar, sem falar e sem reflectir nas consequências, “torna-se a única forma de reequilibrar os pratos da justiça”⁴⁹. Por vezes, o furor e a violência de que a justiça se acompanha fazem parte das emoções humanas naturais; face a uma tragédia insuportável, a ausência de emoção poderá ser fruto de uma evidente incompreensão e, nesta situação, o que se opõe ao emocional não é o racional mas a insensibilidade, frequentemente um fenómeno patológico. Extirpar as “emoções naturais” do humano seria desumanizar ou castrar o homem. Mesmo que a eficácia da violência não dependa apenas da força do número, as características mais “perigosamente atractivas” manifestam-se na ocasião do recurso à violência colectiva.

Arendt recusa a justificação biológica da violência, fortemente ligada a uma tradição que considera perniciosa para o pensamento político⁵⁰. As metáforas orgânicas não fazem mais do que fornecer argumentos a favor da violência, com maior acuidade no que reporta, por exemplo, ao racismo⁵¹. O risco é muito elevado, pois a utilização de uma linguagem não política e biológica coloca o *caminho da humanidade* na luta pela vida do *reino animal*, “onde a morte violenta é condição mesma da continuidade da vida”⁵². É igualmente desadequado considerar a violência como “a parteira da História”⁵³ e elemento constituinte de todas as formas de governo pois daí decorre a mais específica negação do discurso, da palavra. Na experiência humana, a morte “é o limite extremo da solidão e da impotência”⁵⁴. Está nas antípodas de toda a reflexão política por representar o abandono da companhia dos outros homens e do mundo das aparências. Em situação de guerra, na sequência de uma acção colectiva, a presença da morte aparece como o mais forte dos factores igualitários; contudo, face à fraternidade no campo de batalha e a actos de abnegação extrema, a morte muda de aparência e pode acompanhar-se de imortalidade potencial, graças à prática da violência - apenas neste tipo de circunstância excepcional, pode ter um papel político.

A violência só é racional quando se fixa em objectivos de curto prazo, sendo incapaz de suportar causas ou de conduzir a marcha da história⁵⁵. A sua prática, como reconhece Arendt, pode modificar o mundo ao introduzir-se no seio do corpo político mas essa mudança conduzir-nos-á a um mundo mais violento. Conforme percebemos o aumento da tendência à burocratização da vida pública, mais cresce a tentação do recurso à violência pois cada um vai ficando privado de liberdade política e do poder de agir⁵⁶. É-se governado pelo *Anónimo* e quando todos se encontram igualmente privados de poder estamos perante uma *tiranía sem tirano*; o mesmo ocorre, de forma similar, no fenómeno da centralização, pelo monopólio do poder. Nestas situações, “falar da impotência do poder deixou de ser um paradoxo mordaz”⁵⁷.

Sendo claro que a acção e o discurso são consideradas actividades políticas e constituintes da esfera do político e que as acções políticas são realizadas através das palavras, é fundamental o

“acto de encontrar as palavras adequadas no momento certo”. Acrescentamos, encontrar e utilizar as palavras, sendo certo que “somente a pura violência é muda, e por este motivo, a violência por si só jamais pode ter grandeza”⁵⁸. Assim se pode entender que “o poder só é efectivado enquanto a palavra e o acto não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os actos não são brutais, quando as palavras não são empregues para velar intenções mas para revelar realidades, e os actos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades”⁵⁹. Reparemos que neste excerto, longo e justificável, sobressaem tanto a negação como a afirmação; as palavras e os actos têm de estar juntos, as palavras terem significado e serem reveladoras, os actos serem cuidadosos e criadores. O poder é sempre um potencial de poder, que se concretiza ou não, com um grau elevado de independência em relação a factores materiais, sejam números ou meios.

O processo de violência é, em Arendt, submetido à desnaturalização e à despersonificação pelas recusas da justificação biológica, das metáforas orgânicas como doença da sociedade e da personificação da violência. A violência e o poder são fenómenos da esfera dos negócios humanos (e não fenómenos naturais); a violência é instrumental, pode ser mediática e chamar a atenção pública mas não é um princípio de acção.

