

# OS IMPLEMENTOS DA VIOLÊNCIA E O PROGRESSO TECNOLÓGICO EM ARENDT

JOSÉ JOÃO NEVES BARBOSA  
REINALDO BATISTA DOS SANTOS

**RESUMO:** Neste texto abordaremos as implicações da ideia de progresso defendida no século XIX, segundo o pensamento de Arendt, a partir do ensaio “Sobre a violência”. A violência se constitui como sendo de caráter instrumental – uma vez que por instrumental entende-se todo armamento bélico em potencial para fazer a guerra – enquanto que o poder pressupõe ação em grupo. O implemento de armas é a condição necessária para a constituição da violência. O progresso ilimitado, defendido pelos hommes de lettres do século XIX, é o desenvolvimento do que já temos em algo melhor, maior, etc. E, segundo essa concepção, a história é considerada como um processo cronológico contínuo, em que o progresso é ademais inevitável. Porém, as imprevisíveis consequências do desenvolvimento bélico – como a destruição dos que se engajam no aperfeiçoamento de armas – coincidem com o progresso da ciência e estão em muitos casos levando ao desastre. Este artigo tem por objetivo reunir elementos conceituais a fim de responder a seguinte questão: a ação seria suficiente para interromper o processo cronológico contínuo da história? Levando-se em conta a instrumentalização bélica e o progresso técnico do século XX, buscar-se-á, por intermédio desta investigação, um diálogo entre a obra da pensadora semita e a realidade política da atualidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Violência; Progresso; Tecnologia; Arendt

## INTRODUÇÃO

A fim de fundamentar seu pensamento político, Arendt investiga a historicidade conceitual da violência refutando teorias que conceituaram a violência igualando-a com o poder. Essa equiparação, no Ocidente, se deu pelo fato da relação de poder entre os homens ter sido considerada como uma relação de mando e obediência. Segundo Arendt, o poder corresponde à habilidade humana para agir em concerto.

O poder não diz respeito a uma propriedade do indivíduo como é o vigor. O poder pertence a um grupo e sua permanência é dependente da conservação desse grupo. Assim sendo, o poder depende dos números, no entanto, a violência pode ser independente deles, uma vez que ela se assenta em implementos: “a forma extrema de poder é Todos contra Um; a forma extrema da violência é Um contra Todos. Essa última

nunca é possível sem instrumentos” (Arendt, 2009, p.58). De acordo com Arendt, uma vez que a violência se distingue do poder por seu caráter instrumental, seus implementos são planejados e usados com a intenção de ampliar o vigor natural do indivíduo, até que seu vigor seja substituído completamente.

### A VIOLÊNCIA COLETIVA E A ASCENSÃO DA NOVA ELITE: OS INTELLECTUAIS

Como acabamos de abordar, uma das características da violência é sua independência dos números – diferentemente do poder que se origina no grupo. Entretanto, pondera Arendt, mesmo a violência sendo independente de números, a violência coletiva se apresenta perigosamente atrativa, pois nas ações militares e revolucionárias o individualismo desaparece, insurgindo em seu lugar uma espécie de coerência grupal. Porém, esse vínculo (coerência grupal), embora mais forte, é de curta duração, distinguindo-se, por exemplo, de todas as variedades da amizade.

Ao analisar as palavras de Fanon, Arendt compreende o fenômeno da irmandade como ocorrências frequentemente diárias nos campos de batalha. E o nivelador dessa irmandade, sustenta Arendt, é a morte. O caráter antipolítico da morte emerge a partir da concepção de domínio público defendida por Hannah Arendt. Para ela, o termo ‘público’ designa tudo o que aparece em público, podendo ser visto e ouvido por todos, permitindo ampla divulgação; também, esse termo ‘público’ denota “o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele” (Arendt, 2014, p.61; 64). Para a autora, é na vida pública, quando o íntimo ou o privado se manifesta por meio das palavras que se dá a realidade. Desta forma, é a reciprocidade de ver e ser visto, ouvir e ser ouvido, que constitui a realidade do

mundo e de nós mesmos. Neste viés, Adriano Correia (2014, p.132) observa que ao invés de a *polis* equivaler à localização física da cidade-Estado, era à organização das pessoas que ela correspondia; organização que era o resultado do agir e do falar em conjunto, e tal correspondência se estendia ainda ao espaço da aparência no qual os cidadãos aparecem uns aos outros.

Ora, a justificação do uso da violência coletiva, em termos revolucionários, parecerá contraditório. Para os glorificadores da violência – Sorel, Pareto e Fanon, como nos lembra Arendt (2009, p.84), a morte muda de afeição quando confrontada coletivamente na ação, assim, paradoxalmente, a proximidade da morte parece intensificar mais nossa vitalidade. Desta forma, observa Arendt, é como se a morte de um membro implicasse na imortalidade potencial do grupo, “como se a própria vida, a vida mortal da espécie, alimentada, por assim dizer, pela morte contínua de seus membros individuais, estivesse em ‘expansão’, fosse realizada na prática da violência” (Arendt, 2009, p.87).

De acordo com Arendt, os gregos compreendiam a mortalidade humana como sendo o mais forte motivo para a ação política. Não obstante, era pelo fato de eles terem a certeza da morte que eram impulsionados a procurarem uma “fama imortal em feitos e palavras”, estabelecendo, por conseguinte, “um corpo político potencialmente imortal”. Deste modo, diferentemente de Hobbes – que segundo ela foi o único filósofo político em que a igualdade do medo diante da morte violenta desempenha um papel político – o pensamento político pré-filosófico entendia que a política era o meio para escapar da igualdade diante da morte, para uma distinção que assegurasse alguma medida de imortalidade. Portanto, Hannah Arendt objetiva essa concepção – que vê condições políticas na ação da violência coletiva – afirmando que a morte, idealizada como um nivelador, não desempenha qualquer papel na filosofia política.

