

O CONCEITO DE VIOLÊNCIA EM HANNAH ARENDT

Marcelo Hsiao ¹

RESUMO

O presente artigo de revisão resume, analisa e discute o tema da violência sob a óptica de Hannah Arendt, que é parte da Dissertação de Mestrado em Direito (área de concentração - Filosofia do Direito) apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, denominada **Hannah Arendt: entre o passado e o futuro da política e do direito - autoridade, legitimidade, violência e poder**, defendida pelo mesmo autor, Marcelo Hsiao, sob a orientação do Professor Doutor Gabriel Benedito Isaac Chalita.

Palavras-chave: Política. Direito. Autoridade. Legitimidade. Violência. Poder. Hannah Arendt.

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo de revisão visa a análise e discussão de uma investigação científica, de maneira resumida, que retrate as reflexões político-filosóficas pautadas em noções do Direito, Poder, Violência, Legitimidade e Autoridade na obra de Hannah Arendt.

O pensamento político de Hannah Arendt teve participação de destaque no entendimento dos fatos históricos marcantes em nossa sociedade, sendo, dessa forma, considerada uma das mais brilhantes pensadoras do século XX. Por meio de sua obra, pode-se trazer à tona um conceito plausível do Direito, do Poder, da Legitimidade e da Autoridade, depreendendo a conexão entre os institutos, alcançando uma análise da conjuntura mundial vigente, baseada nos fatos históricos

¹ Capitão da Polícia Militar do Estado de São Paulo (PMESP)– Chefe Interino da Divisão de Altos Estudos da Academia de Polícia Militar do Barro Branco; Bacharel (1993) e Mestre (2013) em Ciências Policiais de Segurança e Ordem Pública; Bacharel em Direito (1999); Especialista em Direito Militar (2007); Mestre em Filosofia do Direito (2007); Doutorando em Filosofia do Direito (2011-). Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/0856650076517240>>. Contato: hsiao@policiamilitar.sp.gov.br.

marcantes em nossa civilização ocidental, sob o primado da Filosofia, haja vista que os acontecimentos tendem a ocorrer de forma cíclica, isto é, fatos ocorridos no passado podem acarretar fatos vindouros, criando-se um círculo vicioso.

Não obstante todo esse reconhecimento, Arendt recusava para si o título de filósofa, com isso despertando a atenção para a separação entre a filosofia e a política, utilizando-se de importante argumento filosófico, qual seja:

A separação da filosofia da política, após a morte de Sócrates, conduziu a filosofia exclusivamente à vida contemplativa em detrimento da vida ativa. A vida contemplativa passou a ser o lugar privilegiado no qual o ser humano poderia superar as limitações naturais, sair do campo do necessário e adentrar no da liberdade.

Em sua obra “A Condição Humana” Hannah Arendt mostra que, com o advento da era moderna, esta trouxe uma completa inversão do quadro que predominava na Grécia antiga, com a eliminação da separação entre as esferas pública e privada. O interesse individual sobrepujou o interesse coletivo (a esfera pública deveria, agora, atender aos interesses da esfera privada) e a preocupação do cidadão comum passou a ser a manutenção e o aumento de sua propriedade e riqueza, sem que o Estado em nada possa prejudicá-lo.

2 PODER E VIOLÊNCIA

Hannah Arendt, para o estudo do poder e da violência, utilizou-se de acontecimentos que se desenrolaram ao longo do século XX: o surgimento do totalitarismo nazi-fascista; o progresso tecnológico dos instrumentos de violência a partir da Segunda Guerra Mundial; e a crescente apologia da violência na sociedade contemporânea. Todavia, cumpre ressaltar que a autora não se preocupa em definir o que sejam poder e violência, mas sim compreendê-los. A compreensão faz-nos aprender a lidar com nossa própria realidade e a reconciliarmo-nos com ela.

“A compreensão confere um significado às coisas que produzimos em nosso próprio processo de vida”²

Apesar do fenômeno da violência estar presente em toda a nossa história, este não fora frequentemente escolhido como alvo de consideração política como os

² Hannah Arendt, **A Dignidade da Política**, p. 40.

temas da guerra e da revolução, pois poucos autores dignaram-se a refletir sobre a violência.³

A violência só se torna objeto de interesse para muitos teóricos da política, quando relacionada a contextos que a provocaram, como no caso de guerras e revoluções.

Neste diapasão, a violência é vista como inerente àqueles acontecimentos, é um meio para atingir determinado fim e a violência, enquanto fim em si mesma, está fora das considerações da teoria política.

Arendt afirma que os fatos que a humanidade presenciou desde a Segunda Guerra revelam que a violência chegou a um patamar tão perigoso que se tornou um fim em si mesmo, o banal é aceito como recurso viável para a resolução da maioria dos problemas.

Conforme menção anterior, a preocupação da autora é compreender a violência em suas manifestações concretas. Desta maneira, revela toda uma gama de fenômenos inter-relacionados, mas que não se confundem com a violência, quais sejam: autoridade, força, vigor e, principalmente, o poder.

No que tange ao poder, o fenômeno político por excelência, Arendt insistirá em dizer que violência e poder não se confundem; muito pelo contrário, são incompatíveis.

O espaço ocupado por um elimina necessariamente o outro. Há divergências necessárias, visto que poder e violência são institutos distintos.

A compreensão nos faculta a lidar com nossa própria realidade para nos reconciliarmos com ela; assim, damos visibilidade a um fenômeno (a violência) que, ao ser relegado ao segundo plano nas reflexões políticas, corre o risco de não ser devidamente levado em consideração e, com isso, banalizada.⁴ Esclarecer as questões e adquirir alguma desenvoltura no confronto com problemas específicos é tarefa que a autora se propõe a discutir.

O específico, nas reflexões de Arendt, foi a emergência do totalitarismo no século XX e a gama de terror e violência que ele ensejou, confirmando assim as previsões de Lênin, de que o século XX seria o século da violência.

³ Citemos dentre os autores e obras que procuraram refletir sobre a violência: G. Sorel, em *Reflexões sobre a violência*; L. Coser, em *A função do conflito social*; L. Nieburg, em *A violência política*; E. V. Walter, em *Terror e Resistência* e Hannah Arendt, em *Sobre a Violência*.

⁴ Hannah Arendt, **Entre o Passado e o Futuro**, p. 42.

Em análise dos fatos políticos de nosso século, dá-se conta de que a violência é decorrente da arbitrariedade, visto que na ação violenta não se trata de prever qual será o seu alcance e se será possível detê-la se ela tomar proporções. A ação violenta tem a tendência de alastrar-se por todos os prismas da existência humana.

A violência, segundo Arendt, é o meio para se atingir determinados fins. A problemática é que a categoria *meio-fins*, aplicada aos negócios humanos, redundou em que os meios suplantaram os fins, pois as ações dos homens estão para além do controle dos atores, abrigando a violência um elemento adicional de arbitrariedade.⁵

Arendt, para salvar a ideia de poder, livrando-a da confusão que equaliza poder e violência, propõe que não se enxergue o corpo político como superestrutura coercitiva. Todavia, temos outra questão fundamental: já que o poder supõe uma forma de domínio, como exercer o poder dominante do domínio por meios violentos?

No resgate do pensamento político ocidental que Arendt busca, num primeiro momento, elementos para matizar as concepções de poder associadas às formas de domínio que se utilizam da violência como meio de se fazer obedecer.

A segunda concepção de poder na qual a autora se filia não relaciona o poder com o binômio mando-obediência.

A primeira das tradições origina-se na Grécia, com os críticos das ideias democráticas como Xenofonte (355 a.C.) e Platão (347 a.C.), passa por Jehan Bodin (1576) e Thomas Hobbes (1651) e chega aos nossos dias, por exemplo, na figura de Passérin d'Entrèves (1970). O que converge nas ideias desses pensadores é vislumbrarem o poder como domínio do homem sobre o homem.

A tradição que vê o poder como relação mando-obediência inscreve-se em precípua na Antiguidade grega quando os gregos tentaram definir as formas de governo enquanto modos de domínio; em Hobbes a única maneira de garantir a paz consiste na delegação de um poder absoluto ao soberano.

Conforme assevera B. de Jouvenel: "Um homem se sente mais homem quando está se impondo e fazendo dos outros instrumentos de sua vontade."; também: "Mandar e ser obedecido – sem isto não se há poder – e com isto não é

⁵ Hannah Arendt, **Sobre a Violência**, p. 16.

necessário qualquer outro atributo para que haja[...]; ainda: “A coisa essencial sem a qual não há poder: ordens”.

O poder alicerçado no mando tem como contrapartida a exigência da obediência, e esta só será conseguida pela coação dos indivíduos por meio de algum tipo de violência.

Conseqüentemente, aquele que domina vê aumentado o seu poder cada vez que recorre aos instrumentos de violência. A violência, então, configura-se como a mais flagrante manifestação do poder.⁶

Quanto à outra tradição, na qual Arendt busca elementos para fundamentar sua concepção de poder, é aquela que não conceitua poder enquanto relação mando-obediência, e limiar na Grécia dos tempos homéricos, com a constituição da isonomia, na *polis* e depois em Roma, nas *civitas*.

O que é pitoresco em tais momentos é que em ambas as experiências, o domínio não se faz do homem sobre o homem, e sim, de muitos sobre um, através da lei. A tradição encontra eco nos revolucionários do século XVIII, preocupados em assegurar que o domínio da lei se assentasse no poder do povo para colocar um fim ao domínio do homem sobre o homem.

Assim, esta forma de poder é distinta porquanto a apologia às leis não era cega, fruto de aceitação passiva. Pelo contrário, era o resultado do consenso adquirido mediante a explicitação de vários pontos de vista. Desse modo, eram afastadas quaisquer tentativas de imposição violenta da obediência inquestionável.

Ainda inspirados nesta tradição, Arendt afirma que os revolucionários do século XVIII, diante da violência extrema de um contra todos, opuseram a forma extrema de poder de todos contra um e reafirmaram a pluralidade do poder em oposição à singularidade da violência.

Conclui Arendt que, somente o poder de todos é a limitação do vigor individual materializado na violência extrema que se multiplica cada vez mais graças ao alcance técnico-destrutivo de novos implementos. Onde há o aumento da violência, necessariamente há um declínio do poder. Na Grécia Antiga, a pluralidade do poder estava ligada à experiência da *polis*, onde tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através da força ou violência, que eram considerados modos pré-políticos de lidar com as pessoas, próprios dos déspotas.⁷

⁶ Hannah Arendt, **Sobre a Violência**, p. 32.

⁷ Hannah Arendt, **A Condição Humana**, p. 35.

Ora, não se trata mais de saber quem domina quem, mas sim como erigir um poder no qual não haja aqueles que dominam e os que são dominados; aqueles que mandam e aqueles que obedecem.

O poder proposto por Arendt é aquele fruto da pluralidade humana, construído pela ação conjunta dos homens no espaço público político, onde ação e discurso se fazem presentes.

Em síntese, o espaço da *polis* grega, visto pela autora não como ideal a ser imitado, mas como “a mais elevada das possibilidades humano-mundanas” e fonte de inspiração para se pensar formas alternativas à relação mando-obediência que muito facilmente utilizam-se da violência.

A autora distingue o poder da força, e esta da violência. Força para ela é a energia que se desprende de movimentos físicos e sociais. Quanto à violência, ela caracteriza pelo seu caráter instrumental, multiplicador da potência individual, graças à manipulação dos implementos dela mesma. Já o poder é uma relação que leva à formação de uma vontade comum, que resulta de uma comunicação voltada para a obtenção do acordo. Por isso, para ela o poder nunca é atributo de um indivíduo no singular, mas sim o resultado da capacidade do agir pluralmente, em conjunto⁸.

A violência por parte dos cidadãos frequentemente visa desmascarar a hipocrisia dos governantes, e quando estes se veem na contingência de recorrer apenas à violência para se manterem no governo, é porque as instituições políticas, enquanto manifestações e materializações do poder, estão petrificadas e decadentes, esvaziadas por assim dizer do sopro de vida gerado pelo poder que resulta do apoio da comunidade⁹.

A seguir, faremos a distinção do poder, que é o agir em concerto, da violência, que é sempre instrumental ou o meio para atingir o fim.

3 DISTINÇÃO ENTRE VIOLÊNCIA E PODER

Os conceitos de poder e violência, assim como seus correlatos: vigor, força e autoridade promovem muitos equívocos. A visão limitante desses conceitos seria vê-los somente sob a óptica do domínio.

⁸ LAFER, Celso. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**, p. 34.

⁹ *Ibidem*, p. 35.

Hannah Arendt propõe-se a analisá-los em sua individualidade, mostrando suas divergências e a o alcance destes conceitos em âmbito político.

