

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
Faculdade de Filosofia e Ciências – FFC
Campus de Marília

Simone Maria Magalhães

Poder e Violência: Hannah Arendt e a Nova Esquerda

Marília
2008

Simone Maria Magalhães

Poder e violência: Hannah Arendt e a Nova Esquerda

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – UNESP “Júlio de Mesquita Filho” – Campus de Marília, como parte integrante dos requisitos para obtenção do título de mestre.

Linha de pesquisa: Trabalho, política e sociabilidade.

Orientadora: Dra. Fátima Cabral

**Marília
2008**



MAGALHÃES, Simone Maria.

Poder e violência: Hannah Arendt e a Nova Esquerda
/ Simone Maria Magalhães – Marília, 2008.
128 f. ; 30 cm.

**Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) –
Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade
Estadual Paulista, 2008.**

Bibliografia: f. 124-129
Orientador: Fátima Cabral

1. Hannah Arendt. 2. Poder. 3. Nova Esquerda. I. Autor.
II. Título.

Simone Maria Magalhães

Poder e violência: Hannah Arendt e a Nova Esquerda

Comissão Examinadora:

Dra. Fátima Cabral - orientadora
(Departamento de Sociologia e Antropologia da FFC - UNESP)

Profº Dr. Marcos Tadeu Del Roio
(Departamento de Ciência Política da FFC – UNESP)

Drª Maria Ribeiro do Valle
(Departamento de Sociologia da FCL – UNESP)

Marília
2008

Dedico este trabalho a minha mãe Ana Maria que fez a opção de me educar e, sozinha, trabalhou arduamente para garantir os meus estudos.

Agradecimentos

À Fátima Cabral que, desde o primeiro ano da graduação até aqui, orientou minha pesquisa acadêmica com rigor intelectual e sabedoria. Agradeço imensamente pela solidariedade, paciência e sensibilidade que me concedeu nos momentos de agruras existenciais e materiais, e, ainda, por acreditar no meu trabalho e incentivar sempre a reflexão. À Fátima, minha gratidão e amizade.

Ao José Luiz, meu companheiro, que com serenidade e grande ternura, suavizou os momentos de angústia e desânimo com conversas, bons filmes, literatura (seu vício) e música. Sua atenção e paciência me ensinaram muito.

Este trabalho não poderia ter sido concluído sem o apoio moral, emocional e material das pessoas amigas que me acompanharam ao longo dos anos da graduação e do mestrado. As dificuldades encontradas para a realização do mesmo foram muitas, mas sempre pude contar com o incentivo, os préstimos e a solidariedade dos amigos. O nosso convívio intenso nos espaços da FFC, na Moradia, nas ocupações, nos atos políticos e passeatas, na promoção dos almoços coletivos, na criação do coletivo “Mulheres Livres” e, posteriormente, do coletivo “Sopros”, são experiências que imprimem grande significado à minha prática política e se constituem em ensinamentos que sustentam a tentativa de me tornar um ser humano melhor.

Quero agradecer, ainda, àqueles trabalhadores da FFC que, de forma silenciosa mas decisiva, contribuíram positivamente na nossa peleja para superar as dificuldades encontradas nesta Faculdade, sobretudo nos momentos em que as barreiras burocráticas e econômicas se apresentavam imperiosas. A solidariedade de classe e a sensibilidade destes trabalhadores para com os alunos oriundos das camadas populares, fizeram deles nossos importantes aliados dentro da Universidade.

Meus sinceros agradecimentos aos professores Sueli Mendonça e Marcos Tadeu Del Roio, mestres e companheiros de luta, cujas práticas pedagógicas eram baseadas no rigor intelectual, mas repletas de sensibilidade, afeto e paciência revolucionária.

Sumário

Resumo

Abstrat

Introdução

Capítulo 1

1.1	A Guerra Fria e a construção do “consenso” em torno da situação econômica e política do capitalismo	09
1.2	Os Anos dourados do capitalismo e o pretense “fim da ideologia	22
1.3	A Eclosão da Rebelião Estudantil e os limites do consenso	29

Capítulo 2

2.1	A leitura arendtiana do Movimento Estudantil e seus conceitos de Poder e violência	39
2.2	O conceito arendtiano de poder	56
2.3	A noção de História em Arendt	69

Capítulo 3

	Hannah Arendt e a pretensa separação entre o econômico e o político	77
3.1	A Revolução Francesa e a “questão social”: elementos para a crítica da teoria arendtiana da separação entre econômico e político	86
3.2	Hannah Arendt e a separação entre econômico e político: a revitalização da teoria liberal-burguesa	94

	Considerações finais	102
--	----------------------	-----

	Bibliografia	110
--	--------------	-----

RESUMO: O presente trabalho tem por objetivo analisar a reflexão empreendida por Hannah Arendt (1906-1975) acerca dos fenômenos do poder e da violência, bem como sua crítica à Nova Esquerda, crítica essa que se apresenta de forma sistematizada em seu ensaio *Sobre a violência*, de 1969. A distinção entre poder e violência constitui-se, pois, em tema central do pensamento político da autora, que teve como motivação para sua reflexão a Rebelião Estudantil de 1968, a guerra do Vietnã e o papel da violência no âmbito da Nova Esquerda. Com efeito, o poder, para Arendt, é inerente a toda comunidade política e resulta da capacidade de agir conjuntamente. Por outro lado, a violência, que é instrumental, se funda na categoria meio-fim, e quando recobrada no âmbito do político é responsável por fazer desaparecer o poder. Portanto, poder e violência são assuntos opostos: quando um se afirma absoluto, o outro desaparece. Do contato com o pensamento de Arendt, percebemos que seu conceito de poder foi forjado tendo como referência a tradição da polis grega, a qual, no entendimento de Arendt, lança luzes sobre a derrocada dos valores da política moderna, bem como sobre a necessidade de resgatar a diferença entre as esferas pública e privada para fazer emergir o fenômeno originariamente político. Confrontando suas idéias com as de outros autores, consideramos que a análise de Arendt sobre o poder transcende completamente as relações conflituosas constitutivas da vida política e suas instituições tradicionais. Além disso, a rejeição da ação radical da Nova Esquerda, por esta autora, em grande medida parece engrossar o coro que recusa e rechaça a utopia, que significa, no contexto do “fim da ideologia”, a negação da perspectiva socialista em favor, mais uma vez, da “democracia” e do “pluralismo” norte-americanos.

Palavras-chave: Hannah Arendt, poder, violência e Nova Esquerda.

Abstract

The aim of this paper is to analyze the reflexion undertaken by Hannah Arendt (1906-1975) on the phenomena of power and violence as well as her critique of the New Left, which is presented systematically in her essay *On Violence* (1969). The distinction between power and violence thus comprises a central theme in her political thought, which has had as a motivation for her reflexion the Student Rebellion of 1968, the Vietnam war and the role of violence within the New Left. Indeed, the power, on Arendt's account, is inherent to every political community and it is a result of the ability to act jointly. Furthermore, the violence, that is instrumental, is based upon the means-end category and whenever established within the political sphere becomes responsible for causing the power to vanish. Therefore, power and violence are opposite subjects: as one becomes absolute, the other vanishes. By being in touch with Arendt's thinking we come to realize that her innovative concept of power has been forged having as reference the tradition of Greek polis, which, from Arendt's understanding, casts light on the defeat of the values of the modern Politics, as well as on the need of restoring the difference between public and private spheres to cause the originally political phenomenon to emerge. By putting her thoughts with those of other authors, we consider that Arendt's analysis of power goes completely beyond the conflicting constituents of political life and its traditional institutions. Moreover, the rejection of the extreme action of the New Left, by the author, largely seems to reinforce the chorus that refuses and rejects the utopia, which means, in the "end of ideology" context, the negation of the socialist perspective in behalf, once again, of the American "democracy" and "pluralism".

Keywords: Hannah Arendt, power, violence and New Left

INTRODUÇÃO

A relativa estabilidade alcançada pelo capitalismo durante a década de 50 nos países industrializados centrais fazia-se sentir pela expansão do sistema econômico, pela produção de bens em larga escala, consumo acentuado, altas taxas de lucros, e através do amplo desenvolvimento tecnológico.

O período entre 1950-1970 caracterizou-se pela prosperidade do sistema capitalista que, através do modelo taylorista/fordista, atingiu altas taxas de crescimento econômico por habitante nos países industrializados centrais. Com base na reestruturação da economia capitalista do pós-guerra, implicando no progresso econômico, criou-se a ilusão de que o compromisso entre capital e trabalho, mediado pelo Estado, pudesse ser duradouro. Dessa ilusão decorreu o fortalecimento e a institucionalização, em alguns países da Europa, do Estado do Bem-Estar Social, assegurando, por exemplo, a previdência social e o consumo desenfreado de mercadorias. Concluiu-se adiante que a função do Estado em assegurar a política de pleno emprego e gerir o Estado de Bem-estar Social se constituía em procedimentos necessários à ampliação da acumulação do capital e à legitimidade política

A “sociedade afluyente” que desfrutava perspectivas de progresso material chegou mesmo a convencer muitos intelectuais, tanto da direita quanto da esquerda, de que o capitalismo e o progresso do Iluminismo tinham se tornado uma realidade e uma vez que as sociedades incorporassem suas estruturas, valores e instituições, acabariam seus problemas. Ou seja, uma vez que as sociedades se modernizassem passariam a desfrutar do desenvolvimento econômico, político e social.

A revitalização do otimismo iluminista nesse período foi o resultado imediato do progresso que se seguiu ao pós-guerra, revitalização essa vista em termos de desenvolvimento econômico e do avanço da democracia, nos termos do modelo norte-americano (BRESSER-PEREIRA, 2006, p. 12).

De fato, como nos explica Wood (1999), muitos dos principais objetivos do Iluminismo foram realizados, tais como a “racionalização” da organização da vida social e política, o progresso científico e tecnológico, a disseminação da educação universal nas sociedades ocidentais avançadas, entre outros (WOOD, 1999, p. 8).

Diante de uma realidade de relativa estabilidade do capitalismo, na qual baseava-se o sistema de economia mista e o pluralismo político, parecia fora de propósito qualquer crítica que viesse no sentido de apontar os limites e as contradições desse sistema.

Nesse contexto, foram muitos os intelectuais que, por desfrutarem de boas perspectivas de progresso material, se esforçaram para enterrar, de alguma maneira, toda e qualquer forma de radicalismo político que viesse a se contrapor ao modelo norte-americano, chamado de pluralismo político e do modelo de sociedade de consenso social organizado.

Desse modo, o radicalismo político surgia, então, como um fantasma do passado que precisava ser enterrado. Daí resulta que, durante os Anos Dourados (como qualificou Hobsbawm, 1995), muitos intelectuais proclamaram o “fim da Ideologia”. Entre os que engrossaram este coro merecem destaque Daniel Bell, Raymond Aron e Albert Camus (JACOBY, 2000, p. 17).