Para a autora, “os esquadrões suicidas da história” organizados sob o princípio de igualdade diante da morte, autodenominados “irmandades”, fogem às organizações políticas. Essa irmandade, diz Arendt, vivia sob fortes sentimentos fraternais, gerados pela violência coletiva, em que boas pessoas passavam a ter esperança em “uma nova comunidade política, juntamente com um ‘novo homem’”. E, estamos certos de que Hannah Arendt se refere aqui ao domínio totalitário quando este se apoia na atomização social, estabelecendo o estado de terror, e o povo, por conseguinte, projeta toda a sua esperança na ideologia de uma nova comunidade e na pessoa do Líder (*führer*). Arendt afirma que essa esperança é uma ilusão, pois essa irmandade é um relacionamento humano transitório “que só pode ser realizada sob condições extremas de perigo imediato para a vida” (Arendt, 2009, p.88).

Tanto Fanon quanto Sorel, diz Arendt, entendiam que na violência coletiva o povo perceberia que a vida diz respeito a um confronto infinito, e também, que a violência seria um elemento intrínseco à vida. Sorel, por sua vez, relata Arendt, afirmava que a burguesia tinha perdido sua ‘energia’ para representar seu papel na luta de classes; e que a Europa só poderia ser salva se “o proletariado pudesse ser persuadido a usar a violência”, assim reafirmaria as distinções de classes e despertaria o espírito de combate da burguesia. Arendt aponta aquilo que podemos tomar como sendo a justificativa desse pensamento, pois, para ela, Sorel:

[...] almejou uma filosofia da criatividade destinada aos “produtores” e dirigida polemicamente contra a sociedade de consumo e seus intelectuais; ambos os grupos, assim o sentiu, eram parasitas. A imagem do burguês – pacífico, complacente, hipócrita, inclinado ao prazer, sem vontade de poder, um produto tardio do capitalismo e não o seu representante – e a *imagem do intelectual, cujas teorias são “construções” em vez de “expressões da vontade”*,

são otimisticamente contrabalançadas pela imagem do trabalhador (Arendt, 2009, p.89 – grifo nosso).

Na análise de Arendt, Sorel entendia que o trabalhador – distintamente do intelectual – é que seria o produtor que criaria as novas “qualidades morais necessárias para a melhoria da produção”, o trabalhador também destruiria os parlamentos aglomerados e em detrimento da imagem do progresso oporia a “imagem da catástrofe total” preconizando, assim, uma onda irresistível assolando a velha civilização. Porém, Hannah Arendt se diz desconfiada desses novos valores, pois, ironiza Arendt, o “desejo por fama, o espírito de combate sem ódio [e necessidade de vingança] e a indiferença por vantagens materiais”, não parecem serem tão novos.

Hannah Arendt averiguou que a causa do marxismo de Sorel foi o fato de os trabalhadores serem os responsáveis pela produção, “o único elemento criativo da sociedade” – que, para ela, Karl Marx entendia como sendo aqueles que estavam destinados a liberar as forças produtivas da humanidade. Por outro lado, Arendt aponta um problema: quando a classe proletária alcançava um nível satisfatório de vida, eles recusavam sua posição proletária e rejeitavam seu papel revolucionário. É daí que, para Arendt, surge outro aspecto ainda mais desastroso:

*O imenso crescimento da produtividade do mundo moderno não se deveu, de forma alguma, ao aumento da produtividade dos trabalhadores, mas exclusivamente, ao desenvolvimento da tecnologia e isso não dependeu nem da classe operária nem da burguesia, mas dos cientistas* (Arendt, 2009, p.92 – grifo nosso).

A pensadora semita pondera que os intelectuais, que foram desprezados por Sorel e Pareto, ascenderam como uma nova elite em que o trabalho firmou-se como sendo “essencial ao funcionamento da sociedade”. Assim, torna-se imperioso, pela sua importância, fazer outra citação, pois Arendt admite que:

Há muitas razões pelas quais esse novo grupo não se transformou, ou ainda não, em uma elite de poder, mas, de fato, há muitos motivos para acreditar, com Daniel Bell, que ‘não apenas os melhores talentos, mas também, finalmente, todo o complexo de prestígio social e de *status* social estará enraizado nas comunidades científicas e intelectuais’ (Arendt, 2009, p.92).

Mas, para Hannah Arendt, os membros dessas comunidades científicas e intelectuais, carecem de interesses claros, motivação para organizarem-se, experiência no que respeita ao poder e, acima de tudo, compreender o presente e seu papel nele. Aqui podemos falar, junto a Lafer (2003) – ao analisar “A lacuna entre o passado e o futuro: a diluição da tradição” – que Arendt tomou consciência da profunda crise do mundo contemporâneo – acima de tudo no âmbito intelectual, pelo esfacelamento da tradição – por causa do surgimento do surto totalitário. E diante do fenômeno totalitário, afirma Lafer:

[...] os padrões morais e as categorias políticas que compunham a continuidade histórica da tradição ocidental se tornaram inadequados não só para fornecerem regras para a ação [...] ou para entenderem a realidade histórica e os acontecimentos que criaram o mundo moderno [...] mas, também, para inserirem as *perguntas relevantes* no quadro de referência da perplexidade contemporânea (Lafer, 2003, p.52 – grifo nosso).

