

O conceito de ‘violência’ no pensamento de Hannah Arendt

Artur Domingos Santos Andrês

Dissertação de Mestrado em Filosofia Geral

Junho de 2012

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia Geral, realizada sob a orientação científica da Professora Doutora Marta Mendonça, Professora Auxiliar do Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas

O conceito de ‘violência’ no pensamento de Hannah Arendt
The Concept Of ‘Violence’ From The Perspective Of Hannah Arendt

Artur Domingos Santos Andrês

Palavras-chave: autoridade, ‘banalização do mal’, força, liberdade, ‘mal radical’, ‘máxima perversão’, necessidade, poder, violência

Keywords: authority, ‘banality of evil’, force, liberty, ‘maximum perversion’, necessity, power, ‘radical evil’, violence

RESUMO

A ‘violência’ é o principal e mais lato tema deste nosso trabalho. Perante uma matéria tão ampla e tão complexa, atendendo à particular natureza do presente formato e inerentes limitações, tornava-se impossível um estudo minimamente profundo e mais adequado destas matérias, pelo que se impunha o inevitável estreitamento da nossa área de enfoque. Optámos por uma abordagem mais modesta e centrámo-nos na mera análise do particular papel da ‘violência’ (ou sua ‘instrumentalização’) no âmbito dos ‘movimentos revolucionários’ e demais fenómenos correlacionados, segundo uma perspectiva de cariz estritamente político. Operámos uma derradeira e máxima redução de campo ao elegermos como nosso principal objectivo o estudo do conceito de ‘violência’ nos moldes e nos termos fixados por Arendt.

Dado que nos foi expressamente recomendado que nos limitássemos à mera transposição e articulação do pensamento produzido por Hannah Arendt sobre este tema, procurámos orientar este nosso estudo em estreito acordo com a sua própria perspectiva, o seu modo de análise e a sua interpretação. Decidimos reconstituir a linha de orientação seguida por esta importante teorizadora da Filosofia Política e tomá-la como nossa referência. Uma vez encontrado este seu ‘trajecto conceptual’ – o qual designámos por ‘Roteiro de Arendt’ -, fácil se tornou, então, a reorientação da nossa carta e a posterior navegação ‘em linha de vista’, procurando manter-nos sempre em paralelo com o percurso desenhado pela própria autora.

Em virtude de estas matérias estarem estreitamente ligadas com outras problemáticas tão ou mais complexas, procurámos analisar ainda outros conceitos correlacionados, tais como: poder; autoridade, ‘mal radical; ‘revolução’ e ‘banalização do mal’. Um conceito em particular, ‘a banalização do mal’, mereceu a nossa atenção, porquanto nos pareceu ser de suprema importância para Arendt e, enquanto conceito estreitamente associado às maiores perversões e máxima inscrição de ‘violência’, um verdadeiro leitmotiv que atravessa grande parte da sua obra. Esta famosa expressão foi cunhada por Arendt e publicada na sequência da sua análise sobre especiais acontecimentos que abalaram o século XX, tais como, a guerra e o holocausto Nazi e, posteriormente, em particular, o julgamento de Eichmann. Estes fenómenos têm em comum - mais do que o mero e idêntico almofariz no qual se misturam estreitamente as respectivas matrizes de natureza ontológica -, uma mesma ‘condição humana’ e, em tal sede, os conceitos (e o próprio e puro fenómeno) do ‘mal’ e da ‘violência’.

As agudas e assaz pertinentes reflexões entretecidas por Arendt sobre estes particulares “objectos de trabalho” ganham hoje um renovado e especial interesse no âmbito das graves e acutilantes crises que se fazem sentir na nossa conturbada actualidade.

Foi, pois, de tudo isto que, de modo necessariamente abreviado mas suficiente, nos propusemos falar. Optámos por dividir este nosso trabalho em três partes essenciais: na primeira visamos uma exposição sucinta de algumas categorias; na segunda procuramos desenvolver e articular alguns conceitos; e, por último, na terceira parte pretendemos alinhar e alicerçar algumas conclusões – procurando levar também a cabo o inerente esforço de síntese.

ABSTRACT

The main and broader concept of this paper is 'violence'. Being aware of the vastness and complexity of such a subject - and bearing in mind that the particular nature of this type of media and its inherent limitations would make impossible a more substantial and profound work -, we fully assumed the need for narrowing down our focus area. We then decided for a humbler approach and we focused ourselves on the mere analysis, from a strict political perspective, of the particular role of 'violence' (or its 'instrumental' function) in the context of 'revolutionary movements' and correlated phenomena. The ultimate narrowing down of our working field was consubstantiated when we took as our main objective the task of studying these matters in the same terms and manners that were set by Hannah Arendt.

As we were specifically recommended to restrict ourselves to the mere transposition and articulation of the thought produced by Arendt upon these matters, we decided to steer our study in close agreement with her own perspective, her own analysis and her own interpretation. We decided to reenact the general guidelines followed by Arendt and we took them as our main references. The finding of her "conceptual itinerary" - which we called "Arendt's Roadmap" - made much easier the reorientation of our own chart as well as the subsequent navigating in 'line of sight', while keeping our course in parallel with the 'route' followed by Arendt herself.

Since these matters are closely interconnected with other equally or even more complex phenomena, we also tried to analyze other correlated concepts, such as: power, authority, 'radical evil'; 'revolution' and 'banality of evil'. As it seemed to be of paramount importance to Arendt, one particular expression: 'the banality of evil', has struck and claimed our attention, and, being a concept closely associated with maximum perversion and manifestation of 'violence', it soon revealed itself as an actual leitmotiv that runs through much of this author's work. This famous phrase was coined by Arendt and was published in the following works that she dedicated to the analysis of some special events that shook the twentieth century, such as the war and the Nazi holocaust, and, in particular, the Eichmann trial. These phenomena have in common - more than the mere and the same mortar in which their essences are laboriously refined and intermixed - the same 'human condition', and, within such context, the concepts (and the very and "pure" phenomenon) of 'evil' and of 'violence'.

The acute and extremely relevant reflections interwoven by Arendt on these "study subjects" come to be of relevant and refreshed importance within the particular context of the severe crises that we are facing in our troubled times. These pertinent utterances have fiercely struck and penetrated our own consciousness and managed to grasp our attention and, as such, they both merit further clarification and all the necessary efforts on the inherent research and developing work

These are, in a necessarily short but sufficient manner, the issues we set ourselves to talk about. We divided the present paper into three main parts: the first part is devoted to a brief account of some categories; the second part is reserved to proper developing and articulation of some concepts and, finally, in the third part we will to seek and to outline and to properly support some conclusions – while trying to bring out any inherent synthesis.

«Where violence rules absolutely, as for instance in the concentration camps of totalitarian regimes,
not only the laws – *les lois se taisent*, as the French Revolution phrased it
– but everything and everybody must fall silent.»

On Revolution, p. 9

ÍNDICE

I. Introdução	
Objecto de estudo e etapas do presente trabalho	1
Delimitação do problema e breve enquadramento histórico	2
Objectivos e método de análise utilizado no presente estudo	4
II. Articulação e desenvolvimento conceptual	
Esclarecimento das categorias (terminologia)	5
Dimensão psicossociológica da <i>violência (natureza muda)</i> e sua instrumentalização no foro dos movimentos revolucionários e demais fenómenos políticos	23
Exercício de alguma liberdade discursiva - reflexões	36
O <i>roteiro de Arendt</i> – sentido e articulação	52
III. O discurso-solução e demais ‘utopias’	
A demanda pelas soluções (a questão da cidadania)	66
Preocupações e recomendações de Hannah Arendt – <i>discurso</i> e solução	67
Conclusão	69
Bibliografia	71

I. INTRODUÇÃO

1. Objecto de Estudo e Etapas do Presente Trabalho

O assunto de que iremos ocupar-nos está centrado na problemática assaz abrangente e complexa do fenómeno da ‘violência’ e, em particular, na análise deste conceito (e demais realidades associadas) no âmbito das principais obras que Hannah Arendt dedicou ao estudo e enquadramento conceptual destas matérias.

Optámos por dividir o presente trabalho segundo a forma tradicional, tendo reservado uma primeira parte para uma breve introdução e demais e inerentes considerandos, bem como para uma sucinta apresentação dos nossos objectivos e mais importantes preocupações; a segunda parte para uma breve apresentação dos principais conceitos associados ao tema de que ora nos ocupamos, seguido de um maior e mais profundo desenvolvimento e articulação daquilo que consideramos ser a sua ‘massa crítica’; e, por fim, uma terceira parte na qual, à falta de verdadeiras conclusões, nos propomos dar boa conta (ou pelo menos suficiente conta) das principais reflexões e preocupações com que Arendt terá encerrado esta etapa do seu trabalho.

As etapas que ora iremos prosseguir são as mesmas que terão sido prosseguidas pela própria Arendt, nomeadamente, no estrito âmbito das suas principais obras que tomámos aqui como nosso objecto de estudo e nossa referência. Estas etapas poderão resumir-se nas linhas gerais de orientação que se seguem:

O Itinerário Conceptual de Arendt - Breve Perspectiva

1. Definição do Problema
2. Demanda pelos sentidos e origens etimológicas e conceptuais mais remotos
3. Esclarecimento das categorias
4. Fenómeno da Violência
 - a) Sua dimensão humana
 - b) Seu carácter instrumental
 - c) Dinâmicas da violência
5. Regresso à actualidade
6. Principais conclusões ou reflexões ou recomendações de Arendt

2. Delimitação do Problema e Breve Enquadramento Histórico

Este trabalho segue de muito perto o trajecto conceptual trilhado por Arendt no âmbito do seu próprio estudo destas matérias e subsequente formulação e sistematização (refinação) e exposição dos principais conceitos que lhes estão associados. A nossa análise irá, pois, incidir, sobretudo, no pensamento produzido por esta autora sobre a problemática da violência, nomeadamente, no âmbito de duas das suas obras de referência: *On Violence* e *On Revolution*. Pretendemos salientar aqui aquilo que, no decurso do breve e parcial estudo que ora dedicamos à sua obra, acabámos por identificar como possíveis linhas mestras do seu pensamento sobre o particular fenómeno da violência (e restante análise fenomenológica directa e indirectamente associada) e que constituem um verdadeiro *leitmotiv* facilmente detectável nos seus restantes trabalhos. E terá sido por esta mesma razão que teremos procurado seguir de perto a sua própria linha de raciocínio e, assim, adaptar a estrutura do nosso trabalho às linhas de orientação e à própria sequência que Arendt terá seguido na criteriosa dissecação e exposição das suas ideias.

Temos clara consciência da particularmente complexa natureza dos problemas que ora constituem o nosso objecto de estudo - bem como da vasta dimensão dos acontecimentos e das radicais transformações económicas, sociais e políticas que lhes estão associadas. Tal como estamos igualmente conscientes do facto de o seu adequado estudo exigir uma análise multidisciplinar bem mais ampla e profunda e que mais e melhor nos permitisse perceber as intrincadas correlações e interacções dos díspares fenómenos aqui envolvidos e que, conseqüentemente, mais e melhor nos permitisse entender e explicar os seus particulares mecanismos e dinâmicas.

Contudo, estamos convencidos de que um projecto que tivesse em consideração todos os indispensáveis requisitos seria humanamente impossível porque perfeito¹. Assim, apesar de conhecermos os riscos associados a qualquer análise sobre o pensamento de outrem - sem esquecer as restrições naturalmente assumidas e a necessidade de proceder a um estudo sucinto e meramente esquemático deste nosso objecto de trabalho -, decidimos compensar a redução imposta por tais limites e alargar um pouco mais o estrito âmbito da nossa investigação. Como tal, iremos discorrer também um pouco e com alguma liberdade sobre diversas realidades que estão aqui estreitamente correlacionadas.

¹ Cf. GASSET, Ortega y, *A Rebelião das Massas*, Lisboa, Relógio d'Água, Lda, 2007, pp. 8 e segs.

O rigor metodológico, a agudeza de percepção e a ampla visão de sistema são sempiternas características que Arendt nos revela ao longo da sua muito significativa obra e os seus textos primam frequentemente por um exigente exercício de precisão e de pureza terminológica com que procura alicerçar sempre as suas análises e consequentes linhas de raciocínio. Arendt entende que sem uma rigorosa disciplina linguística na definição dos termos e dos conceitos, não seria possível – nesta como noutras matérias – , avançar com segurança para qualquer plano teórico ou conceptual minimamente estruturado, coerente e auto-sustentável. A intrincada malha matricial das realidades humanas - e, muito em particular, dos fenómenos que ora se constituem nosso objecto de estudo -, é simultaneamente o palco e o drama do eterno e insondável mistério do *devoir* universal. Os “objectos” que nos propomos estudar – tal como, de resto, os próprios *entes* que somos -, constituem o complexo produto de incontáveis (ou mesmo infinitas) possibilidades de recombinação dos seus elementos constituintes e são mera expressão reflexiva das suas humanamente incompreensíveis inter-relações. Uma clara e completa percepção de uma tal *realidade* será provavelmente um desafio excessivo ou um objectivo que para sempre estará fora do alcance dos comuns mortais.

Hannah Arendt dedicou grande parte da sua vida e carreira ao estudo de diversas problemáticas de natureza política – entre as quais, e em grande parte, aqueles que ora constituem nosso objecto de trabalho. Ao assumir-se claramente e sem reservas como uma teorizadora da Filosofia Política, esta autora terá procurado perceber e entender a complicada essência e as respectivas dinâmicas destes fenómenos – enquanto tomados e concebidos no seu âmbito estritamente político. Arendt, na sua qualidade de cidadã alemã de origem judaica, teve também oportunidade de observar de perto e, inclusive, de experimentar na primeira pessoa, alguns dos episódios mais marcantes da era nazi. Arendt teve ainda oportunidade para acompanhar de muito perto um outro acontecimento de grande impacto que está ainda directamente ligado aos crimes contra a humanidade que foram levados a cabo pela máquina de guerra alemã durante a Segunda Guerra Mundial, no caso concreto, o célebre julgamento de Adolf Eichmann. Para além dos acontecimentos do seu próprio século, o seu objecto de estudo levou-a a aprofundar o seu conhecimento sobre a raiz ancestral dos principais modelos e fenómenos políticos, tendo recuado à fonte privilegiada que a Antiguidade Clássica sempre terá proporcionado às civilizações ocidentais. As tradicionais fontes de origem greco-romana são recursos frequentemente utilizados por Arendt. Por outro lado, Arendt

recorre igualmente às duas fontes modernas mais emblemáticas (a Revolução Americana e a Revolução Francesa)² e ao excelente exemplo que elas constituem para o enquadramento e tratamento dos fenómenos revolucionários. Esta particularmente rica ou quase que inesgotável fonte constitui uma extraordinária referência para Arendt.

3. Objectivos e Método de Análise Utilizado no Presente Estudo

Posto isto, os objectivos que nos propusemos no âmbito deste nosso projecto irão resumir-se apenas à apresentação e análise de alguns dos aspectos que nos parecem mais essenciais. Procuraremos evitar excessiva penalização ou redução das principais ideias de Arendt. A nossa exposição e subsequente análise dos temas que ora se constituem nosso objecto de estudo irá basear-se em dois princípios fundamentais: esclarecer as categorias e resumir as linhas mestras do pensamento de Arendt sobre estas matérias; reservar um espaço para a sua articulação, crítica e reflexão. Procuraremos seguir tanto quanto possível a própria perspectiva, abordagem e linhas de orientação de Arendt, as quais indicamos aqui de modo breve e mais abrangente:

a. Objectivos: Arendt visava apenas desenvolver os esforços e o estudo que, sobretudo, lhe permitissem compreender e explicar a particular essência e respectivos mecanismos dos principais fenómenos políticos que mereceram o seu especial interesse e análise: os movimentos revolucionários, os totalitarismos, o peculiar papel da violência enquanto seu principal meio e instrumento.

b. Método: a sua abordagem é de cariz iminente histórico e consiste numa rigorosa observação e análise de diversos acontecimentos e fenómenos mais marcantes da nossa História. Arendt dedica particular cuidado ao que designa por rigor e exigente disciplina linguística, procurando levar sempre a cabo uma criteriosa selecção das fontes, e afastando liminarmente quaisquer incursões noutras áreas ou quaisquer pretensões que não se restrinjam à sua particular área de estudo. Arendt dá grande importância ao estudo dos fenómenos e dos acontecimentos históricos³ ‘concretos’⁴ e tenta incorporar na interpretação dos mesmos um elemento de análise que ela considera fundamental e que terá desenvolvido com base na própria ‘experiência vital’.

² Cf. ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, pp. 45-48.

³ Cf. ARENDT, Hannah et JASPERS, Karl, «*La Philosophie n'est pas tout à fait innocente*», Paris, Editions Payot et Rivages, 2006, pp. 185-186

⁴ Cf. FANON, Frantz, *Concerning Violence*, London, Penguin Books, 2008, p. 11

II. ARTICULAÇÃO E DESENVOLVIMENTO CONCEPTUAL

Cumpra-nos proceder aqui a um breve, mas suficiente, esclarecimento terminológico e conceptual relativamente ao qual, na parte final deste mesmo capítulo, iremos explorar nexos e ‘cumplicidades e proceder à respectiva articulação e interpretação. A mera leitura das obras de Arendt e o subsequente esforço de estudo sistematizado não é nem fácil nem linear, pelo que se impõe desenvolver, após esta fase breve e meramente preliminar, uma análise de conjunto mais elaborada que nos permita uma melhor compreensão de diversas das categorias aqui envolvidas.

1. Esclarecimento das Categorias (Terminologia)

Sobre a Necessidade de Esclarecimento Terminológico

Hannah Arendt tinha uma clara noção da importância que têm as categorias e os conceitos operativos inerentes a qualquer estudo, concepção e debate – tal como tinha uma ideia bastante bem definida e precisa sobre os fenómenos sobre os quais se debruçou. Compreender e entender era a sua maior ambição⁵ – referiu-o expressamente em diversas ocasiões. Arendt tinha objectivos bem definidos, tinha uma percepção aguda dos problemas e uma extraordinária capacidade de análise, tinha um sólido método de trabalho - o qual, de resto, seguia com critério, determinação e rigor. Estas suas qualidades são bem vincadas e transparecem clara e imediatamente logo após um primeiro contacto com qualquer dos seus textos.

«Yet it is fair to presume that they refer to different properties, and their meaning should therefore be carefully assessed and examined ... The correct use of these words is a question not only of logical grammar, but of historical perspective.”) To use them as synonyms not only indicates a certain deafness to linguistic meanings, which would be serious enough, but it has also resulted in a kind of blindness to the realities they correspond to. [...] Behind the apparent confusion is a firm conviction in whose light all distinctions would be, at best, of minor importance: the conviction that the most crucial political issue is, and always has been, the question of Who rules Whom? Power, strength, force, authority, violence - these are but words to indicate the means by which man rules over man; they are held to be synonyms because they have the same

⁵ Cf. ARENDT, Hannah, *Compreensão e Política e Outros Ensaio*s, Lisboa, Relógio d’Água, 2001, p.14

function. It is only after one ceases to reduce public affairs to the business of dominion that the original data in the realm of human affairs will appear, or, rather, reappear, in their authentic diversity.»⁶

Arendt fez questão de deixar bem claras, logo de início, as categorias, os respectivos sentidos e limites, bem como o respectivo nexos com os demais conceitos operativos, a fim de evitar indefinições que pudessem perverter os seus claros propósitos ou desviá-la dos seus precisos objectivos. Esforçou por estabelecer claramente as bases e os pressupostos da sua análise sobre os fenómenos ora em apreço – os quais terá procurado circunscrever e redefinir nos seus próprios termos. Assim, pese embora o facto de ela ter claro conhecimento dos diversos progressos que algumas particulares ciências haviam logrado alcançar no campo do estudo destes mesmos fenómenos⁷; e apesar de ter plena consciência e suficiente conhecimento da importância e das implicações de alguns dos conteúdos e teorias então produzidos em redor de tais “descobertas”, terá decidido avançar com a sua análise - procurando tratar estes fenómenos apenas e tão-somente no âmbito dos aspectos estritamente políticos.

Sobre a Noção de *Violência*

O conceito de ‘violência’ tem para Arendt o sentido de meio ou instrumento de coacção que constituem recursos ao serviço exclusivo e soberano de uma dada autoridade (ou entidade), no exercício de uma dada forma de poder. O fenómeno da violência parece ocorrer sempre que ocorrem certas condições propícias, tais como: perda de autoridade ou certas transformações nas tradicionais relações de poder. Assim, um Estado soberano detém absoluto e exclusivo acesso e controlo e uso dos meios de violência – os quais, via de regra, incidem sobre duas grandes áreas de segurança: a esfera da ameaça interna (tribunais e forças policiais) e a esfera da ameaça externa (forças armadas). Arendt não se refere aos fenómenos da violência que, de algum modo, escapem ao restrito domínio da esfera pública e que, como tal, não sejam de natureza puramente política. Deixa assim de fora a maioria dos fenómenos que são normalmente estudados no seio de outras ciências, tais como: a psicologia, a antropologia, a

⁶ ARENDT, Hannah, *On Violence*, Orlando, Harcourt, Inc., 1970, pp. 43-44

⁷ Cf. HELLER, Agnes, *Sobre os Instintos*, Lisboa, Editorial Presença, 1983 pp. 38 e segs.

sociologia, a biologia, a fisiologia, etc. Isto fica a dever-se ao facto de estes campos de estudo visarem em geral os aspectos ligados à natureza particular do próprio fenómeno e à sua análise no âmbito da estrita esfera do indivíduo – procurando porventura determinar alguns dos seus principais aspectos segundo um plano de estudo que Arendt considera ou irrelevante ou alheio aos seus próprios objectivos e intenções, bem como ao estrito âmbito da área dos fenómenos e dos assuntos políticos. Pouco importaria a Arendt, por exemplo, o estudo da natureza e dos mecanismos dos instintos de agressão ou a investigação sobre a possibilidade de tais fenómenos terem uma origem intrínseca ao próprio sujeito (*inata*) ou a hipótese de serem mero resultado de um processo de aculturação (*adquiridos*).