Conforme explica Mills (1965), a tese do “fim da Ideologia” se baseia na retórica liberal formal e sofisticada, usada para atacar particularmente a concepção materialista da história (p. 124).

Mais adiante Mills salienta:

O fim da Ideologia é um slogan de complacência, circulando entre os que envelheceram prematuramente, tendo seu centro nas ricas sociedades ocidentais do presente. Na análise final, também se fundamenta numa descrença na possibilidade de que o homem modele seu próprio futuro. É o consenso de uns poucos provincianos sobre sua posição imediata e provinciana (MILLS, 1965, p. 125).

No entanto, a partir dos anos 60, dentro e fora das fronteiras dos países centrais se tornara insustentável falar em “fim da Ideologia”, uma vez que os jovens morriam na guerra do Vietnã; o Governo Nixon (1968-1974) insistia em manter os gastos com a sua política imperialista, isto é, com as guerras na Indochina; os Estados Unidos se recusavam a acabar com suas bases militares no exterior e a retirarem seu apoio aos governos ditatoriais. Além disso, os confrontos e a segregação racial nos Estados Unidos fizeram aumentar os protestos contra as guerras, as lutas por libertação nacional, as guerrilhas na América Latina, entre outros.

Não bastasse isso, aumentava também a percepção de que os progressos alcançados pouco contribuíram para aumentar a “racionalidade essencial” dos seres humanos. Ao invés de propiciar a liberdade humana, a “racionalização”, a burocratização e a tecnologia pareciam contribuir de forma acelerada para o advento da individualização alienante, capaz de fazer com que as pessoas perdessem o controle sobre as coisas e sobre suas condições de vida. Em suma, a liberdade humana parecia estar cada vez mais sendo encurralada pela burocratização da vida e pela razão instrumental.

Essa situação dava origem à desintegração crescente das formas de solidariedade nas relações sociais, e em seu lugar surgia, comumente, o individualismo hedonista e o consumismo. Nesse sentido, explica Bresser-Pereira:

O novo individualismo transforma o sujeito na medida final de tudo, orienta-se para a realização profissional e pessoal a partir de um processo de libertação à qual, entretanto, não se soma a responsabilidade cívica. Pelo contrário, é um individualismo muitas vezes cínico, no qual a idéia de liberdade é pensada como fruição e se realiza em um quadro de relativismo moral em que tudo é permitido (BRESSER-PEREIRA, 2006, p. 13).

Foi nesse contexto que a Rebelião Estudantil e a chamada Nova Esquerda, com toda sua radicalidade se destacaram, varrendo parte do mundo, desmentindo o consenso do fim das

ideologias, desmascarando a política imperialista dos governos, em particular dos Estados Unidos, que se escondia atrás do mito do pluralismo e da Democracia.¹

Assim, cumpre perguntar: o que havia de plural na segregação racial, na neocolonização dos países do chamado terceiro mundo pelas potências financeiras, na ofensiva dos EUA contra o Vietnã?

Com efeito, os anos 60, segundo Jacoby (2000), “constituem um período de incansáveis questionamentos. Não se discutia apenas uma revolução política, mas uma revolução na vida, na moral e na sexualidade, e às vezes se promovia esta revolução” (p. 21).

Devido ao ineditismo dos movimentos de protesto e o vigor da ação radical da Nova Esquerda durante a década de 60 muitos intelectuais tentaram explicar as causas e a natureza desses eventos. Entre esses intelectuais se destaca Hannah Arendt (1906-1975), que se inscreveu no debate filosófico participando da polêmica acerca da questão da violência e de sua permanência na política.²

Todavia, a autora alemã se tornou conhecida no meio acadêmico, sobretudo após ter publicado, em 1951, “Origens do Totalitarismo”. Nessa obra Arendt apresentou a história do anti-semitismo, do racismo e do imperialismo como expressão do totalitarismo que, na sua opinião, aparecia sem precedente na história; pretendia examinar apenas o totalitarismo que tinha como alvo o Nazismo, e chegou mesmo a denunciar o “desenvolvimento de métodos totalitários” em Israel. Mudou de planos três anos depois, e no contexto de Guerra-Fria forjou a tese que tinha por alvo a Alemanha de Hitler e a União Soviética (LOSURDO, 2003, p.55).

Conforme explica Jacoby (2007), a tese do totalitarismo, nesse contexto, era sinônimo da Ideologia e esta noção associava as idéias utópicas com a violência e com a ditadura.

¹ Entende-se por Nova Esquerda o movimento constituído por intelectuais, artistas, estudantes e jovens radicais que romperam com a chamada “Velha Esquerda”, num primeiro momento, em virtude do stalinismo. Embora desprezasse a perspectiva instaurada por Stálin, a Nova Esquerda compartilhava, juntamente com a Esquerda em geral, do mesmo princípio de pensar a transformação social com base na centralidade do trabalho, de modo a instaurar uma sociedade nova.

² Hannah Arendt nasceu em Hannover, em 1906. Desde jovem se dedicou ao estudo da filosofia e teologia, tendo como professores Heidegger e Jaspers. Em 1934, devido à ascensão do Nazismo na Alemanha, exila-se em Paris e, em 1941, muda-se para os EUA, onde ficou até sua morte em 1975. Seus textos mais destacados são: *The Origins of Totalitarianism* (1951) e *The Human Condition* (1958).

Assim, “o *éthos* antiutópico assolou os campos intelectuais. A utopia perdeu os seus laços com visões fascinantes da harmonia e se transformou em uma ameaça” (p.127).

Com efeito, a partir do contato com o pensamento de Hannah Arendt buscamos construir uma análise crítica, tendo por objetivo compreender a discussão empreendida por essa autora acerca dos fenômenos do poder e da violência, bem como sua crítica à Nova Esquerda, que ela considerava radical. Para tanto, esse estudo se restringiu, mais especificamente, na sua obra *Sobre a violência*, publicada originalmente em 1969, onde se pode encontrar, de maneira mais sistematizada, sua definição de poder e violência.

Buscou-se confrontar sua visão com as de outros autores, com a finalidade de realizar uma reflexão analítico-crítica sobre as considerações dessa importante pensadora no que tange à discussão acerca do poder e da violência, temas centrais de sua teoria política.

Não obstante suas idéias serem, na atualidade, abraçadas acriticamente por diversos intelectuais, em especial aqueles ligados às teorias sobre a pós-modernidade, nos valem de alguns de seus críticos como Domenico Losurdo, Jürgen Habermas, Maria Ribeiro do Valle e Maria de Abreu para construirmos este estudo. Também recorreremos a alguns de seus discípulos como Celso Lafer e André Duarte, entre tantos, para compreendermos algumas peculiaridades do pensamento dessa autora.

Nosso estudo está dividido em três capítulos, sendo estes divididos em subtítulos. No primeiro, enfatizamos alguns aspectos da conjuntura da Guerra Fria, como a corrida armamentista empreendida pelas duas superpotências que surgiram após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e a tensão mundial gerada em decorrência da possibilidade de consumação do conflito nuclear. Ainda nesse capítulo, discutimos a revitalização do capitalismo no período que se estendeu dos anos 50 aos anos 70, donde se destaca o fortalecimento do estado de Bem-Estar Social, a política de pleno emprego, a produção e o consumo de mercadorias em larga escala. Com isso não pretendemos fazer uma análise rigorosa do Estado de Bem-Estar Social, mas apresentar alguns aspectos genéricos que nos

parecem necessários para delinear o pano de fundo histórico do debate que aqui introduziremos.

Nesse contexto, o “fim da ideologia” aparece como o produto direto do bom funcionamento do Estado de Bem-Estado Social e do pluralismo político. Dessa maneira, acreditamos ser possível ter uma dimensão da conjuntura política, econômica e social onde está inserida a discussão que ora se apresenta, e, conseqüentemente, possibilita estabelecer um olhar mais autônomo sobre a Rebelião Estudantil, bem como sobre a análise arendtiana deste evento em particular.

No segundo capítulo salientamos a análise de Arendt sobre a Rebelião Estudantil de 1968, a qual é marcada pelo entusiasmo e, em seguida, pela crítica à ação dos estudantes. Arendt se entusiasmou primeiramente com a capacidade dos estudantes de se confrontarem com o poder estabelecido e por eles possuírem, com sua ação, o poder de estabelecer um novo começo, isto é, uma situação revolucionária original. Mas, no entendimento da autora alemã, esse movimento teria sucumbido, já que utilizou a violência enquanto arbítrio dos conflitos políticos com os quais se envolveu.

Também neste capítulo foram ressaltadas algumas das considerações de Arendt acerca das referências teóricas dos novos militantes da oposição. Para a autora, o paradigma marxista adotado pela Nova Esquerda não dá mais conta de apreender os fenômenos do presente, pois se trata de categorias que remontam ao século XIX. Expusemos ainda a análise de Arendt acerca do seu conceito de poder, o qual é definido como a capacidade de agir conjuntamente e, sendo ele assentado no consenso, necessita apenas de legitimidade.

A leitura arendtiana sobre o poder e a violência pretende se distanciar da tradição moderna da ciência política, para a qual o poder político se expressa como a organização dos meios de violência, isto é, o poder se encontra relacionado, neste caso, a instrumento de dominação. Ao se recusar tratar o poder nos termos da dominação e de relacioná-lo à violência é que Arendt entende ser necessário estabelecer a separação entre poder, violência,

força, vigor e autoridade, pois segundo seu entendimento, estes termos referem-se a fenômenos distintos.

Nesse sentido, o poder na teoria política de Arendt se baseia essencialmente na capacidade da ação dos homens para fundar algo inteiramente novo. Segundo Arendt, o poder é inerente a qualquer comunidade política e resulta da capacidade humana para agir conjuntamente, sob o consenso de todos. Por fim, para ela poder e violência são assuntos opostos, onde um predomina o outro desaparece. Por sua vez, a violência não possui nenhuma conotação libertadora, antes, a autora a concebe como criminosa e responsável por destruir o poder.

Analisando o modelo da *polis* grega, Arendt encontra inspiração para conceber o poder enquanto originário do consenso e do agir livremente, isento dos marcos do mando-obediência, e, portanto, oposto à violência.

Por último, discutiremos a argumentação elaborada por Arendt sobre a distinção entre as esferas econômica e política, a partir do modelo da *polis* grega, onde subsistiu a separação entre as esferas pública e privada, isto é, política e doméstica. Nesse sentido, explica Duarte (2000):

Ela recorda que, na Antiguidade, as esferas pública e privada, apesar de claramente distintas entre si, mantinham uma nítida relação de interdependência, pois a possibilidade de acender ao espaço aberto da política pressupunha a posse de um espaço privado que conferisse ao cidadão seu próprio lugar no mundo. A distinção entre público e privado remetia também à distinção entre as atividades voltadas para o cuidado com as coisas do “mundo comum” e aquelas ocupadas com a “manutenção da vida”, suas carências e necessidades, isto é, o trabalho e a fabricação (p. 274).