Desta maneira, o poder corresponde à atividade humana para agir “em concerto”. Tem fundamento na liberdade da ação e do discurso e com a ausência dos destes, a esfera pública perde sua razão de ser.

Arendt afirma que o agir em concerto nunca é propriedade de um indivíduo, mas pertence a um grupo que o conserva unido. Quando dizemos que alguém “está no poder”, isso significa que foi empossado por certo número de pessoas para agir em seu nome. É aqui que o poder encontra sua legitimidade.¹⁰

O vigor designa algo no singular: é a propriedade inerente a um objeto ou pessoa e pertence ao seu caráter. O vigor possui uma independência peculiar, por isso, “é da natureza de um grupo e de seu poder voltar-se contra a independência, a propriedade do vigor individual”.¹¹

A força, diversas vezes confundida com a violência, deveria indicar somente a energia liberada por movimentos físicos e sociais. “Ela é qualidade natural de um indivíduo isolado. É mensurável, confiável, imutável [...]. Na luta entre dois homens, o que decide é a força, e não o poder.”¹²

A autoridade é costumeiramente confundida com o poder e a violência. “Sua insígnia é o reconhecimento inquestionável por aqueles a quem se pede que obedeçam; nem a coerção nem a persuasão são necessárias.”¹³

A violência distingue-se pelo seu caráter instrumental. Trata-se do instrumento para o alcance de uma finalidade almejada. Contrapõe-se ao poder, na medida em que onde há emprego de meios violentos há, concomitantemente, a negação do poder. “Onde um domina absolutamente, o outro está ausente”.¹⁴

Os referidos conceitos requerem maior compreensão, pois eles guardam elementos que os tornam ímpares.

O poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades.¹⁵

¹⁰ ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**, p. 36.

¹¹ Ibid., p. 37.

¹² Idem, **A Condição Humana**, p. 212.

¹³ Idem, **Crises da República**, p. 124.

¹⁴ Idem, **Sobre a Violência**, p. 44.

¹⁵ Idem, **A Condição Humana**, p. 212

Com esta afirmação, Arendt quer dizer que cada vez que os homens se reúnem na modalidade de ação e do discurso, no espaço da aparência, o poder é efetivado. O mostrar-se é condição *sine qua non* para a efetivação do poder na medida em que ele não é propriedade de um só indivíduo, mas pertence a uma coletividade, onde cada qual mostra aquilo a que veio e onde todos são ouvidos uns pelos outros.

Com relação a este conceito pitoresco de poder em Hannah Arendt, que J. Habermas vai denominar de “poder comunicativo”, porque fundado na “ação comunicativa”, a

[...] faculdade de alcançar um acordo quanto à ação comum, no contexto da comunicação livre da violência” contrapondo-o àquelas teorias clássicas sobre o poder que o definem como possibilidade de impor a própria vontade ao comportamento alheio.¹⁶

A concepção de poder enquanto imposição encontra no pensamento clássico farta referência. Conveniente se faz aprofundarmo-nos nas concepções de poder que permeiam a tradição política ocidental para depois percebermos a originalidade da concepção arendtiana de poder.

Conforme menção anterior, o espaço da *polis* grega, espaço de ação e do discurso, era comum e público.

Além do espaço público, o cidadão grego era obrigado a conviver com o espaço privado da casa (*oikia*), onde mantinha relações despóticas com a família e os escravos. Tal espaço era caracterizado pela desigualdade entre quem tem o poder e quem está privado dele.

Com o declínio da civilização grega e o irromper do Império Romano, as relações de sociabilidade existentes na antiga *polis* foram substituídas por relações desiguais.

Desta maneira, o que fazia parte da privacidade para os gregos, o mando e a obediência, tornar-se-ia no Império Romano o princípio regulador das relações políticas na *societas*.

A participação do cidadão nos negócios públicos foi perdendo importância frente às comunidades domésticas onde predominavam os interesses privados e as desigualdades.

Na *polis*, a sociabilidade é naturalmente definida (no espaço público, a igualdade e na vida privada, o inferior se submete ao superior), a *societas* constitui

¹⁶ J. Habermas, Freitag B. e Rouanet, J.P., p. 100.

uma associação baseada num pacto entre os senhores das várias comunidades autônomas detentoras da propriedade privada com suas leis próprias. O espaço público significa agora a associação negociada entre os diversos espaços privados.

Gerard Lebrun apregoa:

Desde que esse mundo – Kósmos - , que era ao mesmo tempo uma ordem, desaba, a comunidade (do grego Koionnia) não existe mais por princípio, e o problema político então será encontrar uma solução, permitindo que elementos separados por essência, retraídos ao seu interesse vital, ciosos de sua independência, sejam integrados, apesar de tudo, numa totalidade em que se preserve a sua igualdade original.¹⁷

A igualdade original, evocada por Lebrun, será o ponto de partida das teorias do pacto, tendo como um de seus expoentes Thomas Hobbes.

Hobbes, por sua vez, teorizou sobre a transformação da multidão de indivíduos naturalmente iguais, em um corpo político constituído sobre o fundamento de um princípio de consenso universalmente válido.

Em análise à primeira parte de sua obra *O Leviatã*, temos que Hobbes concebe o homem como um indivíduo isolado, preocupado precipuamente com sua própria segurança.

Anteriormente ao ingresso na vida social, os indivíduos encontram-se no estado de natureza, em que “*cada homem é lobo do homem*”. Posto isso, o primeiro direito natural de todo ser humano é garantir a própria vida. Todos têm, portanto, a liberdade de utilizar quaisquer meios que julgar necessários para manter a própria existência.

Ao explicarmos a questão do poder, verificamos o fato de que no estado de natureza, os homens estão sempre em guerra e para protegerem-se, renunciam a todos os seus direitos naturais e submetem-se a um terceiro, um homem ou uma assembleia, ou um soberano que tem todos os direitos e nenhum dever, o qual passa a exercer um poder ilimitado sobre os súditos.

O que nas *societas* era a multidão, um número de homens distintos pelo lugar de suas residências, torna-se um corpo político, cuja vontade é tida e considerada como vontade de cada homem em particular.

“É como se cada homem dissesse a cada homem: ‘Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações’. Feito isso, a multidão assim

¹⁷ Gérard Lebrun, **Hannah Arendt: um testamento socrático**. *Suplemento Cultural de O Estado de São Paulo* (76): 4-6, 22 nov. 1981.

unida numa só pessoa se chama República, em latim, *civitas*, É essa a geração daquele grande Leviatã”.¹⁸

A legitimidade do poder situa-se no fato de que este poder defende e protege a todos mediante um contrato de autorização.

Hobbes entende que no momento em que o homem resolve abandonar o estado pré-político, reconhece que a vida em sociedade lhe trará vantagens; todavia, viver em sociedade significa viver sob ordens, isto é, sob uma estrutura de poder visando garantir o bem da coletividade.

É necessária a existência de poder em qualquer corpo político, visto que Hobbes quer com sua colocação deixar implícito que este, enquanto capacidade de mandar e se fazer obedecer, é essencial para o funcionamento da sociedade civil e fazer obedecer implica em estar de posse de aparelhos de coerção, dentre eles, o monopólio da violência.

Neste diapasão, Max Weber preconiza que, para fazer-se obedecer, o poder deve ser uma combinação de:

- a) potência ou a “possibilidade de impor sua própria vontade” no interior de uma relação social, até mesmo contra resistências, pouco importando em que repouse tal possibilidade;
- b) força ou meios adequados, violentos se necessário para se fazer obedecer;
- c) dominação ou a imposição de uma “ordem com determinado conteúdo específico a ser obedecido por determinado número de pessoas”.¹⁹

Weber, assim como Hobbes, enxerga no poder uma razão utilitária, porque este pode a seu bel-prazer utilizar de qualquer meio considerado útil e necessário para se atingir um determinado fim.

Para Arendt, o poder só pode se basear na ação comunicativa. Ela recorre ao exemplo da *polis*. No espaço da *polis*, o poder era o resultado da capacidade humana de agir e falar uns com os outros, de unir uns com os outros e atuarem em concordância.

O poder, que encontra sua razão de ser na ação comunicativa, não encontra respaldo em força, ameaças, sanções e manipulação; mas sim, de um

¹⁸ Thomas Hobbes, **O Leviatã**, *passim*.

¹⁹ Gérard Lebrun, *op. cit.*, p. 10-13.

poder que se obtém através de uma “teia de relações”, onde cada qual se liga ao outro na comunicação recíproca.

Desta maneira, o poder somente existe na proporção em que os homens agem em conjunto e da mesma forma desaparece quando eles se dispersam. Para tanto, o poder é sempre um “potencial de poder”, não uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força.

Arendt afirma que isso pode ser confirmado pela própria História, em que muitas vezes um pequeno grupo de homens organizados governa grandes impérios, da mesma forma como um grupo com pequeno arsenal bélico, mas muito bem organizado é capaz de derrotar grandes potências mundiais, como a célebre derrota dos Estados Unidos na Guerra do Vietnã.

Neste mesmo sentido, observa Arendt que várias revoltas populares não-violentas contra governos materialmente mais fortes resultaram em sucesso mesmo que por um breve espaço de tempo. Para tanto, cita a Revolução Húngara de 1956:

esse súbito levante de um povo oprimido em busca da liberdade e nada mais, sem o caos desmoralizador da derrota militar (como na Alemanha) precedendo-o, sem técnicas do *coup d'état*, sem um aparato bem montado por organizadores e conspiradores, sem a propaganda sabotadora de um partido revolucionário, alguma coisa que todos, conservadores e liberais, radicais e revolucionários, haviam descartado como um sonho nobre – então nós tivemos o privilégio de testemunhá-la²⁰.

Este tipo de ação nada tem a ver com resistência passiva, pois se trata de um dos meios mais eficazes de ação já concebidos, uma vez que não se lhe pode opor um combate que termine em vitória ou derrota, mas somente uma chacina em massa da qual o próprio vencedor sairia derrotado e de mãos vazias, “visto como ninguém governa os mortos”.²¹

O fator primordial para o surgimento do poder é a convivência entre os homens. Após o primeiro momento da organização dos corpos políticos os quais irromperam com a ação, o que mantém esses corpos políticos unidos é o poder fundamentado na pluralidade humana.

Ainda assim, Arendt explicita sua análise da geração do poder recorrendo a duas palavras gregas: *archein* e *prattein*, que significam respectivamente iniciar e levar adiante, para demonstrar que a geração de poder só é possível com o apoio de muitos.

²⁰ E. Young-Bruehl, **Hannah Arendt: por amor ao mundo**, p.272.

²¹ Hannah Arendt, **A Condição Humana**, p. 213.

Um líder pode tomar a iniciativa da ação, mas só podemos falar de poder se esta iniciativa é levada adiante por muitos. Arendt conclui que ou o poder reside no povo ou é qualquer outra coisa menos poder: “Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência, renuncia ao poder e se torna impotente, por mais que seja a sua força e por mais válidos que sejam suas razões”.²²

Como o poder depende sempre do acordo de muitas vontades e intenções, isto é, da pluralidade humana, ele não é propriedade de um único indivíduo enquanto a força é uma característica individual.

O que distingue o poder da força é que enquanto a única limitação do poder é a pluralidade, a limitação da força está na interação de vários indivíduos e no poder da maioria. Um homem com força jamais possui poder enquanto que um grupo organizado sempre o possui.

É no contexto do indivíduo isolado, que tem como única forma de persuasão força e violência, que Arendt vai introduzir a figura do tirano. Este, tendo força, não tem poder, porque a tirania instaura um governo de medo e de desconfiança mútua entre tirano e súdito. O resultado desse modo de governar é o isolamento do tirano em relação aos súditos e destes em relação uns com os outros, contrariando assim a condição humana da pluralidade, de ser visto e ouvido pelos outros.

A tirania, portanto, é uma condição sempre frustrada de substituir o poder pela violência. O tirano não vive instalado no poder, já que este é consequência da pluralidade, mas mergulhado numa “comunidade da violência”, porque como não tem o respaldo dos outros para o seu agir, confia somente no uso cada vez maior dos instrumentos de violência como forma de ação. Aqui a violência aparece em toda a sua instrumentalidade, ela é um mero instrumento para o alcance de um fim almejado.

A violência é por natureza instrumental; como todos os meios, sempre necessita de orientação e justificação pelos fins que persegue. E o que necessita ser justificado por alguma outra coisa não pode ser a essência de coisa alguma.²³

²² Hannah Arendt, **A Condição Humana**, p. 213.

²³ Idem, **Sobre a Violência**, p. 41.

O poder não necessita de justificação, visto que ele justifica-se por si mesmo por ser inerente à própria existência das comunidades políticas. O que ele necessita é de legitimidade.