Doutra forma, podemos afirmar, com as palavras de Celso Lafer, que na profunda crise do mundo contemporâneo a perda de sabedoria se deu pelo esfacelamento da tradição, sendo que essa falta de sabedoria consiste na dificuldade de discernir num contexto, as classes de perguntas que devem ser feitas. Ainda em seu ensaio “A conquista do espaço e a estatura humana”, ao problematizar a estatura do homem frente à concepção de *humanitas* romana – que compreendia o homem como “o mais alto ser que conhecemos” –, Hannah Arendt assevera

que esta ideia de homem foge aos cientistas, e é por isso que eles são impossibilitados de indagar sobre as consequências resultantes de suas investigações. A glória da ciência moderna, avalia Arendt, consiste no fato de que ela foi capaz de se emancipar totalmente de todas as semelhantes preocupações antropocêntricas, isto é, verdadeiramente humanísticas. Diante de tudo isso, Arendt ajuíza que:

Para o melhor ou para o pior – e creio que tenhamos todas as razões para estar tanto temerosos quanto esperançosos –, a *classe realmente nova* e potencialmente revolucionária na sociedade consistirá de intelectuais, e seu poder potencial, ainda que até agora despercebido, é muito grande, talvez grande demais para o bem da humanidade (Arendt, 2009, p.93 – grifo nosso).

Sendo assim, deveremos averiguar, junto a Arendt, qual o fundamento da ascensão dessa nova classe frente à ideia de progresso na história moderna e sua relação com a violência.

## O PROGRESSO TECNOLÓGICO ILIMITADO E A VIOLÊNCIA

O progresso, por certo, é um dos artigos mais sérios e complexos encontrados no mercado de superstições de nosso tempo – afirma Hannah Arendt. A posição de Arendt frente à ideia de progresso se remete à sua investigação do surpreendente desenvolvimento das ciências naturais e seu caráter de ciência universal. É curioso como em “A condição humana” (2014) a pensadora distingue ciência universal de ciência natural, opondo-as uma à outra. Arendt sublinha que sua geração foi a primeira que passou a viver “em um mundo inteiramente determinado por uma ciência e uma tecnologia cuja verdade objetiva e conhecimento técnico [*know-how*] e prático decorrem de leis cósmicas e universais” (Arendt, 2014, p.332).

Existe uma ruptura – aponta Arendt – entre os antigos, que sabiam que a terra girava em torno do sol, e nós, criaturas da terra completamente dependentes do metabolismo com a natureza terrena que, no entanto, “descobrimos os meios de desencadear processos de origem cósmica e possivelmente de dimensões cósmicas”. E esse “profundo abismo”, explicitado por Arendt, pode ter um impacto negativo para o homem arraigado à natureza terrena:

Se alguém desejasse traçar uma nítida linha divisória entre a era moderna e o mundo no qual passamos a viver, poderia encontrá-la na diferença entre uma ciência que observa a natureza de um ponto de vista universal, e assim consegue dominá-la completamente, e uma ciência verdadeiramente ‘universal’, que importa processos cósmicos para a natureza, mesmo sob o risco óbvio de destruí-la e, com ela, destruir o seu domínio sobre ela (Arendt, 2014, p.332).

Esse risco de destruição mútua – destruição da natureza e do domínio sobre ela – é apenas um dos efeitos colaterais da ascensão da ciência natural, em função de sua universalização (o evocar processos cósmicos para a natureza). Um segundo resultado dessa ascendência é a pretensão que o homem tem em usurpar, como diz Arendt, a prerrogativa exclusiva da ação divina, isto é, o criar. Como último efeito negativo do predomínio dessa ciência natural está a possibilidade de o homem querer imitar, e o pior, querer “ocupar o mesmo lugar” daquela “força transmundana, ‘universal’” – como entendia Arquimedes – que trouxe o homem à existência.

Ora, essa digressão, perpassando pela obra “A condição humana”, fez-se necessária a fim de que compreendêssemos o posicionamento de Hannah Arendt frente aos apologistas do progresso, pois para a autora uma “crença irracional do século XIX no progresso ilimitado” foi propagada exatamente por causa desse surpreendente desenvolvimento da ciência natural,

na época moderna, que, como ciência universal, ansiou “por uma tarefa infinita na exploração da imensidão do universo”. Arendt identifica três concepções de progresso na história moderna, e as duas primeiras noções se diferenciam da última. Assim, expõe a autora:

O século XVII, e a esse respeito ele é mais bem representado por Pascal e Fontinelle, pensava o progresso em termos de uma acumulação do conhecimento ao longo dos séculos, enquanto para o século XVIII a palavra implicava uma ‘educação da humanidade’ [...], cujo fim coincidiria com a era da maioridade do homem” (Arendt, 2009, p.42 – grifo nosso).

Nos séculos XVII e XVIII, na era do iluminismo, o progresso não era pensado como ilimitado, “e a sociedade sem classes de Marx” sustentava a mesma concepção. Porém, observa Arendt, ao iniciar o século XX, todas as limitações desapareceram. Arendt corrobora, em certa medida, com a ideia marxiana de que “cada velha sociedade traz consigo as sementes de sua sucessora”, pois Arendt entende que conceitualmente é a única garantia “para a eterna continuidade da história”. Todavia, o movimento desse progresso se dá no confronto de forças contrárias (hegeliano), estando intrínseco a esse confronto um recuo necessário, e é por conta desse recuo que, segundo a pensadora judia, esse progresso não é ilimitado; não obstante, ressalta ela, tal retrocesso é apenas temporário. Essa teoria – da semente – de Marx, juntamente com outros conceitos de história, apoia-se apenas em metáfora, mas, segundo Arendt, são conceitos passíveis de documentação e justificação, entretanto, observa ela, nenhum deles pode garantir a continuidade de um tempo linear e o progresso contínuo da história.