Atentemos agora às características da **revolução**: a palavra, oriunda dos territórios da astronomia, transmite a ideia “de um impulso irresistível e eterno, repetindo sempre os movimentos casuais, os altos e baixos do destino humano”⁶⁰. A utilização política inicial apareceu muito próxima do significado original da palavra, no sentido de uma rotação regressiva para um ponto preestabelecido, ou seja, no sentido de restaurar ou de recuperar – que foi o objectivo das revoluções⁶¹ francesa e americana. Além de outras consequências de uma revolução “com trajes romanos”, que originou o nascimento do conceito de história na filosofia de Hegel, Arendt salienta que sem a Revolução Francesa “podemos duvidar que a filosofia alguma vez tentasse entrar no domínio dos assuntos humanos”⁶², isto é, num campo em que a procura da verdade absoluta se dirigisse às ligações entre os homens, que é domínio relativo por definição. Outra conotação relevante do movimento astronómico, que permanece, é a noção de irresistibilidade e, por consequência, de irrevogabilidade.

A palavra revolução deve ser utilizada com cautela e reservada para identificar “os únicos acontecimentos políticos onde enfrentamos directa e inevitavelmente o problema do começo”⁶³, pelo que não são simples mudanças. Para a compreensão das revoluções da época moderna, é crucial a ideia de que a liberdade⁶⁴ e a experiência de um novo princípio devem coincidir; tenha-se em conta que, no sentido do seu verdadeiro conteúdo, liberdade é “a participação nos negócios públicos ou a admissão no domínio público”⁶⁵. Por um lado, as “relações políticas no seu curso normal não caem sob a alçada da violência”⁶⁶ e, por outro, as guerras e revoluções não são concebíveis fora do âmbito da violência, o que a transforma a violência no seu “denominador comum”⁶⁷ e as separa de todos os outros fenómenos políticos.

As revoluções parecem resultar com espantosa facilidade na fase inicial porque os

iniciadores tomam o poder de um regime em plena desintegração, pois, frequentemente, há já uma marcada longevidade de corpos políticos obsoletos, isto é, incapazes de garantir a autoridade e o respeito inerente. Mesmo quando a perda de autoridade é manifesta, a condição para uma revolução ocorrer e ter êxito é haver pessoas preparadas e dispostas a agirem conjuntamente⁶⁸, pois o traço do poder é agir-em-conjunto. E reitera que “nunca nenhuma revolução resultou, que poucas rebeliões nasceram quando a autoridade do corpo político estava intacta”⁶⁹.

Evocando a história da revolução no século XX, impressiona mais a fraqueza do que a violência das forças de reacção e contra-revolução - relevam-se “a frequência da sua derrota, a facilidade da revolução, e por fim, embora sem menor importância – a extraordinária instabilidade e falta de autoridade da maioria dos governos europeus restaurados após a queda da Europa de Hitler”⁷⁰. Problema decorrente passou a ser, na sociedade igualitária, a incapacidade óbvia e a evidente falta de interesse nos assuntos políticos como tais.

Em conclusão, a perspectiva de Hannah Arendt sobre o poder é, efectivamente, pouco habitual. Encontramos, mais frequentemente, a análise do poder em associação indiferenciada e intermutável com a autoridade e com a dominação, na linha de Weber, ou em estudos de ligação entre a política e a esfera jurídica⁷¹. Trata-se, como adverte Ricœur, do “erro inicial”⁷² de ligação entre poder e mandar/obedecer. Dito de outra forma, Arendt ergue-se “contra uma imensa tradição”⁷³ pois encara a dominação como uma interpretação falsificada e falsificante do que é o poder, considerando violência como um erro de análise da natureza do político. A intrepidez do seu pensamento é patente ao considerar que o verdadeiro poder está mascarado com a autoridade, com a violência, com o domínio.

