

HISTÓRIA E HISTORICIDADE EM HANNAH ARENDT¹

Aruanã Antonio dos Passos
Doutorando em História pela UFG
Docente do curso de História da UEG, UnU Jussara
E-mail: aruanaap@yahoo.com.br

RESUMO

Discutir o problema do conceito de História em Hannah Arendt não constitui tarefa fácil. No entanto, o objetivo deste breve trabalho e sua motivação é levantar alguns aspectos relevantes presentes na obra da pensadora, capazes de nos introduzir nesta importante discussão e ao mesmo tempo demonstrar a utilidade do pensamento de Arendt no ofício do historiador. Visto que, a obra de Hannah Arendt é heterogênea e permite múltiplos recortes e interpretações, inicialmente podemos considerar que não se trata de uma obra que poderia ser classificada como "historiográfica". Arendt também não adentra no campo do historiador para buscar exemplos a um sistema abstrato e totalizante, e tampouco se preocupa em questionar a razão própria dos historiadores. Ela adentra na história porque antes de mais ela precisa compreender como o passado influenciou o devir das sociedades e da condição humana ao longo do tempo, devir esse influenciado pela constante tensão passado-presente.

Palavras-chave: Hannah Arendt; conceito de História; historicidade.

ABSTRACT

Discussing the problem of the concept of history in Hannah Arendt is not an easy task. However, the objective of this short work and their motivation is to raise some important aspects present in the work of the thinker, able to introduce this important discussion and at the same time demonstrate the utility of Arendt's thought on the craft of the historian. Since the work of Hannah Arendt is heterogeneous and allows for multiple cuts and interpretations, we can initially consider that it is not a work that could be classified as "historiography." Arendt did not probe deeper into the field of the historian to seek examples to an abstract system and totalizing, nor cares to question the very reason of historians. She enters the story because she first needs to

¹Esse trabalho faz parte de pesquisa institucional que conta com o apoio da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade Estadual de Goiás (UEG) e intitula-se: "*Totalitarismo e biopoder: figuras da violência em Hannah Arendt e Michel Foucault*".

understand how the past has influenced the development of societies and the human condition, over time, becoming influenced by the constant tension that past-present.

Key-words: Hannah Arendt, concept of history, historicity.

Entre o passado e o futuro: a afirmação da historicidade

Inicialmente há de se destacar que o conceito sobre o qual Hannah Arendt discorre em seu livro de 1954, *Entre o passado e o futuro*, não é o da perspectiva do historiador, no sentido da delimitação da ação de seu ofício ou dos domínios de seu saber. Neste sentido, o ensaio sobre o conceito de História (Antigo-Moderno) não discute com historiadores. Parece que lhe interessa muito mais como através de uma mudança no próprio pensamento ocidental, que o antigo e o moderno podem ser dissonantes se tomamos o exemplo do conceito de história. Desse modo um primeiro aspecto fundamental no pensamento de Hannah Arendt se desvela: a noção de ruptura e que influenciará sobremaneira o seu trabalho sobre o totalitarismo. É assim que, para Arendt a história assume um caráter daquilo que irrompe (“o novo”) do sujeito e do que o sujeito irrompe; este sujeito produz esse descontínuo. É assim, que Arendt prioriza o acontecimento, ela não observa a estrutura, mas prioriza o evento. O perigo reside no fato da ciência fazer história e não mais os sujeitos. O passado está entre a tradição e a ruptura. É uma visão bastante dialética e metodologicamente prática, ao historiador, porque ela nos é capaz de pensar o passado não de modo estático e inerte, mas enquanto a efetividade da mudança e da ruptura.