Por outro lado, no âmbito da instrumentalização da violência para servir determinados fins políticos, Arendt refere, a título de exemplo, o caso paradigmático dos movimentos revolucionários. Estes fenómenos políticos foram entendidos até ao período da Idade Moderna como um meio para repor uma certa ordem e estabilidade prévia que entretanto houvesse sofrido declínio ou degradação. Numa fase posterior, estes movimentos passaram a ser vistos como um modo para operar reformas que doutro modo seriam impossíveis. Alguns dos nomes mais sonantes da área da Filosofia Política defendiam, inclusive, que a violência, mais do que um ‘mal necessário’, seria um meio indispensável não só para o mero arranque de qualquer revolução, mas, sobretudo, para garantir o seu sucesso. E será deste tipo de entendimento muito comum e generalizado que resulta a opinião popular segundo a qual não poderá haver qualquer tipo de efectiva reforma se não correr profusamente o sangue nas ruas e se não forem devidamente extirpados do tecido doente da sociedade todo o tipo de mazelas e expurgadas todo o tipo de infecções parasitárias. O conceito de *revolução*, segundo Arendt, não está ligado apenas à *mudança*, mas, sobretudo, à fundação das liberdades⁸.

De qualquer modo, torna-se por demais revelador o facto de Arendt ter iniciado a sua obra *On Violence*, com uma inequívoca referência aos perigos e iniquidades das armas nucleares. Hoje, os tradicionais meios de violência tornaram-se obsoletos e absolutamente ineficazes face à ameaça nuclear⁹, pelo que seria de esperar que a sua utilização seria impensável ou que as revoluções teriam os dias contados e que não mais fariam sentido. Mas, no entanto, não é isso o que a História recente nos tem dito. Por

⁸ Cf. ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, pp. 1-2 e p. 24

⁹ Cf. ELIAS, Norbert, *A Condição Humana*, Lisboa, Difel, 1991, p. 14

todo o lado proliferam guerrilhas e revoltas e golpes de Estado e movimentos revolucionários. De qualquer modo, a mensagem veiculada por tão poderoso arsenal nuclear não poderia ser mais clara – nem mais paradoxal e controversa -, uma vez que, enquanto máxima expressão de violência, tornou-se um absurdo e jamais deverá ser utilizada para algo mais do que a completa destruição ou, na melhor das hipóteses, para servir um conveniente efeito dissuasor. A máxima expressão de violência está manietada e amordaçada e contradiz tudo e todos, não faz qualquer sentido e constitui uma ameaça até para si mesma. Após utilização de um tal instrumento de violência nada subsiste, nem o antigo sistema, nem as vítimas, nem o próprio agressor, e ainda menos uma qualquer eventual intenção progressista de implantar uma Nova Ordem.

«*Violence*, [...] is distinguished by its instrumental character. Phenomenologically, it is close to strength, since the implements of violence, like all other tools, are designed and used for the purpose of multiplying natural strength until, in the last stage of their development, they can substitute for it.»¹⁰

«That violence is the midwife of history means that the hidden forces of development of human productivity, insofar as they depend upon free and conscious human action, come to light only through the violence of wars and revolutions. Only in those violent periods does history show its true face and dispel the fog of mere ideological, hypocritical talk. Again the challenge to tradition is clear. Violence is traditionally the *ultima ratio*¹¹ in relationships between nations and the most disgraceful of domestic actions, being always considered the outstanding characteristic of tyranny. (The few attempts to save violence from disgrace, chiefly by Machiavelli and Hobbes, are of great relevance for the problem of power and quite illuminative of the early confusion of power with violence, but they exerted remarkably little influence on the tradition of political thought prior to our own time.) To Marx, on the contrary, violence or rather the possession of the means of violence is the constituent element of all forms of government; the state is the instrument of the ruling class by means of which it oppresses and exploits, and the whole sphere of political action is characterized by the use of violence.»¹²

¹⁰ ARENDT, Hannah, *On Violence*, Orlando, Harcourt, Inc., 1970, p. 46

¹¹ Cf. MARX, Karl, *Revolution And War*, London, Penguin Books, 2009, p. 11

¹² ARENDT, Hannah, *Between Past and Future*, New York, The Viking Press, 1961, p. 22

Sobre a Noção de *Poder*¹³

Arendt diz-nos que o ‘poder’ depende sempre do número e que implica a capacidade para prover ao somatório e à organização política das forças individuais dos cidadãos e que tal ocorre por via do exercício do direito de livre associação (formação de grupos) e de reunião para debate e deliberação. É por via de um tal exercício que se proporciona a criação e potenciação dos respectivos esforços colectivos (sinergias). O poder só subsistirá, portanto, enquanto se mantiverem os pressupostos que levaram à criação de tais grupos e enquanto estes permanecerem coesos e operativos.

«*Power* corresponds to the human ability not just to act but to act in concert. Power is never the property of an individual; it belongs to a group and remains in existence only so long as the group keeps together.»¹⁴

«It is the people's support that lends power to the institutions of a country, and this support is but the continuation of the consent that brought the laws into existence to begin with. [...] All political institutions are manifestations and materializations of power; they petrify and decay as soon as the living power of the people ceases to uphold them. [...] Even the tyrant, the One who rules against all, needs helpers in the business of violence, though their number may be rather restricted.) However, the strength of opinion, that is, the power of the government, depends on numbers; it is "in proportion to the number with which it is associated," and tyranny, as Montesquieu discovered, is therefore the most violent and least powerful of forms of government. Indeed one of the most obvious distinctions between power and violence is that power always stands in need of numbers, whereas violence up to a point can manage without them because it relies on implements.»¹⁵

O conceito de poder é amiúde confundido com outros fenómenos políticos com este estreitamente correlacionados e que costumam manifestar-se em conjunto ou por via de indirectas e mútuas influências. Uma má percepção e um uso indiscriminado e indiferente destes fazem com que o erro persista e se divulgue cada vez mais. Arendt faz não só a demonstração das diferenças específicas de cada um destas categorias como

¹³ Cf. ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, pp. 166 e segs.

¹⁴ ARENDT, Hannah, *On Violence*, Orlando, Harcourt, Inc., 1970, p. 44

¹⁵ ARENDT, Hannah, *On Violence*, Orlando, Harcourt, Inc., 1970, pp. 41-42

ainda torna evidente algumas das suas principais distinções. Assim, o fenómeno da violência não só é distinto do fenómeno de poder como ainda tende a ocorrer apenas nos momentos em que se verifica a própria redução ou eliminação deste último. O poder assenta no número e extrai daí a sua mais-valia, ao passo que a violência é frequentemente a única maneira que uma qualquer entidade encontra para se sobrepor ao poder de muitos. O poder tem uma essência própria enquanto a violência carece de emprego ou de instrumentalização para poder inscrever um qualquer fim - a violência sempre carece de justificação quando, paradoxalmente, não tem qualquer justificação. Não cabe à violência justificar-se porque perde sentido no próprio instante em que ocorre a sua inscrição - e porque, sendo muda, jamais poderá discursar em sua própria defesa. A violência ocorre por falência/interrupção do discurso e silenciamento do diálogo. A violência é um péssimo interlocutor porque nada tem para dizer.

«[...] In distinction to strength, which is the gift and the possession of every man in his isolation against all other men, power comes into being only if and when men join themselves together for the purpose of action, and it will disappear when, for whatever reason, they disperse and desert one another. Hence, binding and promising, combining and covenanting are the means by which power is kept in existence; where and when men succeed in keeping intact the power which sprang up between them during the course of any particular act or deed, they are already in the process of foundation, of constituting a stable worldly structure to house, as it were, their combined power of action. There is an element of the world-building capacity of man in the human faculty of making and keeping promises. Just as promises and agreements deal with the future and provide stability in the ocean of future uncertainty where the unpredictable may break in from all sides, so the constituting, founding, and world-building capacities of man concern always not so much ourselves and our own time on earth as our 'successor', and 'posterities'. The grammar of action: that action is the only human faculty that demands a plurality of men; and the syntax of power: that power is the only human attribute which applies solely to the worldly in-between space by which men are mutually related, combine in the act of foundation by virtue of the making and the keeping of promises, which, in the realm of politics, may well be the highest human faculty.¹⁶

¹⁶ ARENDT, Hannah, *On Violence*, Orlando, Harcourt, Inc., 1970, pp. 166-167

Arendt procura distinguir os conceitos de *poder* e de *violência* de modo a evitar a repetição do erro tradicional de os considerar e usar como sinónimos. Isto permite-lhe precisar e conhecer melhor a sua efectiva natureza e, conseqüentemente, perceber melhor a própria essência de outros fenómenos políticos, tais como: tirania (enquanto forma de governo mais violenta e menos poderosa), e democracia (tomada como uma das formas de governo na qual pode reunir-se máximo poder e menor necessidade de recurso aos meios de violência) – as quais, assim, se constituem como exemplos de formas extremas de poder:

«The extreme form of power is All against One, the extreme form of violence is One against All. And this latter is never possible without instruments.»¹⁷

Sobre a Noção de *Força*

Para Arendt, o termo “*força*”¹⁸ encerra um sentido que deverá estar sempre ligado à esfera do indivíduo e que traduz uma dada medida da sua capacidade física – num âmbito mecânico ou motor (orgânico e psicofisiológico). Assim, quando se diz que alguém é particularmente poderoso estamos a utilizar o termo “poder” de forma inadequada, uma vez que, no fundo, apenas pretendemos dizer que tem um grande capacidade para ditar ou influenciar (“forçar”) uma vontade ou obter um qualquer resultado. Além disso, o termo “poder” deverá usar-se sempre no âmbito dos grupos – porquanto pressupõe sempre uma certa quantidade ou um certo número de indivíduos.

«*Strength* unequivocally designates something in the singular, an individual entity; it is the property inherent in an object or person and belongs to its character,»¹⁹ [...]

«*Force*, which we often use in daily speech as a synonym for violence, especially if violence serves as a means of coercion, should be reserved, in terminological language, for the "forces of nature" or the "force of circumstances" (*la force des chases*), that is, to indicate the energy released by physical or social movements.»²⁰

¹⁷ ARENDT, Hannah, *On Violence*, Orlando, Harcourt, Inc., 1970, p. 42

¹⁸ O termo *força* pode expressar-se na língua inglesa por via de dois termos diferentes: *Strength* e *Force* - de cujas *nuances* Arendt retira partido, porquanto podem ter sentidos e utilizações igualmente distintos.

¹⁹ ARENDT, Hannah, *On Violence*, Orlando, Harcourt, Inc., 1970, p. 44

²⁰ ARENDT, Hannah, *On Violence*, Orlando, Harcourt, Inc., 1970, pp. 44-45

Sobre a Noção de *Autoridade*²¹

O conceito de ‘autoridade’ pressupõe uma certa competência ou o reconhecimento por parte daqueles sobre os quais esta irá ser exercida. Assim, nos casos em que esta autoridade é exercida no âmbito da esfera dos poderes e das actividades públicas, exige amiúde uma dada oficialização ou um acto de investidura ou formalização de tais competências. Contudo, existem formas de autoridade tradicionais, tais como: a de um pai sobre um filho, a de um professor sobre os seus alunos, ou a de um sacerdote sobre os fiéis e acólitos no seio de uma dada religião ou profissão de fé.

«*Authority*, [...] can be vested in persons - there is such a thing as personal authority, as, for instance, in the relation between parent and child, between teacher and pupil - or it can be vested in offices, as, for instance, in the Roman senate (*auctoritas in senatu*) »²²

A completa decadência da ‘autoridade’ (que em tempos foi uma comum e indubitável sede de experiências que a todos beneficiava²³ e que ora está praticamente extinta) é o resultado de uma profunda crise política que, sobre um pano de fundo de generalizado declínio e degradação, tem vindo a agravar-se sucessivamente, desde o início do século XX.

«The most significant symptom of the crisis, indicating its depth and seriousness, is that it has spread to such pre-political areas as child-rearing and education, where authority in the widest sense has always been accepted as a natural necessity, obviously required as much by natural needs, the helplessness of the child, as by political necessity, the continuity of an established civilization which can be assured only if those who are newcomers by birth are guided through a pre-established world into which they are born as strangers.»²⁴

«Nowhere else has Greek thinking so closely approached the concept of authority as in Plato's Republic, herein he confronted the reality of the polis with a Utopian rule of reason in the person of the philosopher-king. The motive for establishing reason as ruler in the realm of politics was exclusively political,

²¹ Cf. ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, pp. 185-86.

²² ARENDT, Hannah, *On Violence*, Orlando, Harcourt, Inc., 1970, p. 45

²³ ARENDT, Hannah, *Between Past and Future*, New York, The Viking Press, 1961, p. 91

²⁴ ARENDT, Hannah, *Between Past and Future*, New York, The Viking Press, 1961, p. 92

although the consequences of expecting reason to develop into an instrument of coercion perhaps have been no less decisive for the tradition of Western philosophy than for the tradition of Western politics. The fatal resemblance between Plato's philosopher-king and the Greek tyrant, as well as the potential harm to the political realm that his rule would imply, seems to have been recognized by Aristotle; but that this combination of reason and rule implied a danger to philosophy as well has been pointed out, as far as I know, only in Kant's reply to Plato: "It is not to be expected that kings philosophize or that philosophers become kings, nor is it to be desired, because the possession of power corrupts the free judgment of reason inevitably" although even this reply does not go to the root of the matter.»²⁵

«Politically, Plato's philosophy shows the rebellion of the philosopher against the polis. The philosopher announces his claim to rule, but not so much for the sake of the polis and politics (although patriotic motivation cannot be denied in Plato and distinguishes his philosophy from those of his followers in antiquity) as for the sake of philosophy and the safety of the philosopher.»²⁶

«For traditional philosophy it would have been a contradiction in terms to "realize philosophy" or to change the world in accordance with philosophy and Marx's statement implies that change is preceded by interpretation, so that the philosophers' interpretation of the world has indicated how it should be changed. Philosophy might have prescribed certain rules of action, though no great philosopher ever took this to be his most important concern. Essentially, philosophy from Plato to Hegel was "not of this world," whether it was Plato describing the philosopher as the man whose body only inhabits the city of his fellow men, or Hegel admitting that, from the point of view of common sense, philosophy is a world stood on its head, a *verkehrte Welt*. The challenge to tradition, this time not merely implied but directly expressed in Marx's statement, lies in the prediction that the world of common human affairs, where we orient ourselves and think in common-sense terms, will one day become identical with the realm of ideas where the philosopher moves, or that

²⁵ ARENDT, Hannah, *Between Past and Future*, New York, The Viking Press, 1961, p. 107

²⁶ ARENDT, Hannah, *Between Past and Future*, New York, The Viking Press, 1961, p. 107

philosophy, which has always been only "for the few," will one day be the common-sense reality for everybody.»²⁷

Arendt soube distinguir e separar fenómenos e conceitos, mas soube também observar com particular perspicácia e analisar com rigor as suas complexas relações e interacções e, assim, dar-se conta e perceber (ou intuir), aqui e ali, a sua trama comum e a sua interligação por via de um mesmo fio condutor. É por isso que, quando Arendt nos fala – tal como, de resto, se impõe falar –, desta *crise de autoridade*, se verifica ali um nítido esforço para tornar também presente a sua estreita relação com a *política* e, inclusive (ou sobretudo), com a *educação* (e o sentido cívico). O facto de ela ter percebido tais ligações torna-se particularmente óbvio (e revela-se tanto mais significativo) quando verificamos a sua repetição em textos que ela dedicou expressa e separadamente a algumas destas áreas específicas. Assim, pese embora o facto de não se outorgar particulares competências na matéria, Arendt abordou e tratou directamente as questões da educação, tentando analisar directamente algumas das suas idiossincrasias.

«[...] é-nos grato recordar que Hannah Arendt, não apenas encontrou tempo na sua vida, atravessada pelos mais «sombrios» acontecimentos, para dedicar a questão educativa «a atenção que ela merece», como nos deixou um texto que ilustra, de forma exemplar, aquelas que julgamos serem as mais urgentes virtudes do trabalho do filósofo face à educação: a liberdade de pensar sem ideias feitas, de romper com os lugares-comuns, as convicções estabelecidas, a audácia de interrogar as respostas sedimentadas, de pôr a nu os problemas relativamente aos quais essas respostas representam apenas uma das soluções possíveis; a coragem de regressar às questões simultaneamente mais radicais e decisivas, de experimentar a sua resistência a deixar-se encerrar numa resposta, de aceitar a vertigem de infinitude que toda a reflexão envolve; a exigência teórica que obriga a abandonar as águas turvas da indefinição, a estabelecer distinções claras e operativas, a construir uma rede conceptual capaz de oferecer dispositivos de visibilidade e contágio ao espaço dialógico; enfim, a independência de formular juízos directos, frontais, rigorosamente subjectivos e coerentes com a sua própria experiência reflexiva. Virtudes que, não visando

²⁷ ARENDT, Hannah, *Between Past and Future*, New York, The Viking Press, 1961, p. 24

definir uma moral, se revelam aqui inteiramente nos seus efeitos cognitivos, na sua eficácia intelectual. Do seu jogo se tece o próprio risco do pensar.»²⁸

«It is in the very nature of the human condition that each new generation grows into an old world, so that to prepare a new generation for a new world can only mean that one wishes to strike from the newcomers' hands their own chance at the new.»²⁹

Sobre a Noção de ‘Mal Radical’³⁰

Arendt não se demora nem se alonga, no âmbito destas obras, na análise deste conceito, limitando-se a referi-lo de passagem, para dizer que, independentemente da possibilidade de o *mal* ser ou não intrinsecamente constitutivo da nossa própria natureza – e, mais tarde, apesar de recusar a ideia de haver um Eichmann dentro de cada um de nós -, tudo dependerá da forma como viermos a inscrever a nossa condição humana. No fundo, remete-nos para a própria acção política e para a forma como produzimos realidades e como agimos e reagimos em função das próprias circunstâncias. Arendt quer deixar bem claro que, apesar de tudo, há muitos Eichmann e que cada um de nós poderá, efectivamente, vir a ser protagonista de uma tal inscrição.

No fundo, apesar de não a aprofundar muito – pelo menos de forma mais directa ou visível (no âmbito das duas obras de referência de que ora nos ocupamos) -, esta questão não é irrelevante para Arendt e vem demonstrar bem, uma vez mais, a sua coerência, porquanto está em perfeita consonância com a sua intenção de não especular além do estrito escopo dos assuntos políticos. Contudo, não terá sido por mero acaso que se lhe refere (ainda que brevemente e de modo menos elaborado). E tê-lo-á feito para servir, uma vez mais, o seu constante propósito de centralizar na acção política qualquer inscrição do bem ou do mal. No fundo, na sua óptica, acaba por ser irrelevante a verdadeira essência da natureza humana. Pouco importará, certamente, se o mal é intrínseco ou extrínseco ao Homem. No fundo, aquilo que mais irá contar, para todos os efeitos práticos, serão os próprios comportamentos e atitudes que cada um irá inscrever efectivamente na sua prática quotidiana. Por isso nos disse que não teremos todos

²⁸ ARENDT, Hannah, WEIL, Eric, RUSSELL, Bertrand, GASSET, Ortega Y, *Quatro Textos Excêntricos*, Selecção, prefácio e tradução de Olga Pombo, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2000, pp. 15-16.

²⁹ ARENDT, Hannah, *Between Past and Future*, New York, The Viking Press, 1961, pp. 177

³⁰ Cf. ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, pp. 72-78.

necessariamente um Eichmann escondido na alma e pronto para saltar ao mínimo impulso, mas poderemos certamente vir a inscrever muitos ‘outros Eichmann’, porque isso é coisa que cabe bem no enorme potencial das humanas capacidades para fazer o *mal* - e, como tal, esta possibilidade é algo que está efectivamente ao nosso alcance. Por outro lado, ao afastar este eventual pendor fatalista que predisporia naturalmente o Homem para o mal, Arendt faz centrar no discernimento e na vontade de cada um a verdadeira sede de qualquer forma de inscrição do mal: no fundo diz-nos para descansarmos, porquanto não seremos todos natural e necessariamente ‘monstruosos e psicopáticos assassinos’ (aliás ela terá recusado a aplicação de tal designação ao próprio Eichmann), mas, por outro lado, insta-nos a reflectir e a assumir a responsabilidade pelos nossos próprios actos, acrescentado: a menos que queiram ou aceitem agir como verdadeiros Eichmann. Arendt afasta esta noção de “pecado original” que supostamente terá manchado para todo o sempre todas as humanas criaturas. Arendt diz em diversas ocasiões³¹ que é o nascimento que marca a actividade política, querendo com isto dizer claramente que cabe a cada um procurar inscrever-se enquanto nova iniciativa e novo projecto (nova esperança), devendo para tal assumir plenamente este sagrado empreendimento (e este dever) de, pelo menos, tentar mudar ou renovar este ‘mundo velho’ que todos herdámos e no qual irrompemos por via da natalidade. Será certo que ninguém terá pedido para nascer, mas não será menos verdade que (como diria Sartre) assumimos naturalmente um certo número de responsabilidades (e, inclusive, uma certa e implícita cumplicidade) a partir do momento em que decidimos *aqui* permanecer (ou simplesmente nos conformamos e acomodamos).

Sobe a Noção de ‘Banalização do Mal’

Esta expressão é por excelência uma das principais marcas de identidade de Hannah Arendt, porquanto foi cunhada por ela e utilizada pela primeira vez na sua obra *Eichmann in Jerusalem*, escrita na sequência da cobertura que ela fez (na qualidade de repórter enviada pela revista “The New Yorker”) do julgamento de Adolf Eichmann, acusado de prática de crimes contra a Humanidade. A expressão “mal banal” designa um conceito perturbador, porque nos dá conta de uma realidade perturbadora. Arendt,

³¹ Cf. ARENDT, Hannah, WEIL, Eric, RUSSELL, Bertrand, GASSET, Ortega Y, *Quatro Textos Excêntricos*, Selecção, prefácio e tradução de Olga Pombo, Lisboa, Relógio D’Água Editores, pp. 11 e 15-16 e 27; e Cf. ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, pp. 22 e segs.; e Cf. ARENDT, Hannah, *Between Past and Future*, New York, The Viking Press, 1961, pp. 143 e segs.

contra todas as suas expectativas, terá ficado verdadeiramente surpreendida quando pôde ver e escutar Eichmann ao longo das várias sessões levadas a cabo no tribunal responsável pelo respectivo julgamento. Arendt referiu-se-lhe nesses termos porque não viu nem um “monstro” nem sequer uma criatura que revelasse ímpetos assassinos ou quaisquer particulares traços de ferocidade ou de qualquer aparente “loucura” ou descontrolo. Pelo contrário, viu um homem comum e aparentemente simples (sem especiais dotes intelectuais e inclusivamente *banal*) e mais pôde perceber que Eichmann nem sequer demonstrava qualquer sinal de arrependimento porque, afinal, ele estaria absoluta e genuinamente convencido que não havia cometido qualquer crime e que se limitara apenas a agir como um mero e zeloso cumpridor das ordens recebidas (as quais, no seu entender, à data dos alegados crimes, constituíam a própria *lei*). Este acontecimento gerou muita polémica e muito debate, pelas óbvias e graves e profundas questões que levanta, em vários níveis, numa ampla variedade de dimensões. Não caberá abordar aqui as múltiplas e extensas implicações que envolvem estes factos. O importante a reter, no fundo, será porventura o facto de Arendt se ter apercebido do quão “fácil” e comum poderá ser a inscrição de um tal tipo de crimes; bem como a “forma” como são cometidos, revelando da parte dos prevaricadores uma atitude aparentemente inócua e irreflectida (absolutamente “natural” e indiferente). No caso concreto dos genocídios sistemáticos levados a cabo pelas forças do regime nazi, ocorreu a inscrição de uma muito particular forma de violência que faz culminar simultaneamente múltiplos excessos inconcebíveis, designadamente, entre outros: assassinio; elevadíssimo número de vítimas; indiscriminação das vítimas (crianças, mulheres, idosos, doentes, pessoas portadoras de deficiência); particular tipo de motivação; e os particulares métodos e procedimentos utilizados.