Portanto, com base na tradição da *polis* grega, Arendt estabelece também a distinção entre as esferas econômica e política, considerando que dessa forma resgataria a dignidade do político na contemporaneidade. Nesse sentido cumpre perguntar: de que forma a autora estabeleceu a separação entre poder e violência, entre esfera pública e privada, e ainda, segura de quais possibilidades advogou favoravelmente à autonomia da esfera política em detrimento

da esfera econômica? Será mesmo possível conceber o poder independentemente do conflito enquanto constitutivo da estrutura econômico-político do espaço social? Teria Arendt recorrido ao mesmo raciocínio analítico utilizado para demonstrar o “insucesso” da ação revolucionária na Revolução Francesa e, em contrapartida, enaltecer a Revolução Americana?

O pensamento de Hannah Arendt é bastante complexo e neste trabalho tentamos realizar um exercício de compreensão teórico-crítico no sentido de problematizar alguns conceitos e aspectos da realidade que interferem diretamente na prática social das Esquerdas no mundo todo. Hodiernamente, as teses sobre o fim das ideologias, fim da utopia, fim da sociedade de classes, fim da história, se abrigam sob a rubrica da pós-modernidade, teoria essa que revitaliza e revigora o “coro dos contentes” (se é que é possível ser contente diante da barbárie capitalista), cujo pacifismo e defesa do pluralismo esconde a luta de classes que continua a condenar grande parcela da população a uma violência – por vezes silenciosa – sem precedentes.

CAPÍTULO - 1

1.1 - A Guerra Fria e a Construção do “consenso” Econômico e Político

Ao término da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) os países beligerantes da Europa encontravam-se devastados. Os povos desses países sentiam-se desolados frente aos horrores oriundos dos ataques à bomba e das sucessivas ocupações realizadas pelo exército nazista; a barbárie nazista não teve comparação com nenhuma outra, visto que se caracterizava pelo programa sistemático de sujeição e de extermínio dos povos eslavos e do ódio ao comunismo em favor da “superioridade da raça ariana”.

Diante de um mundo exaurido e arruinado, os Estados Unidos, a URSS e a Inglaterra sentaram-se à mesa de negociações, antes mesmo de findar a guerra, para firmarem acordos de paz, bem como para estabelecerem diretrizes da nova ordem política planetária.³ E, em meio à dramática situação de devastação e insegurança imposta pela longa guerra, emergiram no cenário mundial as duas novas potências que iriam reger os dois blocos ideológicos durante o período que ficou conhecido como Guerra Fria.

As duas superpotências eram representadas, de um lado pelos Estados Unidos, e do outro lado pela URSS. Os Estados Unidos, contudo, saíram da longa Guerra passando ao largo das conseqüências dramáticas que acometeram os países da Europa (ataques aéreos, invasões, perda das colheitas, enfim, desorganizações econômicas de toda ordem)⁴, e se

³ Em 1945 a Conferência de Yalta, na Criméria, reúne Stálin, Roosevelt e Churchill cujo objetivo era definir as responsabilidades mundiais. Nessa ocasião foi discutida a criação da ONU e definiram a partilha mundial, reconhecendo a influência privilegiada da URSS sobre a Polônia oriental e nos países bálticos. Contudo, data de 1944 o primeiro esboço de um acordo informal, concluído entre Churchill e Stálin reconhecendo à Inglaterra sua influência sobre a Grécia e à URSS sua influência sobre a Romênia e na Bulgária. Na prática, porém, a verdadeira partilha da Europa se efetivaria em 1947, com a implementação do plano Marshall e com a criação do Kominform (DROZ e ROWLEY, 1988, p. 180).

⁴ A situação dos países ocupados era verdadeiramente preocupante, uma vez que os combates neles travados ocasionaram significativa redução dos investimentos, desorganização na rede de transportes, destruições nas instalações portuárias, industriais e agrícolas. No final do conflito, a Polônia e a Iugoslávia

estabeleceram como uma nova potência hegemônica dentro do capitalismo cuja supremacia se baseava num forte complexo industrial, bem como numa economia avançada sustentada pelo modelo automobilístico e, no plano social, pelo *american way of life*.

Um dos aspectos que aparecem nas análises para explicar a emergência da hegemonia norte-americana, é o seu favorecimento natural pelo afastamento do país das zonas de conflito, o que lhe possibilitou a preservação de todo o seu parque industrial e do seu sistema de transporte e comunicação. Além disso, os Estados Unidos foram beneficiados pela combinação de suas dimensões territoriais e dos recursos minerais. Contudo, diante de alguns dados concretos é difícil não reconhecer que os ganhos exorbitantes da produtividade na indústria voltada para abastecer os países beligerantes foram os responsáveis diretos pelo avanço industrial e pelo começo da organização da supremacia mundial norte-americana (DROZ e ROWLEY, 1988, p. 116).

Entre 1939 e 1944, o PNB americano cresceu, em dólares constantes, de 89 000 para 135 000 milhões, sob a pressão das despesas de guerra, que representavam 40% da produção nacional em 1944, mas também do consumo nacional que cresceu 12% em cinco anos. Todas as indústrias, com exceção da gráfica e do vestuário se viram não só poupadas ao ciclo recuperação/recessão dos anos trinta, como também projetadas as taxas de crescimento de 15% ao ano, desconhecidas em tempo de paz. Um tal resultado não poderia ser explicado apenas pelo afastamento das zonas de conflitos; se os Estados Unidos puderem “levar ao colo” a Grã-Bretanha e a URSS, tal ficou a dever-se aos ganhos excepcionais de produtividade registrados por uma indústria que realizava a sua reestruturação setorial voltada para os setores de ponta, a fim de abastecer os Aliados. Fornecendo 60% das munições e aviões, a América recuperava o seu avanço industrial e começava a organizar a sua supremacia mundial (DROZ e ROWLEY, 1988, p. 108).

Dessa forma, a concentração e a centralização da capacidade produtiva dos Estados Unidos e da demanda dos países beligerantes eram enormes. Em 1938 a renda nacional norte-americana era aproximadamente três vezes superior à da URSS e, em 1948 essa renda subiu para mais de seis vezes. Enquanto os países da Europa e o Japão assistiam a inflação devorar

tiveram 33% do seu stock de capital destruído, seguido da URSS com 25%, a Alemanha com 13%, a França e a Itália com 8% cada e a Grã-Bretanha com 3% (DROZ e ROWLEY, 1988, p. 136).

suas economias, e encontravam graves dificuldades para estabelecerem a reconstrução, as melhorias sociais e os compromissos internacionais, os Estados Unidos, por outro lado, atingia um nível invejável de desenvolvimento e prosperidade industrial (sobretudo nos setores imobiliário e automobilístico) caracterizada por uma taxa real de crescimento de 4% ao ano (DROZ e ROWLEY, 1988, p. 143).

Os saldos cada vez mais ascendentes da balança comercial dos Estados Unidos depois da Segunda Guerra, fizeram com que este país desfrutasse amplamente do monopólio da liquidez mundial; as reservas de ouro dos Estados Unidos em 1947 correspondiam a 70% do total mundial e a crescente demanda de dólares pelos governos e empresas estrangeiras, faziam aumentar o domínio dos Estados Unidos sobre a liquidez mundial, que superava a concentração real de ouro (ARRIGHI, 1996, p. 284).

Portanto, os Estados Unidos se beneficiaram diretamente dos distúrbios da Economia Mundial durante a guerra, da qual eles eram parte integrante e grande componente.

Em 1945 os países Europeus já não podem organizar os fluxos de mercadorias devido às baixas sofridas pela sua marinha mercante, e foram forçados a vender seus créditos internacionais para financiar o esforço de guerra, e isso além de comprometer o equilíbrio da balança de pagamentos que os deixavam dependentes dos Estados Unidos na medida em que tinham de importar produtos industriais desse país (DROZ e ROWLEY, 1988, p. 138).

Como afirma Arrighi (1996), “quanto mais turbulento e caótico se tornava o sistema mundial, maiores eram os benefícios auferidos pelos Estados Unidos, em virtude de suas dimensões continentais, sua posição insular e seu acesso direto aos dois grande oceanos da Economia Mundial” (ARRIGHI, 1996, p. 285).

De outro lado, temos a URSS que saiu do conflito como a segunda superpotência, e embora não dispunha de formidável avanço econômico compatível ao dos países capitalistas - se destacando apenas em alguns ramos avançados tecnologicamente, como o ramo militar, a indústria de armamentos e a espacial - tinha conseguido superar seu atraso militar em relação

aos Estados Unidos ao criar a bomba atômica e ao enviar o primeiro satélite ao espaço. O progresso econômico e social da URSS era proveniente do seu programa de economia planificada, que se incumbia dos caminhos econômicos do país, e foi responsável por afastar a URSS das consequências gerada pela crise de 1929 sobre as economias de mercado capitalista, fazendo a URSS obter resultados superiores aos dos países condicionados às variações do mercado capitalista (SADER, 2005 p. 60).

O desenvolvimento econômico e tecnológico resultante da década de 1930 e o seu desempenho na guerra de 1939, caracterizaram a URSS como uma potência militar. Não obstante, o envolvimento do seu povo na luta pela expulsão das tropas nazistas, na defesa de Stalingrado, demonstrava haver um tipo diferente - das de outros países - de vinculação da população com o Estado soviético. Por tudo isso a URSS passou a ser reconhecida como potência mundial (SADER, 2005, p. 61).

O final da Segunda Guerra permitiu que a URSS fosse reconhecida como potência mundial e se sentasse junto com os EUA e a Inglaterra à mesa de negociações dos acordos que moldaram as décadas seguintes. O reconhecimento de uma zona de influência soviética na Europa Oriental – mesmo com a contrapartida de uma zona correspondente de influência capitalista – permitiu à URSS a construção de um “campo socialista” e de uma zona de planejamento econômico internacional sob a égide, que configuraram uma espécie de convivência de dois sistemas distintos e contrapostos, que davam suporte a chamada Guerra Fria (SADER, 2005, p 61).

O reconhecimento mútuo de zonas de influências norte-americanas e soviéticas, fora respaldado pela elaboração e construção de políticas econômicas internacionais condizentes com os dois sistemas contrapostos, a saber, o sistema capitalista e o socialista. Com isso, os dois blocos buscavam ampliar seus campos de atuação e tudo levava a crer que isso estava em curso, quando, por exemplo, a Revolução Chinesa triunfara em 1949, encerrando a invasão japonesa e iniciando um regime revolucionário, que se autodefinia como socialista, dando a

impressão de que o socialismo não estava restrito à Europa, mas se expandia para o Oriente com a união da China à URSS.