Na sua análise sobre o conceito de história, o antigo e o moderno, Arendt através de seu método comparativo confronta o conceito antigo de história com o moderno. Sobre o conceito antigo afirma inicialmente a distinção da cosmovisão antiga e o lugar da imortalidade e, que se relaciona sobremaneira com a necessidade de memória e conseqüentemente de história: “o que para nós é difícil perceber é que

os grandes feitos e obras de que são capazes os mortais, e que constituem o tema da narrativa histórica, não são vistos como parte, quer de uma totalidade ou de um processo abrangente; ao contrário, a ênfase recai sempre em situações únicas e rasgos isolados. Essas situações únicas, feitos ou eventos, interrompem o movimento circular da vida biológica. O tema da História são essas interrupções – o extraordinário, em outras palavras” (ARENDDT, 1997, p. 72). Desse modo é que, “o movimento histórico começou a ser construído à imagem da vida biológica” (ARENDDT, 1997, p. 72). O movimento da história era circular e acompanhava a orientação da natureza. Numa cosmologia mais ampla o homem era parte do todo infinito do universo. Assim, é que, este homem necessitava de recordação, necessitava de *mnemosine* (memória) porque, “todas as coisas que devem sua existência aos homens, tais como obras, feitos e palavras, são perecíveis, como que contaminadas com a mortalidade de seus atores, Contudo, se os mortais conseguissem dotar suas obras, feitos e palavras de alguma permanência, e impedir sua perecibilidade, então essas coisas ao menos em certa medida entrariam no mundo da eternidade e aí entrariam num mundo de eternidade (...)” (ARENDDT, 1997, p. 72). O que Heródoto (“pai da história”) então marca, rompe, rasga? É que é a partir de Heródoto que, as palavras, os feitos e os eventos (enquanto fato da existência das ações dos homens), vieram a ser o conteúdo da História (ARENDDT, 1997, p. 73-4). É desse modo que, “a História acolhe em sua memória aqueles mortais que, através dos feitos e palavras, se provaram dignos da natureza, e sua fama eterna significa que eles, em que pese sua mortalidade, podem permanecer na companhia das coisas que duram para sempre” (ARENDDT, 1997, p. 78).

Nosso moderno conceito de história nasce da separação (não existente na antiguidade) no século XIX entre as Ciências Naturais e as Ciências Históricas. Podemos ressaltar na análise de Arendt sobre essa separação dos saberes dois importantes: o da objetividade e o da imparcialidade. No limite, Arendt considera que essa distinção entre as Ciências Naturais e as Ciências Históricas não corresponde a

uma diferenciação no interior dessas áreas de saber. O problema da objetividade e da imparcialidade assume importância porque eles determinam os rumos e a identidade do saber a partir dessa distinção (ciências naturais e históricas). Para Arendt, “objetividade, em outras palavras, significava não-interferência, assim como não-discriminação” (ARENDR, 1997, p. 80). No entanto, o problema da objetividade acabou, nas palavras de Arendt, ofuscando o verdadeiro problema, o da imparcialidade. É a dúvida – no sentido da máxima cartesiana – que dará forma ao modo como a modernidade entenderá o conceito de história. Porque foi “(...) pela dúvida da época moderna acerca da realidade de um mundo exterior à ‘objetividade’ à percepção humana como um objeto imutado e imutável” (ARENDR, 1997, p. 83), que o moderno conceito de história se sedimentou. É sob essa mudança entre a relação da história com a natureza que a concepção moderna de história estará também relacionada. A dúvida sobre o mundo exterior tenciona ainda a nova ênfase que é dada ao lugar do interesse ates pelas coisas agora pelos processos. Arendt não observa o passado de modo cíclico ou enquanto um processo, a ela interessa mais a ruptura, o rasgo, pelo qual, os acontecimentos podem ser encarados como únicos na esfera das ações humanas, na esfera da política (esfera pública). Dessa maneira, “nenhuma consideração ‘humanista’ inspirou seu abandono da natureza, mas unicamente a crença de que a história é ‘feita’ por Deus; conseqüentemente, a verdade histórica pode ser conhecida por homens, os autores da história, porem a verdade física é reservada ao Fazedor do universo” (ARENDR, 1997, p. 88). É sob este aspecto que podemos entender que: “as sondagens de opinião, a história quantitativa, a história demográfica, a história econômica, boa parte da Ciência Política, a prática acadêmica de especialização excessiva são, dentre outros, domínios que expressam essa enorme pretensão de controle social, que nada mais é do que a substituição da ação pelo comportamento, aquela, criadora, este, carregado de previsibilidade. Isso é um

exemplo do que pode o conhecimento, e esta não é uma atividade de intelectuais, mas de burocratas” (Brepohl de Magalhães, 2001, p. 30).