Sobre a Noção de ‘Máxima Perversão’³²

Este conceito mereceu da parte de Arendt uma análise um pouco mais extensa, porquanto se interliga estreitamente com outros conceitos que constituem importantes e antigas problemáticas da metafísica, nomeadamente, a questão do *ser* e do *parecer*.³³ Arendt regressa uma vez mais à Antiguidade Clássica e vai retomar o conceito nos termos em que ele terá sido então considerado por Sócrates e, mais tarde, retomado

³² Cf. ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, p. 94.

³³ Cf. ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, p. 91.

noutros moldes por Maquiavel, como veremos. Este conceito envolve, no fundo, o maior ou menor grau de autenticidade de cada personagem (*actor*) no acto de inscrição pessoal do respectivo papel (*ser-a-haver*). Ou seja, está directamente relacionado com o nível de adequação (fidelidade) que se verifica entre o que cada indivíduo faz efectivamente (inscrição) e o respectivo contraponto que constitui aquilo que cada um sabe (tem plena consciência) ou reconhece e admite como modelo de conduta. Kant submete ao juízo da *Razão* o dever de procurar agir sempre de acordo com o imperativo categórico³⁴. Arendt sugere o conceito de máxima perversão para designar eventuais desvios entre os fins preconizados e os resultados que são efectiva e objectivamente alcançados. Assim, *grosso modo*, ocorrerá máxima perversão, quando, por exemplo, um dado cidadão, dotado de um determinado estatuto e uma dada identidade jurídica - “máscara social” (*persona*) desenhada e assumida no âmbito dos “actos” públicos -, deixa de desempenhar este seu “papel” (personagem), desviando-se claramente do respectivo “guião”. Este conceito está directamente dependente da relação já aludida entre *ser* e *parecer* – no âmbito do constante agir no “cenário social e político”.

Deste modo, diríamos que Arendt liga este conceito directamente com um termo e conceito (que vai buscar uma vez mais à Antiguidade Clássica) e que então tinha um significado e uma concepção algo distinta da actual, a saber: o conceito de *hipocrisia*. Arendt começa por esclarecer o seu sentido originário, segundo o qual os antigos gregos pretendiam designar o próprio *acto* artístico de representar (na sua acepção literal enquanto acção levada a cabo por um actor durante a sua interpretação de uma qualquer “cena dramática”). Naqueles tempos era costume os actores representarem os seus personagens envergando uma máscara (*persona*)³⁵ para cobrir o rosto. Isto significava, por um lado, que não era o próprio actor que estava ali exposto naquele palco mas sim e apenas o seu *personagem* (o qual não seria um mero fruto da imaginação, mas, sobretudo, uma “outra” forma de *ser* igualmente concreta); e, por outro lado, significava ainda que se esperava daquela *figura teatral* (dramática) um determinado e coerente desempenho. Portanto, ocorria perversão sempre que não se verificava inteira correspondência entre o efectivo desempenho e o papel esperado.

Arendt aludiu ainda à Revolução Francesa e à sua evolução posterior para um regime de terror e de perseguições, levadas a cabo pelos seus protagonistas e por via das

³⁴ O mesmo nos disse Antero de Quental no seu célebre discurso sobre a República.

³⁵ Cf. ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, pp. 96-97.

quais pretendiam, sobretudo, aplacar a ira popular e, simultaneamente, detectar e destruir quaisquer traidores ou *hipócritas* que houvessem explorado e prejudicado o povo. Arendt faz também questão de referir que será aqui que reside por excelência o principal perigo de todas as revoluções e aquele que geralmente conduz à sua própria autodestruição. Arendt explica que o que amiúde vem a verificar-se, no fundo, é como que uma intrínseca e inevitável contradição do próprio “acto de procurar hipócritas”, em virtude do qual os próprios perseguidores acabam por incorrer, por sua vez, no próprio “crime” que visam expurgar – ou seja, acabam por se tornar (se não o são já porventura) também eles uns verdadeiros *hipócritas* - ocorrendo aqui uma máxima perversão, porquanto se verifica uma espécie de *autofagia* da hipocrisia³⁶. Portanto, ocorre também uma máxima perversão quando o actor se funde com o próprio personagem e deixa pura e simplesmente de “fingir” ou de representar.

Sobre o Conceito de *Polis*

Não terá sido, porventura, por mero acaso que os antigos gregos passaram a ocupar-se das puras actividades de cidadania e que, assim, terão procurado aquele particular e peculiar espaço (dimensão) da *agora* que designaram por *polis* e no seio da qual se ocuparam das “coisas” políticas. A preocupação com a *res publica* surge, pois, oportunamente, num espaço e num tempo no qual os cidadãos se movem com idênticas oportunidades para intervir e falar e agir - e, conseqüentemente, de forma essencialmente equitativa (‘igual’) -, assumir inerentes e idênticas responsabilidades. A *polis* é, portanto, um espaço privilegiado no qual não existem divisões entre dominadores e dominados, sendo, pois, um espaço público no qual não se reproduzem as particulares prerrogativas do lar e da inerente e privada teia de relações. E terá sido, justamente, porque se logrou alcançar uma forma estável e conveniente e confortavelmente excedentária de prover às necessidades económicas colectivas que se terá, porventura, conseguido prover também à criação deste espaço no qual se poderia (deveria) exercer uma efectiva condição de igualdade e de participação dos cidadãos. E, de resto, terá sido também por força desta nova forma de gestão das “coisas” públicas - tornada tão nobre e eficaz - que se terá dado a conhecer ao mundo ocidental a primeira (e porventura mais pura) forma política de *isonomia*.

³⁶ Cf. ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, pp. 86 e segs.

De qualquer modo, esta “libertação da necessidade” – a qual, no caso das antigas realidades gregas, assentava numa economia de cariz essencialmente escravagista -, foi condição *sine qua non* para a construção da *polis* (e, subsequentemente, para o livre e efectivo exercício dos direitos, liberdades e garantias tão essenciais para a acção propriamente política). Pois bem, apesar do curioso paralelo que poderá porventura estabelecer-se entre as próprias circunstâncias sociais e económicas americanas e as da antiguidade grega que acabámos de referir, este puro e pleno exercício de cidadania era incompatível com as mais agudas e ostensivas e opressivas desigualdades de condição e com as particularmente vincadas assimetrias sociais que, à data da Revolução Americana, se faziam sentir no Novo Continente – e tal como de resto ocorria também no Velho Continente. Falamos do esforço de preservação das estruturas sociais e económicas que favoreciam e incentivavam as práticas escravagistas. Este domínio do homem sobre o homem era notório e crescentemente incompatível com os mais nobres sentimentos religiosos de pura tradição cristã e com os mais recentes e nobres conceitos e ideologias políticas e com as próprias (“novas”) noções de Justiça e do Direito. Por outro lado, certas descobertas científicas e determinados avanços nas restantes áreas do saber (e, conseqüentemente, das próprias mentalidades) vinham tornar cada vez mais evidente e inaceitável esta disparidade no tratamento de seres humanos que, antes de se constituírem em meras “figuras jurídicas” dotadas de inerentes e iguais direitos, eram também (e, em boa verdade, desde sempre) fruto da mesma divina obra da Criação. Assim, no caso das revoluções modernas, americana e francesa, generalizou-se progressivamente esta tomada de consciência que reconhecia estes seres escravizados como legítimos filhos de Deus – homens feitos à Sua imagem e semelhança como quaisquer outros e, designadamente, como os seus próprios senhores e proprietários.

No entanto, no caso particular das realidades norte americanas, pese embora o facto de se ter logrado produzir também ali as indispensáveis condições económicas e sociais para o advento de uma dupla independência – seja no que respeita à produção dos meios de subsistência, seja no que concerne à libertação do jugo colonizador -, verificava-se uma acentuada disparidade entre a realidade económica dos estados do Norte em relação aos estados do Sul. Enquanto nos primeiros o desenvolvimento económico se fez sentir de forma mais acentuada na evolução tecnológica e nas actividades industriais, a economia dos segundos, apesar de assentar igualmente no alargamento e na intensificação da exploração dos recursos, era predominantemente

agrícola e carente de elevado número de trabalhadores. Para que esta última forma de economia pudesse sobreviver e tornar-se próspera e competitiva, exigia salários muito reduzidos ou, muito simplesmente, a própria propriedade dos meios humanos necessários e que eram efectivamente ali empregados, bem como uma total liberdade para prover à sua manutenção (subsistência) e utilização.

Arendt faz questão de chamar a nossa atenção para a necessidade de distinguir e marcar bem a diferença específica entre o conceito tradicional de *liberdade*³⁷ e aquele que - segundo a sua acepção pessoal, no estrito âmbito no qual ora nos movemos -, ela entende como sendo o produto da própria acção na *polis*. Mais faz ainda questão de separar os sentidos que são essencial e marcadamente distintos de *liberdade* e de *libertação*. Dito de forma resumida (e, porventura, de modo tão *grosseiro* como redutor) a *libertação* exige a independência ou um controlo minimamente estável e efectivo das condições de produção dos meios de subsistência, de modo a que cada cidadão tenha idêntico acesso (ainda que a uma dada e desigual) quota-parte dos recursos que lhe permitirão assegurar a sua própria sobrevivência; ao passo que o conceito de *liberdade* assenta unicamente na capacidade para o efectivo acesso e pleno exercício da cidadania na *polis* (em perfeita paridade – *isonomia* – com os restantes cidadãos). Esta *liberdade*, por sua vez, será determinada de forma positiva por via da acção (discussão e concertação por comum acordo entre os diversos cidadãos) e, de modo negativo, pela recusa do princípio que prefigura o conceito de *liberdade* como sendo a expressão ou contraponto sublunar³⁸ de uma hipotética ideia originária, pura e perfeita, assente numa concepção metafísica (ou inspiração de cariz transcendental).

Tão-pouco terá sido por mero acaso que, na sua preocupação com o indispensável esclarecimento terminológico e das próprias *categorias* e conceitos, Arendt tenha dito que a utilização habitual destes termos no âmbito dos assuntos políticos - sejam estes o mero entendimento dos seus fenómenos e processos ou o seu

³⁷ Cf. BEINER, Ronald (ed.), *Hannah Arendt – Lectures On Kant's Political Philosophy*, Chicago, The Harvester Press, 1982, pp. 39-40; e HELLER, Agnes, *Sobre os Instintos*, Lisboa, Editorial Presença, 1983, p. 38

³⁸ Empregamos aqui expressamente o termo 'sublunar' por oposição ao termo 'supralunar' por razões de estilo e porque queremos trazer aqui à liça 'algo' que a própria Arendt faz questão de realçar claramente, múltiplas vezes – o que só por si nos parece digno da devida nota -, e que mais não é do que este aspecto de oposição (se não mesmo de contradição) entre quaisquer pretensões de cariz puramente idealista e de um querer perseguir e arrancar dos céus (etéreos e eternos espaços dos deuses e das puras ideias perfeitas e absolutas) quaisquer conceitos ou quaisquer modelos que pudéssemos inscrever efectiva e puramente aqui na Terra (o lugar próprio e único e, como tal, por definição, o mais propício e o mais excelente para inscrever quaisquer 'coisas' políticas).

próprio exercício e inscrição (actividade) -, assenta no pressuposto de que toda a acção política envolve o domínio do homem sobre o homem:

«It is only after one ceases to reduce public affairs to the business of dominion that the original data in the realm of human affairs will appear, or, rather, reappear, in their authentic diversity.»³⁹

Significado do Termo e do Conceito *Revolução*⁴⁰

O conceito de revolução mereceu uma especial atenção da parte de Arendt, porquanto ocorre frequentemente (mesmo entre os mais ilustres pensadores) uma má utilização deste termo. Este conceito é muitas vezes referido como tendo um significado associado a uma certa anarquia ou a uma revolta violenta que pretende quebrar ou alterar uma certa ordem e um certo equilíbrio ou harmonia e impor o *caos*.

Ora, Arendt defende que esta ideia não poderia estar mais errada e que, muito pelo contrário, o seu sentido originário seria, justamente, o oposto, ou seja: a procura do reequilíbrio e da harmonia prévia a um dado momento de particular decadência no decurso do qual se adivinha iminente e inevitável o colapso ou a total ruptura.

As revoluções surgem, no fundo, frequentemente, como um derradeiro acto de desespero que visa recuperar e restabelecer uma época na qual se conseguia prover ao equilíbrio, ao normal e regular funcionamento das instituições e à indispensável estabilidade e harmonia que permitisse garantir a sustentável viabilidade e sobrevivência de uma dada comunidade. O termo revolução significava, pois, originalmente, o perfeito movimento por via do qual se deslocavam nos céus os corpos celestes e que, no fundo, só podia traduzir e evidenciar a perfeita e indesmentível estabilidade e harmonia que, de resto, se esperava destes mesmos e tão ‘perfeitos’ orbes celestes – porquanto se revelavam perfeitamente regulares e previsíveis e fiáveis (prenunciando um eterno e absoluto estado de equilíbrio)⁴¹.

«The word ‘revolution’ was originally an astronomical term which gained increasing importance in the natural sciences through Copernicus’s *De revolutionibus orbium coelestium*. [...] Historically speaking, moreover, the men

³⁹ ARENDT, Hannah, *On Violence*, Orlando, Harcourt, Inc., 1970, pp. 43-44.

⁴⁰ Cf. ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, p. 11.

⁴¹ Cf. ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, pp. 18 e segs.

of the first revolutions – that is, those who not only made a revolution but introduced revolutions on to the scene of politics – were not at all eager for new things, for a *novus ordo saeculorum*, and it is this disinclination for novelty which still echoes in the very word ‘revolution’, a relatively old term which only slowly acquired its new meaning.»⁴²

«They [knew] only too well that revolutions are not made intentionally and arbitrarily, but that they were always and everywhere the result of circumstances entirely independent of the will and guidance of particular parties and whole classes.»⁴³

2. Dimensão Psicossociológica (*natureza muda*) e Sua Instrumentalização no Foro dos Movimentos Revolucionários e Demais Fenómenos Políticos

A natureza ‘muda’ da *violência*

Arendt dá especial realce à peculiar natureza “muda” da violência – chegando, inclusive, a equipará-la a uma espécie de *acção silenciosa*⁴⁴. Este aspecto torna-se relevante na medida em que traduz um dos principais mecanismos por via dos quais ocorre a inscrição da *violência*. Com efeito, os fenómenos violentos tendem a ocorrer – além das circunstâncias já referidas de dissolução do poder ou quebra de autoridade –, sempre que se verifica a interrupção do diálogo e não subsistem alternativas para atingir os fins originalmente visados. Arendt era particularmente insistente neste aspecto da criação do espaço e das circunstâncias por via das quais se tornasse possível manter plena abertura e receptividade para o discurso e para o debate (diálogo). Debater e discutir significa negociar e nisto reside a *boa arte* dos negócios – a qual assenta nos dotes de comunicação e, sobretudo, de persuasão. E seria disto que nos falava Arendt quando mencionava a *Alegoria da Caverna* enquanto veículo e proposição de um modelo que preconizasse a *Razão* como única sede de autoridade e a sua sábia previdência como natural vértice da pirâmide hierárquica da gestão dos assuntos públicos⁴⁵. De resto, o diálogo e a persuasão será também a finalidade dos bons ofícios e dos imprescindíveis serviços da diplomacia. Aliás, é o próprio Clausewitz que se

⁴² ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, p.32.

⁴³ ARENDT, Hannah, *On Violence*, Orlando, Harcourt, Inc., 1970, p. 12.

⁴⁴ Cf. ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, p. 9.

⁴⁵ Este tema será desenvolvido de forma mais ampla e demorada na parte final deste estudo.

refere à guerra como mera “continuação política por outros meios”⁴⁶ – tal como, de resto, é este mesmo autor que diz expressamente que deverão envidar-se todos os esforços para evitar qualquer premente necessidade de colocar em marcha a pesada (e amiúde imprevisível porque incontrolável) “máquina da guerra”.

A natureza instrumental da *violência*

O fenómeno da violência é frequentemente confundido com outros fenómenos e respectivos conceitos associados, pelo simples facto de coexistirem amiúde (e habitualmente) no próprio espaço em que este ocorre. É, poi, tradicionalmente associado ao conceito de poder e de autoridade, mas Arendt faz questão de o dissociar de tais realidades e de explicar que a violência é amiúde um instrumento usado para coagir e para expressar uma dada vontade e impor as respectivas ordens. O fenómeno da *violência* pode, portanto, ser tanto o resultado da acção do braço armado de um governante como um instrumento revolucionário utilizado por um grupo revoltado. Em qualquer dos casos visa sempre a imposição de um dado ordenamento ou a procura de um outro que possa porventura ser mais eficaz ou funcional – ou, frequentemente, ainda que de forma imperceptível, a mera tentativa de retorno a “tempos mais prósperos”.

E é esta necessidade premente de reposição e de revalorização (reintegração) de uma certa ordem prévia e de um certo e essencial modelo comportamental – o qual é, não apenas esteio estrutural originário, mas, sobretudo, a própria fusão entre o conteúdo e a forma arquetípica fundacional -, que pode, *grosso modo*, designar-se *revolução*. Fenómeno este que, numa fase pós-moderna, significa também a possibilidade de inscrição do novo, enquanto direito inato e fundamental que assiste a cada novo individuo que é convocado a participar nesta particular parte do universo por via do nascimento. Por isso - sempre que surgem *crises* particularmente graves, de forte cariz sistémico ou com profundo impacto estrutural -, se fala frequentemente da premente necessidade de reformar e de voltar às origens e ir, uma vez mais, beber à fonte “a única água” que será capaz de saciar esta *súbita* e desidratante sede por sentidos e por modelos mais frescos e salubres e *restauradores*. Numa fase pré-moderna, a *revolução*, não visava a completa subversão e o mais vil e profundo “caos”, mas, muito pelo contrário, procurava antes a reposição dos indispensáveis equilíbrios e a ordem e

⁴⁶ Cf. ARENDT, Hannah, *On Violence*, Orlando, Harcourt, Inc., 1970, pp. 8-10 e 36-37; e CLAUSEWITZ, Carl Von, *On War*, New York, OUP, 2007, p. 28

harmonia de uma época, porventura bem mais dourada ou que terá deixado marca e saudade. A revolução seria, assim, um movimento regenerador e revitalizador de uma dada sociedade, do seu corpus político e respectivas leis e instituições que, entretanto, por declínio e progressiva degradação e corrupção (perversão) se tornaram caducas e ineficazes e obsoletas. A revolução será, pois, uma acção meramente reflexiva e o efeito de uma crescente *sede* por uma integridade que as plurais e crescentes formas de declínio terminal tornaram urgente e indispensável. Ou, actualmente, em contraponto, a expressão de uma necessidade pelo novo e por algo que possa ser mais e melhor do que as velhas estruturas, os velhos sistemas, e as respectivas formas de produzir realidade.

E será, ainda, precisamente pela “massa” (número, dimensão e *momentum*) e pela força imparável que suscita esta sede e esta suprema e desesperada necessidade de sobrevivência, que estes movimentos revolucionários são incontroláveis e por isso eles são inevitáveis e, amiúde, uma vez atingida a ruptura e ultrapassado o “ponto de não retorno”, irremediável e efectivamente sem *retrocesso*. Eles constituem, para quantos neles se envolvem, seja por livre e espontânea vontade ou por *mera* necessidade, uma autêntica demanda sagrada por reequilíbrio e constituem um elemento fundamental de refundação e de reorganização da própria identidade e, como tal, a própria condição de sobrevivência. O trabalho dos revolucionários consistirá, portanto, na assaz complexa tarefa de *copiar* (emular) e fazer servir e adaptar os moldes originários às particulares formas e dimensões dos novos paradigmas. Serão certamente raras ou mesmo nulas as ocasiões e as circunstâncias em que possa porventura sobreviver intacto o “velho aparelho”; tal como, de resto, serão, porventura também raras as oportunidades para gerar e fazer vingar um aparelho completamente novo.

Nestas ocasiões, observamos frequentemente uma incapacidade (ou ausência de vontade) das *velhas estruturas* para se auto-regenerar e para pronta e cabal adequação às novas dinâmicas e às novas necessidades. E será, justamente, por este mesmo motivo que muitos tendem a confundir o inevitável choque e subsequente combate entre uma vontade para conservar o velho e obsoleto *establishment* e a força aguerrida e progressista (e, amiúde, tão jovem e promissora quanto carente e inexperiente), tomando errada e respectivamente a uns como amantes conservadores da ordem (*cosmos*) ainda que já fraca e decrépita, e a outros como *les enragés* (tomados aqui no sentido pejorativo equivalente a “vândalos desordeiros”) mais amantes da guerra e da desordem (*caos*) do que da paz e da harmonia. No fundo, ninguém poderia querer mais uma

ordem revigorada e adequada e efectivamente funcional (eficaz) do que aqueles que se vêm obrigados a ansiar demoradamente por esta e, depois, a marchar rapidamente ao seu almejado encontro, sob o constante, premente e imperativo, aperto da *sede* e da *fome*. Não constituirá, portanto, qualquer motivo de surpresa que a reacção a tal e tão cruel e implacável “gestão da violência” seja ela própria, em si mesma, mera expressão de uma força igualmente brutal e reactiva, com uma mesma marca de identidade: *violência* exercida, desta feita, em sentido contrário. Estas características são, pois, apanágio, tanto da generalidade das “forças opressivas”; como dos movimentos revolucionários constituídos para oposição e combate dos poderes instalados e em exercício. Não será, pois, de espantar que muitos destes grupos de combatentes – pese embora o facto de aplicarem métodos e táticas de guerrilha que são frequentemente baseados em puros actos de terrorismo -, pretendam identificar-se com causas nacionalistas ou que se auto-intitulem movimentos ou frentes de libertação e que procurem fazer sua bandeira a defesa dos direitos, liberdades e garantias dos cidadãos seus patrícios.