Hannah Arendt, ao tratar de legitimidade do poder, orienta-nos para que façamos uma crítica àquilo que a sociedade moderna entende por autoridade, que não se confunde com o desejo de se fazer obedecer através da coerção imposta pela força, pelo vigor ou pela violência.

O poder necessita da autoridade e esta só encontra seu fundamento no espaço da pluralidade. Em outras palavras, o alicerce da autoridade é a comunidade política. O conceito assim percebido afasta de imediato qualquer tentativa de tomar como sinônimo autoridade e autoritarismo.

A confusão entre os dois conceitos reside no fato de se pensar a autoridade também sob os parâmetros de mando-obediência-violência. Sob esse ponto de vista, diz Arendt, “[...] tudo é relacionado a um contexto funcional, tomando-se a utilização da violência como prova de que nenhuma sociedade pode existir exceto num quadro de referência autoritária”.²⁴

A preocupação com o significado e a crise da autoridade no mundo moderno resultou uma análise histórico-etimológica desse conceito.

Arendt relembra que para os romanos, a fundação de um novo organismo político através da ação conjunta era uma das mais importantes tarefas. Assim, não é por acaso que as divindades profundamente romanas eram Janus, o deus do princípio e Minerva, a deusa da recordação. A fundação e a recordação estavam atrelados ao *re-ligare* da religião romana, àquilo que estava ligado ao passado, ao lendário esforço de fundar para a eternidade. Daí autoridade do latim *augere*, aumentar, acrescentar.²⁵

Dessa maneira, eram os anciãos do Senado os responsáveis pela preservação e transmissão da fundação, que guarda parentesco com o que viria a ser chamado de tradição.

Ambos os termos significando o que preserva o passado e o transmite às gerações futuras.

Para os romanos, a autoridade tinha suas raízes no passado diferentemente do poder que se localizava na ação conjunta no ato de fundação. Aí

²⁴ Hannah Arendt, **Entre o Passado e o Futuro**, p. 141.

²⁵ *Ibidem*, p. 163.

a assertiva de Cícero, lembrada por Arendt: “enquanto o poder reside no povo, a autoridade repousa no Senado”, incumbido de zelar pela continuidade da fundação.²⁶

Arendt vai transpor a relação entre fundação e autoridade quando se referir a legitimidade das revoluções dos séculos XVIII e XIX. Na medida em que estas intentam fundar novos organismos políticos e preservar estes organismos, pode-se dizer que são legítimas. Sobre elas Arendt dirá que são tentativas de “[...] renovar o fio rompido da tradição e de restaurar, mediante a fundação de novos organismos políticos, aquilo que durante tantos séculos conferiu aos negócios humanos certa medida de dignidade e grandeza”.²⁷

As distinções feitas até agora são importantes porque nos possibilitam precisar melhor onde se encontra a legitimação e a efetivação do poder e em que ele se diferencia da violência.

O poder arraiga-se na associação entre os homens que se reúnem no espaço da aparência, onde ação e discurso manifestam-se livremente, e é próprio do espaço da aparência a criação de relações que permitem o fluir livre de diferentes pontos de vista sobre uma mesma realidade.

A violência, pelo contrário, leva sempre à destruição de todo corpo político, pois “onde a violência já não é mais contida e restringida pelo poder, já começou a bem conhecida inversão no cômputo dos meios e fins. Os meios de destruição agora determinam o fim e a consequência será a destruição de todo o poder”.²⁸

Com a predominância da violência, sucede-se o reino do terror, que aniquila toda forma de organização; o estado policial de vigilância se impõe muito além dos aparelhos de repressão do Estado: inimigos e amigos passam a ser suspeitos; o poder desaparece.

Para Arendt, a violência nunca é legítima, mas pode ser justificada. Justificamos a violência quando examinamos sua natureza e suas causas no âmbito da política, quando convertemo-la em reação para reequilibrar a balança da justiça ou como último recurso quando foram esgotados todos os outros caminhos possíveis.

²⁶ Ibidem, p. 164.

²⁷ Ibidem, p. 185.

²⁸ Hannah Arendt, **Sobre a Violência**, p. 43.

3.1 Natureza e causas da violência no âmbito da política

Até presente momento, procuramos distinguir a violência do poder, pois se tratam de institutos opostos, pois “onde um deles domina totalmente o outro está ausente”.

Após explicitarmos o entendimento arendtiano sobre poder e violência, faz-se necessário compreender qual a natureza e as causas da violência no âmbito da política e assim, as consequências deste fenômeno para o mundo moderno.

Arendt, parafraseando Lênin, afirmou que se o século XX é o “século por excelência da violência”, é também o momento em que os teóricos mais se empenharam em compreender esse fenômeno. Dos biólogos aos cientistas sociais, passando pelos psicólogos, todos estudaram sobre o fenômeno da agressividade humana, na tentativa de compreendê-lo.

Os esforços empenhados foram salutares, todavia, não oferecem uma resposta para além das explicações organicistas que interpretam a violência somente em termos biológicos ou dos instintos. O perigo dessas explicações e limitações organicistas para Arendt está no fato de que:

enquanto falarmos em termos biológicos, não-políticos, os glorificadores da violência sempre poderão apelar para o fato inegável de que no seio da natureza a maneira que a ação violenta coletiva, independentemente de sua atração inerente, pode aparecer como um pré-requisito natural para a vida coletiva da humanidade, como o são a luta pela sobrevivência e a morte violenta para a continuidade da vida do reino animal”.²⁹

Além de possibilitarem uma interpretação da violência como um fenômeno natural e inerente à natureza humana, as explicações organicistas, segundo a autora, correm o risco de alimentar ideologias racistas “saturadas de violência”.

Tal fato é constatado quando governos e grupos em nome da “pureza da raça” justificam o genocídio de raças inteiras tidas como inferiores. A violência neste caso seria lícita para o bom aperfeiçoamento e continuidade de determinadas “raças superiores”.

Ultrapassando as explicações do pensamento orgânico, a proposta arendtiana é analisar o fenômeno da violência não como algo bestial ou irracional,

²⁹ Hannah Arendt, *Crises da República*, p. 146.

mas analisar a partir das condições políticas em que este fenômeno se situa: o conflito entre homens racionais.

Para Arendt, em certas circunstâncias em que a violência não é legítima mas é justificável, ela ocorre como “única maneira de reequilibrar a balança da justiça”.³⁰

Nos casos em que a violência é a reação que brota da ira por determinadas situações que poderiam ser mudadas e não o são, Hannah Arendt lembra que ninguém reage iradamente à miséria provocada por uma catástrofe natural, mas sim àqueles que poderiam evitar a miséria e não o fizeram, ou mesmo os que são responsáveis por ela.

Conforme mencionado anteriormente, a violência é uma reação para o reequilíbrio da balança da justiça, encontrando aqui, a única causa de sua racionalidade. Assim sendo, ela só é racional na medida em que busca alcançar um fim que a justifique num curto prazo, como no caso da legítima defesa.

Um outro fato importante é que a ira geradora da violência é induzida pela hipocrisia.

O poder só se atualiza no espaço da aparência onde ação e discurso convergem. Próprio deste espaço é a revelação de realidades e de novas relações baseadas no agir conjunto.

A hipocrisia nada mais é do que o ocultamento de realidades sob a aparência de racionalidade. Por ser uma forma de dominação, a hipocrisia mascara até mesmo os meios violentos que permitem dominar.

Arendt diz que “só se pode confiar nas palavras, quando se tem certeza de que a função delas é revelar e não dissimular”.³¹

A reação violenta é o instrumento que permite arrancar a máscara da hipocrisia, que tudo quer ocultar e dissimular, mesmo correndo o risco de tudo aniquilar. Aqui reside sua vitalidade mas também o seu perigo porque embora reequilibre a balança da justiça, pode também generalizar-se.

Arendt exemplifica claramente a luta violenta contra a hipocrisia, quando no curso da Revolução Francesa os *engagés* transformaram-se em *enragés*³², não por causa das injustiças, mas por causa da hipocrisia dos governantes.³³

³⁰ Hannah Arendt, **Sobre a Violência**, p. 48.

³¹ *Ibidem*, p. 50.

A reação violenta tem sua razão de ser, mas torna-se irracional no momento em que é racionalizada, isto é, de reação transforma-se em ação e tudo passa a ser resolvido mediante a violência. Esta se torna o único instrumento para a resolução de questões e “começa a caça aos suspeitos, acompanhada pela busca psicológica de motivos últimos”.³⁴

A violência é muitas vezes sedutora, e se torna tanto mais perigosa na medida em que for coletiva. No campo da violência, o individualismo é o primeiro valor a desaparecer e forma-se, então, uma grande comunidade da violência onde os criminosos se protegem, destruindo todos os vínculos com a sociedade respeitável. Destruídos os vínculos humanos, a própria realidade que corre perigo de desaparecer, já que é a teia de relações humanas que lhe dá consistência.

As causas da expansão da violência, hodiernamente, devem ser procuradas na crescente expansão da burocracia da vida pública. Quanto maior a burocratização da vida, maior é o atrativo da violência.

A burocracia diminui a esfera da influência pública quando transforma governos em mera administração. O indivíduo considera-se impotente porque não tem com quem argumentar, e onde não há palavras, o que resta é a violência muda.

A consequência do burocratismo é o *domínio de ninguém* e a impotência individual ou de grupos. A autora assevera: “onde todos são igualmente impotentes, tem-se uma tirania sem tirano”.³⁵

A aceitação e a glorificação da violência no mundo contemporâneo está ligada à impotência e à frustração da faculdade de agir. É como se por detrás das reações violentas estivesse o desejo de resgatar a faculdade de agir e de recuperar a participação no espaço público da palavra e da ação. Isso para Arendt é o que explica a desobediência rebelde enquanto clara oposição à autoridade que perdeu o poder.

³² Os *enragés* (enraivecidos), constituíam o grupo social de extrema esquerda à época da Revolução Francesa. Tratava-se do grupo ligado à plebe e os mais conscientes de que qualquer modificação política, por mais radical que fosse, não conseguiria modificar a situação de miséria que esmagava o mais comprometido defensor da Revolução. Obrigados a defender o direito dos pobres, ousaram atacar o ídolo popular – Robespierre. Para Jacques Roux, membro desta facção, os revolucionários do grupo de Robespierre são os “hipócritas ressuscitados que cidadãos demasiado crédulos incensam hoje como se fossem deuses, sem ver que eles lhes impõem aos poucos e de mão leve um novo jugo e que escondem, sob a coroa de rosas, o cetro de ferro”. Cf. Daniel Guérin, *A Luta de Classes em França na Primeira República, 1793 – 1795* p. 53.

³³ Hannah Arendt, **Sobre a Violência**, p. 49.

³⁴ Idem, **Crises da República**, p. 139.

³⁵ Hannah Arendt, **Sobre a Violência**, p. 59.

O declínio do poder nas sociedades modernas facilitou a invasão da violência no espaço público da ação. Esta intromissão deu-se mais recentemente e de maneira radical com o surgimento do totalitarismo.

A autora afirma que se a compreensão parte sempre de uma experiência viva, referência de todo pensamento, importa compreender essa experiência tão marcante para a sociedade contemporânea e a partir daí, estabelecer a trajetória do que seria, para a autora, a possível reconstrução do espaço público da ação.

3.2 O fenômeno do totalitarismo

O advento do fenômeno totalitário ocupa posição de destaque nas reflexões políticas de Hannah Arendt. Sob a óptica da política, tal fenômeno irrompeu uma forma inédita de domínio baseado no terror e na violência jamais imaginado pela tradição política ocidental.

Evocando as experiências totalitárias na Alemanha Nazista de 1933 a 1945 e na Rússia Stalinista a partir de 1924, Arendt está preocupada não em fazer um relato dos fatos relacionados àqueles fenômenos, mas sim em compreendê-los, pois são acontecimentos emblemáticos de uma época que menosprezou o sentido da ação política, substituindo-a pela alienação e pelo conformismo.

Compreender as sociedades totalitárias significa para a autora olhar a realidade em que aquelas experiências foram possíveis, sem preconceito ou sem o sentimento de que tudo está perdido, e por fim, resistir a elas.³⁶

O exercício de atenção à realidade tem-nos mostrado que, para além do declínio da sociedade totalitária, esta permanece como tentação recorrente.

“As soluções totalitárias bem podem sobreviver à queda dos regimes totalitários, em forma de fortes tentações que ressurgirão sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social e econômica de um modo digno para o homem.”³⁷

O fenômeno totalitário é inédito pelo fato de ser uma forma de domínio alicerçado na ideologia, no terror e no aperfeiçoamento de métodos sempre mais violentos como forma de se atingir o domínio total. Como veremos, o campo de

³⁶ Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 12.