Com efeito, o mundo passara a partir de então a se organizar sobre outras bases, não mais comandadas pela Europa, mas por Washington e Moscou, que se configuraram como novos centros do poder político e econômico mundial baseados no poderio bélico de cada um, bem como nas suas zonas de influências.

Depois do fim do conflito os países tinham como preocupação imediata superar as dificuldades dos tempos de guerra e colocar em curso sua recuperação. Assim, a pobreza, a doença e o envelhecimento das sociedades européias constituem os temas centrais das reflexões políticas. Contudo, como já foi dito, os países europeus encontravam dificuldades reais para colocar em curso um crescimento sem inflação, sanar as responsabilidades da reconstrução, atender as demandas sociais, bem como estar em dia com os compromissos internacionais.

A situação na Europa, segundo o quadro traçado por Acheson em 27 de fevereiro de 1947, é de fato trágica. A excessiva dureza do Inverno, após as más colheitas do Verão, expõe as populações aos piores sofrimentos, facilmente exploráveis (sobretudo em França e na Itália) por partidos comunistas poderosos e experimentados na mobilização das massas. A pressão soviética continua intensa na Turquia, forçando o governo de Ancara a pesadas despesas militares. Mas é na Grécia que a situação se mostra mais inquietante. Inicialmente, os acordos de Varkiza de Fevereiro de 1945 tinham previsto um cessar-fogo entre as forças comunistas do ELAS e as do regente, monsenhor Damaskinos, imposto pelos Britânicos. Contudo, após as eleições de Março de 1946 e o plebiscito de 1 de Setembro, duas vitórias da direita, a caça aos resistentes e comunistas intensifica-se, forçando o general Markos a retirar os seus guerrilheiros para as zonas montanhosas do país (DROZ e ROWLEY, 1988, p. 189).

Por outro lado, os Estados Unidos impulsionavam a recuperação da economia capitalista intimamente ligada ao complexo industrial militar e, no plano ideológico, colocava em curso a doutrina Truman e o Plano Marshall que, respectivamente, estabeleciam uma política de intervenção militar dos Estados Unidos nos países ameaçados pela URSS e na

recuperação econômica dos países devastados pela guerra como forma de evitar a adesão desses países ao regime soviético.

Em meio à guerra civil que se estabelece na Grécia em outubro de 1946, favorecendo os comunistas, a Inglaterra informa ao general Marshall em Fevereiro de 1947, a intenção de retirar os seus soldados da Grécia por razões financeiras. Dessa forma, Truman apresenta ao Congresso um pedido de créditos para a Grécia (250 milhões de dólares) e a Turquia (150 milhões), que é aprovado, dando início ao projeto financeiro de auxílio aos países em luta com os comunistas. Esse projeto de auxílio é colocado no contexto do quadro de lutas entre capitalistas e comunistas, no qual os Estados Unidos “possuem a missão de auxiliar os povos livres a resistir às potências estrangeiras que querem submetê-los”. Além disso, a pobreza e o racionamento, a inflação generalizada e o desequilíbrio nas balanças comerciais dos países europeus fazem os Estados Unidos tomarem para si a responsabilidade da recuperação Européia (DROZ e ROWLEY, 1988, p. 190).

Cumpramos ressaltar que, embora os Estados Unidos parecessem convencidos da iminência de uma subversão generalizada promovida pelo comunismo, os dirigentes americanos tinham a certeza de que o Plano Marshall - fundamentalmente político - obedecia também à lógica econômica.

Segundo Arrighi (1996),

(...) depois de a destruição e a centralização [de capitais] haverem-se tornado tão completas quanto era possível, as corporações norte-americanas ficaram sem condições de se expandir num mundo caótico. Nenhuma isenção fiscal, esquema de seguros ou garantia cambial era suficiente para superar a assimetria fundamental entre a coesão e a riqueza do mercado interno norte-americano e a fragmentação e a pobreza dos mercados externos. Essas foram as raízes estruturais do impasse que, depois da Segunda Guerra Mundial, impediu que a liquidez fosse novamente reciclada para a expansão do comércio e da produção mundiais. Esse impasse acabou sendo resolvido pela “invenção” da Guerra Fria (ARRIGHI, 1996, p. 304-305).

Portanto, o plano Marshall não se limitava em atender apenas ao conflito político-ideológico propriamente dito, mas havia a necessidade de resolver a questão de capital excedente que estava restrito a uma pequena parcela de países como Canadá, Estados Unidos e da América latina, enquanto na Eurásia continuava a aumentar a instabilidade financeira. O desafio, então, dos Estados Unidos era tornar confiável e consistente a economia desses países que tinham se tornado durante a guerra os principais mercados das corporações americanas.

Como afirma DROZ e ROWLEY (1988), “os riscos de uma transferência da inflação para o Novo Mundo tornavam-se reais. E, sobretudo, a impossibilidade em que se encontram os países europeus de financiar, por falta de dólares, as suas importações americanas, mostrava-se perigosa para os Estados Unidos, que dirigem para Europa Ocidental 42% das suas exportações” (p. 192).

Ou seja, embora os Estados Unidos fossem beneficiários diretos do caos sistêmico que se instalou no mundo durante a longa Guerra, sua economia também iria encontrar limites caso a desordem econômica e social mundial se prolongasse por muito tempo, visto que seu comércio exterior e seus investimentos estrangeiros poderiam ser comprometidos uma vez que as economias mundiais tinham se tornado interdependente.

Dessa forma, explica Arrighi (1996),

Quanto maior era a redistribuição em seu favor, menos havia para redistribuir, e maiores eram os efeitos disruptivos do caos do mundo em geral sobre seu comércio exterior e seus investimentos estrangeiros. De importância mais imediata foi o fato de que a industrialização da guerra havia transformado as guerras globais em poderosas máquinas de inovação nos meios de transporte, comunicação e destruição, que haviam “encolhido” o globo e ameaçavam a segurança até mesmo do mais seguro dos Estados (ARRIGHI, 1996, p. 285).

Nesse sentido, a ajuda financeira por meio do plano Marshall tinha como propósito assegurar aos Estados Unidos o crescimento econômico, bem como o equilíbrio das transações comerciais realizadas com a Eurásia.

Magdoff (1978) explica que embora os investimentos no exterior dos Estados Unidos gerassem muitas receitas, os gastos governamentais dispendidos com a reconstrução de países capitalistas, a manutenção de suas bases militares, financiamento de guerras localizadas e o fornecimento de subsídios econômicos e militares a Estados clientes, fizeram com que os Estados Unidos apresentassem *déficits* (MAGDOFF, 1978, p.13). Dessa forma, a aprovação do Plano Marshall não se efetivou sem algum tipo de reserva por setores conservadores do Congresso americano, que apontava o fraco entusiasmo da opinião pública em ver os Estados Unidos envolvidos num confronto que comprometeria a paz mundial.

A vitória do projeto republicano no Congresso vai ocorrer na medida em que, politicamente, a doutrina Truman apela para a idéia do retorno à “normalidade” econômica e social mundial e suscita a “ameaça comunista”. O medo, então, justificou o que os cálculos de custo-benefício do Plano Marshall, avaliados pelo congresso, não tinham conseguido.

A genialidade de Truman e seus assessores consistiu em atribuir o desfecho de circunstâncias sistêmicas – que nenhum agente em particular havia criado ou controlado – às inclinações supostamente subversivas da outra superpotência militar, a União Soviética. Assim fazendo, Truman reduziu a visão de Roosevelt de um New Deal global a uma realidade efetivamente muito inferior. Mas, ao menos, tornou-a exequível (ARRIGHI, 1996, p. 305).

Embora a situação de crise do imediato pós-guerra em muitos países liberados e ocupados parecesse abalar a posição de seus dirigentes moderados, levando-os a inclinar-se, eventualmente, para o assédio dos comunistas, isso não explicava a imediata política americana em se basear no terror que, supostamente, Moscou representava. Isto é, por esses motivos não se explicava a incessante propaganda dirigida pelos EUA contra uma suposta corrida em direção à conquista do globo pelos comunistas.⁵ Porém, como mostra Hobsbawm (1995), a URSS, mesmo entre 1945 e 1947 “não era expansionista – e menos ainda agressiva -

⁵ Segundo Hobsbawm (1995), a concepção de uma possível conspiração comunista mundial permeou a propaganda política em 1960 de John F. Kennedy.

nem contava com qualquer extensão maior do avanço comunista...” (HOBBSBAWM, 1995, p. 229).

Com efeito, o medo criado por Washington era respaldado pelo receio proveniente do fato de que ao final da guerra os países ex-beligerantes europeus pudessem se tornar palco de miseráveis, famintos e desesperados propensos à radicalização e a ouvir os apelos da revolução social e de políticas contrárias à do livre mercado. Ou seja, os EUA temiam que nos países devastados pela guerra a população de miseráveis se inclinasse para a Revolução.⁶

Durante o processo de reconstrução da Europa através do Plano Marshall, ficaram evidenciados os limites do mesmo, já que seu objetivo, o de fomentar a integração da Europa por meio da criação de uma União dos Estados Europeus, foi seriamente prejudicado pela escassez de dólares.

A integração européia e a expansão econômica mundial exigiam uma reciclagem muito mais abrangente da liquidez mundial do que estava implícita no Plano Marshall e em outros programas de assistência. Essa reciclagem mais abrangente acabou por se materializar no mais maciço esforço de rearmamento que o mundo já vira em tempos de paz (ARRIGHI, 1996, p. 306).

Portanto, o Plano Marshall não foi suficiente para realizar a integração européia, nem para dar continuidade por muito tempo aos laços econômicos entre os Estados Unidos e Europa. Desse modo, era preciso uma nova orientação política que fosse capaz de resolver os problemas da política econômica norte-americana e dar continuidade a assistência após o fim do Plano Marshall, impedindo com isso que a Europa se fechasse economicamente aos Estados Unidos. A orientação política adotada, então, foi a do rearmamento dos Estados Unidos e da Europa.

O rearmamento maciço, durante a Guerra da Coréia, resolveu de uma vez por todas os problemas de liquidez da economia mundial do pós-guerra. A

⁶ Segundo DROZ e ROWLEY (1988), parece improvável que Stálin tivesse como propósito utilizar a crise econômica para ampliar a influência soviética na Europa Ocidental, tampouco os comunistas franceses e italianos (a linha produtivista e unitária) após a libertação (p. 190).

ajuda militar a governos estrangeiros e os gastos militares diretos dos Estados Unidos no exterior – ambos os quais aumentaram constantemente entre 1950 e 1958, e novamente entre 1964 e 1973 – forneceram à economia mundial toda a liquidez de que ela precisava para se expandir. E com o governo norte-americano agindo como um banco central mundial extremamente permissivo, o comércio e a produção mundiais se expandiram, de fato, numa velocidade sem precedentes (ARRIGHI, 1996, 307).