Com excepção dos movimentos de não-violência – os quais não apelam directamente para o emprego explícito e imediato dos tradicionais meios de coacção -, a reacção ao emprego de quaisquer meios violentos só vem gerar mais e maior generalização da própria violência. Aliás, Arendt chama a nossa atenção para o facto de autores tão conhecidos como emblemáticos parecerem desconhecer (ou negligenciar) estes considerandos, dando-nos a título de exemplo, o caso de Jean-Paul Sartre:

«Sartre, who in his preface to Fanon’s *The Wretched of the Earth* goes much farther in his glorification of violence than Sorel in his famous Reflections on Violence – farther than Fanon himself, whose argument he wishes to bring to its conclusion – still mentions “Sorel’s fascist utterances”. This shows to what extent Sartre is unaware of his basic disagreement with Marx on the question of violence, especially when states that “irrepressible violence ... is man recreating himself,” that it is through “mad fury” that “the wretched of the earth” can “become men.” [...] To shoot down a European is to kill two birds with one stone ... there remain a dead man and a free man,” says Sartre in his preface. This is a sentence Marx could never have written.»⁴⁷

⁴⁷ ARENDT, Hannah, *On Violence*, Orlando, Harcourt, Inc., 1970, pp. 12-13

«I quoted Sartre in order to show that this new shift toward violence in the thinking of revolutionaries can remain unnoticed even by one of their most representative and articulate spokesman, and it is all the more noteworthy for evidently not being an abstract notion in the history of ideas. (if one turns the “idealistic” *concept* of the thought upside down, one might arrive at the “materialistic” *concept* of labor; one will never arrive at the notion of violence.) No doubt all this has a logic of its own, but it is one springing from experience, and this experience was utterly unknown to any generation before.»⁴⁸

A Dinâmica da *Violência* (Força Criadora e Destruidora da *Revolução*)

Distinção entre *Liberdade* e *Libertação* (*Necessidade*)⁴⁹

Arendt faz questão de explicar com suficiente clareza os termos em que perspectiva o particular sentido de *libertação* – enquanto fenómeno que concerne à autonomia do indivíduo face às opressivas peias da *necessidade*, ou seja, relativamente aos aspectos de dependência psicofisiológica indissociáveis da condição humana (constrangimento de ter de prover aos seus próprios meios de subsistência) –, procurando, por outro lado, precisar o significado que tem para ela o conceito de *liberdade* – enquanto fenómeno produzido no âmbito da plena actividade pública ou exercício de cidadania (acto político ou acção na *polis*). Mais ainda: faz questão de esclarecer que apenas a Revolução Americana terá logrado alcançar este verdadeiro e principal objectivo, ou seja, o da criação das condições mínimas e indispensáveis para o pleno e eficaz exercício do acto político (liberdade). E coloca este último exemplo em claro contraponto com a mal sucedida Revolução Francesa – a qual, no seu entender, jamais terá logrado resolver o problema de fundo constituído pela *necessidade* e que, como tal, terá acabado por perverter o seu verdadeiro objectivo, desviando a sua atenção para as prementes necessidades dos *miseráveis* (sem que tenha, portanto, logrado qualquer efectivo sucesso em qualquer destas frentes). E mais adianta Arendt, ao afirmar que nenhuma revolução poderá lograr qualquer efectivo sucesso se não estiverem previamente verificadas algumas essenciais condições de natureza estritamente económica, ou seja, se os cidadãos de uma dada comunidade não tiverem logrado alcançar efectiva autonomia face às condições indispensáveis para a produção

⁴⁸ ARENDT, Hannah, *On Violence*, Orlando, Harcourt, Inc., 1970, p. 13

⁴⁹ Cf. ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, p. 19 e segs e pp. 50 e segs.

material da sua existência e se não houver efectiva possibilidade para um pleno e livre exercício (em paridade: *isonomia*) no seio da *polis*.

«It may be a truism to say that liberation and freedom are not the same; that liberation may be the condition of freedom but by no means leads automatically to it: that the notion of liberty implied in liberation can only be negative, and hence, that even the intention of liberating is not identical with the desire for freedom.»⁵⁰

«Freedom as a political phenomenon was coeval with the rise of the Greek city-states. Since Herodotus, it was understood as a form of political organization in which the citizens lived together under conditions of no-rule, without a division between rulers and ruled. This notion of no-rule was expressed by the word *isonomy*, whose outstanding characteristic among the forms of government, as the ancients had enumerated them, was that the notion of rule (the ‘archy’ from *ἄρχειν* in monarchy and oligarchy, or the ‘cracy’ from *κρατεῖν* in democracy) was entirely absent from it.»⁵¹

«The reason for this insistence on the interconnection of freedom and equality in Greek political thought was that freedom was understood as being manifest in certain, by no means all, human activities, and that these activities could appear and be real only when others saw them, judged them, remembered them. The life of a free man needed the presence of others. Freedom itself needed therefore a place where people could come together – the agora, the market place, or the polis, the political space proper.»⁵²

«All these liberties, to which we might add our own claims to be free from want and fear, are of course essentially negative; they are the results of liberation but they are by no means the actual content of freedom, which, as we shall see later, is the participation in public affairs, or admission to the public realm.»⁵³

«Under the rule of this necessity ... the multitude rushed to the assistance of the French Revolution, inspired it, drove it onward, and eventually sent it to its doom, for this was the multitude of the poor ... freedom had to be surrendered to

⁵⁰ ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, p. 20

⁵¹ ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, p. 20

⁵² ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, p. 21

⁵³ ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, p. 22

necessity, to the urgency of the life process itself ... meanwhile, the revolution had changed its direction, it aimed no longer at freedom, the goal of the revolution had become the happiness of the people.»⁵⁴

«Freedom for them could exist only exist in public; it was a tangible worldly reality, something created by men to be enjoyed by men rather than a gift or a capacity, it was the manmade public space or market-place which antiquity had known as the area where freedom appears and becomes visible to all.»⁵⁵

A oposição que Arendt faz entre o conceito de *liberdade* e o de *libertação* (da *necessidade*), adquire uma importância fundamental, porquanto se verifica uma tendência para usar estes termos indistintamente – fenómeno este que, tal como de resto tivemos já ocasião de assinalar, se verifica também com outros conceitos e inerentes realidades. E tal como ocorreu nesses casos particulares, também aqui se verifica uma tendência para confundir os próprios fenómenos e, conseqüentemente, para alcançar uma deficiente percepção dos seus efectivos contornos e determinações. Esta notória tendência para inscrever uma imperfeita compreensão da realidade e dos acontecimentos deriva amiúde do facto de o fenómeno da violência ter particulares especificidades que tenderão naturalmente a perverter qualquer esforço de objectividade e de lucidez a quantos estejam porventura menos atentos ou prevenidos. Nestas ocasiões, dadas as particulares circunstâncias, torna-se demasiado fácil, irresistível ou inevitável, a ocorrência de uma captação distorcida do *real*. Assim, o fenómeno da *violência* encontra-se muitas vezes presente em acontecimentos de carácter político-social particularmente agitados (e perturbadores), como seja, por exemplo, o caso das *revoluções*, e esta complexa e profusa *mistura* faz frequentemente com que seja deficientemente percebida a efectiva relação entre *violência*, *poder* e *autoridade*. Deste modo, quando Arendt nos alerta para o facto de os verdadeiros e primordiais objectivos das revoluções tenderem a ser confundidos ou pervertidos no desenrolar dos acontecimentos, mais não pretende do que fazer-nos ver que a finalidade da *fundação das liberdades* (enquanto genuíno *acto político*) tende a ser rápida e inevitavelmente substituída por uma tanto mais encarniçada quanto mais vã luta pela *libertação*. De qualquer modo, Arendt deixa bem claro que este desiderato tem sido um malogrado

⁵⁴ ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, pp. 50-51

⁵⁵ ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, p. 115

ponto de insucesso de todas as revoluções simplesmente pelo facto de estar literalmente fora do seu alcance - ou seja, não caberá na natureza dos fenómenos estritamente políticos vir a operar quaisquer resultados que cabem única e exclusivamente no âmbito dos aspectos meramente psicofisiológicos ou na actividade de natureza económica. Um acto político poderá, pois, propiciar estas ou aquelas condições de cariz económico-financeiro, mas não lhe cabe resolver por si só problemas de ordem estritamente económica. O que não quer dizer que certos actos políticos não possam ser objectiva e manifestamente favoráveis ou prejudiciais às actividades de cariz económico – tal como de resto poderá verificar-se em relação a qualquer dos restantes domínios da sociedade.

Esfera Privada Vs. Esfera Pública (Política)⁵⁶

Um dos principais problemas com que nos debatemos na nossa actualidade é um já bastante antigo (e que tem constituído uma das principais questões metafísicas), e que Arendt identifica com a problemática do *ser* e do *parecer*. Arendt defende que em política se verifica uma estreita relação entre *ser* e *parecer* – não existindo, aliás, segundo nos diz, qualquer forma de “acto político” sem que se produza precisamente esta exteriorização do pensamento em acção. (E para evitar qualquer indefinição, Arendt faz questão de separar o acto de pensar da acção política propriamente dita).

É, portanto, nesta precisa exteriorização do pensamento que reside o busílis das questões políticas. Convirá esclarecer que o termo “pensamento” é aqui tomado como construção de ideias ou, inclusive, como a própria concepção do nosso “eu” no seio da nossa esfera privada, enquanto sede da actividade contemplativa pura. É esta exteriorização que tem verdadeiro e efectivo carácter ético – levantando-se aqui inclusive o problema nos próprios moldes em que o colocaram Sócrates e, de forma distinta, Maquiavel, isto é, inquirindo sobre a natureza (e a própria possibilidade de existência) de um qualquer e particular “crime” que seja praticado no estrito e reservado âmbito da esfera privada, nos recessos inacessíveis a qualquer efectivo olhar alheio. Um e outro perguntaram-se se bastará a mera presença daquilo que mais tarde veio a chamar-se consciência ou se, por outro lado (no caso de Maquiavel), bastará a omnipresença divina para atestar e validar como efectivos existentes tais “*ilícitos ocultos*”.

⁵⁶ Cf. ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, pp. 127 e segs.

Arendt recusa a ideia que faz da existência de um Eichmann em cada ser humano uma necessidade incontornável e fatalista como se tal fizesse parte integrante da própria natureza humana – mas, que fique claro, contudo, que ela não afasta a possibilidade de cada um poder comportar-se como tal ou “transformar-se” num verdadeiro Eichmann de acordo com particulares circunstâncias (tendo inclusive alertado para o facto preocupante de existirem inúmeros Eichmann). A questão tem que ver, uma vez mais, com a inscrição fática das atitudes e dos comportamentos de cada um. De pouco adiantará, pois, especular sobre se o que pensamos sobre nós mesmos corresponderá ou não à *verdade* – e tão-pouco importará qualquer espécie de idealização que possamos construir ou efabular em nosso redor, porquanto, em última análise, o que contará na prática será o que viermos efectivamente a fazer em cada uma das particulares e concretas circunstâncias.

Poderá dizer-se com alguma propriedade, ainda que de forma genérica e redutora, que a ideia de personalidade em geral - e, em particular, uma certa concepção de identidade -, dependerá estreitamente da presença, adequada conjugação e interacção, de determinados (e determinantes) elementos indispensáveis à constituição do complexo conjunto de múltiplas estruturas e dimensões que é vulgarmente designado pelo conceito de “pessoa”. O intrincado *nexo* entre os distintos elementos deste verdadeiro “feixe de *realidades*”, enquanto particular e exclusiva expressão de “permanência e de continuidade idiossincrática”, implica a construção de superestruturas agregadas e a sua disposição em camadas concêntricas ao redor de uma mesma “matriz nuclear” (a um tempo, *una* e *global* - ou seja, “um *todo* parte”). Esta agregação de complexos multidimensionais que se “veste” como uma *pele* passa pela assimilação e readaptação a uma espécie de resíduo sintético de uma constante necessidade de reinterpretação dos mais diversos traços culturais e ideológicos que, assim, são processados e reproduzidos – emulados sucessivamente por via de uma cíclica reconstituição ou repetição (ritual) do “acto criativo originário” - ao nível das singulares esferas dos indivíduos.

Portanto, ainda que de forma grosseira, poder-se-ia dizer que um mesmo núcleo identitário (“eu”) deve conter *em si mesmo* - além dos comuns elementos de *mesmidade* e das particulares idiossincrasias de uma dada e indispensável *ipseidade* -, uma espécie de subproduto composto (ou “síntese elementar”) na qual irão reunir-se os elementos mais importantes de uma dada sede identitária matricial. Estruturas estas que englobam

tanto os elementos *originários* ou *inatos*, como os elementos *construídos* ou *adquiridos*, retirados, simultaneamente, da “esfera privada” e da “esfera pública”. Esta “pele” (*persona* ou “máscara”) constitui-se, pois, numa espécie de *capeamento* ou *banho dourado* por via do qual um determinado indivíduo adquire a sua marca de identidade no seio de um dado grupo e em torno da qual se constitui a sua própria identidade social ou “personalidade jurídica”. Ninguém poderá, pois, aparecer em público completamente “nu” ou completamente “coberto” – qualquer destas formas extremas teria como resultado ou a sua completa rejeição ou a sua completa “invisibilidade” social.

O indivíduo que age na *polis* é, assim, necessariamente, alguém que se tornou *visível* e *reconhecível* (e aceite) porque dotado (investido) de uma dada “personalidade” e que, como tal, é *igual* (condição essencial de “isonomia”), mas que, contudo, é também alguém (um *outro* “eu”) que pertence a um diferente núcleo ou esfera privada e que, por essa mesma razão, se constitui num “mesmo *outro*” que (sendo “igual” ou *idêntico*) é também *diferente*. Esta entidade jurídica que representa *alguém* que é distinto e que, ainda assim, é *outra* igual ou idêntica forma de (ser) “eu”, tem iguais e inerentes direitos e deveres e liberdades e, conseqüentemente, um espaço próprio e um espaço comum e correspondentes e determinadas e inalienáveis responsabilidades.

Sobre a Máscara Social (*persona*)

O reconhecimento e iniciação do cidadão na *polis*

Assim - e este seria para Arendt um ponto muito importante -, se, por um lado, a actividade contemplativa se processa no recato da esfera privada; por outro lado, a plena inscrição do indivíduo, enquanto homem e “animal político”, exige a exteriorização e extensão (“exportação”) de um “eu” que, uma vez fora da área reservada que lhe proporciona a sua concha protectora, se vê em pleno movimento num espaço exterior aberto e exposto, sito no ponto fulcral da praça pública (no qual se aplica a força e o movimento de inscrição política: acção na *polis*), seja em actos de puro debate ou em actos de cooperação com os seus pares. Nesta particular esfera (espaço público) ampla e aberta, dá-se como que um despojamento da *pele* ou das “roupagens” da esfera privada e dos típicos modos da acção reservada ao espaço da família e do lar, passando a ser usada em sua substituição uma conveniente “máscara social” (*persona*) – sendo assim assegurada a conveniente cobertura desta sua *nudez privada*, bem como a indispensável

personificação (iniciação social) do cidadão. De outro modo, esta *despudorada* exposição seria tão *ostensiva* quanto desnecessária e inútil – rude e despropositada ou anti-social e inaceitável. Esta *máscara*, no fundo, é a própria “impressão digital” (face) por via da qual cada um constitui e assume a sua própria identidade no espaço social - sendo, por outro lado, em *si mesma* um elemento constitutivo das particulares determinações daquele indivíduo e cidadão entre (e perante) os seus pares. De igual modo, neste mesmo espaço público, o “outro” não é mais do que uma espécie de alternativa modalidade (*alteridade*) de um “eu” interno - surgindo aqui, assim, como realidade exterior autónoma e dotada de um sentido próprio, ou seja, um “eu” (*outro*) externo e independente e que já não existe apenas por mero contraponto com o *meu* “eu” interno. Portanto, perante este *meu* “eu” que é único e exclusivo, surgem outros “eus” que serão tão únicos e tão exclusivos nas suas próprias e respectivas esferas pessoais quanto será para “mim” o *meu* próprio “eu” no seio da minha particular esfera.

Torna-se fundamental esta abordagem da *máscara* na nossa análise do pensamento de Arendt, porquanto ela faz questão de ir buscar à Antiguidade Clássica o conceito de *polis* e de explicitar o porquê da criação deste espaço estritamente político no seio da *agora*. Esse espaço foi criado por força de particulares circunstâncias propiciadoras de tal fenómeno, mas sobretudo porque os cidadãos só existiam efectivamente quando eram vistos e reconhecidos pelos restantes membros da comunidade. Por outro lado, esta inscrição é feita por via da representação de um determinado papel social – o qual, por sua vez, depende da construção e da assunção de uma certa identidade e de um certo estatuto que são próprios e exclusivos de cada indivíduo e, em última análise, serão estes mesmos traços característicos, esta verdadeira marca de identidade que constituem a sua ‘máscara social’. A inscrição na *polis* desta particular forma de representação por via da qual cada cidadão irá desempenhar o seu próprio “papel” (o seu próprio *ser-a-haver*) é a materialização e a exteriorização da sua própria maneira de *ser*. Este cidadão, contudo, apesar de distinto não constitui uma realidade separada e alienada da realidade dos restantes membros da sua comunidade, não estando, portanto, isolado e não agindo solitariamente no âmbito daquela mesma “cena social e política”. E será, em última análise, neste ‘estar bem consigo mesmo’ e, sobretudo, neste ‘estar bem com o *outro*’ que reside a essência desta particular forma de acção política. A questão da máscara torna-se, pois, assaz pertinente, porquanto poderá ocorrer perversão e patologia deste ‘papel’ tal como, de resto,

ocorrerá via de regra com as patologias da própria personalidade interior do indivíduo. Pode verificar-se, portanto, uma espécie de paralelismo entre esta figura jurídica do cidadão (máscara ou *persona*), enquanto sua forma e meio de exteriorização do seu ‘eu’ no foro social, e a própria personalidade interior (pertencente ao domínio privado e oculto da própria pessoa). De igual modo poderão ocorrer patologias ou perversões desta *persona*. Uma vez que esta inscrição social da *persona* ocorre sempre na presença do ‘outro’ qualquer forma de patologia e qualquer forma de violência pressupõe uma incorrecta percepção do ‘outro’. Daí a importância deste ponto e daí o elo de ligação com os outros conceitos que com este estão estreitamente interligados e que serão tratados nas respectivas secções.

Sobre esta questão da *máscara* e da importância do *ser* e do *parecer* em sociedade e em política (outro aspecto fundamental para Arendt) parece-nos particularmente feliz a epígrafe que esta autora colocou no início da sua obra *Eichmann in Jerusalem*:

«O Germany – Hearing the speeches that ring from your house, one laughs. But whoever sees you, reaches for his knife.»

– Bertolt Brecht

Relação de Comando-Obediência (Governantes-Governados) Vs. Isonomia

A atracção pela *polis* - particular gosto e necessidade de reconhecimento⁵⁷

Arendt recorre a inúmeros exemplos para melhor esclarecer as suas análises e reflexões e, como tal, lança mão de uma metodologia de estudo de tipo histórico por via da qual nos retrata algumas situações que situa alternadamente, ora num passado remoto, como seja o dos antigos gregos, ou ainda, noutros tempos mais próximos, como seja o dos importantes e marcantes momentos da Revolução Americana e da Revolução Francesa. E é por via destas distintas e intemporais⁵⁸ realidades que nos dá conta do facto de serem comuns as razões que levaram os antigos gregos (tal como os modernos norte-americanos) a procurar a *polis* para aí se dedicarem à gestão da *res publica*.

⁵⁷ Cf. ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, p. 110.

⁵⁸ Dizemos ‘intemporais’ porque – pese embora o facto de poderem ser (e terem sido efectivamente) mudados os sistemas políticos, os regimes, os métodos e as formas de organização e de participação política, e, apesar de terem sido alteradas (e por vezes de modo bem radical) praticamente todas as tradições políticas -, mantém-se (ou deveria manter-se, necessária e desejavelmente) este modo essencial de estar na política – qualquer outro incorre na perversão e na negação da própria política.

Aqueles que se ocupavam de tais actividades faziam-no não apenas em benefício exclusivo do bem-comum, ou da felicidade⁵⁹ dos cidadãos, mas também por razões pessoais que iam além de quaisquer eventuais benefícios materiais, ou seja, por motivos de realização pessoal e pelo respeito e estima que tais actividades granjeavam a quem delas se ocupava com particular dignidade e distinção. Arendt diz-nos, inclusive, que não fariam sequer sentido quaisquer outras motivações, uma vez que estes cidadãos eram, via de regra, pessoas que reuniam um certo número de condições, entre as quais se contavam amiúde, a par de uma certa capacidade e predisposição, também uma certa independência económica e a autonomia e o tempo livre indispensáveis para tal.

«[...] the ancient institution of slave economy would be inexplicable on the grounds of Mill's psychology. Its express purpose was to liberate citizens from the burden of household affairs and to permit them to enter the public life of the community, where all were equals; if it were true that nothing is sweeter than to give commands and to rule others, the master would never have left his household. [...] When the Athenian city-state called its constitution an isonomy, or the Romans spoke of the *civitas* as their form of government, they had in mind a concept of power and law whose essence did not rely on the command-obedience relationship and which did not identify power and rule or law and command.» [...] ⁶⁰

«The polis was supposed to be an isonomy, not a democracy.» ⁶¹

No fundo, seria o mesmo que dizer que sem este espaço público e político mais amplo não estariam reunidas as condições para a sustentação de qualquer espaço privado e para a plena inscrição de quaisquer realidades individuais.