A filósofa semita enumera alguns “efeitos colaterais” nessa ideia que defende que “precisamos apenas marchar para o futuro”. E tais efeitos são identificados como “injustiça cronológica”,

ou seja, a alegação de alguns teóricos (Herzen e Kant) de que os que estão por vir desfrutarão o trabalho de seus predecessores sem carregar o mesmo fardo. Por outro lado, a pensadora constata que tais desvantagens foram sobrepujadas por uma grande vantagem: além de explicar o passado, sem interromper a continuidade temporal, o progresso pode servir como um guia para agir no futuro. Hannah Arendt revela que esse pensamento é de Karl Marx, “quando pôs Hegel de cabeça para baixo”, mudando, por conseguinte, o vislumbre do historiador:

Em vez de olhar para o passado, ele agora poderia olhar confiadamente para o futuro. O progresso confere uma resposta à perturbadora questão: ‘é o que faremos agora?’ A resposta, em seu grau mais primário, é a seguinte: *vamos desenvolver o que já temos em algo melhor, maior, etc.* (Arendt, 2009, p.44 – grifo nosso).

Segundo a interpretação de Arendt, de acordo com a teoria de esquerda, em que concebe uma síntese inerente ao desenvolvimento das contradições, não pode acontecer nada de absolutamente novo e inesperado na história; “nada senão os resultados ‘necessários’ daquilo que já sabíamos” (Arendt, 2009, p.44). Essa apologia da previsibilidade do progresso da história, defendida pelo marxismo, força Arendt a buscar uma refutação da teoria pela prática.

É suficiente, sustenta Arendt, apresentar como contra-argumento a essa previsibilidade as experiências obtidas no século XX, pois neste século sempre fomos confrontados “com o totalmente inesperado”. Desta forma, Arendt observa que uma rebelião estudantil quase exclusivamente inspirada em considerações morais decerto pertence àqueles eventos totalmente inesperados desse século. O totalmente inesperado no século XX apresenta-se sob a forma de rebelião estudantil, considerada por Arendt como um fenômeno global resultante do legado deixado pela geração dos pais, em

forma da experiência da “intromissão maciça da violência criminosa na política”, assim como dos estudos sobre os campos de concentração e extermínio, genocídio e tortura, inerentes às grades curriculares do ginásio e da universidade. A reação dessa geração “foi uma repulsa contra toda forma de violência, com a adoção quase natural de uma política da não violência”. E “o *pathos* e o élan da nova esquerda”, que se relaciona intimamente com o estranho desenvolvimento suicida das armas modernas, se justifica simplesmente pela realidade de que “esta é a primeira geração a crescer sob a sombra da bomba atômica” (Arendt, 2009, p.29).

Ora, aqui se apresenta um elemento importante. Refiro-me ao fato de Hannah Arendt definir a rebelião estudantil do século XX como um fenômeno global em reação ao desenvolvimento suicida das armas modernas, posto que foi o desenvolvimento técnico dos implementos da violência que instigou a autora – dentre outros motivos – a produzir a presente obra, que estamos pesquisando. Entretanto, tais desenvolvimentos técnicos alcançaram “agora o ponto em que nenhum objetivo político poderia presumivelmente corresponder ao seu potencial de destruição ou justificar seu uso efetivo no conflito armado” (Arendt, 2009, p.17). Como foi exposto acima, a violência – distintamente do poder, que se constitui no agir em conjunto – necessita de implementos. A violência está inserida na categoria *meio-fim*, e quando a violência é aplicada aos negócios humanos corre sempre o perigo de o meio suplantar o fim.

No pensamento de Arendt o fim da ação humana distintamente dos produtos da fabricação nunca pode ser previstos de maneira confiável, desse modo, os resultados das ações humanas sempre fogem ao seu controle, fazendo aflorar “um elemento adicional de arbitrariedade” da violência. Logo, esse totalmente inesperado das ações dos homens – “em nenhum outro lugar a Fortuna, a boa ou a má sorte, representa um

papel mais fatídico nos negócios humanos do que no campo de batalha” – é o que faz Hannah Arendt temer o “aperfeiçoamento dos meios de destruição”, isto é, o aperfeiçoamento dos implementos da violência. Em primeiro lugar, o ‘temor’ de Arendt se apoia no fato de não ser possível calcular resultados precisos e não haver certeza nesses assuntos.

O próprio fato de os que se engajam no aperfeiçoamento dos meios de destruição terem finalmente atingido o grau de desenvolvimento técnico em que a sua própria meta, isto é, a guerra, está a ponto de desaparecer totalmente em virtude dos meios à sua disposição é como um lembrete da *imprevisibilidade onipotente* que encontramos no momento em que nos aproximamos do domínio da violência (Arendt, 2009, p.19 – grifo nosso).

E em segundo lugar, o temor de Arendt se baseia no fato de que, nas últimas décadas, o “prestígio dos assessores de mentalidade científica” só tem aumentado nos conselhos do governo. Esses assessores, segundo a autora, não levam a sério as consequências e não testam “suas hipóteses contra as ocorrências reais”, e, para Arendt, há uma linha tênue entre a hipótese e o fato, entre o caráter puramente especulativo e as verdadeiras ocorrências:

O problema não é que eles tenham sangue-frio suficiente para ‘pensar o impensável’, mas, sim, que eles não pensem [...] E a mais óbvia e ‘mais profunda objeção a esse tipo de teoria estratégica não é a sua utilidade limitada, mas o seu perigo, pois ela [a teoria hipotética sobre eventos futuros] pode nos levar a acreditar que temos um entendimento a respeito desses eventos e um controle sobre o seu fluxo, o que não temos (Arendt, 2009, p.21 – grifo nosso).