A valorização arendtiana do acontecimento se efetiva no fato de que seu interesse na ruptura está contido em tudo que ela representa tanto na vida social quanto na esfera do público e consequentemente da política. É assim que ela considera a dialética antigo-moderno como elementar na identificação da ruptura entre o pensamento antigo centrado na relação natureza-história-imortalidade, e a moderna centrada no trinômio natureza-história-processo. A mudança, a ruptura está contida na nova relação entre os três elementos. Enquanto o conceito antigo emana a relação de uma cosmovisão e o lugar do homem (finito) num universo que é infinito, o conceito moderno observa o passado como processo. Sobre o lugar da ruptura no conceito arendtiano de história poderíamos destacar a seguinte passagem de seu texto: “seria, pois, de certa importância observar que o apelo ao pensamento surgiu no estranho momento período intermediário que por vezes se insere no tempo histórico, quando não somente os historiadores futuros, mas também os atores e testemunhas, os vivos mesmos, tornam-se conscientes de um intervalo de tempo totalmente determinado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda. Na História, esses intervalos mais de que uma vez mostraram poder conter o momento da verdade” (ARENDT, 1997, p. 35-6). E aí encontramos o lugar do sujeito nesse movimento de consciência sobre os fatos. Destacam-se, ainda dessa passagem a importância que Arendt dá à ruptura e a singularidade do acontecimento percebido através da ruptura.

Arendt destaca que desde o século XVII, “a preocupação dominante da investigação científica, tanto natural como histórica, tem sido o processo” (ARENDT, 1997, p. 88-9); essa visão processual assume na contemporaneidade um lugar imenso na prática historiográfica e que encontrará oposição à partir dos anos 70 com a crise dos grandes paradigmas (estruturalismo e marxismo, principalmente). O sujeito e o

acontecimento nos esquemas macro-analíticos deixam de existir para dar lugar ao grande movimento da humanidade, a estruturas internas, muitas ininteligíveis e que organizam e regulam a vida das sociedades e dos grupos sociais. Interessante que Arendt não recorre a uma visão estrutural na análise de um fenômeno de massa sobre o qual pensou: o totalitarismo. Pelo contrário, ela encara o anti-semitismo, o imperialismo e o totalitarismo, pela perspectiva do novo, da ruptura. Obviamente que eles contêm muitos elementos do passado, mas o que lhe interessa é aquilo de novo que o totalitarismo revela a humanidade. É aí que repousa grande parte da metodologia e do conceito de história de Arendt.

O século XIX é considerado o século da história-saber, sob este aspecto Arendt novamente destaca o valor do novo: “Na época moderna a História emergiu como algo que jamais fora antes” (ARENDR, 1997, p. 89). Fazer a história (Marx) é uma possibilidade de ação do homem. Porque “a ação humana, como todos os fenômenos estritamente políticos, está estritamente ligada à pluralidade humana, uma das condições fundamentais de vida humana, na medida em que repousa no fato da natalidade, por meio do qual o mundo humano é constantemente invadido por estrangeiros, recém-chegados cujas ações e reações não podem ser previstas por aqueles que nele já se encontram e que dentro de breve irão deixá-lo” (ARENDR, 1997, p. 92).