Por outro lado, convirá esclarecer mais e dizer que o conceito de *isonomia* – tal como ele se perspectivava, então, do particular “ponto de vista” dos antigos gregos – excluía necessariamente (enquanto condição fundamental daquele mesmo princípio) qualquer relação de poder entre os distintos membros da *polis*. É certo, como acabámos de dizer, que o acesso ao estrito espaço da *polis* não era indiscriminadamente aberto a quaisquer indivíduos – sendo este um erro de interpretação comum e frequente -,

⁵⁹ Cf. ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, pp. 126 e segs.

⁶⁰ ARENDT, Hannah, *On Violence*, Orlando, Harcourt, Inc., 1970, p. 40.

⁶¹ ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, p. 20.

exigindo, muito pelo contrário, alguns particulares requisitos prévios. Além disso, a plena inscrição do acto político na *polis* exigia que este fosse exercido com *maturidade* – obrigando cada cidadão a assumir plenos compromissos e a correspondente responsabilidade perante aquele fórum e a restante comunidade. Tais obrigações incluíam a necessária e sagrada e criteriosa observação de um exigente código de conduta e o rigoroso cumprimento das regras e “regimentos”, devendo ser sempre guardada a devida reserva e preservado um escorreito sentido de dever e de honra. O conceito de *isonomia* assentava, portanto, na paridade - e não numa qualquer pretensa igualdade entre os indivíduos (os quais eram heterógenos e podiam, inclusive, ser assaz distintos enquanto *peçoas*) -, mas, sobretudo, numa idêntica capacidade para participar e para influir na gestão das “coisas” públicas. Esta *isonomia* significava apenas e tão-somente a liminar exclusão de qualquer tipo de ascendente de um cidadão em relação aos demais - qualquer diferença de “poder” pressuporia⁶² uma capacidade assente no número (grupo) e, como tal, estranha a qualquer forma de exercício meramente e exclusivamente individual (cada um deveria falar por si próprio e não em representação de qualquer grupo ou de quaisquer interesses que não visassem o bem-comum e os superiores desígnios do colectivo e que não tivessem ali e no imediato estrita expressão individual).

3. Exercício de Alguma Liberdade Discursiva – Reflexões

Torna-se óbvio, logo num primeiro contacto com a obra de Arendt, que ela tem objectivos bem definidos e uma forma algo distinta de encarar as realidades sobre as quais se debruça, bem como um olhar atento e perspicaz e uma excelente capacidade de análise. Pudemos observar, noutras partes da sua obra, esta sua e tão peculiar metodologia, de cariz essencialmente histórico, por via da qual nos proporciona quer o acesso a uma imensa variedade de acontecimentos e de fenómenos políticos, quer ainda – depois de devidamente identificadas sob este seu enfoque e uma vez clarificados por força destes mesmos ensinamentos - a realidades ora remotas ora mais próximas, bem como à devida e respectiva análise e reflexão que entreteceu sobre estes particulares contextos e circunstâncias e respectivas problemáticas. Arendt parece ter um roteiro claro, parece saber o que quer e para onde deverá dirigir a sua atenção e o seu esforço

⁶² Tal como teremos oportunidade de expor no âmbito destes mesmos esclarecimentos terminológico-conceptual das definições e categorias – nomeadamente, no parágrafo reservado ao conceito de “poder”.

de análise. Contudo, apesar do que foi dito, e apesar do facto de certos temas serem recorrentes ao longo da sua obra, o caminho prosseguido por Arendt nem sempre é assim tão óbvio e tão linear – havendo, inclusive, quem afirme que a sua leitura é difícil.

Arendt alerta-nos, não apenas para a necessidade de entender mais e melhor as próprias categorias mas, sobretudo, para os factos e para as dinâmicas que levaram à radical alteração na forma de ver e de interpretar as mais diversas realidades sociais. Estes conceitos são, assim, *forjados* e como que reinventados por esta autora à luz de uma profusa sucessão de novos acontecimentos, e são o resultado da progressiva alteração dos pressupostos (paradigmas) com base nos quais se fundaram e se edificaram as sociedades, e ao abrigo dos quais se firmaram as respectivas convenções sociais e demais normas e regras de conduta. São, pois, os próprios credos e usos e costumes que sofrem acentuadas modificações e que, por sua vez, vieram alterar profundamente os tradicionais e respectivos modos de inscrição das realidades humanas - bem como, além das atitudes e comportamentos, os próprios processos e procedimentos que os indivíduos e os grupos tiveram de passar a adoptar no seu mútuo relacionamento e na interacção com o meio - com consequente redefinição e modificação e indispensável necessidade de reeducação das mentalidades.

E isto ocorre, sobretudo, porque, tal como Arendt expressamente refere⁶³, estas noções não são conteúdos *abstractos*,⁶⁴ mas antes o fruto dinâmico de experiências e observações *concretas*⁶⁵ acumuladas, directa e indirectamente, geradas de modo reactivo ou reflexivo e por força das profundas mudanças de paradigma que, entretanto, foram transformando a própria sociedade. Fenómenos estes que não foram nem experimentados nem antecipados pelas anteriores gerações⁶⁶ e que - não tendo penetrado na sua consciência nem integrado os seus ideários e, como tal, não sendo parte integrante dos seus legados -, vieram constituir novidade e foco de agitação para as gerações subsequentes. Estas radicais mudanças das circunstâncias e dos tradicionais paradigmas sociais (produzidas em quantidade e com dimensão particularmente significativa) são transversais às diversas camadas e sectores das sociedades e vêm abalar profundamente os seus alicerces e impor novas e prementes necessidades – as

⁶³ Cf. ARENDT, Hannah, *Between Past and Future*, New York, The Viking Press, 1961, p. 91

⁶⁴ Cf. GASSET, Ortega Y, *A rebelião das massas*, Lisboa, Relógio D'Água Editores Lda., 2007, p. 30

⁶⁵ Cf. ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, p. 111.

⁶⁶ Cf. ARENDT, Hannah, *On Violence*, Orlando, Harcourt, Inc., 1970, p. 3

quais, amiúde, exigem a todos um enorme esforço e uma grande capacidade de diálogo e de adaptação às novas realidades.

Não poderemos, obviamente, esquecer as profundas transformações a que foram submetidas, na sua maioria, as sociedades ocidentais, nem o quase que permanente estado de agitação por via do qual se logrou manter sempre quente e borbulhante o caldeirão no qual se foram cozinhando os mais variados “cadinhos revolucionários”. E terá sido esta “sopa” substancial e nutritiva que (a par de inúmeras e fortes convulsões económicas e, conseqüentemente, sociais e políticas), terá induzido e precipitado as inúmeras “revoluções” - e demais e generalizados “actos de revolta” -, que foram ocorrendo um pouco por toda a parte e que acabaram por “moldar” e modificar profundamente aquele que ficou conhecido como “o século da violência”. Estas plurais experiências – variadas em número e grau de intensidade -, foram jorrando profusamente dos mais diversos tipos de fontes, um pouco por toda a parte, e acabaram por constituir um manancial de ideias e de práticas colectivas que foram, também estas, oportunamente recolhidas e tratadas e, a seu tempo, divulgadas junto de crescente número de indivíduos, no seio dos mais diversos e particulares meios e circunstâncias.

Estes novos acontecimentos – bem como as respectivas experiências e os “novos dados” que dali puderam retirar-se -, não são nem poucos nem menores, não devendo, portanto, ser omitidos ou menosprezados. Haverá, pois, que reconhecê-los e conceder-lhes o seu particular estatuto e colocá-los no seu devido lugar – o qual lhe cabe por direito na longa e complexa cadeia causal que integram. Falamos não apenas das duas Grandes Guerras - e dos conflitos mais e menos graves que, de modo generalizado, nestes e noutros espaços geofísicos (seja num tempo anterior ou subsequente) lhes estão geralmente associados -, mas também da progressiva transformação das realidades políticas e sociais que as envolveram e condicionaram. Este verdadeiro *xadrez geopolítico* - fundado essencialmente na omnipresente tensão e no permanente “braço de ferro” (fenómeno da “Guerra Fria” e do sempiterno e latente conflito entre as duas grandes superpotências) - veio dividir o mundo ocidental em dois blocos opostos e gerar e agravar divergências, alimentar fortes sentimentos nacionalistas, e acicatar cada vez mais os ânimos, polarizando crescente e perigosamente o mundo. Estes factos foram tornados bem mais claros e evidentes aquando do colapso (político-económico) do *bloco de Leste* - composto pelos estados membros da ex-União Soviética. A fragmentação deste imenso aglomerado de territórios e de nações vem demonstrar até

que ponto as políticas totalitárias conseguiram perverter, arruinar e quase que paralisar por completo, um gigante que, outrora, fora tão poderoso quanto orgulhoso. Este *estado de coisas* só pôde criar-se e resistir durante décadas a fio pela aplicação de uma forte e pesada mão disciplinadora que impunha a sua vontade de ferro a todos e que fazia estender a sua eficaz acção a praticamente todos os campos e sectores da sociedade. A *verdade* que se tornou evidente aos olhos de todos é surpreendentemente singela: os regimes totalitários (caracterizados, sempre e em toda a parte, pela sua tradicional tirania e despotismo), independentemente da respectiva “cor política”, têm em comum uma mesmíssima matriz: acção violenta pura e total – assente no uso de um poder soberano inquestionável e no exclusivo acesso, controlo e emprego dos meios de violência que são forte e resolutamente aplicados a todos os sectores da sociedade. Este tipo de regimes interessou particularmente Hannah Arendt e eles vieram a constituir uma parte substancial do seu trabalho. Arendt terá encontrado aqui uma fonte privilegiada para estudar o fenómeno da *violência*.

É perfeitamente compreensível que Arendt apresentasse esta preocupação porque, afinal de contas, haverá que convir que é por via da acção que se constroem (e destroem) as instituições e as sociedades e os meios materiais de produção da própria vida e da própria realidade humana. Nenhuma pura e etérea forma de contemplação poderia jamais, só por si, por mais perfeita ou absoluta e reveladora que esta pudesse ser – alcançar (ou melhor, construir) as próprias condições que em última análise permitirão a inscrição de quaisquer realidades:

«They had no experiences to fall back upon, only ideas and principles untested by reality to guide them and inspire them [...] Hence they depended even more on memories from antiquity [...] that arose from language and literature rather than from experience and concrete observation.»⁶⁷

Arendt estava preocupada com o resultado – efeitos e consequências – de alguns fenómenos e acontecimentos e movimentos de grande escala que vieram afectar profundamente a Humanidade e o próprio *mundo*, tal como de resto estaria apreensiva com a influência e o impacto que estes viriam a ter no futuro a médio e longo prazo. Não seriam, portanto, apenas as profundas transformações que ela própria teve

⁶⁷ ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, p. 111

oportunidade de viver ou presenciar, mas sobretudo aquelas que, ainda que permanecendo invisíveis, poderiam estar já em pleno processo de germinação. Será certamente compreensível que quem tenha vivido e presenciado tais fenómenos – os quais, importará referir, atingiram escalas sem precedentes na História e que ninguém soube prever ou evitar -, tivesse agora fundados e legítimos receios quanto ao futuro.

Uma *Outra* Forma de “Banalização” – A Desvalorização de Um “*eu-outro*”

Na sequência daquilo que pudemos avançar já no ponto prévio dedicado às questões mais pertinentes sobre o conceito de *máscara*, o conceito de *mal radical* e o conceito de *banalização do mal*, importará elaborar um pouco mais a questão da percepção do ‘outro’ e das perversões ou patologias que podem decorrer de uma deficiente ou insuficiente apropriação destas particulares formas de *alteridade*. As questões relacionadas com o conceito de *identidade*, *ipseidade* e *mesmidade* constituem uma problemática muito antiga da Filosofia e uma matéria bastante complexa que não caberá analisar no âmbito deste estudo. Contudo, não poderemos deixar de abordar aqui alguns aspectos que, de algum modo, ainda que de forma menos clara e indirecta, se prenderão também com essas questões e que entendemos como determinantes para uma correcta percepção do ‘outro’. Estamos convencidos de que o fenómeno da violência e, muito em particular, o da ‘banalização do mal’ estão estreitamente ligados com a progressiva alienação dos indivíduos nas modernas sociedades ocidentais, o excesso de individualismo, o crescente isolamento dos cidadãos e uma conseqüente falta de capacidade de diálogo e, inclusive, de empatia e correcta percepção cognitiva desta realidade que, no fundo, é constituída pelo conjunto dos outros entes. No fundo, tudo se concentra num efectivo e notório problema de comunicação e de inequívocas deficiências cognitivas.

Existe, portanto, um efectivo risco de *aqueles* que me aparecem como múltiplas e plurais formas de identidade (*alteridades*) – enquanto *infinitas* modalidades (repetições) nucleares de uma determinada e aparentemente distinta forma de “eu” -, poderem acabar por se tornar, dado o seu elevado número e a sua aparente *oposição*, em ‘coisas’ *comuns* e *banais* e *estranhas* e indiferenciadas. Isto poderá induzir um processo segundo o qual me torno progressivamente neutro, omissivo (seja por excesso ou por defeito) relativamente a este “outro” - ou, pior, negligente e absolutamente indiferente

ao ponto de, inclusive, me tornar insensível à sua própria degradação ou destruição. Este mecanismo que torna os *outros* em realidades cada vez menos importantes e, aparentemente, *menos* “autênticas”, é uma consequência, no seu máximo expoente ou limite extremo, de uma espécie de progressiva alienação e dissociação esquizofrênica que vem operar – mais do que uma mera depreciação nominal -, uma verdadeira e atentatória desvalorização da própria *valia* intrínseca do “outro”. As consequências que poderão suceder a um tal sentimento ou estado de absoluta “indiferença” perante o próximo poderão ser, em boa verdade, praticamente “tudo” – ou seja, poderão vir a ocorrer praticamente “todas” as piores formas de vilania ou de *violência*. A ‘banalização do mal’ não será, pois, menos a banalização⁶⁸ do próprio ‘outro’ do que uma mera remissão para o procedimento e para a natural tendência para funcionar meramente como uma máquina e como alguém que tem uma tarefa ‘burocrática’ e ‘enfadonha’ a realizar. O conceito de ‘banalização do mal’ que Arendt invoca a propósito dos crimes cometidos por Eichmann não se prende, portanto, com meras questões de banalização do processo e dos procedimentos, mas sobretudo com a absoluta indiferença que Eichmann sentia perante aquelas pessoas que foram vítimas de extermínio. A atitude de Eichmann terá impressionado profundamente Arendt não tanto pela forma como ele tratou rotineiramente aquelas tarefas que via como mero expediente logístico-administrativo, mas sobretudo porque tratou as vítimas como se fossem meras ‘coisas’, meros produtos ou mercadorias. A banalização deste ‘mal’ não resulta apenas do facto das vítimas terem sido “processadas” na ordem dos milhões por uma gigantesca máquina industrial, zelosamente controlada por diligentes funcionários administrativos e convenientemente operada por atarefados operários fabris, mas sobretudo porque a violência exercida sobre as vítimas constituía um mero meio para atingir um fim – e este fim, claro está, não era sequer materializado nas próprias vítimas. As vítimas apareciam aqui como um mero problema e como um autêntico puzzle e pesadelo logístico – em momento algum contaram para o quer que fosse as suas vicissitudes, os seus sentimentos ou a sua vontade.

A forma como continuamente (e crescentemente) laboramos neste tão dramático *erro* - ainda que de forma meramente inconsciente e, como tal, involuntária - tenderá a agravar-se e a mergulhar todos nos mais profundos e insondáveis abismos das trevas humanas e, inclusive, por via de um perverso e nefasto mecanismo reflexivo, a atrair e

⁶⁸ Cf. GASSET, Ortega Y, *A rebelião das massas*, Lisboa, Relógio D'Água Editores Lda., 2007, p. 71

fazer recair sobre *si mesmo* os seus mais diversos e devastadores efeitos. Perde-se, no fundo, completamente, o indispensável contacto com a realidade por força da supressão de uma referência fundamental, isto é: que o “outro” não será, portanto, efectivamente, uma “coisa” tão distinta de “mim mesmo” quanto havíamos presumido. Será, pois, apenas pelo simples facto de o “outro” surgir sempre em aparente ‘oposição’ ou em permanente contraponto com o *meu* “eu” subjectivo (observador) que, assim, *eu* me constituo num *sujeito situacional*, dotado de uma percepção regionalizada (de uma particular posição ou perspectiva) a partir da qual passo a encarar *aqueloutra* forma alternativa ou *alteridade* (“outro”) como mero “objecto”. Esta noção fundamental que deveria estar sempre presente na mente (*consciência*) de cada indivíduo esboroa-se e dissipa-se pervertendo conceitos e relações e realidades.

Importará, pois, referir que se torna indispensável – não apenas de um ponto de vista *meramente* ético, mas também, de uma perspectiva de prudente defesa de um interesse de auto-preservação da própria sociedade -, que se retome esta noção e esta consciência que reabilita o “outro” e que o “reposiciona” de modo relativamente (re)distributivo e que, deste modo, o revaloriza e o revitaliza e lhe reconhece uma identidade, uma vontade, uma dimensão e uma liberdade própria. Este “outro” não será, pois, uma aberração estranha e alienígena, nem tão-pouco uma realidade ou uma essência distinta da minha, mas tão-somente uma única e mesma condição que estará aquém e além da minha e, como tal, sempre na sua contínua extensão. Conviria ainda manter bem presente que o “outro” – apesar de constituir uma *mera* realidade plural e ser uma remota expressão de uma vivência intrapessoal (um constante *experimentar* por via do qual opera a sua própria inscrição no *Real* de um “ser-a-haver”) -, não é nem mais nem menos do que “eu” e apenas e tão-somente a *sua* e a *minha* própria forma de *alteridade*. A sua liberdade reflecte a “minha” própria liberdade e uma e outra são meras modalidades da *mesma* “coisa”. Será apenas de um modo meramente aparente que estas realidades se percebem (e/ou se concebem) como distintas.

Posto isto, importará, então, encontrar os espaços e os mecanismos que mais e melhor reflexão possam proporcionar a todos. Os cidadãos têm, pois, um determinado papel a desempenhar, assim como as instituições, visam determinados fins e cumprem determinadas normas de conduta (um qualquer ordenamento jurídico ou *lei*) e ocorre perversão sempre que a parte ou o todo destes pressupostos são violados. Em situações extremas, quando estas perversões se tornam massivas e frequentes, ocorrem as

circunstâncias que frequentemente levam ao colapso de regimes e das sociedades – enfim, as já referidas e sobejamente conhecidas e mais variadas situações de ruptura ou as mais plurais e distintas formas de crise. Estas perversões são consideradas patológicas quando, precisamente, excedem limites extremos e sempre que ocorre a completa desvirtuação dos próprios *fins*.

Arendt dá-nos dois exemplos concretos deste particular efeito de perversão do emprego dos meios para alcançar fins utópicos ou impossíveis: o caso da Revolução Francesa e do seu inevitável descambar nas perseguições e massacres típicos de qualquer regime de terror (acabando por precipitar a sua própria derrocada); o caso da Revolução Russa e, sobretudo, mais tarde, já no período do pós-guerra, uma “nova” vaga e prática de terror do regime estalinista (acabando por, como ela diz, paralisar quase que por completo tudo e todos). Esta indiscutível característica que faz com que a violência tenda a perpetuar eternamente a sua recorrente e indispensável (re)utilização (numa espécie de ciclo vicioso), acaba por transformá-la de *meio* em *fim*, revelando a sua própria e insustentável natureza autodestrutiva. Assim, aquela (violência) que deveria ser um suposto e indispensável veículo de transformação e de mudança, acaba por desencadear uma espiral voraz que, no fundo, irá pôr em causa não só os *fins* que haviam sido legítima e originalmente fixados (entretanto desvirtuados ou suspensos) como irá ainda comprometer a sua própria sustentabilidade e viabilidade. Dito por outras palavras, a violência requer a violência de modo a perpetuar o seu domínio absoluto até que nada mais reste e acabe por se quebrar este seu infernal e imparável ciclo vicioso.

Um regime ditatorial de características totalitárias (uma *tiranía* extremada) assenta no domínio de um (ou de muito poucos) sobre uma esmagadora maioria e, como não consegue granjear o seu consentimento ou legitimidade, acaba por sobreviver exclusivamente pelo absoluto e soberano controlo dos meios de violência. Esta violência e este regime de terror tornam-se particularmente agudos e perversos e autodestrutivos quando a permanente “caça às bruxas” e aos supostos traidores ou meros oponentes políticos leva à completa paralisação (por puro medo) de toda uma população e, inclusive, do próprio aparelho de Estado e, conseqüentemente, do próprio regime.

Por outro lado, uma das principais características dos regimes totalitários reside no seu controlo de praticamente todos os aspectos e domínios da vida dos cidadãos.

Apesar de haver uma suposta (e conveniente) remissão do cidadão para a sua esfera privada – no âmbito da qual irá supostamente exercer uma aparente liberdade e um aparente exercício de livre arbítrio (bem como um tão exclusivo quanto ilusório domínio do seu lar e o controlo dos seus próprios destinos) -, a verdade é que os limites que lhe são impostos vêm perverter e anular completamente esta aparentemente livre expressão de vontade. Um cidadão sob um regime desta natureza vê liminarmente impedidos ou seriamente reduzidos e limitados os seus efectivos direitos, liberdades e garantias. No fundo, são-lhe (ou, pelo menos, podem ser-lhe) cerceadas ou negadas todas as prerrogativas de que gozam normal e regularmente os cidadãos dos regimes democráticos no seio das modernas sociedades ocidentais e sob a alçada do Estado de Direito.

Há quem veja nesta particular e premente realidade (crises) das modernas sociedades ocidentais uma espécie de preço a pagar a título de mera contrapartida e uma natural e inevitável consequência das suas próprias opções. Aqueles que assim pensam apontam como principal causa a excessiva atomização e fragmentação das nossas sociedades. E defendem geralmente um ponto de vista segundo o qual se perspectiva uma clara correspondência entre esta tendência social e o próprio progresso da ciência e da tecnologia. Mais oferecem em claro contraponto o típico modelo das sociedades e das filosofias orientais nas quais se adoptaram e cultivaram usos e costumes centralizadas no todo e numa visão essencialmente tradicional (não tecnológica), harmónica e holística entre espírito e matéria. Ali, defendem, lograram travar a alienação e a descida aos infernos de um perigoso egocentrismo e de um perigoso e ilusório sentimento de identidade (excessiva e exclusivamente centrado em redor do indivíduo). Tal como defendem uma estranha forma de “imortalidade do *ser*”, estas sociedades recusam a ideia de um “eu” dicotómico e em permanente separação e oposição com o “outro” e com o mundo.