O poder é, simultaneamente, a realidade mais próxima e mais dissimulada, esquecida. Estar juntos, o que somos e estamos, sem ver, é o nosso poder comum, mesmo que o tenhamos um pouco esquecido. Como percebemos, o poder pode ser destruído pela violência; contudo, não pode ser controlado pelas leis: são as leis que correm sempre o risco de serem abolidas pelo poder, pois “num conflito entre a lei e o poder, raramente é a lei que sai vitoriosa”⁷⁴. É possível dividir o poder sem o reduzir, aliás, por uma adequada interacção de poderes, “com os seus controlos e os seus equilíbrios, pode, até, gerar mais poder”⁷⁵, na dupla condição que a interacção seja dinâmica e não resulte de um impasse. Mais, “o único factor indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens”⁷⁶ e se – a afirmação desta condicionante é muito relevante, na nossa opinião – o poder fosse mais do que a potencialidade do poder, “se pudesse ser exercido como a força ou exercido como a coacção, em vez de depender do acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções, a onipotência seria uma possibilidade humana concreta”⁷⁷.

O poder, quando partilhado e dividido, desenvolve poder. Ou seja, em vez de provocar impotência, a sua divisão “gera e estabiliza o poder”⁷⁸. Como a acção, o poder é ilimitado – o que o limita é a pluralidade humana, a existência de muitas pessoas. Aspirar ou atingir a onipotência

resultaria na destruição desta mesma pluralidade, sendo que o que o realiza não é, para Arendt, uma forma de governo mas uma tirania que se releva pela “impotência e futilidade a que condena tanto governantes como governados”⁷⁹. Torna-se evidente que a participação no poder público está muito para lá da urna de voto ou de fazer ouvir a sua voz em público.

O espaço público tem de ser garantido pela capacidade de agir como cidadão, porque os “únicos remédios contra o abuso do poder público pelos indivíduos privados reside no próprio domínio público”⁸⁰, na luz e na visibilidade que confere (e a que expõe) as acções. Daqui se retomaria, com maior agudeza, o problema da incapacidade e da falta de interesse nos assuntos políticos.

*“C’est la possibilité d’action qui fait de l’homme un être politique;
elle lui permet d’entrer en contact avec ses semblables, d’agir de concert,
de poursuivre des buts et de former des entreprises auxquelles il
n’aurait ni pensé, ni même aspiré, s’il ne possédait effectivement ce don
de partir à la découverte de nouveaux horizons.”*

Hannah Arendt ⁸¹

Notas

¹ ARENDT, Hannah - *Du mensonge à la violence*, p. 143 (“Les utiliser comme s’il s’agissait simplement de synonymes, non seulement dénote une certaine insensibilité à leur signification linguistique, ce qui paraît assez ma grave, mais témoigne en outre d’une ignorance regrettable des réalités auxquelles ce langage se réfère.”).

² Ibid., p. 144 (“Le pouvoir correspond à l’aptitude de l’homme à agir, et à agir de façon concertée.”).

³ ARENDT, Hannah - *Du mensonge à la violence*, p. 147 (“la violence constitue la condition indispensable du pouvoir, et celui-ci ne soit qu’une façade, le gant de velours dissimulant la main de fer, sous peine de devenir «tigre de papier».”).

⁴ ARENDT, Hannah - “Communicative Power”. In LUKES, Steven (ed.)- *Power*. Oxford, Blackwell, 1986, p. 63.

⁵ ARENDT, Hannah - *A condição humana*, p. 251.

⁶ Ibid., p. 253.

⁷ Cf. RICŒUR, Paul - *Histoire et vérité*. Paris, Éditions Du Seuil, s/d. p. 237.

⁸ Para uma análise mais extensa, ver NUNES, Lucília – Justiça, poder e responsabilidade: articulação e mediações nos cuidados de enfermagem. Loures: Lusociência, 2005 (tese de doutoramento).

⁹ ARENDT, Hannah - *Du mensonge à la violence*, p. 144 (“La puissance désigne sans équivoque un élément caractéristique d’une entité individuelle ; elle est la propriété d’un objet ou d’une personne et fait partie de sa nature ; elle peut se manifester dans une relation avec diverses personnes ou choses, mais elle en demeure essentiellement distincte.”).