³⁷ *Ibid.*, p. 51.

concentração é a culminância desse projeto, pois lá se levou a cabo todos os “avanços” em termos de tecnologia de aniquilamento e submissão total.

Assim, a reflexão arendtiana sobre o totalitarismo, enquanto forma de governo cuja finalidade é o domínio pelo terror e pela ideologia, diz respeito à intromissão da violência criminosa na esfera da política.

Com o escopo de elucidar em que medida o movimento totalitário representou o declínio do espaço da política, o pensamento de Hannah Arendt pode ser articulado a partir de três temas fundamentais: o totalitarismo enquanto mal radical; o que este fenômeno significou enquanto ruptura da tradição ocidental e, por fim, como as práticas totalitárias levaram ao declínio dos direitos humanos.

3.3 O totalitarismo enquanto “mal radical”

Mal radical. Com esta expressão, Hannah Arendt evoca os radicais acontecimentos surgidos com a emergência das sociedades totalitárias em nosso século, que culminaram com o surgimento dos campos de concentração.

Para Arendt, o campo de concentração é a materialização de uma espécie de mal que foge a qualquer conceituação, quer da teologia, da filosofia ou do direito e diante do qual a tradição do pensamento político ocidental não encontra categorias de pensamento que possam esclarecê-lo.

Arendt diz que os campos:

são laboratórios onde as mudanças na natureza humana são testadas [...]. Em seus esforços para provar que tudo é possível, os regimes totalitários descobriram, sem o saber, que há crimes que os homens não podem punir, nem perdoar. Quando o impossível foi tornado possível, ele se tornou o mal absoluto não punível, não perdoável, que não poderia ser mais compreendido e explicado pelos motivos malignos do auto-interesse, da gula, da cobiça, do ressentimento, da sede de poder e da covardia; e que, portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar e a amizade não podia perdoar.³⁸

Na realidade, verificamos que os homens nunca serão capazes de desfazer ou sequer controlar com segurança os processos desencadeados através da ação, pois os atos humanos são irreversíveis e imprevisíveis.

A única solução capaz de desfazer o que se fez é a faculdade de perdoar. Perdoar para Arendt, é “desfazer os atos passados, cujos pecados pendem como espada de Dâmocles sobre cada nova geração”. Se não fôssemos perdoados nossa

³⁸ Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 510.

capacidade de agir ficaria limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos.

A única ofensa que não se pode punir nem perdoar, conclui Arendt, é a ofensa que desde Kant chamamos de “mal radical”, porque este tipo de ofensa transcende a esfera dos negócios públicos e as potencialidades do poder humano, às quais destroem sempre que surgem. Em tais casos, o próprio ato nos despoja de todo o poder.³⁹

Hannah Arendt analisa as condições históricas responsáveis pelo surgimento do mal radical, partindo da busca do significado político por detrás dos acontecimentos.

A obra da autora, que vai em busca do significado para o fenômeno totalitário, é **Origens do Totalitarismo**, cuja reflexão feita a partir das categorias de espaço público e ação nos permitem elucidar melhor em que sentido aquele fenômeno foi muito mais do que uma forma de dominação, mas a tentativa de mudar radicalmente a natureza humana.

Em análise aos acontecimentos que sob sua visão contribuíram para a superfluidade das massas europeias da década de 20, verificamos que tais acontecimentos serão o embrião do desprezo pela vida humana, que mais tarde os regimes totalitários irão radicalizar através do terror e da violência nos campos de concentração: a superpopulação, a expansão e superfluidade econômica, o desenraizamento social e a deterioração da vida política.⁴⁰

O primeiro fenômeno a que o totalitarismo está vinculado é o surgimento das massas modernas.

Arendt passa a descrever o comportamento das massas europeias na década de 20, cuja característica mais marcante é a solidão radical, o isolamento que implica na perda das relações políticas.

As massas vivem sob o signo da indiferença, não se integram nas organizações baseadas no interesse comum que se expressa através de objetivos determinados, limitados e atingíveis como os partidos políticos, sindicatos e organizações de classe.

Partindo da premissa de que a característica das massas é o isolamento, temos que elas vivem como que “suspensas” da realidade.

O mundo não é para o indivíduo da sociedade de massas o lugar para o encontro com os outros numa “teia de relações humanas”. Pelo contrário, como um

³⁹ Hannah Arendt, **A Condição Humana**, p. 248-255.

⁴⁰ Idem, **Origens do Totalitarismo**, p. 361.

animal laborans, tudo e todos devem ser devorados rapidamente e sem a possibilidade do estabelecimento de vínculos mais duradouros.

Foi entre a massa de pessoas aparentemente indiferentes, observa Arendt, que o movimento nazista, depois de 1930, recrutou seus membros. Arendt trata do caso da sociedade alemã, em que foi significativo o apoio das massas ao nazismo. Uma pesquisa de opinião realizada na Alemanha de 1939 a 1945 comprovou que os alemães estavam informados do que se passava com os judeus, sem que com isso se reduzisse o apoio ao regime.⁴¹

A indiferença das massas em questões políticas perpassava todos os segmentos da sociedade: do trabalhador mais simples ao burguês culto e bem colocado.

Aos indivíduos que permaneciam neutros, diante dos partidos tradicionais e diante de qualquer ação ou discurso político, foram os que mais facilmente puderam ser moldados pela ideologia dos movimentos totalitários.

Os novos membros, não acostumados aos embates políticos inerentes a toda organização política baseada na pluralidade de opiniões, tornavam-se incapazes de julgar e refutar quaisquer argumentos. Não por acaso, lembra Arendt, seriam esses indivíduos aqueles que, em plena vigência do totalitarismo, substituiriam a persuasão pela violência e pelo terror.⁴²

Há um preconceito generalizado de que a alienação e o conformismo são características exclusivas das classes mais pobres. Arendt nos mostra que no caso do apoio ao totalitarismo, a burguesia e a intelectualidade da época tiveram um papel fundamental na engrenagem totalitária.

Não eram somente aqueles que viviam submetidos à privação das necessidades vitais, presos que estavam às atividades do *animal laborans*, que recusavam qualquer ação política, já que tinham que lutar pela própria sobrevivência.

A burguesia, preocupada somente com o consumo e em como alcançá-lo, pouca importância iria dar à vida pública. Como classe dominante, mas não governante, permanecia alheia aos deveres e responsabilidades de todo cidadão. Bastava a ela o governo de um “homem forte” que assumisse a condução dos negócios públicos.

⁴¹ Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 339.

⁴² *Ibid.*, p. 362.

Uma vez no poder, os representantes dos movimentos totalitários viam com interesse a falta de escrúpulos da burguesia, pois para a máquina impiedosa do domínio e do extermínio, elas constituíam material capaz de crimes hediondos, contanto que estes crimes fosse bem organizados e assumissem a aparência de “tarefas rotineiras”. A burguesia era capaz de manchar-se de sangue educadamente.

Com relação à elite intelectual, esta se deixou levar pelo movimento totalitário. O que atraía a vanguarda intelectual nos movimentos totalitários era o primado da ação pura. Se a sociedade burguesa vivia a passividade e a fatalidade de um mundo acomodado, os movimentos totalitários pareciam trazer o vento da atividade dentro daquela estrutura.

Arendt revela o retrato da vanguarda intelectual da época:

Comentava-se em participar cegamente de qualquer coisa que a sociedade respeitável houvesse banido, independentemente de teoria e conteúdo, e promovia a crueldade à categoria de virtude maior, porque contradizia a hipocrisia humanitária e liberal da sociedade.⁴³

O que atraía no movimento totalitário era o fato de que este se apresentava como algo novo, diferente das antigas sociedades revolucionárias. O terrorismo, expressando-se através da violência, havia se tornado uma espécie de filosofia através da qual era possível exprimir frustração, ressentimento e ódio cego.

A elite intelectual via com bons olhos o movimento com que a massa forçava, através do terror, a sociedade respeitável a aceitá-la em pé de igualdade, mesmo que para isso os movimentos totalitários manipulassem a História através da propaganda. Desta maneira, a mentira tornou-se o sustento da ação.

A finalidade das mais variadas e variáveis interpretações era sempre denunciar a História oficial como uma fraude, expor uma esfera de influências secretas das quais a realidade histórica visível, demonstrável e conhecida era apenas uma fachada externa construída com o fim expresso de enganar o povo.⁴⁴

Os membros dos movimentos totalitários reivindicavam para si uma visão de mundo, isto é, a visão de totalidade da história e do próprio homem. Acreditavam-se acima dos outros partidos que sempre representaram os interesses de uma parte da sociedade, enquanto estes movimentos abarcavam a sociedade como um todo.

Quando a máquina totalitária, finalmente no poder, começou a fazer suas vítimas entre os judeus e o povo da Europa Oriental, os homens respeitáveis da

⁴³ Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 380.

⁴⁴ Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 383.

sociedade alemã não protestaram. Os protestos nasceram dos representantes das classes mais populares.

A partir dos “homens respeitáveis” que Himmler organizou as massas sob o domínio total, partindo do pressuposto de que a maioria deles são empregados competentes e bons chefes de família, preocupados apenas com a própria segurança.

O burguês estava disposto a tudo sacrificar, desde que fosse salvaguardada sua vida privada. Aproveitando-se desses sentimentos, os nazistas facilmente acabaram por destruir a moralidade desse indivíduo.⁴⁵

No poder, o regime descartaria qualquer apoio, quer dos intelectuais, quer das classes populares.

Se o objetivo do domínio total é a criação de seres autômatos e sem vontade própria, a iniciativa intelectual, espiritual e artística dos intelectuais; bem como a iniciativa de banditismo das classes populares eram mais perigosas do que a simples oposição política, visto que:

O domínio total não permite a livre iniciativa em qualquer campo de ação, nem qualquer atividade que não seja inteiramente previsível. O totalitarismo no poder invariavelmente substitui todo talento, quaisquer que sejam as suas simpatias, pelos loucos e insensatos, cuja falta de inteligência e criatividade é ainda a melhor garantia de lealdade.⁴⁶

A perda do sentimento de pertencimento a um grupo ou uma classe acarretou para o homem da massa não só a indiferença diante de questões políticas mas também a apatia diante do sofrimento e da morte. O senso comum que nos liga e “nos ajusta a um mundo comum” foi substituído por uma inclinação apaixonada por noções abstratas que não tinham nada a ver com a realidade. Tomemos como exemplo o julgamento de Adolf Eichmann, que Arendt observou como uma “figura patética” a do prisioneiro que se comunicava somente por meio de jargões burocráticos e frases feitas. Para Arendt, o prisioneiro era incapaz de julgar.

Todavia, os movimentos totalitários de massa não foram responsáveis pela iniciativa de atomização social e isolamento extremo. Pelo contrário, tais movimentos encontraram os fenômenos presentes na sociedade europeia e, antes de recrutar para suas fileiras os membros organizados dos partidos tradicionais, acolheram os completamente desorganizados que não reconheciam laços de obrigações sociais. A massa, diz Arendt, não é composta principalmente por homens

⁴⁵ Ibid., p. 388.

⁴⁶ Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 389.

brutos ou de rudez, mas principalmente por indivíduos isolados das relações sociais normais.

Ao analisar o processo de atomização do indivíduo, levado ao extremo na Rússia stalinista, Arendt percebe o claro objetivo de destruição das classes. Começou com a nova classe média da cidade e os camponeses do interior. O objetivo era acabar com os laços de solidariedade de classe, relegando cada indivíduo a mais completa solidão. Tal objetivo foi acompanhado de deportação e assassinato de milhões de pessoas.

Diante do terror, a solidariedade de classe já não era mais possível, pois cada um deveria aprender que suas vidas não dependiam mais de seus concidadãos, mais sim dos caprichos do governo. E mais: a figura do delator passa a ser muito valorizada, acabando assim com qualquer vínculo de família ou amizade. Cria-se um estado de desconfiança. Desse modo, as classes na Rússia stalinista deixaram de existir, porque “não há classe que não possa ser extinta, quando se mata um número suficientemente grande de seus membros”.⁴⁷

A lealdade total dos membros dos movimentos totalitários é fundamental para o sucesso da organização. Esta lealdade só é possível em indivíduos isolados, desprovidos de laços familiares, de amizade ou camaradagem, para os quais o partido surgia como o lugar onde uma vida banal adquiria sentido. Isso explica em parte a “comunidade da violência”, que retira prazer das ações violentas praticadas em grupo.

A adesão ao movimento prescindia do conhecimento de um programa partidário. Os líderes dos movimentos totalitários preocupavam-se em transmitir os conteúdos ideológicos, com vistas ao domínio total, mais do que programas que especificassem um conteúdo concreto, pois o que é concreto pode ser questionado e dar azo a mudanças de opinião.⁴⁸

Um dos conteúdos ideológicos para a dominação diz respeito à figura do líder. Ora, a figura do poder governamental envolve sempre a relação mando-obediência. Das democracias constitucionais à tirania, está implícito quem manda e quem obedece, ou à lei ou a um homem.