Em todo o caso, qualquer que seja efectivamente a ‘verdade’, um aspecto que se torna particularmente influente na indução e potenciação destas patologias (sejam elas de natureza estritamente pública ou privada) parece residir efectivamente na observação, que começa a ser algo consensual e que toma como ponto de partida este aparente fenómeno, da já referida e crescente fragmentação do real e das sociedades e parecem imanar e convergir simultânea e paradoxalmente naquilo que, de certa forma, se tornou marca de identidade das modernas sociedades ocidentais: um ostensivo e

excessivo individualismo. Verifica-se uma notória tendência para esta progressiva generalização e para este sucessivo agudizar da alienação e do crescente isolamento dos modernos cidadãos cosmopolitas. Esta é uma realidade que não pode (nem deve) escamotear-se e disso mesmo se ocupam (e nos falam) diversas ciências sociais⁶⁹. Contudo, o perigo destes fenómenos reside na sua própria indefinível (e ilusória) natureza – são particularmente difíceis de medir e analisar e, sobretudo, de prevenir e de gerir de forma adequada e eficaz. O que nos resta frequentemente, no âmbito da observação e análise de tais fenómenos, são teorias que muitos tendem a ver como mero exercício de especulação ou que remetem para o que designam como um puro e eclético e obscuro domínio das questões metafísicas⁷⁰. Isto torna particularmente difícil a tarefa de identificar e delimitar claramente os contornos destes fenómenos, bem como dos complexos e graves problemas que com estes estão directa e indirectamente interligados. Portanto, torna-se muito difícil ou praticamente impossível a mera tentativa de detecção e interpretação em tempo útil de quaisquer eventuais sinais de perigo que, diariamente, paulatinamente, possam estar porventura a desfilar diante dos nossos próprios olhos. Diz-se, mais tarde (e quase sempre demasiado tarde), que tais sinais, apesar de serem de difícil detecção e de constituírem amiúde a mera ponta do enorme iceberg, afinal, terão estado sempre ali, bem visíveis e omnipresentes e que, como tal, exigiam apenas um mínimo de esforço e um ínfimo grama da nossa atenção.

Arendt fala-nos do que sucedeu e do que pode repetir-se – em maior ou menor escala e de iguais ou distintas formas. O seu método iminente histórico deverá, pois, servir também para recordarmos e, pelo menos, tentar perceber as razões pelas quais nos terá aconselhado cuidado e prudência. Entendemos dever decalcar o seu pensamento e as suas explicações e modelos sobre as nossas próprias e prementes circunstâncias (para tal terão servido as suas excelentes reflexões de natureza político-filosófica) e terá sido por este mesmo motivo que teremos expressado estas nossas lucubrações.

Actualmente, tais sinais poderiam ler-se, por exemplo, no claro desgaste e ineficácia das instituições e, sobretudo, numa acentuada e grave perda de autoridade, bem como no crescente exacerbamento da alienação dos cidadãos face aos círculos políticos. Estes particulares climas tornam vulneráveis as sociedades e podem conduzir

⁶⁹ Cf. SCHMIDT, Bettina E. et SCHÖDER, Ingo W. (ed.), *Anthropology Of Violence And Conflict*, London, Routledge, 2001, p. 25.

⁷⁰ Cf. CASSIRER, Ernst, *Ensaio sobre o Homem*, Lisboa, Guimarães Editores, 1995, pp. 30 e segs.

à radicalização de posições e à crispação das tensões. Em tais circunstâncias – alerta-nos para tal tanto a evidência de acontecimentos remotos como os do passado próximo -, fácil se torna ceder à pressão da necessidade. Importa travar as circunstâncias mais propícias à eventual ascensão de movimentos que sempre souberam retirar máximo proveito deste tipo de condições. Sempre que surgem graves adversidades os cidadãos voltam-se para as instituições e esperam desesperadamente por um sinal de tranquilidade e tornam-se particularmente ansiosos e expectantes, aguardando uma qualquer (e tanto mais rápida quanto eficaz) solução para as *suas* crises. As dicotomias tendem a acentuar-se e os cidadãos tendem a adoptar atitudes de oposição e, inclusive, de conflito e combate activo. Então, bastará que apareça um qualquer herói com uma luminária na mão – sendo certo que esta tanto poderá servir para revelar e desobscurer caminhos como para acender de imediato um qualquer rastilho.

Os cidadãos das sociedades mais desenvolvidas referem amiúde que o seu “segredo” reside numa simples palavra: confiança – querendo com isto dizer que confiam em si mesmos, que confiam nos seus compatriotas e que confiam nas suas instituições e nos seus governantes. Entendem que - caso cada um venha a cumprir cabalmente com a parte que lhes couber no âmbito de quaisquer convenções sociais que implícita ou explicitamente haja assumido (quer estas sejam designadas de “Contrato Social”⁷¹ ou assumam qualquer outra forma), então -, não haverá particulares e prementes motivos para preocupação. Pelo contrário, as sociedades que demoram na generalização de um adequado combate e controlo da necessidade, mais cedo do que tarde tenderão a cair nas situações e nos mecanismos que Arendt nos descreveu. Sabemos que Arendt dedicou uma vida de criterioso estudo à análise destes fenómenos e o facto de esta autora não se sentir particularmente optimista sobre os dias vindouros deveria sensibilizar-nos mais para atender à sua solicitação para dedicar um pouco da nossa atenção ao que fazemos e para reflectir mais e melhor sobre estes fenómenos e sobre o tradicional tipo de problemáticas que lhes estão geralmente associadas.

O fenómeno da violência parece ter tido uma indiscutível e particularmente extensa e intensa expressão no século XX, mas é um fenómeno que tem a idade dos próprios tempos e continua aí, é omnipresente e ameaça ser também omnipotente – o certo é que continua tanto ou mais voraz do que alguma vez terá sido.

⁷¹ Cf. ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, pp. 161 e segs.

À data dos seus crimes, Eichmann pertencia ao exército alemão e detinha a patente de tenente-coronel, e o seu julgamento mereceu um especial destaque na obra de Arendt. Discutiui-se então, e poderá discutir-se porventura por muito mais tempo, sobre as efectivas “culpas” e as efectivas e particulares responsabilidades que possam ser razoavelmente atribuíveis a cada cidadão perante determinados e concretos casos de violência. Nos nossos dias, verifica-se um visível cuidado e uma efectiva preparação dos quadros militares e outras entidades e agentes directamente ligados à gestão e ao emprego de meios de violência, para prevenir situações idênticas àquela que Eichmann e os seus correligionários enfrentaram, procurando deixar claro que caberá a cada um decidir e agir segundo a sua inteira responsabilidade e em estrito acordo com as circunstâncias e as leis vigentes. Os nossos quadros militares são actualmente instruídos sobre a imperativa necessidade de recusar liminarmente quaisquer ordens directas ou indirectas que impliquem objectivamente qualquer ilícito. No entanto, isto só por si valerá quase nada se não for parte de uma “doutrina” universal e de uma acção conjugada e, sobretudo, se não se garantirem os mecanismos adequados que possam prevenir holocaustos. Convirá mais, portanto, seguir primeiro a prudente recomendação de Arendt e, depois, a de Clausewitz para tentar impedir o arranque de quaisquer máquinas de guerra. Sabemos, contudo, que as máquinas de guerra continuam activas e em plena marcha e que nenhuma terá parado completamente durante um só instante da longa História da Humanidade. Convirá, uma vez mais, manter bem presente que existiram inúmeros Eichmann e que é a própria Arendt que nos alerta para a existência de muitos outros. Arendt falava-nos da importância do bom senso e da imperativa necessidade de o recuperar e de o preservar como único meio à disposição do livre arbítrio e da livre capacidade para julgar e bem decidir sobre as próprias determinações e sobre o seu próprio destino – mas o acto político, como ela faz questão de recordar, pertence à esfera pública e não à esfera privada. Não depende apenas dos melhores e máximos esforços operados ao nível individual, carecendo acima de tudo de efectiva expressão (inscrição fática) nas realidades humanas. Esta inscrição é exterior e visível e requer certas condições e exige determinados pressupostos, consistindo na própria expressão do acto puramente político. Um tal acto exige um espaço e um debate público – não sendo, contudo, um mero exercício de um só homem, nem sequer um exercício de “todos” os homens a agir em separado, mas apenas e tão-somente uma efectiva e concertada inscrição dos esforços colectivos de um grupo.

Mais Algumas Reflexões – Análise do Nosso Projecto

Propusemo-nos analisar o fenómeno da violência no âmbito de algumas das principais obras de referência de Arendt, e pudemos verificar que as duas principais hipóteses de rumo que entendemos considerar, não só não eram mutuamente exclusivas, como, inclusive, se tornava simultânea e paradoxalmente “impossível” seguir apenas uma (com subsequente e completa anulação da outra). Se, por um lado, se tornava particularmente difícil limitar o nosso estudo às meras questões terminológicas e ao esclarecimento das categorias, por outro lado, seria praticamente impossível dar boa conta da tarefa seguramente mais vasta (e porventura mais substancial) de submeter a devida análise o longo e *acidentado* caminho percorrido por Arendt. Uma análise minimamente séria e exaustiva das categorias seria um objectivo *impossível* no âmbito deste tipo de trabalho. Por outro lado, tão-pouco poderíamos analisar com mínimo detalhe a imensa amplitude de temas e problemas que Arendt aborda nas referidas obras. Acabámos por optar (com óbvios e inevitáveis riscos) por uma hipótese de trabalho assente na combinação possível entre estes dois desideratos: prover uma análise mínima, mas suficiente, das principais categorias e, por outro lado, levar a cabo uma breve e ligeira introdução (uma espécie de análise de conjunto resumida) que nos permita ter uma melhor e mais ampla visão das principais linhas de força contidas naquelas peças e que ecoam na restante obra de Arendt.

Estes aspectos obrigam-na a esclarecer também as questões ligadas aos conceitos de *esfera privada* e de *esfera pública* – os quais, como vimos, estão, por sua vez, estreitamente interligados com outros, como seja, por exemplo, o próprio tipo de atitude e actividade desenvolvida pelo cidadão. Arendt esforça-se por separar estes dois domínios, referindo, inclusive, que uma das principais razões da maior parte dos problemas enfrentados actualmente pelas modernas sociedades ocidentais assenta precisamente numa espécie de perversão ou patologia decorrente da progressiva dissolução destas fronteiras e da indesejável intrusão de um espaço no outro. Estas patologias e estas perversões são de distinta ordem e grandeza, a saber, entre outros: o progressivo isolamento e recolhimento do indivíduo em si mesmo; o acentuado alheamento da realidade; o progressivo afastamento da participação na gestão dos assuntos políticos; o incumprimento do respectivo “papel” por parte dos diferentes “actores” sociais; o progressivo afastamento dos fins (objectivos) originariamente fixados; a progressiva dissolução da identidade e do sentido de pertença; o crescente

estado de conflito latente entre os indivíduos e entre estes e a sua própria comunidade; a incorrecta percepção do sentido de dever e de responsabilidade; a incorrecta (deturpada ou insuficiente) percepção do “outro”, e uma progressiva divisão e acentuar das diferenças e assimetrias, bem como do fosso entre *governantes* e *governados*. As crises são diversas, as tensões latentes aumentam, e generalizam-se e intensificam-se os conflitos e os confrontos directos.

Isto tem como consequência uma sociedade e um aparelho administrativo que vão sofrendo inevitáveis contaminações (alterações, perversões) e que vai sendo progressivamente infectado, adquirindo todas as sintomatologias patológicas típicas e comuns a qualquer organismo enfermo. Isto faz com que esta pesada máquina se desvie dos seus fins, voltando-se para dentro de si mesma (numa curiosa e inusitada ou atípica atitude *introspectiva*), vindo potenciar esta tendência para o individualismo, o egoísmo, e a alienação da realidade⁷². Este voltar para dentro de si mesmo pode revelar (sob pena de continuar a incorrer em perigosas analogias e psicologismos) um mecanismo de autodefesa perante a extrema dificuldade (ou impossibilidade) de adequada reacção e indispensável acompanhamento e adaptação à profunda mudança de paradigmas. Em qualquer dos casos, estes movimentos de reclusão, contracção, isolamento, e consequente alienação e afastamento encerram em si mesmos o perigoso gérmen da autodestruição. As actuais crises são fruto inequívoco de graves erros, lapsos e omissões, que, em última análise, só poderão imputar-se aos próprios agentes (aos indivíduos, grupos, instituições e às comunidades em geral) – resultando de tudo isto um óbvio e inevitável prejuízo da própria actividade política (pública) e da própria sociedade. Tal como demonstra Arendt, uma dada comunidade só poderá sobreviver e progredir enquanto grupo e não enquanto acção isolada de indivíduos isolados: o todo é maior do que a mera soma das suas partes.

O grau de afastamento dos cidadãos em relação à participação na gestão dos assuntos políticos poderá ser fácil e adequadamente medido pelo elevado nível de abstenção num exercício que é em si mesmo relativamente “simples” e que representa um mínimo de esforço e de actividade política, como sejam os actos eleitorais. E este irreduzível facto vem também revelar (ou reflectir) um nível de confiança nos políticos e nas instituições que é preocupantemente baixo. Se, como diz claramente Arendt, a *liberdade* não é nem um mero princípio nem um dom - sendo, muito pelo contrário, o

⁷² Cf. BOHM, David, *Wholeness And The Implicate Order*, New York, Routledge, 2002, pp. X e segs.

fruto da própria acção na *polis* -, então, uma progressiva separação e alienação dos indivíduos e um tão reduzido índice de participação activa na política, só poderá ter como consequência inevitável uma progressiva degradação do próprio espaço público, das próprias instituições, da própria sociedade. Numa altura em que (também por isto) surgem ou se agudizam as mais variadas crises, uma tal incapacidade política e social torna-se particularmente perigosa e tenderá a cair num interminável ciclo vicioso.

Uma outra forma de perversão assinalada por Arendt está directamente ligada à excessiva burocratização da máquina administrativa – a qual, não sendo imune a este tipo de infecciosas tendências, acaba por voltar-se (também ela) para si mesma (caindo numa espécie de emulação do recolhimento já verificado no próprio indivíduo). O impressionante acréscimo das necessidades e da pluralidade de serviços prestados, com inevitável e substancial aumento de tarefas e de procedimentos, tende a massificar, a desumanizar, a mecanizar, a padronizar e a “normalizar” e, dir-se-ia, a industrializar os procedimentos, tornando este espaço num puro domínio tecnocrático. Por último, acaba por ocorrer uma espécie de autofagia suicidária, na medida em que o sistema se vê simultaneamente incapaz para prover adequada resposta às solicitações e para assegurar ainda a sua própria “reforma” e reajustamento. Perante esta notória e irresolúvel incapacidade para prover plena satisfação das necessidades, esta pesada máquina volta-se para si mesma, concentrando-se num *debate* interno e numa tentativa desesperada para suprir as suas próprias deficiências e dificuldades – de tudo isto deriva um inevitável desvio dos próprios fins originariamente preconizados e assumidos.

Abordamos aqui estes assuntos porque é também disto que nos fala Arendt na sua tentativa para encontrar causas e mecanismos do fenómeno da violência e respectivos elos de ligação. Sempre que ocorre perversão de fins e sempre que se acumulam tensões e se precipitam situações de ruptura e se encerre a via do diálogo e da concertação política, seja por vontade própria ou por mera força das circunstâncias, são levadas ao limite as probabilidades de virem a ocorrer actos violentos. E o que Arendt explica é que é nestes particulares casos que entra amiúde em acção *o agente silencioso* (a violência). Arendt explicita este *mutismo* enquanto característica do fenómeno da *violência* porque a sua inscrição tende a coincidir com a unidade espaço-temporal na qual se interrompe qualquer forma de diálogo. Mais diz Arendt que a própria violência não consegue dialogar (justificar-se) precisamente porque lhe faltam (pela sua própria natureza e definição) quaisquer qualidades retóricas e quaisquer argumentos. A

violência não tem *razões* precisamente porque lhe falta *razão*. Tem sim motivações e fins que são frequentemente pervertidos (e, mais tarde, inclusive, substituídos ou invertidos) e que visam não apenas a reposição da ordem, mas sobretudo a imposição de uma vontade. Quando ocorre dissolução do poder e conseqüente e extremo e irremediável descrédito da autoridade vigente, estão reunidas as condições para os movimentos revolucionários. Será por esta mesma razão que se confunde de forma tão comum e frequente (inclusive entre ilustres filósofos e teorizadores da política – tal como também demonstra Arendt, citando Sartre, entre outros) quer os próprios fenómenos, quer os respectivos conceitos operativos. É, pois, pelo simples facto de a violência e o poder e a autoridade se materializarem frequentemente em estreita relação - surgindo em conjunto e parecendo estar sempre misturados -, que acabam por ser confundidos e, inclusive, deturpados e mistificados.

Perante isto, poderá, então, colocar-se a óbvia e inevitável questão: O que fazer? Arendt não dá respostas e diz mais, refere expressamente que não existirá certamente uma só solução para tais e tão diversos e tão graves e prementes problemas. E mais diz, ainda, que estas respostas deverão ser procuradas e encontradas em conjunto: nisto reside por excelência a acção e a concertação de carácter estritamente político. Arendt faz inclusive questão de, sobre esta matéria, ir buscar o exemplo platónico do filósofo-rei e afasta essa interpretação – citando Kant⁷³ e aponto os seus próprios argumentos. Uma das principais razões que decide avançar e que importará reter aqui reside no simples facto de ocorrer a própria violação de princípio proposto por Platão. Com efeito, Arendt argumenta que, ainda que o filósofo-rei pudesse encontrar a “solução das soluções”, só poderia colocá-la em prática (uma vez que o acto político é, também pela sua própria definição, uma actividade colectiva e a manifestação de uma vontade e de um esforço comum e devidamente concertado) por via da persuasão ou por via da coacção (tirania) dos restantes elementos da comunidade. Por outro lado, o filósofo-rei tornar-se-ia político no exacto instante em que quisesse passar à plena e efectiva produção do acto político – ao agir como um tirano (ainda que, neste caso, se tratasse de uma superior e lúcida *tirania da razão*), não mais poderia envergar a “máscara” social (*persona*) do filósofo. Aliás, é também disto mesmo que Arendt fala quando se refere à patologia e à perversão que constitui esta invasão da esfera pública pela privada.

⁷³ ARENDT, Hannah, *Between Past and Future*, New York, The Viking Press, 1961, p. 107

4. O “Roteiro” de Arendt – Sentido e Articulação

Perspectiva Panorâmica

A leitura da obra de Hannah Arendt nem sempre é fácil e este é um ponto sobre o qual há inclusive algum consenso entre os estudiosos dos seus trabalhos. Tivemos, pois, necessidade de procurar outras fontes e de aprofundar mais o nosso estudo com recurso a outros textos desta autora. Contudo, aos poucos, foi tomando forma aquilo que agora poderemos designar com relativa segurança como sendo uma espécie de fio condutor, um verdadeiro roteiro para o pensamento arendtiano.

Com efeito, no âmbito do estudo de uma das suas obras de referência, *On Violence*, a obra que nos proporcionou o nosso primeiro contacto com as ideias de Arendt, percebe-se logo de imediato a sua preocupação com os aspectos linguísticos e terminológicos. Poder-se-á, pois, dizer com alguma segurança que este será o primeiro e seguramente um dos mais fundamentais passos da metodologia utilizada por esta autora. Arendt tem objectivos claros e muito bem definidos e certamente que tal fica a dever-se em grande parte a este seu rigor e a esta sua disciplina.

Seguidamente, pudemos verificar a sua preocupação com as fontes – coisa que, aliás, está em plena sintonia com o primeiro passo, ou seja, com a preocupação de precisar termos e conceitos com frequente recurso às unidades espaço-temporais onde eles terão surgido ou sido utilizados pela primeira vez. A etapa seguinte está ainda em perfeita consonância com esta sua necessidade de recuo temporal e consiste numa criteriosa selecção de acontecimentos que ocorreram na Antiguidade, bem como uma escrupulosa selecção de exemplos e de teorias que recolhe da História das Ideias⁷⁴ ou da História da Filosofia e que mais e melhor lhe permitem compreender os fenómenos em análise.

É por via deste seu constante viajar, em sucessivos recuos e avanços no espaço-tempo, que ela vai construindo o autêntico puzzle que constituem os seus quadros conceptuais e as suas referências – e será, porventura, também por essa mesma razão que a sua leitura se torna particularmente difícil. O trajecto que nos é dado percorrer ao longo da sua obra não é, pois, como acabámos de referir, nem fácil nem linear, e torna-se essencial (ou pelo menos aconselhável) uma boa cultura geral – e, com especial

⁷⁴ Sobre a particular visão de Arendt sobre a interpretação dos factos histórico, consultar ARENDT, Hannah et JASPERS, Karl, *La Philosophie n'est pas tout à fait innocente*, Paris, Editions Payot et Rivages, 2006, p. 185

pertinência, um bom conhecimento da Antiguidade Clássica (bem como da História das Ideias).

Posto isto, impõe-se encontrar, então, o sentido do seu discurso e a respectiva interligação ou o fio condutor que poderá porventura estabelecer-se entre as suas diferentes obras. Não será fácil, mas deveremos arriscar e, para tal, começaremos por decalcar o seu próprio exemplo – tentando, contudo, usar uma sequência que esperamos seja mais linear e mais fácil de seguir. Assim, iremos tomar como nosso ponto de partida a Antiguidade Grega e, em particular, o momento da criação na *agora* daquele tão especial e tão importante espaço que os antigos gregos entenderam designar por *polis*. Tivemos já ocasião para nos debruçarmos sobre o seu particular contexto e significado e caberá, agora, prosseguir a nossa viagem para um dos episódios mais marcantes que tiveram lugar neste mesmo espaço da *agora* e da *polis* grega: a condenação de Sócrates. Valerá a pena fazermos esta pequena paragem porquanto Arendt refere que terá sido por força deste mesmo acontecimento que Platão terá porventura sentido uma necessidade mais premente de conceber um sistema de governação que pudesse evitar tão grosseiras e tão funestas injustiças. Este lamentável acontecimento terá constituído para Platão, certamente, uma terrível experiência e um dos piores momentos da vida da sua cidade e um dos mais terríveis actos públicos dos seus próprios concidadãos. Platão via ali, claramente, uma péssima forma de governar a cidade de Atenas. Se um tal e tão grave episódio podia ocorrer com uma pessoa como Sócrates, então, ninguém poderia considerar-se a salvo. Impunha-se, pois, encontrar uma solução para afastar este inequívoco perigo e garantir que este tipo tão grosseiro de injustiças jamais pudesse voltar a ocorrer. Verifica-se, pois, aqui uma das primeiras e mais importantes tentativas para fundar um sistema assente na autoridade da ‘razão’, ao invés de se basear na mera opinião maioritária de um bem mais falível ‘senso comum’.