Nesse contexto, as Guerras da Coréia e do Vietnã, na década de 50, abrem caminho para o rearmamento e para a legitimação da ampliação da indústria bélica dos Estados Unidos, em favor da “urgência internacional”. Durante o período dos conflitos na Coréia e no Vietnã, o capitalismo mundial atingiu um crescimento econômico extraordinário.

O período do pós Segunda Guerra se caracterizou pela expansão sem precedentes da economia mundial, baseada no aumento da produtividade do trabalho e na aceleração do crescimento de estoque de capital, o qual sedimentou a expansão material da economia mundial capitalista (ARRIGHI, 1996, p. 307-308).

A insana corrida armamentista empreendida pelas duas superpotências que emergiram na Segunda Guerra Mundial acentuava o caráter de Guerra Fria, demandando um crescimento cada vez maior de homens e recursos para o preparo da guerra, que sinalizava uma destruição mútua, reservando à humanidade um futuro incerto. Desse modo, como mostra Hobsbawm (1995), “gerações inteiras se criaram à sombra de batalhas nucleares globais que, acreditava-se, firmemente, podiam estourar a qualquer momento, e devastar a humanidade” (1995, p. 224).

Diante da possibilidade da consumação do conflito bélico entre USA e URSS – ambas potências munidas de armas nucleares –, a humanidade via-se envolvida na insegurança e medo da extinção mútua. Tal impressão tinha razão de ser, uma vez que a guerra moderna (como ficou demonstrado por meio da Segunda Guerra Mundial), além de transformar absolutamente a vida dos países envolvidos, produziu indizível poder de destruição.⁷

⁷ Segundo Hobsbawm (1995), o alto poder destrutivo da guerra foi impulsionado pelo amplo desenvolvimento da tecnologia e, esta, por aquela. Isto é, a guerra ao mesmo tempo em que necessitava de alta

No caso particular dos Estados Unidos, conforme mostra O'Connor (1977), foi a esfera militar que desempenhou satisfatoriamente o papel de suprir a demanda ilimitada por novas tecnologias:

Nos Estados Unidos a esfera militar é, politicamente, a mais aceitável para desenvolver a tecnologia além do limite representado pela capacidade técnica e financeira do setor privado. Na medida em que o crescimento econômico se torna mais dependente dos novos produtos e de novos processos produtivos, o papel militar de fornecer tecnologia para usos militares se amplia (O'CONNOR, 1977, p. 162).

O progresso econômico esteve intimamente ligado ao amplo desenvolvimento tecnológico característico do pós-guerra. Nesse período, a pesquisa científica assume um lugar de destaque para o processo produtivo. Pesquisas e desenvolvimento tornaram-se os ingredientes fundamentais para o crescimento econômico, demandando cada vez maiores investimentos. Portanto, o processo de acumulação é marcadamente acentuado pelas inovações tecnológicas, pela inserção de novos produtos e ainda, mudanças no padrão da atividade econômica (MAGDOFF, 1978, p.72).

Com efeito, a guerra moderna se caracterizou por valer-se de alta tecnologia, visando a destruição “racionalizada” e “eficiente” de vidas humanas. Além disso, Hobsbawm aponta que a tecnologia conferiu à guerra um caráter de impessoalidade, na medida em que matar se tornou uma atitude asséptica, condicionada por um simples apertar de botão ou girar uma alavanca.

A tecnologia tornava suas vítimas invisíveis, como não podiam fazer as pessoas evisceradas por baionetas ou vistas pelas miras de armas de fogo. Diante dos canhões permanentemente fixos da Frente Ocidental estavam não homens, mas estatísticas – nem mesmo estatísticas reais, mas hipotéticas como mostraram as “contagens de corpos” de baixas inimigas durante a guerra americana no Vietnã. Lá embaixo dos bombardeios aéreos estavam

tecnologia para obter armas mais potentes (que pudessem destruir de forma racional), acabou por desenvolver e acelerar vários processos tecnológicos que posteriormente tiveram usos civis, como os materiais sintéticos, o náilon, a televisão e outros (1995, p. 260).

não as pessoas que iam ser queimadas e evisceradas, mas somente alvos (HOBSBAWM, 1995, p.57).

Conforme observa Hobsbawm, não havia, em termos objetivos, perigo iminente de uma nova guerra mundial, mesmo porque, segundo o autor, as superpotências tinham aceitado a distribuição global de forças estabelecida no final da Segunda Guerra Mundial, ainda que esse equilíbrio de poder fosse desigual. E, ao contrário do que se sucedeu à Primeira Guerra Mundial, a situação política e econômica mundial estava razoavelmente estável.

As duas superpotências, ainda segundo o historiador,

(...) faziam todo o esforço para resolver disputas de demarcação sem um choque aberto entre Forças Armadas que pudesse levar a uma guerra e, ao contrário da ideologia e da retórica da Guerra Fria, trabalhavam com base na suposição de que a coexistência pacífica entre elas era possível a longo prazo (HOBSBAWM, 1995, p. 225).

Contudo, os EUA eram uma potência representando uma ideologia que a maioria dos americanos sinceramente acreditava ser o modelo para o mundo. Desse modo, o governo americano precisava, ao contrário da URSS, ganhar votos no Congresso ou nas eleições presidenciais e parlamentares, bem como sensibilizar a opinião pública para legitimar as negociações intergovernamentais. Sendo assim, “um anticomunismo apocalíptico era útil, e, portanto tentador” (1995, p. 232)⁸.

Não era tão difícil de ser acolhida uma ideologia anticomunista num país que se fundou sobre os pilares populares do individualismo liberal e da propriedade privada, e onde o sentimento nacional - americanismo - se afirmava como o pólo oposto ao comunismo.

Na medida em que parlamentares faziam da política de caça às bruxas um meio para ganhar votos, deixava Washington numa posição favorável para agir, mas ao mesmo tempo, limitava sua ação, pois sua estratégia política sendo levada a extremos, estava mais voltada

⁸ É sabido que alguns demagogos como o senador Joseph McCarthy, descobrindo o potencial político de denúncia de um inimigo, iniciou uma verdadeira caçada aos comunistas. (HOBSBAWM, 1995, p. 232).

para as bombas nucleares do que para os homens. Dessa forma, todo e qualquer agressor potencial estava sob ameaça das armas nucleares, ainda que se tratasse de um confronto convencional. Então, “os EUA viram-se comprometidos com uma posição agressiva, de mínima flexibilidade tática”, de modo que tanto a URSS quanto os EUA viram-se envolvidos com a corrida armamentista que desembocou num verdadeiro complexo industrial-militar, isto é, o crescimento cada vez maior de homens e recursos que viviam da preparação da guerra (HOBSBAWM, 1995, p. 233).

Como era de se esperar, os dois complexos industrial-militares eram estimulados por seus governos a usar sua capacidade excedente para atrair e armar aliados e clientes, e ao mesmo tempo, conquistar lucrativos mercados de exportação, enquanto reservavam apenas para si os armamentos mais atualizados e, claro, suas armas nucleares (HOBSBAWM, 1995, p. 233).

Enfim, por trás do tom apocalíptico da Guerra Fria, esteve presente dois sistemas antagônicos caracterizados pela confiança no valor de suas ideologias e no poder de suas armas, bem como no interesse em assegurar clientes das suas indústrias bélicas e atraírem aliados.

Em meados da década de 50, porém, os povos dos países europeus caíram em si e perceberam que, em verdade, ao contrário do que alguns julgavam, estavam vivendo concretamente um momento de prosperidade, com um surto econômico que ficou conhecido como a “Era de Ouro” (1950-1970), e, parecia ter afastado a possibilidade de uma crise social. Ou seja, a década de 50 deu início a uma fase de expansão da economia mundial capitalista, na qual o capital excedente passou a ser reinvestido no comércio e na produção de mercadorias em larga escala.

1.2 - Os Anos Dourados e o pretenso “Fim da Ideologia”

Durante os anos 50, principalmente nos países mais desenvolvidos da Europa central, constatou-se que o capitalismo vivia uma fase excepcional de acumulação de capitais, do aumento da produtividade do trabalho e do excedente de capital que, todavia, se encerraria no início da década de 70 em decorrência da intensificação das pressões competitivas sobre as organizações governamentais e empresariais da economia capitalista, ocasionando a retirada do capital monetário do comércio e da produção (ARRIGHI, 1996, p. 308).

A economia mundial do pós-guerra estava em crescente expansão e se expressava na larga produção de bens e serviços, na alta taxa de lucros, no consumo acentuado, bem como no investimento maciço do capital excedente no comércio e na produção de mercadorias, entre outros aspectos. Para Antunes (2002), o binômio taylorismo/fordismo, enquanto expressão do sistema produtivo e do processo de trabalho, ditava as bases para a produção em massa de mercadorias, bem como de uma produção homogeneizada e verticalizada.

Por seu turno, os governos dos países europeus e do Japão, após a Guerra, trabalharam arduamente para se recuperarem política e economicamente, pois seu restabelecimento significava livrar-se dos espectros da Revolução e do comunismo. Além disso, a edificação da Europa Ocidental e do Japão tornar-se-ia exemplo de mundo livre e liberal-democrático, em oposição ao modelo soviético. Assim, todo o esforço desses governos para se recuperarem da guerra e deixarem para trás o “perigo comunista” se baseou na prosperidade econômica que se ancorava na reestruturação do capitalismo e na recomposição do mundo à imagem norte-americana.

Entre 1950-1970 identificava-se como característica do sistema capitalista desse período o modelo econômico fortemente marcado e mediado pela ação do Estado, que centralizava as políticas econômicas adotadas e regulava as estratégias de produção e distribuição das mercadorias. Também era função do Estado assegurar a política de pleno

emprego e gerir o Estado de Bem-estar social, procedimentos que se mostraram necessários à ampliação da acumulação do capital e à legitimidade política⁹.

A institucionalização do Estado de Bem-Estar se baseou no crescimento econômico que se verificou depois de 1945, através do êxito do processo de reconstrução dos países ex-beligerantes e do posterior progresso produtivo, tecnológico e institucional dos mesmos; teve o respaldo de importantes trabalhos teóricos de intelectuais como Wilfrido Pareto e Alfred Marshal. Contudo, seria John M. Keynes o seu maior porta-voz, direcionando sua preocupação sobretudo para a questão do pleno emprego, o qual deveria ser empreendido pela ação governamental (KUSNIR, 1996, p 17).

Conforme explica Kusnir (1996),

El mensaje keynesiano señaló que , en una economía de mercado, la producción real no está determinada por la dotación y la eficiencia potenciales en la utilización de los recursos, sino en el proceso de generación de ingresos que tiende a establecer un nivel de equilibrio con la demanda efectiva por bienes y servicios. La teoría keynesiana mostó su preocupación por conducir a la economía al pleno empleo de la fuerza de trabajo, no por la vía del mercado, sino mediante la acción del gobierno en el campo fiscal y monetario. Keynes pensaba que una política de gasto público y crédito barato podía actuar sobre las expectativas de los empresarios e incentivarlos a invertir y aumentar la demanda efectiva de la población (KUSNIR, 1996, p 44-45).