⁴⁷ Ibid., p. 370.

⁴⁸ O conteúdo ideológico esteve sempre ligado à ideia messiânica de domínio mundial total durante séculos. Hitler, denota Arendt, recusava-se a mencionar ou discutir os pontos do programa do partido nazista.

No totalitarismo, elimina-se a distância entre governantes e governados. O líder totalitário não é alguém sedento de poder que poderia despertar o ódio dos governados. Ele é apenas um funcionário das massas das quais é dirigente, e a relação que se estabelece entre massa e líder é uma relação de dependência mútua.

Elimina-se, dessa forma, qualquer autonomia do pensamento ou da ação, porque o que importa é agir conjuntamente com e como o movimento. No governo totalitário, o poder ou desejo de poder tem um papel secundário.⁴⁹

Os programas partidários, assim como o Estado, com seu aparelho de violência, são vistos pelos movimentos totalitários como meios insuficientes para a dominação total.

Nem mesmo a tomada de “poder” e o controle da máquina estatal eram objetivos dos movimentos totalitários. Sua ideia de domínio estava inerente à dominação permanente de todos os indivíduos em toda e qualquer esfera de vida e à tentativa de moldá-los à sua estrutura.⁵⁰

Em sendo o objetivo dos movimentos totalitários a atração do maior número de seguidores, a solução encontrada foi o uso maciço da propaganda. Isto ocorreu porque quando ainda não era possível o uso de instrumentos de terror e quando o público ainda não estava isolado de outras fontes de informação que permitiam o julgamento de ideias e principalmente onde ainda imperava a liberdade de opinião, esta era a melhor alternativa.

A propaganda totalitária era dirigida especialmente para o público externo ou para as camadas populacionais que ainda não foram atingidas pela doutrinação. Com a obtenção do controle absoluto, a propaganda daria lugar à doutrinação.

Ora, se a propaganda é elemento vital na “guerra psicológica”, ela não ultrapassa em importância os mecanismos de terror. A propaganda deixa de existir quando uma população é inteiramente subjugada, enquanto o terror é a essência do governo totalitário que atinge seu ponto de perfeição nos campos de concentração.⁵¹

No nazismo, o terror ultrapassou a propaganda como instrumento totalitário, convertendo-se em “propaganda de força”. Os nazistas deixavam às claras que era mais seguro pertencer a uma organização paramilitar do partido, do

⁴⁹ Ibid., p. 375.

⁵⁰ Ibid., p. 375.

⁵¹ Ibid., p. 393.

que ser um republicano. Faziam questão de nunca negar os seus crimes, pelo contrário, confessavam-nos publicamente.

A tática usada para a “propaganda de força” era o uso de insinuações indiretas e ameaças veladas a quem não aderira aos ensinamentos, seguidas do assassinato em massa contra “culpados” e inocentes.

O outro escopo da propaganda era apresentação do líder como figura infalível. Sua infalibilidade baseava-se muito mais em sua “correta” visão da história e da natureza do que na inteligência. Desse modo, as previsões do líder são sempre verdadeiras, inclusive aquelas que diziam que judeus ou doentes incuráveis seriam pessoas marcadas para morrer. A profecia (antecipação do fato) se realiza pelas mãos do líder das massas.

A manipulação ideológica da propaganda totalitária baseia-se na crença de que os fatos podem ser manipulados pelo poder dos homens que os inventa. O objetivo claro é o domínio total com o qual o governante totalitário dá realidade prática às suas mentiras.

O sucesso da propaganda mentirosa deveu-se ao fato de que as massas tendem a não acreditar no visível nem da realidade de sua própria experiência, mas apenas em sua imaginação. Contanto que os fatos sejam apresentados coerentemente não importa se são verdadeiros ou falsos. Recusam-se a compreender a fortitude de que a realidade é feita. A ideologia oferece às massas a segurança de que tudo pode ser controlado, de que não há acasos ou acidentes de percurso. Deste mundo coerente e seguro, o homem-de-massa quer fazer parte, mesmo às custas de sacrifícios individuais.

Sobre a influência da propaganda totalitária, Arendt comenta:

“A força da propaganda totalitária – antes que os movimentos façam cair cortinas de ferro para evitar que alguém perturbe, com a mais leve realidade, a horripilante quietude de um mundo completamente imaginário – reside na sua capacidade de isolar as massas do mundo real.”⁵²

Ao atingir esse estágio, as massas encontram-se completamente desintegradas e os apelos da realidade são silenciados. Aqui, o movimento totalitário atingiu seus objetivos e a sociedade “está pronta” para viver sob a organização totalitária da violência num mundo irreal que existe de fato. Este mundo irreal mas “plausível” culmina no campo de extermínio que, para Arendt, é a concretização extrema do *mal radical*.

⁵² Ibid., p. 402.

O campo de concentração é a quintessência do regime totalitário que funciona como laboratório da realização do “tudo é possível”.⁵³

Lá, os prisioneiros são mantidos numa situação que foge a qualquer razoabilidade, na espera de sua eliminação. São mantidos no “limbo” por um longo tempo, pois não sabem se estão mortos ou vivos. A vida e a morte já não lhes importa mais, visto estarem condicionados à resignação. Toda ação ou reação espontânea é eliminada.

Assim como a estabilidade do regime totalitário depende de sua capacidade de permanecer uma ilha fictícia em meio ao mundo real externo, o sucesso dos campos de concentração depende do isolamento de cada indivíduo ali confinado, separado do mundo dos vivos.

Os relatos dos sobreviventes dos campos tornaram-se, aos olhos do mundo, algo fictício. Até mesmo aqueles que retornam do horror passam a duvidar da veracidade de seus relatos.

Na fase inicial do regime, há necessidade de eliminar seus opositores para consolidar-se enquanto governo total, evitando assim oposições futuras, o terror total só se estabelece depois, quando toda a oposição já foi eliminada. Neste momento, o terror torna-se o fim e a razão de ser do regime, e a afirmação de que “os fins justificam os meios” não mais se justifica, pois o terror perdeu sua “finalidade”, pois ele mesmo tornou-se fim em si mesmo. Os campos “se explicam” unicamente pelos horrores que cometem. É assim que Arendt sintetiza a situação absurda dos campos:

Era o inferno literalmente falando, onde toda a vida era organizada, completa e sistematicamente, de modo a causar o maior tormento possível [...]. O inferno totalitário prova somente que o poder do homem é maior do que jamais ousaram pensar, e que podemos realizar nossas fantasias infernais sem que o céu nos caia sobre a cabeça ou a terra se abra sob nossos pés [...]. A vida humana é tratada como se não existisse, como se já estivesse morta [...]. Como resultado, passa a existir um lugar onde os homens podem ser torturados e massacrados sem que nem os atormentadores nem os atormentados e muito menos o observador de fora saibam que o que está acontecendo é algo mais do que um jogo cruel ou um sonho absurdo.⁵⁴

Arendt afirma reiteradamente que a gigantesca engrenagem de terror surge de uma hora para outra. Os mecanismos foram gestados na consciência das

⁵³ Arendt usa frequentemente as expressões: “tudo é possível” e “tudo é permitido” ao referir-se às práticas dos campos de concentração. A expressão “tudo é possível” foi cunhada por David Rousset em *Les jours de notre mort*, (Paris, 1947) e serviu de epígrafe para a 3ª parte de *Origens do Totalitarismo* intitulada “Totalitarismo”.

A frase é a seguinte: “Os homens normais não sabem que tudo é possível”.

⁵⁴ Hannah Arendt, *Origens do Totalitarismo*, p. 496-97.

peças muito tempo antes, numa Europa desintegrada política e economicamente, cujos contingentes populacionais haviam sido transformados em escória e, pouco a pouco, em seres descartáveis, antecipando o surgimento dos campos de concentração como corolário da completa destruição das individualidades.

A destruição da individualidade, marco da realização do domínio total, obedece às etapas minuciosamente elaboradas. O sistema corrói as pessoas paulatinamente e de forma sistemática.

De acordo com Hannah Arendt, a primeira etapa para o domínio total é a morte jurídica do indivíduo. A morte jurídica teve início quando os governos não totalitários da Europa do primeiro pós-guerra foram forçados, pela desnacionalização maciça, a retirar de centenas de milhares de pessoas o status de cidadão. Colocados à margem do sistema jurídico, a lei não poderia determinar-lhes os delitos e as penas. Nesta situação, a saída foi a criação de campos de concentração que funcionassem fora do contexto jurídico normal.

Sob a égide do domínio totalitário, a estes “criminosos” juntaram-se os judeus, os portadores de doença e os representantes das classes agonizantes que eram organizados de modo que perdessem a capacidade de cometer quaisquer atos normais ou criminosos. A alegação propagandística era a de que a prisão destes “criminosos” obedecia ao imperativo de “medida policial preventiva”, ou seja, medida que visa tirar dessas pessoas a capacidade de agir.

Os criminosos para os quais havia penas previstas em lei nunca deveriam ser mandados para os campos, porque, segundo Arendt: *“é mais difícil matar a pessoa jurídica de um homem, culpado por algum crime, do que a de um outro totalmente inocente”* pois aqueles sabem por que estão nos campos e, assim, *“conservam um resíduo da personalidade jurídica”*.⁵⁵

Aos criminosos comuns juntaram-se os criminosos políticos que, de certa maneira, haviam cometido crimes contra o regime e um grupo mais amplo de prisioneiros que não tinham qualquer ligação com qualquer tipo de crime, nem em sua consciência, nem na consciência de seus atormentadores e “que se prestavam melhor a experiências radicais de privação de direitos e destruição da pessoa jurídica e são, portanto, em qualidade e quantidade, a categoria mais essencial da população dos campos”, visto que, sem eles, os campos teriam há muito tempo

⁵⁵ Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 498.

deixado de existir. A lógica diabólica dos campos estava no fato de que, quanto mais indivíduos disponíveis para as câmaras de gás, mais possibilidades os campos teriam de sobreviver.⁵⁶

O êxito da morte jurídica só é alcançado plenamente quando até mesmo a vontade de desistir de seus direitos políticos é suprimida. Sob o domínio total, não pode haver qualquer sinal de escolha pessoal, de luta ou abdicação de seus direitos:

O livre consentimento é um obstáculo ao domínio total, como o é a livre oposição. A prisão arbitrária que escolhe pessoas inocentes destrói a validade do livre consentimento, da mesma forma como a tortura – em contraposição à morte – destrói a possibilidade da oposição.⁵⁷

Após a destruição da individualidade, mata-se a pessoa moral do homem. Para se atingir tal finalidade, deve-se evitar, de qualquer maneira, a condição de mártir. O mártir cria uma solidariedade histórica, ele é testemunho daqueles que morreram por algo, ele empresta à morte uma significação, personifica alguém que existiu. O mártir deve ser destruído, pois quando há testemunha, não pode haver testemunho: “Os campos de concentração, tornando anônima a própria morte e tornando impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado de desfecho de uma vida realizada.”⁵⁸

Destruindo a pessoa moral, a experiência dos campos de extermínio destruíra também qualquer possibilidade de os indivíduos refugiarem-se no próprio individualismo e, assim, no mais secreto de si mesmos terem a possibilidade de tomar decisões de consciência. O regime cuidava para que o próprio critério de escolha moral entre o bem e o mal fosse ultrapassado por uma escolha mais radical entre matar e matar.⁵⁹

O desfecho de todo este processo é o desejo de destruição da individualidade. A metodologia sistemática adotada para este objetivo era vencer as resistências até transformar cada pessoa em morto-vivo.

O transporte em condições subumanas até a chegada aos campos, passando pelas brutais torturas, tudo feito para não matar de imediato o corpo, mas manipulá-lo através de formas mais variadas de dor, visavam destruir a dignidade da pessoa humana.

⁵⁶ Ibid., p. 500.

⁵⁷ Ibid., p. 502.

⁵⁸ Ibid., p. 503.

⁵⁹ Albert Camus relata em *Twice a year*, de 1947, a situação em que uma mãe grega se vê às voltas com o dilema moral de escolher um dos seus três filhos para ser morto pelos nazistas.