De volta à análise das rebeliões, Arendt explicita que o que desencadeou esse desenvolvimento inesperado pelas universidades do mundo foi “o simples fato de que o progresso tecnológico está em muitos casos levando di-

retamente ao desastre” (Arendt, 2009, p.31), e por isso Arendt se mostra pessimista quanto à “proliferação aparentemente irresistível de técnicas e máquinas [que], longe de ameaçar certas classes com o desemprego, ameaça a existência de nações inteiras e, presumivelmente, de toda humanidade” (Arendt, 2009, p.33). Assim, a pensadora política pondera que:

Não apenas o progresso da ciência deixou de coincidir com o progresso da humanidade (o que quer que isso signifique), mas também até poderia disseminar o fim da humanidade [...] Em outras palavras, o progresso não mais serve como padrão por meio do qual avaliamos os processos de mudança desastrosamente rápidos que desencadeamos (Arendt, 2009, p.47 – grifo nosso).

Quanto à violência, sob a forma de guerra ou de revolução, Arendt alega não vê-la como uma possível interrupção da história, caso consideremos a história como um processo cronológico contínuo, cujo progresso é ademais inevitável. Mas, no que diz respeito aos estudantes, os novos militantes, Arendt afirma que:

Um denominador comum para o movimento parece estar fora de questão, mas é certo que, psicologicamente, essa geração parece caracterizar-se em qualquer lugar pela pura coragem, por uma surpreendente disposição para a ação e por uma confiança não menos surpreendente na possibilidade de mudança (Arendt, 2009, p.31).

O progresso ilimitado que concebe certa previsibilidade na história, relaciona-se com o desenvolvimento da ciência moderna. Com isso, podemos afirmar junto a Adriano Correia (2014) que o progresso da ciência depende cada vez mais do gênio experimental do cientista aliado ao avanço da tecnologia, e Arendt percebe que o desenvolvimento técnico dos implementos da violência ultrapassou qualquer objetivo político. Junto a Arendt, podemos assegurar que o fim político tornou-se ínfimo diante dos meios que

são utilizados para alcança-los. Uma vez que o potencial instrumental utilizado como meio – e aqui pensemos na guerra – alcançou um nível tão alto de sofisticação, o temor de mútua destruição – de ambos os oponentes – se intensifica.

Para Arendt, a ideia de um processo cronológico contínuo tende sempre a esbarrar-se em eventos, em algum momento da história. Eventos “são ocorrências que interrompem processos e procedimentos de rotina”, e o sonho dos futurólogos só seria possível, diz Arendt, se nada de importante acontecesse no mundo. Por outro lado, “previsões do futuro nunca são mais do que projeções de processos e procedimentos automáticos do presente, isto é, de ocorrências que possivelmente advirão se os homens não agirem e se nada de inesperado acontecer” (Arendt, 2009, p.22). Dessa forma, o progresso ilimitado, que para Arendt fora criado irracionalmente no século XIX, tropeça, por sua vez, na ação do homem; toda ação, para o melhor ou para o pior, e todo acidente destroem, necessariamente, todo o modelo em cuja estrutura move-se a previsão. Uma vez que Arendt inviabiliza a violência de se constituir a única interrupção possível para os “processos automáticos na esfera dos assuntos humanos”, a ação passa a ser, então, eleita para tal façanha. Destarte, “é função de toda ação, como distinta do mero comportamento, interromper o que, de outro modo, teria acontecido automaticamente, tornando-se portanto previsível” (Arendt, 2009, p.48).

### **A AÇÃO E O DISCURSO E A PLURALIDADE HUMANA FRENTE À PREVISIBILIDADE**

De acordo com nosso desdobramento, sabemos que a violência é instrumental por natureza e que ela é “racional à medida que é eficaz em alcançar o fim que deve justificá-la” (Arendt, 2009, p.99). Para Arendt, a violência só se sustenta enquanto racional se ela almejar

objetivos a curto prazo, como, por exemplo, o “dramatizar queixas e trazê-las à atenção pública”, pois ao agirmos não sabemos ao certo quais serão as consequências finais do que estamos fazendo. Assim, às vezes, a violência pode ser “a única forma de assegurar que a moderação seja ouvida”, posto que a violência é mais uma arma da reforma do que da revolução. No entanto, mesmo sendo que, em certos casos, a violência possa compensar, o problema é que ela compensa indiscriminadamente “tanto para ‘cursos de *soul*’ e instrução em *swahili* quanto para reformas genuínas” (Arendt, 2009, p.100). Desta forma, uma vez que a ação humana é irreversível, a prática da violência na tentativa de mudança, diz Arendt, pode ser tentadora, “mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento” (Arendt, 2009, p.101).

Se por um lado a intromissão da violência na tentativa de solucionar problemas políticos é perigosa, por outro, segundo Arendt, “o que faz do homem um ser político é a sua faculdade para a ação”. É a ação que capacita o homem a se reunir com seus pares, agindo em concerto e almejando objetivos “e empreendimentos que jamais passariam por sua mente” se ele não tivesse *esse dom* de “aventurar-se em algo novo”.

Filosoficamente falando, agir é a resposta humana para a condição da natalidade. Posto que todos adentramos o mundo em virtude do nascimento, como recém-chegados e iniciadores, somos aptos a começar algo novo; sem o fato do nascimento jamais saberíamos o que é a novidade e toda ‘ação’ seria ou mero comportamento ou preservação (Arendt, 2009, p.102)

A ação, para Arendt, necessariamente envolve a natalidade, e este conceito, falamos junto a *Fry* (2010), está ligado ao milagre do nascimento e de novos começos, simplesmente por causa da singularidade de cada pessoa. Sabemos de acordo com nossas investigações que, para Arendt, violência e poder não são fenômenos

naturais, não são manifestação do processo vital. Para ela, violência e poder “pertencem ao âmbito político dos negócios humanos, cuja qualidade essencialmente humana é garantida pela faculdade do homem para agir, a habilidade para começar algo novo”. (Arendt, 2009, p.103).