¹⁰ Cf. ARENDT, Hannah - *Du mensonge à la violence*. p. 145.

¹¹ ARENDT, Hannah - *Sobre a revolução*, p. 215.

¹² ARENDT, Hannah - *A condição humana*, p. 254.

¹³ ARENDT, Hannah - *Homens em tempos sombrios*, p.34.

¹⁴ Ibid., p. 33.

¹⁵ Cf. ARENDT, Hannah - *The Origins of Totalitarianism. Vol. III – Le Système Totalitaire*, p.226.

¹⁶ ARENDT, Hannah - *Du mensonge à la violence*. p. 145 e p. 179.

¹⁷ Ibid., p. 146.

¹⁸ Ibid., p. 106.

¹⁹ Ibid., p. 179. (“rationnelle dans la mesure où elle atteint le but qu’elle s’était fixé et qui doit la justifier”).

²⁰ ARENDT, Hannah - *A condição humana*, p. 254.

²¹ ARENDT, Hannah - *Du mensonge à la violence*, p. 120.

²² Ibid., p. 134.

²³ Cf. ARENDT, Hannah - *Sobre a revolução*, p. 38.

²⁴ ARENDT, Hannah - *Entre o passado e o futuro*, p. 325.

²⁵ Ibid., p. 48 (“l’idée que la politique en son fond est un tissu de mensonges et d’impostures au service d’intérêts sordides et d’une idéologie encore plus sordide”).

²⁶ Ibid., p. 49 (“consiste dans la fuite dans l’impuissance, dans le vœu désespéré d’être avant tout débarrassé de la capacité d’agir”).

²⁷ O preconceito, enquanto pré-juízo, distingue-se do julgamento, no sentido de que este designa a submissão do individual e particular a algo que é geral e universal. “le fait de suivre une règle et d’appliquer des critères en fonction desquels le concret doit se légitimer, et en fonction desquels ils sera possible d’en décider.» (Ibid., p. 53). Em todos os julgamentos deste género se esconde um pré-juízo. Quando se julga o individual mas não o critério nem a sua pertinência de aplicação, estamos perante o julgamento estético ou do gosto. A capacidade de julgar deve consistir em subordinar, de forma adequada, o particular ao universal de onde releva e com o qual está em acordo.

²⁸ Ibid., p.50 (“parce que aucun homme n’est assez avisé ni doué d’une capacité de discernement suffisante pour juger tout ce qui est nouveau, tout ce qui à propos de quoi on lui demanderait de prononcer un jugement au cours de son existence, mais également qu’une telle absence de préjugés exigerait une vigilance surhumaine.”).

²⁹ ARENDT, Hannah - *Qu’est-ce que la politique?* p. 33 (“le devenir-indifférent à la politique, l’espoir effrayant de se débarrasser de la politique, qui équivaut à renoncer à la pensée et au jugement, à la lutte pour rendre à nouveau le monde humain.”)

³⁰ Ibid., p. 175 (“constituant les expériences politiques fondamentales de notre siècle”).

³¹ ARENDT, Hannah – *Du mensonge à la violence*. p.146.

³² RICŒUR, Paul – *Soi-même comme un Autre*, p.256.

³³ Ibid., p.256.

³⁴ RICŒUR, Paul - *Lectures I*, p. 132 (“o que dá unidade ao império da violência é que ele tem a linguagem como limite”).

³⁵ Ibid., p.18.

³⁶ Ibid., p.18.

³⁷ ARENDT, Hannah - *Du mensonge à la violence*, p. 149. (“Les moyens de la violence deviennent inutiles quand on n’obéit plus aux ordres, et le facteur décisif n’est plus alors une question d’obéissance au commandement, mais un problème d’opinion: celle du nombre plus ou moins grand de ceux qui sont du même avis. Tout dépend du pouvoir que la violence parvient à rassembler.”).

³⁸ Ibid., p. 150. Mesmo em situação de regime totalitário, em que a tortura é o primeiro instrumento, é necessária uma base de poder (por exemplo, a polícia secreta e a sua rede de colaboradores).