⁹ Os antecedentes históricos do Estado de Bem-Estar remontam ao final do século XIX na Inglaterra e na Alemanha de Bismarck. O chamado Estado de Bem-Estar se institucionalizou na Inglaterra, a partir da implementação de políticas sociais para conter os conflitos resultantes do aumento da pobreza, ocasionado pela crise econômica que marcou a última década do século XIX neste país. Nessa ocasião, fazia parte do debate político duas linhas de pensamento sobre a pobreza, bem como sobre o papel do Estado. Dessa forma, alguns defendiam a implementação de políticas sociais administradas pelo Estado, entendendo a pobreza como consequência do sistema econômico, e, ao contrário, havia aqueles que concebiam a pobreza como um assunto de responsabilidade pessoal, que resultava da escolha individual (indivíduos sem vontade e sem disciplina para o trabalho), cuja solução deveria buscar em instituições de caridade. Uma vez superado este debate e compreendendo a pobreza e o desemprego como problemas sociais, os quais deveriam ser encarados e resolvidos com ações sistemáticas dos governos, a Inglaterra implementou o seguro social obrigatório contra o desemprego em 1905. Daí em diante, a configuração de políticas sociais, na Inglaterra, era respaldada pela conciliação entre liberalismo econômico e democracia política. Por seu turno, a experiência alemã possui características distintas em relação à experiência inglesa: o seguro social obrigatório, estabelecido num contexto de desenvolvimento tardio na Alemanha de Bismarck, tinha como estratégia política afugentar o apelo do socialismo como também ser útil ao projeto de unificação nacional. Contudo, para fins de nossa análise, iremos trabalhar com a concepção de Estado de Bem-Estar que foi forjado durante o período entre as duas guerras, o qual sofreu modificações em função da Grande Depressão dos Estados Unidos e da reconstrução da Europa. Nesse sentido, os sistemas de seguridade social dos diferentes países da Europa sofreram um processo de homogeneização e centralização administrativa; as políticas sociais passaram a ser concebidas como parte de uma política econômica geral, reguladas pela ação do Estado (KUSNIR, 1996).

Dessa forma, o problema do emprego e da demanda efetiva seria solucionado por uma política governamental e não apenas pelas leis de mercado. Ou seja, para atingir um equilíbrio social aceitável, faz-se necessário combinar as leis de mercado às medidas de controle estatal, corrigindo, dessa forma, as “imperfeições” do laissez-faire.

A revitalização do capitalismo, segundo Hobsbawm (1995), se assentou numa forma administrativa peculiar: a junção entre liberalismo econômico e democracia social, o que significa dizer que a economia de mercado encontrava, no Estado, um alento, na medida em que os gastos públicos eram arcados pelo governo. Ou seja, aos governos coube sua forte intervenção na economia assegurando aos “incluídos” as benesses do Estado de Bem-Estar, como por exemplo, a previdência social.

Cumprе ressaltar que as políticas de seguridade eram dirigidas aos trabalhadores empregados na indústria, do comércio e do estado, ficando de fora do direito aos benefícios os trabalhadores agrícolas e do trabalho doméstico (KUSNIR, 1996, p 37).

A bem da verdade, a ampliação dos serviços sociais, a revalorização dos salários e o pleno emprego reduziu o aspecto chocante da coexistência da miséria extrema e da opulência insolente, contudo, estáticas revelam que o esforço distributivo não abalou a hierarquia social, mas revelaram apenas a necessidade da realização de reformas, com a adesão das classes dirigentes para uma renovação inevitável, bem como mais aceitável quanto a garantia e perpetuação da sua influência numa sociedade onde os conflitos sociais fossem amenizados (DROZ e ROWLEY, 1988, p. 154).

A presença do Estado na economia assegurou a política do pleno emprego, a modernização das economias atrasadas e, ainda, por meio do planejamento econômico, ajudou a desenvolver e a modernizar a economia industrial de vários países; no plano político, a consolidar o Estado de Bem-Estar Social.

Enfim, com base no processo de trabalho taylorista/ fordista e na gestão política keynesiana, a economia capitalista do pós-guerra reestruturou-se amplamente, favorecendo a

ilusão “de que o sistema de metabolismo social do capital pudesse ser efetiva, duradoura e definitivamente controlado, regulado e fundado num compromisso entre capital e trabalho mediado pelo Estado” (ANTUNES, 2002, p. 378).

Cumpramos ressaltar que tal progresso econômico esteve intimamente ligado ao amplo desenvolvimento tecnológico característico do pós-guerra. Nesse período a pesquisa científica assume um lugar de destaque para o processo produtivo. Pesquisas e desenvolvimento tornaram-se fundamentais para o crescimento econômico, daí exigirem cada vez mais e maiores investimentos.

Em verdade, a revolução tecnológica seria cada vez mais respaldada pela visão cosmocientífica, a qual passa a ser hegemônica nas sociedades ocidentais industrializadas. Ou seja, a tecnologia, bem como o cientificismo, passaram a dominar o imaginário social como expressões do desenvolvimento que levaria a um conseqüente progresso da humanidade. Nesse contexto, a razão científica passaria a ser o parâmetro de toda sociedade moderna.

No plano político, os países centrais fortaleceram suas democracias parlamentares, baseando-se no sufrágio universal pleno. Por outro lado, os regimes burocráticos repressivos que exerciam domínio sobre o proletariado na União Soviética e na Europa Oriental passaram por sucessivas crises e ajustes após a morte de Stálin, em 1953 (ANDERSON, 1989, p. 44).

Já, o discurso político dos países capitalistas estava intimamente relacionado com a defesa incondicional da Democracia, que era apresentada em oposição aos regimes totalitários. Tratava-se de combater a opressão à liberdade. Nesse sentido, a democracia aparecia como um valor a ser perseguido por todos (CHAUÍ, 1997, p. 430).

Desse modo, em meio ao dinamismo do capitalismo e de sua relativa estabilidade durante os anos dourados (1950-1970), as previsões clássicas de derrota do capitalismo por meio de uma crise iminente pareciam ter caído por terra.

Com efeito, como aponta Jacoby (2001), surgiu no cenário intelectual um coro de vozes, orquestrada por Raymond Aron, proclamando o fim das ideologias ou, o que dá no

mesmo para o referido autor, o fim da utopia. “Um depois outro, os autores proclamavam, celebravam e às vezes lamentavam o fim das ideologias e da utopia” (JACOBY, 2001, p. 17).

As mudanças políticas e sociais decorrentes da prosperidade econômica se constituíram em reformas para os teóricos contrários ao “radicalismo visionário”. O Estado previdenciário, o poder descentralizado, o sistema de economia mista e o pluralismo político, em suma, deveriam ser assegurados em favor do pluralismo e da liberdade individual e, também, do pluralismo político (JACOBY, 2001, p. 19).

Assim, nos grandes textos reformistas desse período, escritos entre 1956 e 1960, entre os quais se insere “O fim da ideologia” de Daniel Bell, encontra-se a presunção da crescente harmonia interna da sociedade satisfatória, isto é, de uma economia de consenso social organizado (HOBSBAWM, 1995, p.280).

Nesse contexto, segundo Jacoby (2001), entre os pensadores liberais e anticomunistas, recobrar radicalismo político ou unidade entre teoria e prática revolucionária não passava de pura ideologia, e o radicalismo político surgia como um fantasma do passado, que precisava ser exorcizado.

Se por um lado as gerações dos mais velhos, acostumados a tempos de aperto e desemprego, amorteciam suas insatisfações por conta da consciência de viver numa época melhor, e entendiam serem desnecessárias mobilizações radicais, as gerações do pós-guerra, da sociedade que combinava pleno emprego e consumo de massa não sentiam o mesmo. Ao contrário, essas gerações sentiam que tudo podia ser diferente e melhor (HOBSBAWM, 1995, p. 295-296).

No bojo dessa nova geração, entre 1960 e 1962, surgia uma “nova esquerda” que recolocava o radicalismo na ordem do dia. A guerra do Vietnã (principal responsável pelo desgaste interno nos EUA), a corrida armamentista, os confrontos e a segregação racial nos Estados Unidos, por exemplo, faziam intensificar a desconfiança frente ao sistema capitalista. Nessa perspectiva, a Rebelião Estudantil, bem como os movimentos pelos direitos civis, *black*

power, os protestos contra a guerra, as lutas pela libertação nacional, o feminismo, bem como os movimentos culturais, constituíam novas formas de questionamentos do modelo capitalista (JACOBY, 2001, p.20).

No contexto da efervescência dos movimentos de transformação social merece destaque a revolução cultural dos hippies, que de certo modo deu continuidade à cultura underground dos *beatniks* dos anos 50. O movimento *hippie* a princípio atingiu maior repercussão na Escandinávia e nos Estados Unidos, particularmente na Califórnia. Na Europa Continental (França, Alemanha, Itália) este movimento iria encontrar terreno somente a partir da década de 70.

O movimento hippie se diferenciava dos outros movimentos contestatórios, pois enquanto os sindicatos, os partidos e os grupos de Esquerda em geral davam ênfase a uma perspectiva de ação coletiva para engendrar uma ação transformadora, os hippies, por outro lado, evidenciavam a necessidade de uma nova revolução cultural que passaria pela reformulação subjetiva e pessoal.

Os diferentes movimentos contestatórios, cada um ao seu modo, foram capazes de revelar, através de suas linguagens específicas, o cinismo do modo de vida burguês e de fazerem a crítica às sociedades burocratizadas e hierarquizadas de forma muito criativa.

Tais movimentos implicaram, sem dúvida, numa revolução cultural e política. No entanto, foram nas revoluções de libertação nacional (a cubana de 1959, a argeliana em 1962, e a Guerra do Vietnã em 1965-1975), nas guerrilhas latino-americanas, na Revolução Cultural de Mao Tse-Tung na China, que a Nova Esquerda buscou sua inspiração. Esses eventos representavam a possibilidade de alterar, concretamente, a correlação de forças a partir da união e participação do povo no enfrentamento contra o imperialismo (VALLE, 1999, p. 21). Faziam-se presentes, novamente, os conflitos ideológicos de outrora, pretensamente enterrados pelo pensamento único.

Com a retórica e a ação radicais a Nova Esquerda deslegitimava todo tipo de autoritarismo, conservadorismo e burocratização resultantes tanto do capitalismo como do stalinismo, e ao mesmo tempo todo esse radicalismo implicava na busca da unidade entre a teoria e a prática, para assim estabelecer uma mudança efetiva (VALLE, 1999, p.21).