Arendt ressalta que o aventurar-se em algo novo foi a habilidade humana que mais sofreu com o progresso da época moderna, pois, para a pensadora política, o progresso “significa crescimento, o processo implacável de ser mais e mais, maior e maior”. Sendo que tal ‘sofrimento’ implica em que “quanto maior torna-se um país em termos populacionais, de objetos e de posses, tanto maior será a necessidade de administração e, com ela, o poder anônimo dos administradores”. Este poder anônimo inviabiliza a participação efetiva do cidadão nos assuntos públicos, diminui-se conseqüentemente a efetivação do “novo exemplo” na democracia participativa; em outras palavras, o poder anônimo inibe as ações do “cidadão co-dirigente” – termo utilizado, segundo Arendt, por *Pavel Kohout*. Arendt acredita que esse “novo exemplo dificilmente será estabelecido pela prática da violência”, embora, diz Arendt, “eu esteja inclinada a pensar que muito da presente glorificação da violência é causado pela severa frustração da faculdade de ação no mundo moderno” (Arendt, 2009, p.104).

Como nesse tópico estamos interessados na ação e sua relação com o poder, averiguaremos em que consiste a ação humana e como ela se efetiva na pluralidade humana, tornando-se, por fim, a única interrupção da previsibilidade dos futurologistas. Arendt identifica três atividades humanas fundamentais para a *vita activa*. São elas o trabalho, a obra e a ação. O trabalho é a atividade correspondente ao processo biológico do corpo humano. “A condição humana do trabalho é a própria vida”. A obra, por sua vez, é a “atividade correspondente à não-naturalidade da existência humana” proporcionando um “mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente

diferente de qualquer ambiente natural [...]. A condição humana da obra é a mundanidade”. Quanto à ação, Arendt afirma que:

[A ação é a] única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política (Arendt, 2014, p.9 – grifo nosso).

Para Arendt, a ação seria meramente “um luxo” e, portanto, desnecessária se os homens fossem repetições cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos. Entretanto, Hannah Arendt explicita que a “pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (Arendt, 2014, p.10). A pensadora política afirma que todas essas três atividades – o trabalho, a obra e a ação – são intrínsecas à condição mais geral da existência humana, a saber, a natalidade e a mortalidade. Posto que o trabalho garante a sobrevivência do indivíduo e a vida da espécie, e a obra, juntamente com o artefato humano, confere permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal, a ação, por sua vez, ao se empenhar em fundar e preservar corpos políticos, cria condição para a história. O que essas três atividades da condição humana têm em comum é a relação com a natalidade, pois as três “têm a tarefa de prover e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados” (Arendt, 2014, p.11).

Porém, dessas três atividades, a ação é a que mantém um maior relacionamento com a condição humana da natalidade, pois “o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir”. (Arendt, 2014, p.11). Daí

Arendt definir o homem como um ser condicionado, pois tudo aquilo que ele entra em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. Arendt se remete às línguas grego e latim a fim de buscar a etimologia do verbo ‘agir’. Os verbos gregos *archein*, que significa ‘começar’, ‘liderar’ e ‘governar’, e *prattein*, que significa ‘atravessar’, ‘realizar’ e ‘acabar’, correspondem respectivamente aos dois verbos latinos *agere* – que é ‘por em movimento’, ‘liderar’ – e *gerere* – que originalmente significa ‘conduzir’ (Arendt, 2014, p.234). Arendt observa que a palavra grega *archein* correspondia à coincidência entre o ser livre, na Grécia, e a capacidade de começar algo novo. Só os governantes, os pais de família ao se liberarem das necessidades do lar poderiam começar (*archein*) algo novo na *polis*, e, uma vez entre iguais, os governantes estavam aptos a “levar a cabo” (*prattein*) o que haviam começado a fazer. Já os verbos latinos *agere* e *gerere*, segundo Arendt, correspondiam à concepção de liberdade romana que era um “legado transmitido pelos fundadores de Roma” (Arendt, 2007, p.214).

A liberdade na antiguidade romana dizia respeito ao fato de que o cidadão romano estava ligado aos seus antepassados, quando estes haviam fundado a cidade, sendo que cabia aos seus descendentes gerir os negócios. Lafer (2003) enfatiza que a política é um produto da ação e, neste contexto etimológico, a criatividade da ação política é caracterizada pelo exercício contínuo da liberdade pública, que faz avançar e viver as instituições. Em outras palavras, a liberdade romana, baseada na fundação da cidade, e a liberdade grega, fundamentada na liberação da necessidade, possibilitam o exercício contínuo da liberdade pública, tendo relação estrita com o objeto de nossa investigação, a saber, a ação.

Segundo Arendt, a pluralidade humana é a condição básica da ação e do discurso. A pluralidade humana possui duplo aspecto: a igualdade e a distinção. O fato de serem iguais possibilita

aos homens compreenderem-se uns aos outros, fazerem planos para o futuro e preverem as necessidades daqueles que virão depois deles. A distinção entre os homens, porém, forçam-no a utilizarem o discurso e a ação para se compreenderem. Entretanto, Arendt faz diferenciação entre alteridade e distinção humana. Para ela a *alteritas* – a razão pela qual todas as nossas definições são distinções em que não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra – é uma faceta importante da pluralidade, mas insuficiente quanto à distinção humana, pois o homem, além de distinguir-se de outro, é capaz de “expressar essa distinção”, e, também, só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa. É através do discurso e da ação que os homens podem distinguir a si próprios ao invés de permanecerem apenas distintos, e é por meio do discurso e da ação que os seres humanos aparecem uns para os outros.