No entanto, Arendt é bastante crítica do modelo encontrado por Platão – apesar de conhecer os seus motivos e apesar de reconhecer o seu indiscutível patriotismo e as suas boas intenções. Foi precisamente para que pudéssemos perceber melhor o que está efectivamente aqui em causa que Arendt sentiu necessidade de se deslocar tanto no tempo e no espaço. É certo que Arendt não tem (nem poderia jamais ter) um maior e melhor conhecimento daqueles tempos, daqueles territórios e daquelas gentes - e tão pouco do contexto e das especificidades que envolveram a morte de Sócrates - do que o próprio Platão. No entanto, por mais incrível e paradoxal que possa parecer-nos, Arendt

– e partindo do princípio que ela sabe o essencial sobre este peculiar episódio –, tem uma vantagem sobre Platão e esta reside justamente no seu maior afastamento e na sua perspectiva mais abrangente. Por outro lado, nós temos hoje acesso a uma narrativa que, apesar de constituir um mero registo de um tempo e de um espaço vago e remoto, era na altura absolutamente inacessível para Platão.

Serve isto para dizer que Arendt terá logrado detectar neste episódio alguns elementos preciosos que lhe terão facultado o acesso a uma explicação coerente deste fenómeno. Arendt diz-nos que o conceito de violência era estranho para os cidadãos gregos daquela época (tal como, de resto, o será também o termo “soberania” para a Constituição dos Estados Unidos⁷⁵) e que não tinha qualquer cabimento no estrito espaço público grego da *agora* e da *polis*. Para dar boa prova de quanto diz, Arendt invoca o facto de a pena de morte imposta a Sócrates ter sido executada pelo próprio (suicídio) e de os seus concidadãos terem inclusive usado não de violência, mas sim de persuasão para instar o mesmo ao cabal cumprimento de tal ordenamento. Por outro lado, a condenação inicial tão-pouco terá sido a pena capital, tendo sido o próprio Sócrates quem terá preferido tal face à imposição de ter de abandonar a sua cidade. Isto serve também para melhor se perceber as especificidades dos Códigos de Honra e das estritas e severas regras que todos deveriam obrigatoriamente observar no âmbito da sua acção na *polis*. No fundo, é disto que se fala quando se diz que o exercício da cidadania tinha regras apertadas e que exigia maturidade e uma escrupulosa observação dos “regimentos” – tal como tivemos já ocasião de referir noutra parte deste mesmo trabalho. Assim, se é certo que o privilégio da condição de *isonomia* na *polis* concede a cada cidadão o direito de ter e defender uma opinião entre os seus pares, não menos certo é o facto de tal direito ter necessariamente de ser exercido dentro de estreitos e exigentes parâmetros. A condição de *isonomia* não concedia, portanto, qualquer direito de isenção perante o dever de obedecer às deliberações e às demais normativas e leis. Assim, o caso exemplar da condenação de Sócrates serve também para nos dar boa conta dos rigores do exercício político no seio da *polis* e constitui um excelente registo quer das normativas quer do conceito de honra que se esperava que os cidadãos cumprissem até ao limite. E isto serve também para melhor se perceber que seria precisamente pelo facto de o conceito de *isonomia* não prever qualquer diferença entre

⁷⁵ Cf. ARENDT, Hannah, *On Violence*, New York, Harcourt, Brace & World, Inc., 1970, p. 6.

governantes e governados⁷⁶ que os antigos gregos dispensavam o uso da força entre si nos assuntos de gestão da *polis*. O conceito de violência só era usado e aceite no combate a cidadãos inimigos de outros estados. Só no âmbito da defesa de (ou da agressão a) um outro povo é que os antigos gregos concebiam e usavam este conceito. Ora, o modelo do filósofo-rei proposto por Platão exige uma clara divisão e uma subsequente estratificação do aparelho de estado e da respectiva organização política e administrativa. Em tais circunstâncias, a regra e a ordem seriam ditadas pelo filósofo-rei (colocado no vértice da pirâmide hierárquica por força de uma superior clarividência) e, como tal, todos teriam de lhe obedecer, enquanto máximo representante de uma superior e clarividente *razão*. No fundo, isto faria com que na prática quase nada diferenciasse este modelo de uma qualquer outra forma de exercício autoritário – e seria este o conteúdo da principal crítica de Arendt.

É, pois, tempo de prosseguir para a próxima etapa do roteiro de Arendt, e que mais não é do que um verdadeiro salto até à nossa própria actualidade, passando brevemente pelos dois importantes e emblemáticos acontecimentos: a Revolução Americana (1776) e a Revolução Francesa (1789). Desta feita iremos referir apenas de passagem⁷⁷ mais um dos elos de ligação deste fio condutor que temos vindo a desenrolar: a instrumentalização da violência para servir os fins revolucionários. Tivemos já ocasião para referir sobre esta matéria dois aspectos fundamentais, designadamente, o facto de a Revolução Americana ter sido a única a lograr a plena inscrição das liberdades fundamentais (pese embora os reveses posteriores de que Arendt nos deu conta por intermédio da palavras de um dos Pais Fundadores, Thomas Jefferson⁷⁸); ao passo que a Revolução Francesa pouco mais terá logrado construir do que o Estado-nação. O mesmo Estado-nação que se esgotava já no tempo de Arendt e que muitos asseguram hoje ter os dias contados a menos que venha a operar indispensáveis reajustes e reestruturação (substanciais e prementes reformas).

Esta instrumentalização da violência ocupa uma parte central do discurso de Arendt e visa o claro entendimento e explicitação dos seus particulares contextos e respectivas especificidades. Arendt procura estabelecer algumas diferenças entre estes dois movimentos revolucionários paradigmáticos, referindo-se ao facto de apenas a Revolução Americana ter alcançado o seu verdadeiro objectivo de instauração ou

⁷⁶ Convirá esclarecer, contudo, que a forma de governo então praticada era uma democracia aristocrática.

⁷⁷ O tratamento mais extenso destes elementos foi já contemplado noutras partes deste nosso trabalho.

⁷⁸ Thomas Jefferson mostrou-se preocupado relativamente aos óbvios riscos da representação do poder.

fundação da liberdade – ao passo que, no seu contraponto, se situa o caso da Revolução Francesa que se terá desviado deste propósito, para se centrar sem qualquer sucesso no premente combate às necessidades dos ‘misérables’ (os quais, perante tamanha ineficácia, acabaram por se tornar nos célebres ‘enragés’). Mas Arendt procura ainda prover um outro esclarecimento, desta feita no que se refere ao próprio conceito de ‘revolução’, explicando que numa época pré-moderna teria um sentido distinto daquele que hoje lhe é vulgarmente atribuído. Assim, este termo começa por significar originariamente a perfeita ‘revolução’ dos corpos celestes – tendo sido utilizado nessa mesma acepção no âmbito dos movimentos revolucionários que apenas visavam a mera reposição de uma ordem prévia que por qualquer motivo se houvesse entretanto perdido. Numa fase pós-moderna, este conceito sofre a alteração de significado que hoje lhe é correntemente atribuída, passando a querer designar uma tentativa geralmente violenta para derrubar um sistema (governo) decadente, obsoleto ou ineficaz, com vista a instaurar em seu lugar uma outra forma de organização política e social.

A próxima etapa de Arendt, ainda dentro do exemplo francês, é a caracterização daquilo que ela designa como “perversão” ou “hipocrisia” e que mais não é do que a mera desvirtuação da máscara (papel) que cada cidadão terá assumido publicamente aquando do seu acesso à vida pública e política e da sua subsequente iniciação neste palco e cena, na qual desfilam os restantes personagens e na qual se desenrola o drama da vida quotidiana. *Grosso modo* ocorre perversão quando, por exemplo, um polícia é simultaneamente o próprio marginal (ladrão); ou quando um juiz é parcial; ou quando um político é corrupto. A máxima perversão ocorre quando estes actores passam a representar sem qualquer máscara, confundindo o próprio *ser* com o *parecer*, e quando actuam com máxima hipocrisia (ou quando estão convictamente na sua própria mentira).

Estas perversões são importantes para Arendt porque lhe permitem dar o próximo salto conceptual, ou seja, ocupar-se da análise das perversões que ocorrem um pouco por toda a parte na nossa própria actualidade. E o que Arendt verifica – tal como de resto muitíssimos outros estudiosos das mais variadas áreas do saber -, é a ostensiva e generalizada e progressiva dissociação e fragmentação da própria realidade nas modernas sociedades ocidentais. Esta tendência é comprovável e começa a revelar, de um modo cada vez mais claro, algumas das suas principais causas. Estas causas são plurais e complexas e distribuem-se por diversos e bem distintos campos, tendo, entre

outros aspectos: profundos contornos psicológicos; acentuadas características de ordem sociológica; alterações de natureza económica; sucessivas crises políticas dos regimes, dos sistemas e do próprio conceito de Estado-nação. Tudo isto provoca um generalizado sentimento de insegurança e de instabilidade que tende a agravar-se e a induzir um mecanismo reflexivo de auto-alimentação típico dos perpétuos ciclos viciosos. Este mal-estar social e cultural apresenta diversos sintomas: uma acentuada fragmentação do tecido social e das próprias células familiares tradicionais; progressiva perda de valores; perda de identidade e de sentimento de pertença; comportamentos desviantes; quebra de autoridade; perda de confiança no ‘outro’ e nas instituições; separações dicotómicas entre governantes e governados, etc. Estes sintomas tendem a evoluir e a agravar-se, gerando amiúde posições extremadas e as já conhecidas expressões que são hoje por demais correntes por via das quais os indivíduos se opõem uns aos outros (e se reúnem e se opõem em conjunto a qualquer poder exterior que os oprima por igual) e que se materializam nas já célebres expressões dicotómicas: ‘nós’ e ‘eles’. A clara percepção da realidade tende, pois, a reduzir-se drasticamente e o ‘outro’ é visto como alguém que é distinto de ‘nós’ e que, como tal, está em constante confronto e directa competição comigo (tornando-se, para todos os efeitos práticos, num *mero* ‘concorrente’ ou, pior, num verdadeiro ‘inimigo’). A principal consequência que deriva de tudo isto - segundo a perspectiva que mais importa a Hannah Arendt -, é o incalculável (e incomportável) prejuízo que daqui se deriva para os direitos liberdades e garantias dos cidadãos e, conseqüentemente, para as condições fundamentais e mais propícias a uma plena inscrição da cidadania. Verifica-se um crescente abandono da cena política por parte de praticamente todos os seus agentes, chegando ao ponto de até os próprios políticos profissionais (burocratas e tecnocratas) parecerem primar pela omissão mais grosseira e pela ausência mais aflitiva, mostrando-se ou apáticos ou demissionários – sendo certo que de tudo isto resulta, infelizmente, que estão cada vez mais desacreditados (e também isto é, sobretudo, muito perigoso). Bastará evocar o célebre ‘triângulo do fogo’ para perceber o que sempre ocorrerá previsível e seguramente quando voluntariamente ou inconscientemente reunimos todas as condições essenciais para a produção de um dado fenómeno (no caso, um incêndio ou uma explosão) – a ‘Lei de Murphy’ encarregar-se-á de, a seu tempo, fazer precipitar o inevitável.

Expusemos o essencial do percurso de Arendt e poderemos encerrar este périplo dizendo que ela se deteve no exacto ponto onde havia começado a sua obra *On*

Violence, ou seja, na constatação inequívoca do facto de os actuais arsenais nucleares terem tornado visível e incontornável uma realidade: que a violência encerra em si mesma a semente da sua própria destruição. Acaba por ser irónico o incrível poder que sempre tem uma qualquer ‘redução ao absurdo’, mas é frequentemente um recurso precioso e inevitável. Resta-nos verificar, mais adiante, o que Arendt tem para nos dizer sobre tudo isto e qual a sua perspectiva e o seu conselho. Aí teremos, então, chegado ao fim deste seu (e nosso) *roteiro*.

Contudo, no final do seu caminho, Arendt não tem nem respostas definitivas nem quaisquer soluções porque, no fundo, jamais poderia ter quaisquer “receitas milagrosas”. Este facto está, aliás, em completa sintonia com o seu discurso – relativamente ao qual se pode dizer que é efectivamente estável, bem definido e coerente. Arendt sabia melhor do que ninguém que, caso se permitisse cair numa eventual tentação de nos querer adiantar alguma eventual e fantástica *panaceia* para solucionar os sérios e importantes problemas de que nos fala com justificada apreensão, estaria, no fundo, a cometer o “crime” de se contradizer nos seus próprios termos. Afinal, foi ela própria quem questionou a efectiva viabilidade de um sistema que colocasse no topo da pirâmide hierárquica da gestão dos assuntos políticos a figura platónica do filósofo-rei. Arendt disse, recorrendo às palavras de Kant, que não deverão existir filósofos que reinem nem reis que filosofem. E mais referiu Arendt algumas reflexões que Marx terá produzido no âmbito desta mesma questão, quando nos falava do facto de existirem já tantas e tão “escorreitas” teorias que seria porventura tempo de tentar aplicar e inscrever pelo menos uma só que fosse. E mais terá ainda acrescentado Arendt, desta feita de sua própria lavra, que qualquer puro exercício político deverá passar pelo crivo colectivo na *polis* e que qualquer efectiva e plena inscrição de qualquer realidade política terá de ser levada a cabo por uma concertação de esforços por via da qual (e apenas por esta via) possa materializar-se qualquer desiderato ou obra estritamente política.

Por outro lado, poderemos perguntar-nos como poderia alguma vez um qualquer mortal vir a encontrar ou conceber - ainda que por eventual inspiração divina ou por via de qualquer acesso privilegiado às puras verdades transcendentais -, uma qualquer destas absolutas e perfeitas formas? Afinal, este tipo de ideais arquetípicos só existirão nos perfeitos e eternos espaços supralunares. De resto, ainda que lográssemos conceber um qualquer modelo perfeito para guiar a nossa acção, como poderíamos proceder à sua

plena e efectiva inscrição no seio das imperfeitas realidades humanas? E ainda que quiséssemos colocar a figura do filósofo-rei no governo dos assuntos políticos, quem poderia ser este lúcido rei? É verdade que gozamos actualmente da feliz circunstância de poder contar já com uma longa lista de ilustres e sábios filósofos. Contudo, se alguma coisa pudemos aprender com tais e tão lúcidos homens terá sido, justamente, o facto de jamais termos conseguido alcançar uma só e derradeira versão da *verdade*. Muito pelo contrário, o mero somatório de todas estas suas diferentes perspectivas continua muito aquém de um qualquer “puro plano” que por extrema felicidade tivéssemos logrado conceber no fim do caminho de uma tal e tão nobre demanda. Assim, estes filósofos-reis teriam sido, ao longo dos tempos, diferentes personagens como muitas e distintas visões e teriam sentido certamente necessidade de fazer aplicar as suas ideias por via da persuasão (o que no fundo iria perverter a sua clara e lúcida visão) ou ter-se-iam visto na confrangedora necessidade de ter de aplicar pela força as suas próprias ideias e vontade – ora nenhuma destas soluções alternativas (e mutuamente exclusivas) parece ser uma boa ou adequada solução para uma governação que se diz e pretende ser justa e inspirada nos rigorosos ditames da *razão*. Além do mais, o que efectivamente poderemos considerar como razoavelmente certo e seguro é que a realidade flui e que os paradigmas se alteram e que, como tal, deveremos procurar adaptar-nos às eternamente volúveis e absolutamente inconstantes realidades.

Ainda sobre esta matéria, mais convirá referir que, segundo Arendt, seria uma contradição nos próprios termos querer insistir nesta platónica figura do filósofo-rei, porquanto ela contraria logo à partida o próprio fim que se propõe alcançar. Com efeito, a simples imposição de uma só ideia (ou pessoal e exclusiva perspectiva da realidade) iria transformar o filósofo-rei num verdadeiro déspota e qualquer tentativa que este viesse a levar a cabo para instituir uma “tirania da *razão*“ iria, no fim de contas, precipitar a sua própria contradição, insustentabilidade e destruição. Não será por acaso que Arendt nos fala do exemplo do regime de terror da Revolução Francesa e da perversão que constituiu o esforço para exterminar a *hipocrisia* que então terá sido implacavelmente levado a cabo – querendo com isso dizer (como já referimos) que a violência contém já em si mesma a semente da sua própria destruição. Será, pois, caso para evocar a máxima que bem traduz este conceito: “Aquele que vive pela espada, morrerá pela espada”. Por outro lado, Arendt fala-nos da “natureza silenciosa” da violência e da sua nefasta tendência para se tornar no “agente mudo” que tende a entrar

em acção sempre que se extingue a via do diálogo. Se o filósofo-rei quisesse impor por mero recurso à violência uma qualquer e exclusiva perspectiva ou vontade política, por mais esclarecida e correcta que esta pudesse porventura *parecer* (ou *ser* efectivamente), então, nesse preciso instante, teria negado a máxima virtude da própria *razão*.

Ao tentar perceber as causas que possam ter levado Platão a conceber e a apresentar este modelo político, Arendt aponta como principal motivo a sentença de morte imposta a Sócrates. Com efeito, Platão terá sentido profundamente esta injustiça e terá procurado envidar esforços para tentar evitar a sua repetição. A condenação de Sócrates constitui um verdadeiro caso paradigmático e vem demonstrar claramente os riscos de submeter ao escrutínio de uma “mera maioria”, formada dentre os elementos de um dado corpo de comuns cidadãos, qualquer juízo de valor e, pior, qualquer decisão numa matéria tão importante como a aplicação da justiça num caso que implica a pena de morte. Por outro lado, este funesto episódio constitui também um notório exemplo de injustiça. No fundo, Platão confronta-se com uma crua e dura realidade, ou seja: ver-se forçado a concluir que não poderia ter sido aplicada pior sentença àquele que para ele seria porventura o melhor dos homens. No entanto, a solução proposta por Platão, apesar dos seus mais do que justificados motivos - e apesar das suas nobres intenções e meritórios esforços -, se é verdade que, por um lado, visava afastar uma ditadura de um perigoso ‘senso comum’⁷⁹, não será, contudo, menos verdade que, por outro lado, corria sério risco de vir a inscrever uma outra forma de tirania (mas, na prática, em tudo idêntica) e de vir a incorrer no mesmíssimo tipo de erro. Portanto, os motivos que Platão retira do malogrado episódio da condenação de Sócrates acabam por se transformar na mais funesta e, porventura, na “pior das justificações” para fazer aplicar um modelo assente na “tirania da *razão*” – na medida em que uma tal alternativa continha já em si mesma o germen da sua própria contradição. No fundo, qualquer imposição, no estrito foro das matérias políticas, requer uma relação de domínio (inconcebível no seio da *polis*) e um puro exercício de força que seria em última análise insusceptível de conformidade com o próprio discurso da *razão* e que, como tal, poderia ver recusado o indispensável apoio e consentimento dos cidadãos (tornando-se, por essa mesma razão, ilegítima).

⁷⁹ Cf. BEINER, Ronald (ed.), *Hannah Arendt – Lectures On Kant’s Political Philosophy*, Chicago, The Harvester Press, 1982, p. 70

É certo que Arendt não nos dá soluções, mas também não se escusa ao esforço de reflectir e de partilhar connosco propostas e sugestões. Ao dar-nos o exemplo da acção na *polis* grega, ela visa enquadrar devidamente um fenómeno que é estritamente político e não haverá nesse simples acto qualquer ilação que pudesse retirar-se daqui para o foro do fenómeno ou actividade de cariz puramente jurídico. Mais nos refere ela um outro exemplo, desta feita devidamente enquadrado no âmbito das bem-sucedidas fundações da Revolução Americana, que tornaram possível a criação de instituições assentes numa divisão de poderes e no mútuo controlo e fiscalização. Assim, a mera referência de Arendt às críticas que foram dirigidas ao modelo platónico do filósofo-rei (bem como às suas próprias reflexões sobre esta matéria) tem por único objectivo um acto estritamente político e devidamente identificado e circunscrito. Nada haverá, pois, que, em resultado de tudo isto, deva aplicar-se directa e necessariamente a quaisquer outros fenómenos ou outras acções ou outros fóruns – nomeadamente, ou principalmente, ao jurídico.

Portanto, quando Arendt fala da figura platónica do filósofo-rei, mais não pretende do que revelar e demonstrar a intrínseca falácia que constitui qualquer veleidade de querer controlar a acção política por via da imposição de uma qualquer e única vontade – ainda que esta seja efectivamente uma tirania lúcida e sábia, impulsionada pelas melhores motivações, e devidamente direccionada para os mais elevados fins. O risco que ela vê numa tal solução reside precisamente no perigo de vir a cair exactamente no mesmíssimo erro, ou seja, impor pela força uma qualquer ideia ou perspectiva que deixa de fora o devido (razoável) e indispensável diálogo e concertação. No fundo, nada permitirá diferenciar na prática a imposição da vontade de um tirano esclarecido da imposição de sentença de uma qualquer ditadura da maioria. O filósofo-rei que viesse a envolver-se numa tal *praxis* teria, afinal, colocado de lado a única coisa que poderia justificar e legitimar uma tal vontade e uma tal acção: a própria força dos argumentos, a própria *razão*. Aquele que tenta justificar a violência já perdeu oportunidade e legitimidade para fazer tal. A violência, como dissemos, tem uma natureza *muda* e é por essa precisa razão que é incapaz de qualquer justificação – perdendo, aliás, qualquer justificativa no próprio momento em que procura justificar-se. Não tem qualquer justificação razoável aquilo que, no estrito fórum dos assuntos políticos⁸⁰, é por força da sua própria definição, irracional ou injustificável.