Neste sentido a relação da finitude com o progresso das ciências naturais nos orienta novamente para a questão da história e da natureza, ou seja, dos feitos dos homens (progresso, desenvolvimento) e de sua relação com o universo. Assim, se a relação entre a história e a imortalidade na antiguidade era uma relação com o mundo, na modernidade isso não se verifica porque a experiência humana nasce do “dado ao homem” e não no “feito pelo homem”. Por isso a noção de processo é fundamental no pensamento moderno, segundo Arendt, ela “não denota uma qualidade objetiva, quer da história, quer da natureza; ela é o resultado inevitável da

ação humana. O primeiro resultado do agir dos homens na história foi a história tornar-se um processo (...)"(ARENDT, 1997, p. 94). A quebra entre o conceito antigo e o moderno de história é o conceito de processo, ele modifica a gradação interpretativa do passado.

Na Idade Moderna o que contribui para essa separação foi justamente a questão da secularização que significa "simplesmente a separação entre religião e política" (ARENDT, 1997, p. 102), e que encontramos em Thomas Hobbes e seu *Leviatã*, e no *Príncipe* de Maquiavel. Essa separação assume demasiada importância porque influencia nosso conceito de história que, "deve sua existência ao período de transição em que a confiança religiosa na vida imortal perdera sua influência sobre o secular e em que a nova indiferença face à questão da imortalidade ainda não nascera" (ARENDT, 1997, p. 109). Arendt nos traz ainda o elemento da derivação da política da história, ou da consciência política da consciência histórica, esse é outro elemento presente na racionalidade moderna sobre o conceito de história. Encontramos aí implicitamente o problema de Arendt em visualizar a história como um processo, porque essa noção processual "sugere serem os homens, em suas ações, conduzidos por algo de que não têm necessariamente consciência e que não encontra expressão direta na ação mesma"; daí os homens se tornarem guiados, "pelo espírito da história" (Hegel) ou de outra forma maior que lhes orienta e que então legitimaria suas ações e esvaziaria toda a sua responsabilidade e vontade diante de seus atos. Como estudiosa do fenômeno do totalitarismo é compreensível que Arendt não aceite tão visão e explicação sobre o passado. Como, diante dos crimes cometidos pelo nazismo entender que "algo" guiou os homens para tais atos? Para além da filosofia kantiana e da compreensão de Vico sobre o acontecimento enquanto futilidade, sem "base comum, nem continuidade, nem coerência", Arendt vê a história sob o ponto de vista das motivações dos sentimentos humanos capazes de fazer com que os atos dos homens nasçam e se façam entre humanidade. Arendt considera que a visão

processual, que se encontra presente na ciência moderna e no conceito de história, se relaciona na interpretação da ação. Essa visão processual característica do período moderno fez com que tudo se tornasse possível, não só no universo das idéias, mas na própria realidade (ARENDR, 1997, p. 123). E aí adentramos nos estudos de Arendt sobre o totalitarismo: “Em meus estudos sobre o totalitarismo tentei mostrar que o fenômeno totalitário, com seus berrantes traços anti-utilitários e seu estranho menosprezo pela frustração pela facticidade, se baseia, em última análise, na convicção de que tudo é possível, e não apenas permitido, moralmente ou de outra forma, como o niilismo primitivo” (ARENDR, 1997, p. 123). Essa noção se encaixa com a necessidade de Arendt em compreender um fenômeno sem par na história humana e que guarda em si a terrível constatação do esvaziamento completo do sentido da vida entre os homens: “pois uma sociedade de massas nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros, mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles” (ARENDR, 1997, p. 126).

Análise da violência e a busca do sentido perdido

Em *Homo Sacer*, Giorgio Agamben identifica o campo de concentração como regra, generalização, constituindo o grande “paradigma biopolítico do Ocidente” (Pelbart, 2003, p. 65). Agamben utiliza como exemplo desse fato as “cobaias humanas” (*Versuchepersonen*) usadas em experiências científicas do regime nazista, mas questiona o uso das “cobaias humanas” em larga escala no século XX, em especial nos Estados Unidos. Na afirmação de Giorgio Agamben:

Se, era de fato teoricamente compreensível que semelhantes experimentos não tivessem suscitado problemas éticos em pesquisadores e funcionários no interior de um regime totalitário, o qual se movia num horizonte declaradamente biopolítico, como era possível que experimentos em certa

medida análogos pudessem ter sido conduzidos em um país democrático? (AGAMBEN, 2004: 165).