A ação é exclusivamente diferente das outras atividades da *vita activa*. Quanto ao trabalho, Arendt entende que os homens podem perfeitamente viver caso obriguem outros homens a trabalharem para si, mas, no que diz respeito ao discurso e a ação, ela compreende que uma vida sem discurso e sem ação é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens. Só nos inserimos no mundo humano através de palavras e atos, sendo que essa inserção é análoga a um segundo nascimento, em que “confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original”. Essa inserção, porém, não é imposta nem pela necessidade nem pela utilidade – como é o caso do trabalho (necessidade) e da obra (utilidade). Ao invés disso, nossa inserção no mundo humano, diz Arendt, pode ser estimulada pela presença de outros a cuja companhia possamos desejar nos ajuntar. Desta forma, assim como tomar iniciativa e imprimir movimento corresponde ao significado do termo ‘agir’, o impulso da inserção

do homem no mundo humano é proveniente do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa. Em outras palavras, o iniciar algo novo está intimamente relacionado com o fato do nascimento, porque pelo simples fato de serem recém-chegados os homens são iniciadores, e são impelidos a agir.

De acordo com Arendt, todo início (*initium*) traz intrínseco a si certa impresciência, pois é de sua natureza o começo de algo que não tenha ocorrido antes. Para ela, o novo sempre aparece na forma de um milagre, se opondo à possibilidade de leis estatísticas e à sua probabilidade; probabilidade essa que equivale – para todos os fins práticos e cotidianos – a certeza.

O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é único pode-se dizer verdadeiramente que antes dele não havia ninguém (Arendt, 2014, p.220).

Da mesma forma que para Arendt a ação corresponde ao fato do nascimento, o discurso corresponde ao fato da distinção, e o discurso torna-se, então, a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais. Numa análise sobre as características da ação política em Hannah Arendt, Celso Lafer (2003) entende que a política se insere no campo do diálogo com os outros e não na área do “pensamento puro”, do diálogo consigo mesmo. Para ele, esse diálogo com os outros é a ponte para se chegar a um acordo. Esse diálogo exige um espaço, e este é o espaço da palavra e da ação, o espaço da aparência que constitui o mundo público. E é por isso que Arendt entende o agir e o falar como única possibilidade eficaz do desvelamento de ‘quem’ a pessoa é. É por intermédio da palavra e da ação,

observa Arendt, que os homens podem revelar ativamente suas identidades pessoais únicas, e, por conseguinte, fazerem seu aparecimento no mundo humano. Não obstante, o desvelamento de quem a pessoa é implica no que esse alguém diz ou faz – na palavra e na ação. Por detrás da ação há um interesse. A cientista política afirma que quando os homens se reúnem, a ação e o discurso ocorrem entre eles, e a ação e o discurso revelam o agente, mesmo se o conteúdo do agente tratar de questões do mundo das coisas: o mundo que se interpõe fisicamente entre eles, do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos.

Esses interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa* [*inter-est*], que se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de relacioná-las e mantê-las juntas. A maior parte da ação e do discurso diz respeito a esse espaço-entre [*in-between*], que varia de grupo para grupo de pessoas, de sorte que a maior parte das palavras e atos *refere-se* a alguma realidade objetiva mundana, além de ser um desvelamento do agente que atua e fala (Arendt, 2014, p.226 – grifo da autora).

Sendo o desvelamento do sujeito – o agente que atua e fala – parte integrante do todo, o *espaço-entre* que é físico e mundano, e seus interesses, passa a ser recoberto por um *espaço-entre* completamente diferente: o espaço-entre “constituído de atos e palavras”. Segundo Arendt, enquanto que aquele espaço-entre, físico, mundano e objetivo é tangível, esse espaço-entre subjetivo não é tangível, e essa intangibilidade do espaço-entre subjetivo consiste em que o processo de agir e falar não pode deixar atrás de si tais resultados e produtos finais. Porém, esse espaço-entre intangível é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum. E a essa realidade Hannah Arendt dá o nome teia de relações humanas, indicando pela metáfora sua qualidade de certo modo intangível.

Para a autora, o domínio dos assuntos humanos consiste nesta “teia de relações humanas”, pois, ao iniciarem juntos um processo, afetarão as “estórias de vida de todos aqueles com quem” entrarem em contato. E aqui, podemos falar junto a Almeida (2011), que, com suas ações as pessoas constantemente criam e recriam o *espaço-entre*, e, assim, estabelecem um *mundo comum* – lugar da política e palco das histórias humanas. Quanto ao ‘produto’ da ação e do discurso, Arendt o distingue dos produtos do trabalho e da obra. O produto do trabalho visa satisfazer as exigências do processo vital para fins da própria produção, e o produto da obra dispõe-se a garantir a permanência e a durabilidade do mundo, por meio dos bens de consumo; mas, quanto aos ‘produtos’ da ação e do discurso – diz Arendt (2014, p.106), eles são intangíveis, “menos duráveis e mais fúteis que o que produzimos para o consumo” – essa futilidade consiste em que a ação “nunca deixa um produto final atrás de si”.

Os produtos da ação e do discurso são dependentes da pluralidade humana, pois é a presença constante dos outros, podendo ver e ouvir, que atesta a existência desse produto. Arendt assevera que a ação e o discurso são “manifestações externas da vida humana”, e esta vida humana só conhece uma atividade que não se manifesta no mundo exterior necessariamente, nem precisa ser ouvida, vista, usada ou consumida para ser real: esta atividade é o pensamento. Para a pensadora, porém, a ação, o discurso e o pensamento, em se tratando de sua mundanidade, “têm muito mais em comum entre si que qualquer um deles tem com a obra ou com o trabalho”, pois são incapazes de por si só produzirem ou gerarem alguma coisa.