³⁹ ARENDT, Hannah - *Sobre a revolução*, p.168. (“a fatal assimilação do poder à violência, da política ao governo e do governo ao mal necessário começou”)

⁴⁰ Ibid., p. 172.

⁴¹ ARENDT, Hannah - *Du mensonge à la violence*, p. 155.

⁴² Ibid., p. 153.

⁴³ Ibid., p. 152.

⁴⁴ Ibid., p. 153.

⁴⁵ ARENDT, Hannah - *Du mensonge à la violence*, p. 147.

⁴⁶ Ibid., p. 157.

⁴⁷ Ibid., p. 187.

⁴⁸ Ibid., p. 162.

⁴⁹ Ibid., p. 163 (“devient l’unique façon de rééquilibrer les plateaux de la justice”).

⁵⁰ Cf. ARENDT, Hannah – *Du mensonge à la violence*, p. 174.

⁵¹ A leitura de Arendt é de que o racismo, branco ou negro, é, por definição, portador do fermento da violência, porque se vincula a realidades fisiológicas naturais (a cor da pele ser negra ou caucasiana), que não se podem modificar nem pela persuasão nem pela intervenção do poder – assim, pode não haver outro recurso senão exterminar os portadores da «marca infame» (*Du mensonge à la violence*, p. 175).

⁵² Ibid., p. 175 (“la lutte pour la vie dans le règne animal, où la mort violente est la condition même de la poursuite de la vie.”) Aliás, o exemplo apresentado perante uma «doença social» é a dos argumentos de dois médicos, um quer recorrer à cirurgia e outro fazer recurso a tratamento médico – para os apologistas da violência, a destruição e a criação apresentam-se como duplo aspecto do mesmo fenómeno natural.

⁵³ ARENDT, Hannah - *Entre o passado e o futuro*, p. 49 (“a violência como a parteira da História significa que as forças ocultas do desenvolvimento da produtividade humana, na medida em que dependem da acção humana livre e consciente, somente vêm à luz através de guerras e revoluções”).

⁵⁴ ARENDT, Hannah - *Du mensonge à la violence*, p. 167 (“La mort, dans l’expérience humaine, est la limite extrême de la solitude e de l’impuissance”).

⁵⁵ Ibid., p. 179 (“La violence est incapable de soutenir des causes, de conduire la marche de l’histoire, de promouvoir la révolution, de défendre le progrès ou la réaction ; mais par la dramatisation des griefs, elle sollicite très vivement l’attention du public”).

⁵⁶ Ibid., p. 181 (“La bureaucratie est une forme de gouvernement où chacun est entièrement privée de la liberté politique et du pouvoir d’agir”).

⁵⁷ Ibid., p. 186 (“parler de l’impuissance du pouvoir a cessé d’être un piquant paradoxe”).

⁵⁸ ARENDT, Hannah - *A condição humana*, p. 41.

⁵⁹ Ibid., p. 250.

⁶⁰ ARENDT, Hannah - *Sobre a revolução*, p. 49.

⁶¹ Começaram por ser desencadeadas por homens “firmemente convencidos que mais não faziam do que restaurar uma antiga ordem das coisas (...) queriam voltar aos velhos tempos, em que as coisas eram o que deviam ser” (*Sobre a revolução*, p. 51).

⁶² ARENDT, Hannah - *Sobre a revolução*, p. 63.

⁶³ Ibid., p.23.

⁶⁴ Ibid., p.33 (“a liberdade, e não a justiça ou a grandeza, é o critério mais alto para julgarmos a constituição de corpos políticos”)

⁶⁵ Ibid., p.37.

⁶⁶ Ibid., p.12.

⁶⁷ Ibid., p.20.

⁶⁸ Ibid., p.142 (A condição para uma revolução “ocorrer e ter êxito é existir um número suficiente de pessoas que estejam preparadas para o colapso dela e, ao mesmo tempo, dispostas a assumir o poder, desejosas de se organizarem e actuarem conjuntamente para um fim comum”).