Arendt observa que os primeiros campos de concentração nazistas não aplicavam um método “racional” de tortura, mas deixavam aos elementos da AS (Seções de Assalto), geralmente anormais, a tarefa de fazê-lo. As torturas eram fomentadas por sentimentos de ódio ou inferioridade e deram lugar à destruição absolutamente fria e sistemática de corpos humanos, calculada para aniquilar a dignidade humana.⁶⁰ Sob o domínio das SS (Escalões de Proteção), os campos tornaram-se “campos de treinamento, onde homens perfeitamente normais eram treinados para tornarem-se perfeitos membros das SS.”⁶¹

A destruição da individualidade quase sempre foi bem-sucedida. Isto é atestado pelos poucos relatos de rebelião nos campos e pela não resistência de milhões diante das câmaras de gás. No momento da libertação, foram poucos os massacres contra os membros das SS. O sucesso dos campos estava em que antes de entrarem para as câmaras de gás, as pessoas já haviam sido mortas na sua individualidade. Não reagem porque, destruída a sua individualidade, o que é destruído também é sua espontaneidade e isso é: “...a capacidade do homem iniciar algo novo com os seus próprios recursos [...]”.⁶²

Houve a criação do modelo de “cidadão” do Estado totalitário: o fantoche cuja reação é determinada por algo externo a ele mesmo (daí a ênfase na destruição de qualquer espontaneidade).

Todos estes fatos que, convém lembrar, foram gestados numa sociedade não totalitária e que, pouco a pouco, foram se convertendo em práticas banais sob o domínio do Estado totalitário, acabaram por colocar em “cheque” a crença na natureza imutável do homem, em que os “excessos” do comportamento humano podem ser controlados.

Arendt assevera que a experiência dos campos ensinaram que “o poder do homem é tão grande que ele realmente pode vir a ser o que o homem desejar.”⁶³

A radicalidade desta superfluidade humana levou ao que Arendt chamou de *banalização do mal* pois, nos campos, são banais os instrumentos de tortura, a morte por inanição, as doenças. As ações dos carrascos tornaram-se banais e

⁶⁰ David Rousset registra em *Les jours de notre mort* as palavras significativas de um soldado da SS a um professor: “Antigamente você era professor. Agora não é mais professor de coisa alguma. Já não é nenhum manda-chuva. Agora você é um nanico: o manda-chuva agora sou eu”. Apud Hannah Arendt, *Origens do Totalitarismo*, p. 505, nota de rodapé.

⁶¹ Hannah Arendt, *Origens do Totalitarismo*, p. 505.

⁶² *Ibid.*, p. 506.

⁶³ Hannah Arendt, *Origens do Totalitarismo*, p. 507.

naturais e, assim, não se davam ao trabalho de refletir sobre a gravidade dos próprios atos.

Na superfluidade das massas modernas “[...] o castigo nada tem a ver com o crime, para quem a exploração é praticada sem lucro e para quem o trabalho é realizado sem proveito [...]”.⁶⁴

Os campos de concentração provam a insensatez desses fatos que, sob a égide da ideologia totalitária, tornaram-se perfeitamente lógicos.

Sob o prisma da tradição política ocidental, nada é mais inédito do que uma organização baseada no terror e na ideologia. Por este motivo, os regimes totalitários são para Arendt fenômenos de ruptura da tradição ocidental e, por isso, exigem uma melhor compreensão de seus motivos e consequências.

3.4 O totalitarismo e a ruptura da tradição ocidental

O despontar do fenômeno totalitário não só incutiu em Arendt a reflexão sobre o *mal radical*, mas também a percepção do modo em que este *mal*, radicado no mundo contemporâneo, resultou na *ruptura da tradição ocidental*.

Arendt questiona que os valores morais, políticos e religiosos que alicerçam a Tradição ocidental são capazes de dar ao homem moderno respostas para a série de problemas do presente e a segurança de que o Mundo continuará sendo sua morada.

A autora constata que o edifício da tradição, que durante séculos foi suporte da civilização ocidental, sofreu um rompimento, o que levou o homem contemporâneo perceber-se incapaz de discernir as classes de perguntas que devem ser formuladas sobre os problemas do presente.

Houve, portanto, uma ruptura drástica que abalou a tradição ocidental, sob a óptica moral, política, religiosa e jurídica, repercutindo na ação e que por derradeiro, fez irromper o totalitarismo.

Arendt indica que o limiar da tradição do pensamento ocidental surgiu com Platão, quando este deixa os afazeres do mundo para dedicar-se à contemplação das ideias eternas. Que tradição se inicia aqui? Aquela que vê a

⁶⁴ Ibid., p. 508.

preocupação com os negócios humanos com desconfiança e que vê a ação e a política como trevas e confusão.

É conveniente registrar tal fato porquanto a partir de Platão, a grandiosidade da ação, o seu desenrolar no espaço público, a excelência dos atos vão sendo substituídos pelo desprezo para com os assuntos políticos. No limiar da tradição, a política é vista com desconfiança.

O cerne do problema está no fato de que a tradição que enxergava a ação com desconfiança foi paulatinamente se esgarçando, a ponto de não oferecer mais respostas aos impasses que a modernidade havia lhe colocado.

Arendt afirma que foi no século XIX que os valores da Tradição seriam definitivamente questionados.

Os três filósofos que questionaram de modo mais incisivo a tradição do pensamento ocidental foram Sören Kierkegaard, Karl Marx e Friedrich Nietzsche.⁶⁵

A autora diz que os filósofos não foram responsáveis pela ruptura, mas cada um deles, dentro de seu campo de reflexão, questionaria a validade dos axiomas sobre os quais nossa tradição está fundamentada: Kierkegaard e a religião tradicional; Marx e o pensamento político tradicional e Nietzsche e a Metafísica tradicional. Por isso os três “são para nós como marcos indicativos de um passado que perdeu sua autoridade”.⁶⁶

Ao saltar da dúvida para a crença Kierkegaard deu uma resposta moderna à moderna falta de fé em Deus e na razão em oposição à dúvida cartesiana. Ao dizer que a Filosofia e sua verdade estão localizadas não fora dos assuntos dos homens e de seu mundo comum, mas precisamente nele [...] Marx saltou da teoria para a ação e da contemplação para o trabalho. Nietzsche, ao propor a transmutação de todos os valores, saltou do não-sensível reino transcendente para a sensualidade da vida.⁶⁷

O esgarçamento da tradição, no entanto, adstrito ao campo do pensamento, não provocou efetivamente a quebra da nossa história, o que só veio a ocorrer com o surgimento do movimento totalitário, baseado no terror e na ideologia.

A dominação totalitária se reveste de ineditismo porque ela vai além das mais radicais e ousadas ideias de qualquer pensador, na medida em que “[...] não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e

⁶⁵ Kirkegaard, Marx e Nietzsche situam-se no fim da tradição, antes de sobrevir a ruptura. Eles anunciam a ineficácia de todas as categorias políticas, morais, religiosas e jurídicas com as quais nossa tradição havia se mantido.

⁶⁶ Hannah Arendt, **Entre o Passado e o Futuro**, p. 56.

⁶⁷ Hannah Arendt, **Entre o Passado e o Futuro**, p. 56-57.

cujos crimes não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização [...]”⁶⁸

As reflexões arendtianas sobre a ruptura apontam para o fato de que o totalitarismo no poder inaugurou uma nova era, em que os seres humanos passam a ser supérfluos e descartáveis. Com o totalitarismo, estamos diante de uma forma de dominação, cujo “propósito” é algo sem propósitos: não só o genocídio em massa de oponentes e de inocentes, mas a destruição da própria pessoa humana.

A novidade do totalitarismo está também na forma de organização política que ele inaugura. Observa Arendt que o totalitarismo é diferente dos regimes autoritários como dos regimes tirânicos e ditatoriais.

Verifica-se que nos regimes totalitários, as liberdades são restringidas, enquanto nos regimes tirânicos e ditatoriais, as liberdades políticas são abolidas. Tanto em um caso como no outro, o desejo de liberdade continua presente em indivíduos ou grupos que mais cedo ou mais tarde vão se colocar em ação para reconquistá-las, parcial ou totalmente.

Apenas o regime totalitário visa a total eliminação da espontaneidade, isto é, da mais geral e elementar manifestação da liberdade humana, fato que torna o totalitarismo inédito.⁶⁹

Elucidando as distinções entre as formas de dominação citadas, Arendt se utiliza de imagens que possam representá-las. Desta maneira, o governo autoritário e ditatorial é representado pela forma piramidal em que o poder se localiza no topo, de onde emana ordens para os escalões inferiores, integrando-os num todo coeso. Já a estrutura de organização totalitária assemelha-se, segundo a autora, à imagem da cebola

[...] em cujo centro, em uma espécie de espaço vazio, localiza-se o líder; o que quer que ele faça [...] ele o faz de dentro, e não de fora ou de cima e todas as partes extraordinariamente múltiplas do movimento [...] relacionam-se de tal modo que cada uma delas forma a fachada em uma direção e o centro na outra, isto é, desempenham o papel de mundo exterior normal para um nível e o papel de extremismo radical para outro.⁷⁰

Quanto mais próximo ao centro, maior é o segredo do poder. Quanto mais próximo dele, mais longe da realidade. Assim, a vantagem dessa estrutura

⁶⁸ Ibid., p. 54.

⁶⁹ Hannah Arendt, **Entre o Passado e o Futuro**, p. 133.

⁷⁰ Ibid., p. 136-37.

organizacional é que ela passa a tornar-se à prova de choque contra os fatos do mundo real.

Garantia da dominação que alcança um bom termo, a estrutura totalitária transfere constantemente os centros de poder, uma vez que o conhecimento da fonte das ordens poderia introduzir um elemento de estabilidade, alheio ao domínio totalitário.

Arendt analisa que, nessa forma de domínio, o movimento é necessário para que o mundo não tenha de adquirir a normalidade que as leis e as instituições oferecem. Na Alemanha Nazista, a dinâmica jurídica e moral estava subordinada ao imperativo maior, que era o desejo do Führer. O que importava não era somente obedecer às ordens, mas reafirmar, a cada momento, a fidelidade ao Führer, que passava ao largo das instituições jurídicas não oferecendo, assim, parâmetros para a ação dos indivíduos, que em nome da lei poderiam reivindicar ou contestar. Acima de tudo, estava o desejo do líder que poderia mudar de ideia de acordo com as necessidades do Regime.⁷¹

A fluidez do poder tinha a finalidade de confundir os indivíduos que se viam em constante insegurança, pois não sabiam a quem deveriam obedecer e a quem deveriam ignorar. Tanto as lideranças como a população viviam esta situação dilemática, em que o sentimento de culpa e a incerteza eram os únicos elos que uniam indivíduos, na mais extrema solidão.

A outra distinção do totalitarismo, que o coloca em contraposição às outras ideias de domínio político, é a supressão do *interesse*.

Conforme Arendt, o interesse sempre foi o critério para a ação humana. Em Maquiavel, por exemplo, temos a “razão-de-estado”; no Capitalismo, o interesse pessoal como promoção do interesse coletivo; no socialismo, o exercício do poder pelo proletariado redundaria no interesse das grandes maiorias.

No cerne dos governos despóticos, as ações de seus líderes baseiam-se num interesse utilitário, nem que seja para a manutenção do poder individual ou de um grupo. Neste tipo de governo, é possível vislumbrar um mínimo de previsibilidade, haja vista serem poderes que se apresentam com certa visibilidade.

Os regimes totalitários desconhecem motivações utilitárias. Assim, os interesses materiais e motivações de lucro são desprezados. O que importa é a

⁷¹ A Constituição de Weimar, segundo Arendt, nunca foi ab-rogada durante o regime nazista e também a Constituição Stalinista de 1936, completamente ignorada, na prática nunca foi abolida.

existência, em si, de uma forma de organização onipotente, sem motivação nenhuma, senão a de ser auto-alimentar.

O ineditismo do regime totalitário está também no importante papel desempenhado pela polícia secreta.

Acima do Estado e por trás das fachadas do poder ostensivo, num labirinto de cargos multiplicados, por baixo de todas as transferências de autoridade [...] está o núcleo do poder do país, os supereficientes e supercompetentes serviços da polícia secreta.⁷²

A atuação da polícia secreta se dá sobre os chamados “inimigos objetivos”, que não são os opositores do regime, mas os considerados “perigosos”, porque portadores de tendências. Na Alemanha nazista serão os judeus, depois os poloneses e até certas categorias de alemães; na Rússia stalinista, os descendentes das antigas classes governamentais, depois os russos de origem polonesa, os tártaros e certas classes de judeus. A lista de inimigos objetivos é ampliada cada vez que as circunstâncias o exigirem.

A polícia totalitária está somente subordinada ao desejo do líder, que a aciona no momento em que deseja que certas categorias da população sejam eliminadas. O regime não é um governo, mas um movimento sempre em marcha, que elimina obstáculos.