O que se evidencia é a introdução no corpo institucional-político ocidental de certa racionalização da violência, uma absorção por parte das democracias e não apenas dos regimes totalitários, da violência e seus usos, fato que Agamben considerou “politizar a morte” (AGAMBEN, 2004: 72) ”².

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

Ninguém que se tenha dedicado a pensar a história e a política pode permanecer alheio ao enorme papel que a violência sempre desempenhou nos negócios humanos, e, à primeira vista, é surpreendente que a violência tenha sido raramente escolhida como objeto de consideração especial (ARENDR, 2009: 16).

Assim para Arendt “[...] isso indica o quanto a violência e sua arbitrariedade foram consideradas corriqueiras e, portanto, desconsideradas”, a consequência é de que “[...] quem quer que tenha, procurado alguma forma de sentido nos registros do passado viu-se quase que obrigado a enxergar a violência como um fenômeno marginal (ARENDR, 2009: 16)”.

² O autor se refere também às discussões em torno do coma e da intervenção do Estado gerenciando a vida do limiar ao fim. “Os organismos pertencem ao poder público: nacionaliza-se o corpo. Nem Reiter nem Verschuer tinham jamais avançado tanto no caminho da politização da vida nua; mas (sinal evidente que a biopolítica ultrapassou um novo umbral) nas democracias modernas é possível dizer publicamente o que os biopolíticos nazistas não ousavam dizer.”

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

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

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

Numa sociedade em que, à força de profilaxia, de extinção das referências naturais, de embranquecimento da violência, de exterminação dos germes e de todas as partes malditas, de cirurgia estética do negativo, só se quer tratar com a gestão calculada e com o discurso do Bem, numa sociedade em que já não há possibilidade de enunciar o Mal, este metamorfoseou-se em todas as formas virais e terroristas que nos obsessionam (Baudrillard, 1990, p. 89).

Para Arendt, a violência não é e não deve (ao modo de Sartre, por exemplo, que considera a violência como um meio para o homem se recriar) ser glorificada. Tais confusões e apologias mesmo que intencionais são apressadas e suas conseqüências

terrificantes, no limite – a própria legitimação da violência, seja na forma do “olho por olho” (daí a emergência dos atos de vingança e justicamentos), seja na defesa do endurecimento dos instrumentos estatais de repressão, o que apenas dificulta a superação da “banalidade do mal” no presente.

Em *Eichmann em Jerusalém*, Arendt desloca a questão do mal e da ação humana para um outro nível.

Totalitarismo, ditaduras e terrorismos

É nesse emaranhado de causas sentimentos, atos e efeitos, que podemos compreender o lugar da violência, no cotidiano e na vida dos homens (especialmente dos séculos XX e XXI), regidas sob as insígnias da malsã e da imprevisibilidade constante diante da eminência dos atos violentos. Na visão de Zigmunt Bauman, as lutas culturais contemporâneas são profundamente marcadas por essa ambivalência, essa luta constante entre caos e ordem, o que próprio da modernidade e de seu projeto (BAUMAN, 2001, p. 12).

Dessa maneira, para Arlette Farge a concepção de “poder” e “violência” comparadas apresentam uma nova interpretação do lugar da violência, do senso de justiça e do poder na contemporaneidade. É “uma violência” que permanece por se fazer. Segundo a autora,

[...] trata-se dos pequenos incidentes violentos da vida cotidiana que constituem a vida social [...] Essa violência endêmica é ainda mais interessante de estudar por fazer parte das tensões sociais ao mesmo tempo – e isso paradoxalmente – que das formas de sociabilidade (Farge, 1993, p. 771).