⁸⁰ Convirá realçar aqui uma vez mais o estrito objecto de estudo e os claros objectivos de Arendt.

No que respeita a quaisquer eventuais soluções para este problema – o qual é, de longa data, uma séria e premente questão das teorias políticas -, importa referir que Arendt fez questão de citar um dos Pais Fundadores, Thomas Jefferson, e que terá sugerido a criação de um efectivo espaço físico e institucional no âmbito do qual possam criar-se ou reunir-se as condições para uma pura e livre inscrição do pleno exercício de cidadania participativa.

E eis que atingimos um ponto no qual importará reforçar uma das principais diferenças que podem verificar-se no resultado do movimento revolucionário norte-americano assim como no francês. A Revolução Americana assenta num verdadeiro “círculo virtuoso” (ou melhor, gera um “ciclo virtuoso” e parte desta mesma base de apoio) – círculo este que assenta logo à partida na própria igualdade política, para assim criar ‘ainda mais liberdade política’ (ou seja, para criar as condições ideais ou mais propícias para, justamente, preservar estas mesmas e ideais e pré-existentes condições. Em claro contraponto, temos o caso da Revolução Francesa, a qual, muito pelo contrário, nunca chega sequer a fundar verdadeiramente estas condições – até porque, como sabemos, e como diz Arendt, se desviou para o combate da necessidade e da miséria mais premente. Ora, ao partirem de uma base desigual, e uma vez que a fundação de um novo modelo exigia consenso e sobretudo acção concertada, então, nunca mais se terá logrado alcançar tal desiderato. O resultado da Revolução Francesa foi, pois, não a criação da igualdade, mas apenas o modelo do Estado-nação para substituir a monarquia – e pouco mais de verdadeiramente substancial para esta linha de pensamento.

A Revolução Francesa andou às voltas em redor de si mesma e do eterno problema que não conseguiu resolver: o combate das profundas assimetrias económicas – facto este que, por sua vez, vinha impossibilitar naturalmente qualquer efectiva ‘igualdade’. E nisto e com isto se terá perdido de vista a fundação da efectiva condição de liberdade e a criação de espaço para o debate e para um puro e efectivo exercício de cidadania. Foi, no fundo, o facto de não estarem reunidas à partida efectivas condições de igualdade que acabou por se constituir num péssimo começo (um inequívoco mau auspício) e que, de imediato, inevitavelmente, vem alavancar o movimento revolucionário a partir de um falso ponto de apoio. Ao partirem de uma iniludível posição de desigualdade, estes revolucionários nunca mais terão sido capazes (ou nunca

mais terão tido efectiva vontade) de prover ao indispensável esforço e trabalho conjunto para criar um modelo que fosse efectivamente mais livre e mais igual.

Os americanos já tinham, portanto, uma base bastante mais sólida, assente numa ‘maior riqueza’ (ou pelo menos um certo desafogo e independência económica), e visavam apenas constituir (fundar) um modelo e criar as instituições que lhe permitissem garantir a manutenção destas mesmas originárias e felizes circunstâncias e condições. E é por isso que surge um modelo tripartido com vista a separar e a regular os poderes. Por outro lado, é justamente disto que nos fala Arendt quando cita Thomas Jefferson, por altura das circunstâncias em que ele vê ser reduzida a possibilidade de participação e de controlo popular sobre o poder delegado nos seus representantes. A materialização deste equilíbrio de poderes⁸¹ é a própria Constituição (lei fundamental e também “fundacional”). E aqui surge um ponto muito importante, ou seja, a parte na qual fracassou precisamente a Revolução Americana (e esta seria a preocupação de Jefferson, devidamente assinalada no texto citado por Arendt) o facto de não terem sido criados os espaços públicos e institucionais para que pudesse materializar-se e ocorrer efectivamente este exercício de liberdade e de cidadania e de participação activa na gestão dos assuntos políticos: os conselhos comunais – os quais, aliás, é extremamente importante dizê-lo, deveriam ser marginais a qualquer influência ou controlo dos partidos, fossem eles de natureza revolucionária ou conservadora. E isto não ocorreu (criação e preservação e operacionalização de comunas nas tradições revolucionárias subsequentes) porque justamente entraram em acção os partidos e os chamados ‘profissionais das revoluções’. Os sistemas políticos e as instituições que temos hoje, são, portanto, o resultado desta herança “coxa”, por força da qual acabamos por ficar nas mãos dos partidos, por um lado, e que, por outro, nos cerceia uma efectiva possibilidade de participação e de exercício de controlo sobre a acção política. E isto vem alimentar um eterno ciclo vicioso, porquanto, não havendo participação, os cidadãos não podem desenvolver ou apurar quaisquer práticas democráticas, nem tão-pouco, conseqüentemente, alcançar maturidade política suficiente para criar e desenvolver adequadamente uma indispensável cultura de cidadania. Aos poucos, instala-se o tal e tão perigoso fenómeno de que também nos fala Arendt, ou seja, um progressivo desinteresse e alheamento dos cidadãos face aos políticos e, conseqüentemente, um progressivo isolamento e separação entre governantes e

⁸¹ Cf. ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006, pp. 142 e segs.

governados. Nada disto é bom para a sociedade em geral e para a sustentabilidade e sobrevivência do próprio sistema. No fundo, as modernas sociedades acabam por se tornar vítimas dos seus próprios erros e sucumbem hoje, um pouco por toda a parte, sob o terrível peso das suas próprias iniquidades. Não há, no fundo, qualquer efectivo espaço no seio da *agora* para criar aquela ‘dimensão estritamente política’ (*polis*) que permita uma salutar e activa cidadania por via da qual poderia criar-se a desejável e salutar tradição e cultura democrática. No fundo, como dissemos já, é pelo facto de não ter existido nunca um verdadeiro ‘ciclo virtuoso’ democrático – e porque nunca pudemos ou quisemos criá-lo -, que não estarão reunidas condições e vontade para um pleno exercício político. O *povo* é, pois, conservado politicamente ignorante e apático, enquanto os profissionais da política assumem total controlo na tomada das decisões essenciais à gestão dos destinos dos cidadãos que constituem as suas próprias bases de poder. E fazem-no, cada vez mais, à revelia da sua vontade e, quantas vezes, com substancial sacrifício dos seus mais puros e sagrados e legítimos interesses.

Assim, o poder não só não é efectivamente exercido de “baixo para cima” (das efectivas e legítimas bases do poder: o povo, as comunidades) como, muito pelo contrário, estes círculos populares se vêm diluídos e esvaziados de qualquer efectiva substância ou sentido. Os cidadãos das modernas sociedades ocidentais em geral (e, muito em particular, os cidadãos das democracias mais recentes) estão circunscritos, para todos os efeitos práticos relevantes, ao mero exercício do voto em actos eleitorais – e sabe-se quão elevada tem sido tradicionalmente a percentagem de abstenção. A única efectiva participação de cidadania activa é hoje circunscrita ao mero pagamento de impostos e ao escrupuloso cumprimento de ordens. Esta opressiva falta de autonomia política tem ainda um outro efeito perverso, ou seja, dilui convenientemente (mas também de modo contraproducente) a noção de dever e de responsabilidade. As populações tendem a dizer cada vez mais e com maior intensidade que “a culpa é dos políticos” – e isto só vem demonstrar bem a extensão e gravidade do problema.

Uma ‘outra’ ideia que convirá reter e ponderar com devida resolução e frontalidade pode retirar-se de uma mera e breve observação das realidades que, é certo, mais parecem engolir-nos do que, simplesmente, envolver-nos. Bastará um simples, mas atento e límpido, olhar para percebermos de imediato uma meia dúzia de pontos de suma importância, dentre os quais podemos enunciar a nossa ‘natural’ tendência para afrouxar laços, para olvidar um certo sentido e sentimento de dever, para fugir às

exigências de uma sã e indispensável disciplina, e para sucumbir a uma quase que inata fraqueza perante a irresistível tentação para ignorar ou alienar uns quantos princípios e um mínimo de regras de conduta que em tempos foram consideradas soberanas e determinantes do mais nobre e distinto carácter dos melhores homens. Sabemos o que a certeza de impunidade e a crescente degradação das mais elementares instituições e figuras de autoridade podem acarretar para o necessário equilíbrio, harmonia e bem-estar social e individual e, no entanto, preferimos fingir que nada disto tem importância ou que, no fundo, nada tem que ver com o actual ‘estado da nação’ – achamos que as nossas falhas e iniquidades são de pouca monta e que não passam de um mero grão de areia num imenso deserto. E nisto reside a nossa principal e mais preocupante falha e ilusão: o facto de não sermos capazes de perceber que este mesmo deserto está cada vez mais vasto e mais inóspito – porquê e para quê, então, acrescentar-lhe cada vez mais e mais grados grãos de areia? Num mundo de recursos escassos, a luta pela suprema hegemonia entre nações e a eterna competição entre os indivíduos são a marca de identidade de um certo modo de ser cosmopolita e devoto da intriga palaciana que aproxima e assemelha cada vez mais a esfera pública da esfera privada, diluindo progressivamente as suas fronteiras. Assistimos hoje a um medonho e assaz preocupante *marketing* e a uma espécie de entronização e ‘globalização do eu’ – e este simples facto bastaria para nos entreter um pedaço com algumas sérias cogitações.

III - O DISCURSO-SOLUÇÃO E DEMAIS ‘UTOPIAS’

1. A Demanda Pelas Soluções (A Questão da Cidadania)

Contra a sempiterna e omnipresente ameaça do opressivo agente silencioso (violência “muda”) Arendt entende que a resposta poderá estar no próprio espaço público (*polis*) no seio do qual se produz (constrói) e se observa a própria acção (inscrição factual) de *liberdade*, enquanto genuíno acto e fenómeno puramente político; no entanto, apela à indispensável reflexão que deverá ser sempre levada a cabo em sede de pura contemplação – espaço este que, por definição, deverá circunscrever-se e inscrever-se no âmbito do espaço privado. A observação e interpretação do real em geral e dos fenómenos e actos humanos em particular, com eventual e subsequente formulação de juízos de valor, são mais actos privados (e, porventura, de cariz moralista) do que actos públicos e políticos (de carácter ético). Enquanto o primeiro se confina à esfera invisível e psicológica (subjectiva) do indivíduo; o último é acto ou inscrição fáctica (materializada e objectivada) da própria “*face pública*” (*persona*) enquanto efectivo agente (produto e produtor de realidades sociais *concretas*). Espectros ou realidades estas que se constituem por sua vez em “objecto” de contemplação de terceiras partes ou de *outras entidades* (formas de alteridade) aparentemente externas e distintas (“outros”) e respectivos modos de percepção ou construção de conceitos subjectivos. Estes, por sua vez, deslocam-se no espaço exterior, exposto à claridade, interagindo com uma realidade visível, comum e partilhada. Um é acto de absorção e de interiorização e de mera concepção ou formalização das inúmeras possibilidades, enquanto o outro é acto de projecção e a própria materialização ou o resultado daquelas ou de outras múltiplas e mutuamente exclusivas hipóteses (ou alternativas) de realidade.

Contudo, ainda assim, se é verdade que caberá aos *homens plurais* encontrar soluções e alcançar consensos, e, por último, cooperar na inscrição de quaisquer soluções, não será menos verdade que, por outro lado, se impõe observar cuidadosamente e reflectir profundamente. Arendt recomenda que uma e outra coisa não deverão estar desligadas e ainda menos em oposição. Muito pelo contrário, insta-nos a operar a sua devida conciliação e integração.

«The purpose of the historical analysis, on the other hand, is to trace back modern world alienation, its twofold flight from the earth into the universe and from the world into the self, to its origins, in order to arrive at an understanding of the

nature of society as it had developed and presented itself at the very moment when it was overcome by the advent of a new and yet unknown age.»⁸²

«However, of the three, action has the closest connection with the human condition of natality; the new beginning inherent in birth can make itself felt in the world only because the newcomer possesses the capacity of beginning something anew, that is, of acting. In this sense of initiative, an element of action, and therefore of natality; is inherent in all human activities. Moreover, since action is the political activity par excellence, natality, and not mortality, may be the central category of political, as distinguished from metaphysical, thought.»⁸³

«In other words, if we have a nature or essence, then surely only a god could know and define it, and the first prerequisite would be that he be able to speak about a "who" as though it were a "what" .»⁸⁴

2. Preocupações e Recomendações de Arendt – *Discurso e Solução*

No fim de contas, o profundo e, de certo modo, gigantesco trabalho de análise de Arendt não é apenas um mero (ainda que nobre e exigente) empreendimento de cariz intelectual ou académico, mas, sobretudo, um autêntico exame de consciência.

Os factos e os processos que Arendt estudou e cuja eterna repetição parece ter inequívoco e inevitável encontro marcado com o nosso futuro, não lhe foram nem remotos nem estranhos e revestem-se de particular e preocupante gravidade. Se, para além da extrema importância e sempiterna actualidade destes fenómenos – os quais vemos sempre trajados com as vestes do sofrimento e dos horrores típicos da violência -, atendermos ao facto de constituírem uma constante na obra de Arendt, fácil será adivinhar aqui inequívocas e fortes motivações (ou referências) de cariz biográfico. Arendt teve pleno contacto com alguns destes *episódios* mais marcantes e, inclusive, por força da sua própria condição e idiossincrasias – afinal, ela era uma cidadã alemã de origem judia -, terá provavelmente experimentado ou testemunhado alguns destes *acontecimentos* em primeira mão, enquanto protagonista de uma inscrição pessoal inserida no próprio espaço e tempo no qual coexistiram tais *fenómenos*.

⁸² ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 6

⁸³ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 9

⁸⁴ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 10

Face a um tão óbvio e sério problema, face à aparente facilidade e “naturalidade” com que se cometem os crimes mais surpreendentes e inconcebíveis, face às evidentes ameaças e ao omnipresente perigo destas se tornarem efectivas, e, conseqüentemente, perante os seus próprios e naturais receios, Arendt alerta-nos para a necessidade de levar a cabo uma cuidadosa reflexão sobre o que estamos a fazer.

«And whatever men do or know or experience can make sense only to the extent that it can be spoken about. There may be truths beyond speech, and they may be of great relevance to man in the singular, that is, to man in so far as he is not a political being, whatever else he may be.»⁸⁵

«Such answers are given every day, and they are matters of practical politics, subject to the agreement of many; they can never lie in theoretical considerations or the opinion of one person, as though we dealt here with problems for which only one solution is possible. What I propose in the following is a reconsideration of the human condition from the vantage point of our newest experiences and our most recent fears. This, obviously, is a matter of thought, and thoughtlessness—the heedless recklessness or hopeless confusion or complacent repetition of “truths” which have become trivial and empty—seems to me among the outstanding characteristics of our time. What I propose, therefore, is very simple: it is nothing more than to think what we are doing.»⁸⁶

⁸⁵ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 4

⁸⁶ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 5

CONCLUSÃO

Não haverá, certamente, no estrito âmbito deste tipo de trabalhos e no particular foro das matérias em apreço, lugar para grandes conclusões. Uma qualquer e eventual imagem “completa e fidedigna” do “real” não poderia reduzir-se ou ser jamais uma mera colagem das inúmeras visões filosóficas parcelares que pudemos acumular ao longo de milénios. Além do mais, em boa verdade, nada se poderia concluir verdadeiramente sobre uma realidade plástica e mutável que flui constantemente e se transforma debaixo dos nossos próprios olhos a cada instante que passa – e sem que, ainda assim, jamais consigamos sequer perceber as suas inteiras e múltiplas dimensões. De qualquer modo, sentimo-nos compelidos a incluir aqui algumas breves reflexões de encerramento que possam, de alguma maneira, constituir uma espécie de síntese conclusiva de algumas ilações que, a este propósito, julgamos serem ainda pertinentes. Seria, contudo, bastante estranho que, na fase final deste nosso périplo analítico e discursivo sobre as próprias reflexões de Arendt (numa espécie de *análise de ‘uma análise’*) quiséssemos (como se tal fosse alguma vez possível) falar em nome da própria autora. Não podemos, obviamente – nem tão-pouco quereríamos -, levar a cabo um tal e tão pretensioso prodígio. A verdade é que não temos, infelizmente, qualquer hipótese de acesso à mente de Arendt – temos, quando muito (e já é bastante) um mero acesso às suas obras -, e não poderíamos dizer por ela mais do que aquilo que ela própria nos terá dito nos trabalhos que nos legou. A única verdadeira autoridade que inequívoca e indiscutivelmente pudesse pronunciar-se sobre o pensamento desta ilustre autora seria a própria Arendt. Posto isto, e uma vez que não mais podemos beneficiar de qualquer forma de interpelação directa da própria, restou-nos apresentar algumas reflexões que não podemos atribuir a Arendt, mas que, ainda assim, poderemos garantir que só nos terão sido possíveis por via do contacto mais ou menos próximo (no limite do *viável*) com as suas obras de referência. Não serão, pois, certamente, as “puras” reflexões ou “conclusões” da própria autora, mas serão seguramente as *nossas* próprias cogitações à luz daquilo que pudemos porventura enxergar com a *sua* preciosa e indispensável ajuda.

Assim, o que nos ocorre dizer sobre esta matéria, à guisa de conclusão, é que, tal como Arendt, também nós receamos. Mas receamos, sobretudo, que a célebre ‘banalização do mal’ ocorra apenas porque se verificou antes um outro tipo de erosão moral bem mais profunda e ampla (ainda que amiúde encoberta) e que mais não é do que a crescente perversão do sentido de responsabilidade e do papel que cabe a cada um de

nós e, pior, o resultado de nos termos tornado inconscientes e indiferentes àquilo que, sem sequer nos darmos conta, é, no fundo, a nossa própria ‘sorte’. A aparentemente inevitável decadência⁸⁷ (já endêmica e rotineiramente periódica) que vem sacudir e atormentar, arruinar e renovar as mais fracas e tolas sociedades, quer apresentar-se-nos, uma vez mais, como uma espécie de ‘mal’ incontornável – tendemos, contudo, a esquecer demasiado (e depressa) os custos (quantas vezes inoportáveis) que tal facto implica. O conflito, as revoluções e as guerras afiguram-se – mais do que meramente ‘inevitáveis’, indispensáveis e, inclusive, desejáveis. São inúmeros os ilustres pensadores, dos mais antigos aos mais recentes, das mais variadas origens e credos e ideologias, que teceram laudos à violência e à sua quase que inevitável (e, inclusive, desejável e providencial) intervenção⁸⁸. Somos vítima do ‘fado’ que nós mesmos criámos e nos quisemos impor – porque, inconsciência, negligência, ausência e omissão, jamais constituirão justificação ou consolo. Temo-nos permitido muitos ‘actos imprudentes’ (demasiados) e temos assistido impávidos a uma imparável ascensão da mais terrífica e tétrica e assaz ‘danosa’ mediocridade. Alheámo-nos, enganamo-nos, e, pese embora a nossa absurda e absoluta intolerância para qualquer forma de alteridade (‘outro’)⁸⁹, temo-nos permitido todo o tipo de perigosos excessos. No fundo, acabamos sempre, todos, por vir a pagar, mais cedo do que tarde, o pesadíssimo preço das nossas próprias iniquidades. E é precisamente isto que nos disseram, têm dito, e nos dizem as preciosas reflexões dos nossos velhos e novos melhores – o resto, a sagrada tarefa de inscrever o nosso ‘ser-a-haver’, é ‘coisa’ da nossa exclusiva competência e responsabilidade.

⁸⁷ CASTORIADIS, Cornelius, *A ascensão da insignificância*, Lisboa, Editorial Bizâncio, 2012, 17 e segs.

⁸⁸ Cf. MARX, Karl, *Revolution And War*, London, Penguin Books, 2009, p. 24; e BEINER, Ronald (ed.), Hannah Arendt – *Lectures On Kant’s Political Philosophy*, Chicago, The Harvest Press Limited, 1982, pp. 52 e segs.

⁸⁹ Cf. FANON, Frantz, *Concerning Violence*, London, Penguin Books, 2008, p. 7; e HELLER, Agnes, *Sobre os Instintos*, Lisboa, Editorial Presença, 1983, p. 52 e pp. 148 e segs.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes Primárias

a) Obras de Hannah Arendt que foram principal referência do presente trabalho

ARENDDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 2006

ARENDDT, Hannah, *On Violence*, New York, Harcourt, Brace & World, 1970

b) Outras Obras de Arendt

ARENDDT, Hannah, *A Promessa da Política*, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 2007

ARENDDT, Hannah, *Between Past And Future*, New York, The Viking Press, 1961

ARENDDT, Hannah, *Compreensão e Política e Outros Ensaio*s, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 2001

ARENDDT, Hannah, *Eichmann In Jerusalem*, New York, The Viking Press, 1965

ARENDDT, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998

ARENDDT, Hannah et JASPERS, Karl, «*La Philosophie n'est pas tout à fait innocente*», Paris, Editions Payot et Rivages, 2006

ARENDDT, Hannah, WEIL, Eric, RUSSELL, Bertrand, GASSET, Ortega Y, *Quatro Textos Excêntricos*, Prefácio e tradução de Olga Pombo, Lisboa, Relógio d'Água, 2000

2. Fontes Secundárias

AMIEL, Anne, *Hannah Arendt, Politique et événement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996

BAHER, Peter, (ed), *The Portable Hannah Arendt*, New York, Penguin Books, 2000

BEINER, Ronald (ed.), *Hannah Arendt – Lectures On Kant’s Political Philosophy*, Chicago, The Harvest Press Limited, 1982

BOHM, David, *Wholeness And The Implicate Order*, New York, Routledge, 2002

CASSIRER, Ernst, *Ensaio sobre o Homem*, Lisboa, Guimarães Editores, 1995

CLAUSEWITZ, Carl Von, *On War*, New York, Oxford University Press, 2007

ELIAS, Norbert, *A Condição Humana*, Lisboa, Difel, 1991

FANON, Frantz, *Concerning Violence*, London, Penguin Books, 2008

HELLER, Agnes, *Sobre os Instintos*, Lisboa, Editorial Presença, 1983

MARX, Karl, *Revolution And War*, London, Penguin Books, 2009

SCHMIDT, Bettina E. et SCHÖDER, Ingo W. (ed.), *Anthropology Of Violence And Conflict*, London, Routledge, 2001

SWIFT, Simon, *Hannah Arendt*, New York, Routledge, 2009

VILLA, Dana, (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, New York, Cambridge University Press, 2000