A necessidade da liquidação do inimigo objetivo está diretamente relacionada ao crime possível, isto é, a justificativa para o genocídio em massa se dá pela previsão de que o inimigo objetivo cometeria crimes contra o sistema e por isto: “[...] todo crime que o governo possa conceber como viável deve ser punido, tenha sido cometido ou não”.⁷³

As consequências deste tipo de organização para a sociedade, é que todos acabam se tornando suspeitos em potencial pelo simples fato de serem seres pensantes. Apregoa Arendt:

Simplesmente em virtude da sua capacidade de pensar, os seres humanos são suspeitos por definição, e essa suspeita não pode ser evitada pela conduta exemplar, pois a capacidade humana de pensar é também a capacidade de mudar de ideia.⁷⁴

Se partirmos da premissa de que todos são inimigos, ninguém mais está seguro. Cada indivíduo tem o seu direito de se defender negado. Os direitos

⁷² Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 470.

⁷³ *Ibid.*, p. 478.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 481-482.

fundamentais são completamente abolidos e o que resta é uma sociedade de suspeitos, submetida ao terror constante.

A pretensão totalitária de criar uma sociedade com fundamento na ideologia e no terror se concretizou no Estado totalitário. A admoestação de Arendt ainda cabe na conjuntura vigente: nada garante que suas sementes estejam mortas.

Ora, se filósofos como Kierkegaard, Marx e Nietzsche no século XIX foram capazes de decretar o fim da tradição ocidental, porque os valores desta tradição já não conseguiam mais dar respostas aos impasses de que eles eram testemunhas, o homem do século XX, herdeiro de um humanismo milenar, foi capaz de fazer a mais radical e a mais tenebrosa das experiências nunca antes imaginada: a tentativa de destruir a humanidade de todo humano, algo jamais pensado pela pior das ditaduras.

A ruptura da tradição ocidental ocorrera com o advento do Estado totalitário, com fundamento no terror e na ideologia. Esta nova forma de dominação atesta que, num mundo construído pelas mãos humanas, tudo é possível.

3.5 A crise dos direitos humanos

Arendt diz que a ruptura da tradição ocidental acarretou a “perda da permanência e da segurança no mundo”, na medida em que, sob o domínio totalitário, os valores políticos, éticos e jurídicos, que balizavam as relações entre os homens, foram substituídos pela crença de que os seres humanos são supérfluos e descartáveis.⁷⁵

A barbárie de que o mundo foi vítima, concretizada nos campos de concentração, impôs ao homem contemporâneo a redefinição dos conceitos não só políticos e éticos, mas também de toda a noção de direitos humanos.

As reflexões arendtianas oferecem pistas para a compreensão da crise dos Direitos Humanos no século XX, visto que ela é sintoma do desaparecimento do espaço público: espaço de articulação da ação e do discurso significativos.

É interessante ressaltar como o ocidente, desde as suas origens, percebeu o valor da pessoa humana.

⁷⁵ Hannah Arendt, **Entre o Passado e o Futuro**, p. 132.

O primeiro livro do Pentateuco, Gênesis, encontramos o valor e a dignidade humana quando o autor bíblico relata a criação do homem à imagem e semelhança de Deus. Após, todo o Antigo Testamento vai reafirmar a sacralidade da vida humana.

O Cristianismo, ao recolher elementos da tradição judaica e grega, também afirma a ideia de que cada pessoa humana tem um valor absoluto no plano espiritual, pois Jesus Cristo chamou a todos para a salvação sem distinção de raça ou credo, como o apóstolo Paulo afirmava.

Enquanto o homem medieval, preocupado com a salvação de sua alma, rejeitava o mundo dos homens, voltando-se para a busca das verdades eternas, o homem moderno se voltaria para o mundo da intimidade do ser, por força da dúvida que coloca em questão a eterna verdade das coisas. A razão para os modernos aparece não como aptidão pública exercida na comunicação com os outros, mas como faculdade natural e privada inerente a todo homem. Daí a importância do subjetivismo na mentalidade da época.

A importância da descoberta do subjetivismo para a problemática dos direitos humanos encontra-se no fato da subjetividade ser fundamento da realidade. A liberdade aqui é concebida como a faculdade da autodeterminação, fator importante em toda a Modernidade, já que está ligada à ideia da individualidade. Esta vai se firmar enquanto singularidade: o mundo não é mais um cosmos – um sistema ordenado -, mas sim um agregado de individualidades isoladas que são a base da realidade.

A Reforma vai assinalar a presença do individualismo no campo da salvação e trazer a preocupação com o sucesso no mundo como sinal de salvação individual.

Daí que com a Reforma, um direito se faz presente: o da liberdade de opção religiosa. Na experiência norte-americana, ela é um traço do legado puritano que integra o que Arendt chama de *constitutio libertatis*, a fundação da liberdade na Revolução Americana, um legado que é uma das bases das Declarações de Direitos dos Estados Americanos que inspiraram a Declaração Francesa.

Uma segunda consequência da Reforma foi a laicização do direito natural e o conseqüente apelo à razão como fundamento do Direito, aceitável por todos independentemente de suas crenças religiosas. Este processo de secularização veio a culminar com a liberdade do uso autônomo da própria razão, que produziu a

crença, com a ilustração na maioria do homem. Por conta disso houve a reivindicação da liberdade de pensamento e de opinião.

Nos séculos XVII e XVIII, a laicização do Direito viria reafirmar a crença de que o fundamento deste não está no poder irresistível do soberano ou no poder de Deus, mas sim, na base da sociedade através da vontade dos indivíduos.

A partir de então, os indivíduos estabelecem limites ao abuso de poder do todo em relação ao indivíduo através das leis. Os limites resultariam da divisão dos poderes, combinada com uma declaração de direitos, ambas expressas na Constituição.

Os homens podem organizar o Estado e a sociedade de acordo com sua vontade e sua razão, utilizando como instrumento a Constituição. Trata-se da base da soberania popular, de origem contratualista.

Desta maneira, a preocupação com a dignidade da pessoa humana, quer na sua vertente religiosa ou secular, foi uma constante de governos e instituições, muito embora poucas vezes esta preocupação fosse concretizada na prática.

A proclamação dos direitos individuais fora derivada da limitação no exercício destes direitos, visando proteger os indivíduos numa época em que notórias se faziam a insegurança e as desigualdades.

Arendt afirma que, com o advento da Declaração dos Direitos do Homem, cada indivíduo poderia ter a certeza de que nem o comando de Deus, nem os costumes da história seriam mais a fonte da Lei, mas sim o próprio Homem. Numa sociedade secularizada, a única segurança residia nas leis e na Constituição. Todas as outras leis teriam como referência o próprio Homem.

A autora observa, no entanto, que estes direitos jamais haviam constituído questão prática em política no século XIX. Tal “negligência” prendia-se na crença de que, se a sociedade política é feita pelo conjunto de seus cidadãos e desde que os cidadãos são seres humanos, então estes direitos, mesmo não explicitados, seriam naturalmente respeitados. Diz a autora: “Assim, durante todo o século XIX, o consenso da opinião pública era de que os direitos humanos tinham de ser invocados sempre que um indivíduo precisava de proteção contra a nova soberania do Estado e a nova arbitrariedade da sociedade.”⁷⁶

⁷⁶ Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 324.

A segurança almejada pelas constituições não se concretizaram inteiramente. Assim, se a ideia inicial presente nas declarações de direitos era a de que estes deveriam ter um caráter absoluto, o que se deu na prática é que historicamente eles se revelaram relativos.

O caráter de relativismo dos assim chamados direitos humanos ficaram evidentes no século XX, quando esses direitos não conseguiram alcançar todas as pessoas.

Arendt chama a atenção para a situação dos apátridas, das minorias e dos judeus, vítimas do genocídio, enquanto situações emblemáticas da negação do direito fundamental de cada ser humano à participação na comunidade dos homens.

O cenário sombrio, que foi se delineando a partir da Primeira Guerra Mundial, acabaria minando os últimos resquícios daquilo que as revoluções do século XVIII haviam conquistado como direitos individuais.

A situação dos apátridas era peculiar, porque eram indivíduos que haviam perdido o status de cidadãos e, por isso, foram colocados à margem da legalidade.

Não encontrando um lugar no mundo onde pudessem pertencer a uma comunidade política, foram reduzidos a seres supérfluos, cujo destino final acabou sendo os campos de concentração.

A situação aparecerá, aos olhos da autora, como o primeiro indício do declínio dos direitos humanos em nosso século, na medida em que, com isto, é negado a determinadas categorias de pessoas o direito do exercício efetivo de direitos.

Os grupos são considerados “refugio da terra”, os quais a propaganda totalitária considerará como os “indesejáveis”.⁷⁷

Arendt nos atenta para uma Circular do Ministério das Relações Exteriores, destinada a todas as autoridades alemãs no exterior após os *pogroms* de novembro de 1938, que diz: “Quanto mais pobre for o imigrante judeu e, portanto, quanto mais incômodo para o país que o absorve, mais fortemente reagirá o país”.

O aumento desses indesejáveis, a perambular por uma Europa em crise, só viria a confirmar e tornar verdadeira a afirmação da propaganda totalitária de que não existiam direitos humanos inalienáveis, e de que era hipócrita a afirmação

⁷⁷ Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 302.

desses direitos nas democracias europeias, porque também estas aceitavam a tese dos “refugos da terra”.

A contradição da sociedade contemporânea, em relação à noção de direitos humanos, estava na discrepância entre o idealismo dos que persistiam em considerar inalienáveis os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados e a situação de indivíduos sem direito algum nestes mesmos países. Comprova-se tal fato pela existência de “campos de internamento” para os apátridas, às vésperas da Segunda Grande Guerra. Estes, sob o domínio totalitário, transformar-se-iam em campos de concentração.

Mesmo ignorados, era impossível aos países europeus desfazerem-se dos apátridas e, já que estes países não foram capazes de criar dispositivos legais para aqueles que haviam perdido a proteção de um governo nacional, o problema foi transferido para a política, que passou a ter poderes independentes dos governos. O Estado da lei paulatinamente foi-se transformando em Estado policial. Ilustramos como exemplo a França, que àquela época ficava comprovada que uma ordem de expulsão que emanasse da Polícia era muito mais grave do que outra que viesse “apenas” do Ministério do Interior, sendo que constitucionalmente a Polícia está subordinada ao Ministério do Interior.⁷⁸

O movimento totalitário via com bons olhos o poder crescente da Polícia. Para a pretensão do domínio total, a consolidação do poder policial alcançaria qualquer pessoa, independentemente de qualquer ofensa cometida.

A Polícia, fora do controle legal, e por isso mesmo sem obrigações referentes ao respeito aos direitos humanos, espalhou-se por diversos países europeus não totalitários, criando laços de cooperação entre eles. A pretexto de “segurança nacional”, Arendt afirma que muitos destes países estabeleceram uma relação íntima com a GESTAPO (Polícia Secreta Nazista), “de modo que se poderia dizer que existia uma política estrangeira policial independente, o que ajudaria os alemães dos países ocupados a organizar o terror”.⁷⁹

Com relação ao problema dos oprimidos, daqueles que não possuíam status de cidadão de algum Estado, a negação de direitos vai se generalizando pouco a pouco até o movimento totalitário assumir o domínio sobre vastas camadas

⁷⁸ Ibid., p. 321.

⁷⁹ Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 322.

populacionais e condenar algumas destas a mais radical expulsão do convívio humano: o envio para os campos de concentração.

No tocante aos apátridas, Arendt afirma que a perda desses indivíduos não foi só na proteção legal, mas a perda de seus lares, “o que significa a perda de toda a textura social na qual havia nascido e na qual havia criado para si um lugar peculiar no mundo”.⁸⁰

A segunda perda sofrida pelas pessoas privadas de seus direitos foi a perda de um governo. Até o início do século XX era consenso, na maior parte dos países, receber os perseguidos políticos na condição de refugiados. Hodiernamente, o problema para os novos refugiados estava em que não eram mais perseguidos por convicções políticas ou religiosas, mas sim em virtude daquilo que eram: “nascidos na raça errada” (judeus na Alemanha nazista) ou “na classe errada” (aristocratas na Rússia).⁸¹

Tais indivíduos começaram a representar uma situação incômoda para os países que os recebiam, na medida em que seu número aumentava. O problema para as sociedades do período entre guerras não estava mais em coibir as práticas que os opressores infligiam aos oprimidos, mas sim, nos problemas trazidos por estes.

Partindo da premissa de que os direitos foram sempre definidos como o “direito a algo” (à felicidade, à liberdade, à proteção da lei etc.), os que estão fora da lei são privados do mais elementar dos direitos: o direito a ter direitos.

A tragédia daqueles que estão fora do âmbito da lei, conforme Arendt, não está em que são privados da vida, da liberdade, ou da procura da felicidade, que são os direitos inerentes a certas comunidades, “mas no fato de que já não pertencem a qualquer comunidade”. Assim, tornam-se indivíduos que não existem.