Essa argumentação “permite melhor compreender as sociedades passadas nas relações que mantém com o sangue, a dor, o combate, as rixas, os conflitos”, ao mesmo tempo em que torna possível a análise de formas sutis que salientam aspectos das

sociedades e repousam sobre o crime, o conflito, a crise, “com tudo que isso provoca de horror, com tudo o que isso faz nascer de solidariedades e contra-solidariedades”, pois a violência é capaz de catalisar a seu redor diversas manifestações de sensibilidades coletivas, emoções capazes de motivar atitudes extremas em nome de seus próprios sentimentos (Farge, 1993, p. 771-772).

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

Daí emerge a crítica arendtiana do pensamento vitalista, que relaciona violência, vida e criatividade (Bergson, Nietzsche, Sorel) como complementares e funcionais entre si. Para além das derivações do comportamento humano de outras espécies animais, Hannah Arendt ressalta que a violência não é bestial nem irracional; é força incontrolável e inerente a todos os homens, mesmo quando motivada por sentimentos (tidos como irracionais).

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

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

É como se tivéssemos caído sob o encantamento de uma terra de fadas que nos permite realizar façanhas fantasticamente extraordinárias, sob a condição de realizarmos o impossível mas não o possível, de não resolvermos nossas questões cotidianas (Arendt, 1997, p. 122).

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

Em meus estudos sobre o totalitarismo tentei mostrar que o fenômeno totalitário, com seus berrantes traços antiutilitários e seu estranho menosprezo pela frustração pela futilidade, se baseia, em última análise, na convicção de que tudo é possível, e não apenas permitido, moralmente ou de outra forma, como o niilismo primitivo (ARENDRT, 1997, p. 123).

Essa noção se encaixa com a necessidade de Hannah Arendt em compreender um fenômeno sem par na história humana, o qual guarda em si a terrível constatação do esvaziamento completo do sentido da vida entre os homens: [...] pois uma sociedade de massas nada mais é que aquele tipo de vida organizada que

automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles (ARENDR, 1997, p. 126).

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

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

[...] passar, pelo contrato, do estado de natureza selvagem e sem lei, violento e perigoso, a um estado de cultura onde reinariam equilíbrio, harmonia, paz, comunidade pacífica é ridículo. O contrato social é o ato de batismo do religioso em suas formas sociais. Ele é hipoteticamente firmado, um dia, entre o indivíduo e a sociedade, depois esfolia quase totalmente o primeiro em nome do segundo [...] Ele fabrica um homem calculável em suas escolas, onde se destrói sua inteligência em benefício da docilidade. [...] Aceitar o contrato é receber as servidão e a escravidão, quando nos prometia a dignidade e a liberdade (Onfray, 1995, p. 42).

É inegável que na sociedade de hoje a constituição do capitalismo global é um caractere unificador do modo de dominação. Mais do nunca, vivemos o tempo do império do qual nos falamos Michael Hardt e Toni Negri (Negri & Hardt, 2000). Trata-se do império sem fronteiras, que se movimenta mediante uma padronização da cultura por seu esmigalhamento e pela desterritorialização e descentralização de seus

componentes: fluxos de diversas ordens circulam por todo o império (pessoas, capital, imagens, propagandas, informações).

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

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

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2004.

ARENDT, Hannah. O Conceito de História – Antigo e Moderno. In: *Entre o passado e o futuro*. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.

ARENDT, Hannah. Sobre a violência. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

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

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BREPOHL DE MAGALHÃES, Marion. Pensamento e ação na obra de Hannah Arendt. *História & Perspectivas*, Uberlândia, (24), janeiro-junho de 2001, p.30.

FARGE, A. Violência. In: BURGUIÈRE, André. *Dicionário das ciências históricas*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

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

NEGRI, Toni & HARDT, Michael. *Império*. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

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