⁶⁹ Ibid., p. 190.

⁷⁰ Ibid., p. 326.

⁷¹ Cf. MONTEIRO, J. A. Pereira – *Poder e Obediência. Uma teoria do Consentimento*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2003. “(...) o Poder político organizado (...) continua a ser uma “relação de domínio de homens sobre os homens, suportada por meios de violência legítima” ou “que é encarada como tal”. Por isso, para subsistirem, os que dominam necessitam que os governados acatem a sua autoridade, lhes obedçam” (p. 263)

⁷² RICŒUR, Paul - *Lectures 1*, p.18 (“l’erreur initiale est de lier «pouvoir» à «commander/obéir»”).

⁷³ Ibid., p.23. Note-se ainda que “avant la tentation de la violence, il y a un erreur sur la nature même du politique défini en termes de domination, c’est-à-dire de subordination d’une volonté à une autre”.

⁷⁴ Ibid., p. 186.

⁷⁵ ARENDT, Hannah - *A condição humana*, p. 252.

⁷⁶ Ibid., p. 251.

⁷⁷ Ibid., p. 252.

⁷⁸ Ibid., p. 330.

⁷⁹ Ibid., p. 253.

⁸⁰ ARENDT, Hannah - *Sobre a revolução*, p.311.

⁸¹ ARENDT, Hannah - *Du mensonge à la violence*, p. 182.

Referências

- ARENDT, H. *Origines du totalitarisme. 1: L'antisémitisme*. Trad. Jean-Loup Bourget, Robert Davreu e Patrick Lévy. 2ª ed. Paris: Éditions du Seuil, 1998.
- _____. *Origines du totalitarisme. 2: L'Impérialisme*. Trad. Jean-Loup Bourget, Robert Davreu e Patrick Lévy. 2ª ed. Paris: Éditions du Seuil, 1997.
- _____. *Origines du totalitarisme. 3 : Le système totalitaire*. Trad. Jean-Loup Bourget, Robert Davreu e Patrick Lévy. 1ª ed. Paris: Éditions du Seuil, 1972.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro Barbosa de Almeida. 5ªed. S. Paulo: Editora Perspectiva, 2001.
- _____. *La crise de la culture: Huit exercices de pensée politique*. Trad. sob direcção de Patrick Lévy. Paris: Éditions Gallimard, 1972.
- _____. *Compreensão e Política e outros ensaios*. Trad. Miguel Serras Pereira. 1ª ed. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2001.
- _____. *Condition de l'homme moderne*. Trad. Georges Fradier. Paris: Calmann-Lévy, 1983.
- _____. *A Condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 1ª ed. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2001. 406.
- _____. *Eichmann à Jerusalem. Rapport sur la banalité du mal*. Trad. Anne Guérin. Rev. Martine Leibovici. 1ª ed. Paris: Gallimard, 2002.
- _____. *Sobre a revolução*. Trad. I. Morais. Rev. Manuel Alberto. 1ª ed. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2001.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Ana Luísa Faria. 1ª ed. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1991.
- _____. *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*. Trad. Guy Durand. Paris: Calmann-Lévy, 1972.
- _____. *Considérations morales*. Trad. Marc Ducassou. Essai de Mary McCarthy. Paris: Payot & Rivages, 1996.
- _____. *Qu'est-ce que la politique?* Texte établi par Ursula Ludz. Trad do alemão Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Éditions du Seuil, 1995.
- _____. *Communicative Power*. In. : LUKES, S. (ed.). *Power*. Oxford, Blackwell, 1986.
- MONTEIRO, J. A. P. *Poder e Obediência. Uma teoria do Consentimento*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2003.
- RICŒUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- _____. *Histoire et vérité*. Paris, Éditions Du Seuil, s/d.
- _____. *Leituras I. Em torno ao político*. Trad. Marcelo Perine. Rev. Renato R. Carlos e Sandra Garcia. S. Paulo: Edições Loyola, 1995.
- _____. *A crítica e a convicção. Conversas com François Azouvi e Marc De Launay*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.