Só no último estágio de um longo processo o seu direito à vida é ameaçado; só se permanecerem absolutamente supérfluos; se não se puder encontrar ninguém para reclamá-los, as suas vidas podem correr perigo [...]. O importante é que se criou uma condição de completa privação de direitos, antes que o direito à vida fosse ameaçado.⁸²

Não ter um lugar no mundo é a situação extrema dos que são privados dos direitos humanos, pois são privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de

⁸⁰ Ibid., p. 327.

⁸¹ Ibid., p. 328.

⁸² Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 329.

opinarem. Privilégios ou castigos lhe serão dados ao sabor do acaso e não porque fazem, fizeram ou venham a fazer algo. A eles é negado o direito de serem vistos e ouvidos, de terem uma presença garantida no espaço público da palavra e da ação. A eles é negado o direito à felicidade.⁸³

Expulso da humanidade, porque expulso do espaço que lhe garantia a fala e a convivência com os outros seres humanos, este homem poderia ter perdido todos os seus direitos humanos sem, no entanto, perder sua qualidade essencial de homem. Mas, quando perdeu sua própria comunidade, verdadeiramente foi expulso da humanidade.

A proclamação dos Direitos do Homem pelos revolucionários do século XVIII outorgou ao homem uma dignidade jamais vista. Os direitos históricos de uma classe foram substituídos pelos direitos naturais, pois recebidos por nascimento.

Ora, se o homem do século XVIII tornou-se emancipado da história, o homem do século XX emancipou-se da natureza, à medida que aprendeu a dominá-la a ponto de poder destruir toda a vida na Terra.

Arendt nota que o homem contemporâneo vive um momento em que a história e a natureza tornaram-se alheias a ele, “no sentido de que a essência do homem já não pode ser compreendida em termos de uma ou de outra, mas em termos de humanidade” e assim, do ponto de vista da humanidade, o “direito a ter direitos” ou o direito de cada indivíduo pertencer à humanidade devem ser garantidos pela própria humanidade. Mas diante do fato de que indivíduos possam ser expulsos da comunidade dos homens, nada mais assegura que isso seja possível.⁸⁴

Arendt faz uma crítica à concepção abstrata de direitos humanos porque, para ela, enquanto existirem indivíduos a quem é negado o direito fundamental de pertencimento à comunidade dos homens, a ideia de Direitos do Homem extensiva à toda humanidade soa hipócrita. Esses direitos correm o risco de, transformados em pura abstração, serem “apenas proclamados, mas nunca politicamente garantidos”,⁸⁵

Em alusão aos sobreviventes dos campos de concentração, os quais tiveram sua própria morte roubada, porquanto eram mortos-vivos:

⁸³ Idem, **A Condição Humana**, p. 59-60.

⁸⁴ Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 332.

⁸⁵ Ibid., p. 498.

O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano.⁸⁶

O surgimento, em nosso século, das sociedades totalitárias, atesta de forma inequívoca que os conceitos abstratos de homem, nos quais se basearam o conceito de direitos humanos, de nada adiantaram perante seres que haviam perdido todas as qualidades que fazem de alguém um ser humano, a começar por pertencer a uma comunidade política.

O homem que perde seu status político, isto é, a sua convivência num mundo comum, perde a possibilidade de ser tratado por outro como semelhante, como alguém que possa ser responsabilizado pelos próprios atos.

Aqueles que foram expulsos da comunidade política, conclui Arendt, “que perderam todos aqueles elementos do mundo e todos aqueles aspectos de existência humana que são o resultado do nosso trabalho comum, produto do artifício humano”, estes retrocederam realmente ao estado de natureza, sinal de um possível retrocesso da civilização.⁸⁷

Ao final destas considerações sobre a intromissão da violência no espaço da política cabe observar que o totalitarismo levou a cabo, em sua vontade de dominação, à destruição de toda a espontaneidade humana.

Nas reflexões arendtianas percebe-se que, ao tratar do espaço público, este sempre esteve associado à espontaneidade. Como numa relação de mútua dependência, só pode haver espontaneidade num espaço público que a garanta, assim como é pela espontaneidade que o espaço público é constantemente criado, pois este existe enquanto os homens se reúnem, e se desfaz assim que se separam.

A gestão totalitária baseada na ideologia e no terror representou um atentado radical à possibilidade que todo ser humano tem de sempre poder começar algo novo, faculdade que lhe é dada pela condição humana da natalidade.

O totalitarismo não só pretendeu impedir a livre circulação de opiniões, destruindo o espaço da comunicação humana, como também exterminar totalmente

⁸⁶ Ibid., p. 333.

⁸⁷ Ibid., p. 334.

a espontaneidade em tudo o que se referisse às ações do ser humano, haja vista as condições de isolamento dos prisioneiros dos campos de concentração.

O panorama sombrio de onde emergem as reflexões de Arendt sobre o mal radical funda-se nas massas europeias, cuja característica é o isolamento enquanto fenômeno de negação da pluralidade humana.

Segundo os relatos de Arendt, a negação da pluralidade, o estar juntos para a realização de grandes feitos foi lentamente gestada numa Europa desesperançosa da ação política, cujos contingentes humanos permaneciam voltados para a satisfação de suas necessidades, que para os pobres eram as básicas para a própria sobrevivência e, para a burguesia, as ligadas ao consumo desenfreado. Ambas submetidas aos imperativos do labor.

Ao retirar-se para o mundo limitado da vida privada, o homem do período entre-guerras abriu as portas para o medo, tão bem manipulado pelos sistemas totalitários.

Não se tratava mais de rejeitar a pluralidade com vistas a outros “bens” mais imediatos, mas sim, que o medo e a desconfiança afastaram cada vez mais as pessoas. A máquina totalitária começava a atingir seus propósitos.

4 CONCLUSÃO

Arendt entendia que os homens do século XX deixaram de frequentar o espaço público, primeiro porque sempre nutriram certa desconfiança em relação a ele, e depois porque a série de perguntas que a tradição do pensamento sempre debatera no embate das ideias já não tinha nenhum sentido para um mundo que começava a confiar cada vez mais no poder de sua técnica.

O mundo, absorto com a fabricação de seus instrumentos, e concomitantemente criando mais necessidades e necessitados, foi capaz de criar, em um curto espaço de tempo, uma organização que tentou tornar os seres humanos supérfluos.

A inspiração para a superfluidade das massas surgiria da própria sociedade, dita democrática, para que o valor do homem seja medido pela sua utilidade, conceito muito diferente do valor da pessoa humana, apregoado pela moral, pela política ou pela religião tradicionais.

A diferença entre o Estado totalitário e outros, quanto à visão utilitária do ser humano, estava em que para o totalitarismo nem mesmo a utilidade de cada um é levada em consideração, mas apenas os imperativos das leis da Natureza ou da História, contra as quais nada deve se antepor.

O perigo da nova civilização global, nascida do desejo totalitário ou fruto da tecnologia, está no fato de que se “[...] possa produzir bárbaros em seu próprio seio por forçar milhões de pessoas a condições que, a despeito de todas as aparências, são as condições da selvageria”.⁸⁸

Segundo Arendt, há uma coincidência entre os acontecimentos que corroboraram para o advento do totalitarismo no período entre-guerras e a situação do mundo atual em que o avanço da tecnologia torna supérfluo todos os homens, num total desrespeito aos direitos fundamentais de cada ser humano. Ante o potencial de destrutividade presente na sociedade, as instalações de gaseificação de Hitler parecem grosseiros brinquedos.⁸⁹

THE CONCEPT OF VIOLENCE IN HANNAH ARENDT

ABSTRACT

This review article aims to summarize, analyze and discuss the theme of violence on Hannah Arendt, part of the Master's dissertation in Law (Philosophy of Law Section) that was submitted to the examining board of Pontifical Catholic University of São Paulo, called **Hannah Arendt: between the past and the future of politics and law - authority, legitimacy, violence and power**, and was developed by the same author of scientific article, Marcelo Hsiao, under Professor Doctor Gabriel Benedito Isaac Chalita orientation.

Keywords: Politics. Law. Authority. Legitimacy. Violence. Power. Hannah Arendt.

⁸⁸ Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 336.

⁸⁹ Idem, **Eichmann em Jerusalém**, p. 282.

REFERÊNCIAS

- ADEODATO, João Maurício Leitão. **O Problema da Legitimidade: no Rastro do Pensamento de Hannah Arendt**. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1986, 229 f.
- ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. 10ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. Trad. Roberto Raposo. 352 p.
- _____. **A Dignidade da Política: Ensaio e Conferências**. 3ª ed., Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002. Trad. Antônio Abranches e outros. 195 p.
- _____. **A Vida do Espírito**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995. Trad. Antônio Abranches e Helena Martins.
- _____. **Correspondência 1925/1975: Arendt e Heidegger**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- _____. **Crises da República**. 2ª ed., São Paulo: Perspectiva, 2004. Trad. José Volkman. 201 p.
- _____. **Da Revolução**. São Paulo: Ática; Brasília: UnB, 1990. Trad. Fernando Dídimo Vieira.
- _____. **Eichmann em Jerusalém: um Relato sobre a Banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Trad. José Rubens Siqueira. 336 p.
- _____. **Entre o Passado e o Futuro**. 5ª ed., São Paulo: Perspectiva, 2005. Trad. Mauro W. Barbosa. 348 p.
- _____. **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Trad. Denise Bottmann. 249 p.
11. _____. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Trad. Roberto Raposo. 562 p.
- _____. **O que é Política? Fragmentos das Obras Póstumas compilados por Ursula Ludz**. 6ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. Trad. Reinaldo Guarany. 238 p.
- _____. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Trad. Rosaura Einchenberg. 375 p.
- _____. **Sobre a Revolução**. Lisboa: Relógio D'Água, 2001. Trad. I. Morais. 398 p.
- _____. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. Trad. André Duarte.

ARISTÓTELES. **Tópicos – dos Argumentos Sofísticos**. São Paulo: Abril, 1983. Trad. L. Vallandro e G. Borheim.

BOBBIO, Norberto. **A Teoria das Formas de Governo**. Brasília: Universidade de Brasília, 1980. Trad. Sérgio Bath.

_____. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. 3ª ed., Brasília: Universidade de Brasília, 1995. Trad. Alfredo Fait. 168 p.

_____; BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**. São Paulo: Brasiliense, 1996. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 179 p.

BOOTH, W. C.; COLOMB, G. G.; WILLIAMS, J. M. **A Arte da Pesquisa**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Trad. Henrique A. Rego Monteiro. 351 p.

CAMILLO, Carlos Eduardo Nicoletti; FERRON, Fabiana. **Monografia Jurídica: uma Abordagem Didática**. Belo Horizonte: Del Rey, 2001. 70 p.

ETTINGER, Elzbieta. **Hannah Arendt – Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. Trad. Mario Pontes. 140 p.

FARIA, José Eduardo. **Poder e Legitimidade: Uma Introdução à Política do Direito**. São Paulo: Perspectiva, 1978. 130 p.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Estudos de Filosofia do Direito: Reflexões sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito**. 2ª ed., São Paulo: Atlas, 2003. 286 p.

FOLSCHEID, Dominique; WUNENBURGER, Jean-Jacques. **Metodologia Filosófica**. 2ª ed., São Paulo, 2002. Trad. Paulo Neves. 394 p.

FRANCO MONTORO, André. **Introdução à Ciência do Direito**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006.

HEGEL, G. W. F.. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Trad. Orlando Vitorino. 329 p.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. 6ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1999. Trad. João Baptista Machado. 427 p.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos: um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 406 p.

_____. **Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder**. 2ª ed., São Paulo: Paz e Terra, 2003. 197 p.

REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Saraiva, 1982.
REVISTA CULT. São Paulo: Bregantini, nº 99, ano 9, jan./2006.

RIBAS, Christina Miranda. **Justiça em Tempos sombrios: a Justiça no Pensamento de Hannah Arendt**. Ponta Grossa: UEPG, 2005. 177 p.

RIZZATO NUNES, Luiz Antônio. **Manual da Monografia Jurídica**. 4ª ed., São Paulo: Saraiva, 2002. 234 p.

_____. **Manual de Filosofia do Direito**. São Paulo: Saraiva, 2004. 431 p.

RODRIGUES, André Figueiredo. **Como Elaborar e Apresentar Monografias**. São Paulo: Humanitas, 2005. 92 p.

SAVIETTO, Miguel. **Violência e Poder na Obra de Hannah Arendt**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1998. 122 f.

VICTORIANO, Benedicto A. D.; GARCIA, Carla C.. **Produzindo Monografia – Trabalho de Conclusão de Curso**. São Paulo: Publisher Brasil, 1998. 68 p.

WATSON, David. **Hannah Arendt**. São Paulo: Difel, 2001. Trad. Luiz Antonio Aguiar e Marisa Sobral. 144 p.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Hannah Arendt: por Amor ao Mundo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997. Trad. Antônio Trânsito. 492 p.