1.3 – A Eclosão da Rebelião Estudantil e os limites do consenso

“A revolução de maio de 1968 explodiu como um trovão no céu azul. Nada havia a defender nem a reivindicar, exceto a demolição da sociedade espetacular mercantil como um todo. Aquele evento assinalou o fim de uma era. Nada será como antes” (INTERNACIONAL SITUACIONISTA).¹⁰

No contexto do enriquecido século XX, a Rebelião Estudantil, que se estendeu por quase todo o mundo, abrangendo, entre outros países, França, Alemanha, Brasil, Japão, Bélgica, Espanha, Estados Unidos, Egito, Iugoslávia, Chile, Tchecoslováquia, Polônia e México, ocupou lugar de destaque. Para aqueles que buscam entender o “Breve século XX”, refletir sobre a Rebelião Estudantil e, em particular, o ano de 1968, se constitui em uma parte expressiva da intensidade deste século devido, sobretudo, ao seu radicalismo e ineditismo, como também pela busca de alternativas à sociedade capitalista.¹¹

Para um observador pouco atento tornar-se-ia tentador afirmar o fim da utopia e da ideologia num período de extrema prosperidade econômica. Todavia, a despeito das aspirações dos teóricos liberais que apostavam no recuo das utopias sociais e, mais especificamente, do pensamento marxista enquanto referencial teórico para os movimentos classistas, as agitações do movimento dos estudantes e grupos de esquerdas pelo mundo contrariavam todas as expectativas dos pensadores da ordem burguesa.

Embora simultâneos, o movimento dos estudantes assumiu, de acordo com cada país e lugar, características e objetivos próprios como também particulares. Conseqüentemente, são

¹⁰ A Internacional Situacionista foi fundada em 1957, em Cosio d’Arroscia na Itália, por Giuseppe Pinot Gallizio, Piero Simondo, Elena Verrone, Michele Bernstein, Guy Debord, Asger Jorn e Walter Olmo. Este grupo inicialmente se apresentava como uma “frente revolucionária na cultura”, mas foi se constituindo como um grupo “político” a partir do momento em que se aproximou da agitação política francesa e dos grupos marxistas da época.

¹¹ Embora o movimento de 1968 seja fascinante em seus diversos aspectos, cumpre ressaltar que ele é o resultado de um processo de lutas que veio sendo germinado durante toda a década de 60, não podendo ser reduzido apenas ao ano de 68. Até porque, esse processo de lutas encontraria desdobramentos ainda por toda a década de 70, quando se intensificou a luta entre capital e trabalho, a qual se constituiu num dos elementos da crise do capitalismo deste ano (JOÃO BERNARDO Palestra proferida na Unesp-Marília em Out/2004).

diversas as interpretações sobre esse movimento que marcou a década de 60 e se estendeu por boa parte do globo.¹²

Passando ao largo das especificidades de cada movimento estudantil, pode-se destacar como característica comum a todos o irrefreável desejo de mudança dos jovens, bem como a sua disposição para a ação e para revolucionar as relações sociais de trabalho e romper com o modelo de trabalho taylorista.

Do ponto de vista político o movimento dos estudantes não se constituía em um bloco homogêneo. Seu particular era precisamente o aspecto multifacetado e eclético, o que torna difícil precisá-lo, pois se encontram numa variedade de grupos políticos autônomos, que parecem não partilhar de uma teoria social única.

Sem embargo, reconhecemos como características gerais do movimento dos estudantes o caráter antiimperialista, anticapitalista e antiburocrático, influenciado pelo progresso das revoluções de emancipação nacional, pelas guerras de descolonização, pelo desmoronamento dos impérios coloniais: o britânico, o francês, o lusitano; pelas guerras contra o imperialismo norte-americano na América latina e na Ásia, além, é claro, do desenvolvimento do socialismo na China. Todos esses elementos reafirmavam a esperança da construção de uma sociedade nova, humana, justa e racional, que privilegiasse o desenvolvimento das potencialidades humanas. Com base nisso, a retórica dos estudantes era marcada pelos princípios marxistas em todos os lugares por onde o movimento passou (WEBER, 1999, p. 23).

Algumas vezes as rebeliões começaram com a indignação provocada pela interferência da polícia nas universidades, como é o caso da Universidade de Madri, na Espanha, sob a ditadura do general Franco. Outras vezes a rebelião se deu como forma de chamar a atenção

¹² Entre os mais diversos movimentos dos Estudantes a historiografia destaca, comumente, o Maio de 1968 francês. Sobre esse levante autores como Edgar Morin, Cornelius Castoriadis, Henri Lefebvre, Alain Touraine, Raymond Aron, entre outros, ofereceram diversas interpretações. Entretanto, Herbert Marcuse foi, no calor dos acontecimentos, eleito como o principal teórico do Movimento dos Estudantes de 1968, sobretudo em função da publicação de seu livro “Homem unidimensional” de 1964 (Garcia, 1999, p. 8).

pública para o problema da crise em que vivia a Universidade, bem como sobre o conservadorismo vigente na sociedade (MARTINS FILHO, 1996, p.13).

Com efeito, parece ser razoável afirmar que, inicialmente, as rebeliões estudantis começaram motivadas pelas insatisfações com relação à estrutura (fortemente hierarquizada) e ao modelo de gestão (antidemocrática) adotados nas universidades, mas teriam atingido um rápido amadurecimento político, fazendo com que sua luta ultrapassasse os muros da universidade.

Nesse sentido, é significativo o exemplo dado pelos estudantes norte-americanos, de mediação entre o particular e o universal: insatisfeitos com a política tradicional e estando ligados às experiências dos negros e do Vietnã – aspectos estes que agravaram a crise dos Estados Unidos – eles buscaram uma forma de denunciar a mercantilização da vida, bem como o sistema de produção ao qual se assenta o mundo regulado pelas mercadorias.

Ao se voltarem contra seus estudos, os estudantes norte-americanos colocaram imediatamente em questão uma sociedade que necessita de tais estudos, da mesma forma que a sua revolta (em Berkeley e outros lugares) contra a hierarquia universitária afirmou-se, de cara, como uma *revolta contra todo o sistema social baseado na hierarquia e na ditadura da economia e do Estado*. Recusando-se a integrarem as empresas para as quais, naturalmente, seus estudos especializados se destinavam, eles colocam profundamente em questão um sistema de produção em que todas as atividades e o produto destas escapam totalmente de seus autores (SITUACIONISTA, 2002, p. 46).

Começando pelo anseio de construir uma sociedade autenticamente democrática, os estudantes, no processo político e de luta, descobriam que era necessária a construção de um programa revolucionário. Desse modo, grupos como o *Resurgence Youth Movement* admiram e até mesmo se aproximam da China e de Cuba em busca de uma perspectiva socialista (SITUACIONISTA, 2002, p. 46).

No caso norte-americano a geração de 1968 tinha como precedente mais de duas décadas de prosperidade econômica e social. Consequia, todavia, perceber claramente a

consolidação de uma cultura pautada no individualismo, consumo em massa; na tendência capitalista em formar párias sociais até mesmo no interior das sociedades abastadas, na segregação racial, na desigualdade entre as nações e, principalmente, na perpetuação da miséria no chamado Terceiro Mundo. Assim, o radicalismo dos estudantes foi intensificado em função desses elementos que se apresentavam e, comumente, eram maquiados ideologicamente pela farsa do pluralismo cultural.

A primeira reação dos estudantes norte-americanos frente aos acontecimentos acima citados foi a de adotar uma política pacifista que resultou na desobediência civil, bem como no boicote à convocação do serviço militar obrigatório: em outubro de 1965, dezenas de milhares de estudantes foram às ruas de Nova York e Berkeley protestarem contra a Guerra do Vietnã, gritando palavras de ordem como “Saiam do nosso bairro e do Vietnã”. Outras vezes os estudantes ensinavam como fraudar os exames do recrutamento militar, como também eram queimadas diante das redes de TV as carteiras de reservista (Le Monde, Outubro de 1965).

Longe de desmerecer o valor que possuem as manifestações pacifistas pelos direitos civis, cumpre salientar que algumas vezes elas foram capazes de, em respeito às leis, tolerar as piores violências das forças de repressão e dos racistas, como relatou Guy Debord em 1965. Nas palavras deste autor, “a não-violência tinha atingido o limite ridículo de sua coragem: se expor aos golpes do inimigo para em seguida ter a grandeza moral de poupar-lhe a necessidade de usar novamente sua força” (DEBORD, 2002, p.122).

Os estudantes norte-americanos, em particular, foram capazes também de perceber que a racionalidade subjacente ao modelo norte-americano de democracia se acoplava ao modelo econômico vigente, de maneira a reproduzir a dominação então legitimada pela racionalidade técnico-científica, a qual se distanciava, efetivamente, da emancipação humana. Mais ainda, foram capazes de perceber e denunciar as contradições sócio-econômicas do sistema capitalista, que produziam em seu país a segregação racial, a decomposição de valores de

solidariedade e promoviam a expansão do lazer consumível cada vez mais tedioso, bem como o controle policaiesco cada vez maior estendido a toda vida cotidiana.

Na França, como mostra Martins Filho (1996), os estudantes reivindicavam mudança nas estruturas universitárias, pois eles entendiam que a universidade era muito conservadora. Suas reivindicações englobavam, inicialmente, contratação de mais professores, construção de novas salas de aulas e bibliotecas, além da reforma no sistema de avaliação, que era muito rígido. Além disso, se posicionavam contrariamente ao regime autoritário do General De Gaulle, e contra a Guerra do Vietnã, manifestando sua solidariedade àquele país, o que reafirma o caráter antiimperialista do movimento.¹³

Para Henri Weber, o movimento de Maio de 68 é um movimento político e social que teve alcance nacional, porém muito diverso politicamente. Contudo, conforme este autor, o movimento se caracterizava e alcançava sua unidade pelas aspirações democráticas e libertárias:

O movimento de 1968 é dirigido contra todas as formas autoritárias de poder, em todas as instituições: na escola e na universidade, é claro, mas também na família, no casamento, nas empresas, em todas as organizações e, evidentemente, na sociedade política (WEBER, 1999, p. 22).

A despeito de toda a importância que possui o movimento de Maio de 68 no que se refere às suas aspirações democráticas e libertárias, cumpre ressaltar aqui alguns elementos que caracterizaram seu rápido amadurecimento e o desenvolvimento de sua prática e ação efetivamente revolucionárias: a saber, a sua capacidade de se unir ao operariado nas várias ocupações de fabricas, através da criação de Conselhos Operários, como na *Nouvelle Messageries de la Presse Parisienne* em Paris, na *Sud Aviation*, em Nantes e na *Renault* em Cléon, *Klemer Colombes* em Caudebec, *Dresser-Dujardin* em La Havre, o estaleiro naval em Le Trait e a *Renault* em Boulogne Billancourt. Muitos foram os estudantes que se uniram e

¹³ Como observou Marcuse em relato aos estudantes nos EUA em 1968, o Maio Francês iniciou-se com reivindicações específicas, mas alcançou um rápido amadurecimento que proporcionou a ampliação dos objetivos de sua luta (p.64). Sobre este aspecto vale observar, ainda, as considerações de Roger Garaudy em *Toda a Verdade* (1985).

marcharam em gigantescas passeatas assim que eram anunciados os informes sobre as ocupações nas fábricas, para prestarem solidariedade aos 9 milhões de trabalhadores em greve.