Para que se tornem coisas mundanas, isto é, feitos, fatos, eventos e modelos de pensamentos ou ideias, devem primeiro ser vistos, ouvidos e lembrados, e então *transformados em coisas*, reificados, por

assim dizer – em recital de poesia, na página escrita ou no livro impresso, em pintura ou escultura, em algum tipo de registro, documento ou monumento. Todo o mundo factual dos assuntos humanos depende, para sua realidade e existência contínua, em primeiro lugar da presença de outros que tenham visto e ouvido e que se lembram; e, em segundo lugar, da *transformação do intangível na tangibilidade das coisas* (Arendt, 2014, p.117 – grifo nosso).

Desta forma, a reificação do ‘produto’ da ação, do discurso e do pensamento só é possível com a lembrança, a fim de que “as atividades vivas” da ação, do discurso e do pensamento passem a ser uma realidade.

Arendt observa que é a reunião dos homens na mundanidade da ação e do discurso que traz o espaço da aparência à existência. Arendt atenta para o fato de que essa reunião precede toda e qualquer constituição formal de domínio público. O espaço da aparência só existe potencialmente onde as pessoas se reunirem, doutra forma, ocorrendo uma dispersão dos homens, este espaço se desintegra:

O poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades (Arendt, 2014, p.247).

Em outras palavras, o que mantém o domínio público é o poder. Portanto, a partir de tais premissas, Arendt pondera que se não houver ação não haverá o novo começo, sem o discurso não haverá recordação, e “sem poder, o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso em público se desvanecerá tão rapidamente como o ato vivo e a palavra viva” (Arendt, 2014, p.253). Quanto à ação, “é de sua natureza romper o comumente aceito e alcançar o extraordinário” (Arendt, 2014, p.254).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ora, se identificarmos violência e poder equivalendo-se, pelo fato de se pensar o poder em termos de mando e obediência, deveremos entender que o poder se constitui pela capacidade de agir de comum acordo e não por intermédio da coação.

Vivemos em um momento de glorificação da tecnologia. Surgem inovações tecnológicas a cada momento. A nova classe que Arendt apontou como sendo revolucionária na sociedade, os intelectuais, têm tomado decisões cada vez mais ousadas em relação à invenção. Com isso, poderíamos associar o desenvolvimento tecnológico com o ‘progresso’ da humanidade? O axioma atribuído a Maquiavel de que “o fim justifica os meios” aparece na obra de Arendt como que apontando para o perigo de se atribuir valor excessivo aos meios. A primeira década do século XXI foi marcada pela proliferação e aperfeiçoamento do uso de *drones*, assim como programas de rastreamentos e câmeras de vigilância a fins bélicos. Mas diante de tantas novidades é necessário indagar suas *consequências* frente à violência. Ora, a violência não só se diferencia do poder pelo seu caráter instrumental, mas, também, por lhe faltar legitimidade e necessitar de justificação, e o domínio pela pura violência ocorre quando o poder está sendo perdido. Quanto ao conceito de progresso, ele é analisado como um “processo cronológico contínuo”.

Para Arendt, do surpreendente desenvolvimento das ciências naturais e das pesquisas es-

tritadamente científicas nas humanidades emerge uma infundável e insensata demanda por pesquisas originais, que por meio da erudição conduz à pura irrelevância, isto é, o famoso saber mais e mais sobre cada vez menos, e ao “desenvolvimento de uma pseudo-especialização”. Esta glorificação acadêmica da especialização e da ciência alcançou um ponto decisivo: o ponto dos resultados destrutivos. É por isso que, neste viés, conceber o progresso como padrão, por meio do qual avaliamos os processos de mudança na história, tornou-se obsoleto.

É a partir desse desenvolvimento das ciências que se torna compreensível a preocupação arendtiana: o fato de o *progresso tecnológico* e a cooperação intelectual acadêmica, somando-se ao investimento do Estado no desenvolvimento indiscriminado de armas termonucleares, ter o fim suplantando os meios. Arendt alerta sobre a intrusão do totalmente inesperado como resultados que estão para além do controle dos atores, e o risco da mútua destruição revelando certa imprevisibilidade onipotente que encontramos no momento em que nos aproximamos do domínio da violência. Sabendo-se que “previsões do futuro nunca são mais do que projeções de processos e procedimentos automáticos do presente” que ocorrerão se os homens não agirem e se nada de inesperado acontecer, torna-se função de toda ação interromper o que, de outro modo, teria acontecido automaticamente.

■ ConTextura

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. “Dicionário de filosofia”. Trad. A. Bossi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARENDT, H. “A Condição Humana”. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- \_\_\_\_\_. “Eichmann em Jerusalém”. Trad. J. R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. “Entre o Passado e o Futuro”. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Origens do totalitarismo”. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. “Sobre a violência”. Trad. André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

CARVALHO, J. S. Prefácio. In: ALMEIDA, V. S. de. Educação em Hannah Arendt: entre o mundo deserto e o amor ao mundo. São Paulo: Cortez, 2011.

CORREIA, A. “Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira”. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. “Pensar o que estamos fazendo”. In: ARENDT, H. A condição humana. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

DUARTE, A. “Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração”. In: ARENDT, H. Sobre a violência. Trad. A. de M. Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

FRY, Karin A. “Compreender Hannah Arendt”. Trad. Paulo F. Valério. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

HOBBS, T. “Leviatã, ou, A matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil”. Trad. R. **D’Angina**. **São Paulo: Ícone, 2008**.

HOBBS, Eric. “Era dos Extremos: o breve século XX”. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LAFER, C. “Hannah Arendt: pensamento persuasão e poder”. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

OLIVEIRA, M; AGUIAR, O, A; ANDRADE, L, F, N; SAHD, S. “Filosofia política contemporânea”. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.