Nesse sentido, o Movimento de Maio de 68 conseguiu ampliar os objetivos de sua luta, baseando-se no trabalho sério realizado nas suas comissões de faculdades e de fábricas, sendo que nestas últimas estiveram ao lado dos operários. Com efeito, os estudantes, segundo a análise de Garaudy (1985), “começaram a tomar consciência de que as contradições de que são vítimas constituem apenas um caso particular de um sistema de dependência e de alienação cuja expressão mais acabada e mais significativa é a exploração da classe trabalhadora”. Esse mesmo autor relata que o movimento dos estudantes se converteu rapidamente “num movimento de massa”, com alto grau de combatividade, sobretudo quando tomou consciência, durante a greve de 13 de maio, de que havia um vínculo interno entre sua luta e as lutas operárias e que não se podia fazer a revolução sem a classe trabalhadora. Desse modo Garaudy conclui: “a partir desses esclarecimentos indispensáveis, que foram dados no decorrer da própria ação, tornou-se possível formular o problema da significação de classe das lutas dos estudantes” (GARAUDY, 1985, p.30-34).

Da perspectiva de união entre estudantes e a classe operária, resultaram significativos slogans, elaborados pelo *Comitê de Ocupação da Universidade Autônoma e Popular da Sorbonne*, em maio de 1968, para serem divulgados em todos os espaços. Por onde passavam os estudantes, eram difundidas frases atraentes como:

OCUPE AS FÁBRICAS

TODO PODER AOS CONSELHOS OPERÁRIOS

ACABE COM A SOCIEDADE DE CLASSE

ABAIXO A SOCIEDADE ESPETACULAR MERCANTIL

ACABE COM A ALIENAÇÃO

ACABE COM A UNIVERSIDADE

A HUMANIDADE SÓ SERÁ LIVRE QUANDO O ÚLTIMO BUROCRATA FOR
ENFORCADO NAS TRIPAS DO ÚLTIMO CAPITALISTA
MORTE AOS POLÍCIAS
LIBERDADE TAMBÉM PARA OS QUATRO CONDENADOS POR PILHAREM
DURANTE A REVOLTA DO DIA 6 DE MAIO

Merece destaque também a movimentação estudantil no Leste Europeu (Berlim Oriental, Varsóvia e Budapeste), particularmente, a revolta dos jovens poloneses que teve na publicação da sua *Carta Aberta ao Partido Operário Polonês*, por Kuron e Modzelewski, a manifestação e afirmação clara da necessidade da “abolição das relações de reprodução e das relações sociais atuais” e, para tanto, a “revolução é inelutável” (SITUACIONISTA, 2002, p. 47).

Conforme se pode observar, é possível inferir, a partir da afirmação dos estudantes acima, que embora tenham se mobilizado por conta das demandas particulares, isto é, das reformas universitárias, seu movimento, ao mesmo tempo, procurava produzir uma reflexão visivelmente baseada na centralidade do trabalho com vistas a superação das demandas imediatas, bem como da sociedade de classes.

Assim, esse movimento histórico real, na medida em que reflete sobre a possibilidade histórica de protagonizar algum tipo de mudança concreta, e que se propôs até mesmo a cumprir um programa, parece desmentir as afirmações que são erigidas a partir da categoria socionatural, que afirmam ser próprio da Juventude a revolta, que esta faria parte da essência mesma da Juventude. Comumente, recorre-se a esta tese para desqualificar a ação dos movimentos estudantis, sobretudo quando estes, com sua “rebeldia”, atingiram em cheio o *status quo*, denunciando a hipocrisia dos seus apologetas que ficam espantados com a chamada “rebeldia” dos estudantes. Nesse sentido, vale aqui expor uma pueril questão: por que gera tantos sobressaltos a “rebeldia” dos jovens/estudantes, mas o mesmo não acontece com a resignação dos “mais velhos?”

Talvez, por compreender a importância da centralidade do trabalho no processo de transformação social, que o movimento se aproximou dos trabalhadores e dos sindicatos em alguns países, como é o caso dos estudantes no Japão, país cujo desenvolvimento industrial atingia patamares exorbitantes. A *Liga Comunista Revolucionária* agregou e orientou duas importantes organizações, a Organização dos Estudantes Revolucionários e a liga dos Jovens trabalhadores marxistas. Assim, a união entre estudantes e operários combate o capitalismo e a burocracia:

Ela já reúne alguns milhares de estudantes e operários organizados numa base democrática e anti-hierárquica, fundamentada na participação de todos os membros em todas as atividades da organização. Assim, os revolucionários japoneses são os primeiros do mundo a empreender desde já grandes lutas organizadas, com um programa avançado e com ampla participação das massas. Milhares de operários e estudantes saem às ruas, sem tréguas, e enfrentavam violentamente a polícia japonesa (SITUACIONISTA, 2002, p. 49).

O importante papel desempenhado pela Liga Comunista Revolucionária no Japão, sob a organização do *Zengahuren* (federação nacional dos estudantes japoneses), que se originou na fusão entre juventude estudantil e o operariado, demonstrou o sucesso da ação de uma fração revolucionária da Rebelião Estudantil que foi capaz de efetivar um salto de qualidade, isto é, se desprende do estado de recusa niilista para pensar uma práxis genuinamente revolucionária.

Sabe-se, todavia, que esse tipo de experiência, com tamanho grau organizativo e de engajamento, não ocorreu em todos os lugares por onde passou a Rebelião Estudantil. Um bom exemplo a ser notado desse particular é o da Inglaterra, que embora o *Comitê dos Cem* tenha elaborado um programa e chegou a conseguir organizar um movimento antinuclear que reuniu 300 mil manifestantes, parece que não foi capaz de se ligar à classe operária a fim de estabelecer perspectivas comuns: “É preciso que as exigências dessa juventude possam se reunir à resistência de uma classe operária considerada uma das mais combativas do mundo, a

dos *shopstewards* e das greves selvagens, e a vitória de sua luta somente poderá ser atingida dentro das perspectivas comuns” (SITUACIONISTA, 2002, p. 48).

Até aqui buscou-se delinear, em linhas gerais, alguns aspectos da conjuntura histórico-política do período da Guerra-Fria. Optou-se por retomar essa discussão por acharmos elementar compreender de que forma o desenvolvimento econômico sedimentou ideologicamente o modelo do chamado pluralismo político em detrimento do conjunto de práticas e reflexões que se pautavam no pensamento revolucionário, mais especificamente, no pensamento marxista, bem como no pensamento utópico.

Ou seja, buscou-se compreender de que maneira a falaciosa estabilidade do capitalismo forjou ideologicamente noções que pretendiam tornar fora de propósito qualquer crítica que viesse no sentido de apontar os limites e as contradições desse sistema. Nesse contexto, destacou-se o Movimento Estudantil que, como discutimos acima, sob diversos aspectos colocou em xeque o pretense bom funcionamento do sistema capitalista, denunciando as diversas contradições e barbáries criadas por esta forma de produção social, bem como tentou romper de várias maneiras com o consenso social pautado na ideologia liberal do pluralismo político.

Exatamente pelo seu ineditismo e, sobretudo, pelas questões levantadas e práticas colocadas em curso, é que a Rebelião Estudantil adquiriu relevância histórica suficiente para ser alvo de detratores e defensores. Nesse sentido, foram muitos os historiadores, sociólogos, filósofos, entre outros intelectuais, que analisaram esse Movimento, de modo que há uma vasta bibliografia a ser consultada sobre o assunto. Todavia, iremos nos centrar na discussão empreendida por Hannah Arendt (1906-1975) sobre a Rebelião Estudantil, bem como sobre sua crítica ao papel da violência no âmbito da Nova Esquerda. Com isso, o objetivo será

desvelar os fundamentos da crítica arendtiana às práticas do movimento dos estudantes, que se orienta com base na formulação de uma inovadora definição acerca do poder e da violência, estes, temas centrais de sua teoria política.

CAPÍTULO 2 – A Leitura arendtiana da Rebelião Estudantil e seus conceitos de poder e de violência.

2.1 – A Rebelião Estudantil sob o olhar de Hannah Arendt

Em seu ensaio *Sobre a Violência*, texto originalmente publicado em 1969, Hannah Arendt buscou analisar as causas e a natureza da violência e sua permanência na vida do século XX, tendo como pano de fundo experiências específicas ocorridas nos anos 60, como a Rebelião Estudantil de 1968, as lições políticas oriundas da guerra do Vietnã e dos movimentos de resistência e desobediência civil por ele engendrado, que por conta do seu ineditismo e vigor, despertavam a atenção e o interesse no debate intelectual do período. Mas, é também pelo papel de meios violentos de resistência e pela glorificação da violência revolucionária por intelectuais de esquerda, principalmente Jean-Paul Sartre (1905-1980) e Frantz Fanon (1925-1961), que a autora alemã é impulsionada a pensar a respeito deste tema.¹⁴

Assim, tendo como ponto de partida acontecimentos políticos contemporâneos imediatos, mas ao mesmo tempo fazendo uma reflexão teórica, a autora elabora conceitos a fim de esboçar sua “visão de poder e da política”.

Em seu ensaio Hannah Arendt forja uma crítica à Nova Esquerda, acusando-a de fazer da violência a *ultimo ratio*. Ademais, sua definição de poder aparece como singular.

Com efeito, a distinção entre poder e violência é um dos temas centrais do seu ensaio, não fosse o empenho de Arendt em criticar e acusar a Nova Esquerda de anacrônica, na medida em que esta fazia uso de categorias que a autora considerou serem obsoletas.

¹⁴ Os trabalhos dos autores cuja temática é a violência são “Os condenados da Terra” de 1961 e o seu famoso prefácio escrito por Sartre no mesmo ano.

Em sua análise Arendt destacou como fator relevante do século XX, que se relaciona intimamente com o levante dos estudantes, o desenvolvimento tecnológico e as descobertas oriundas dos testes nucleares, que acabariam por representar o desenvolvimento de uma tecnologia voltada para as armas de destruição. A tecnologia implicava, desse modo, o aperfeiçoamento e a multiplicação de implementos da violência.

Segundo Arendt, o *pathos* e o *élan* da Nova Esquerda estão intimamente relacionados com o desenvolvimento das armas de destruição modernas, o que a torna uma geração que cresceu sob a ameaça da bomba atômica.

Essa geração herdou da geração dos seus pais a experiência de uma intromissão massiva da violência criminoso na política: aprendeu no colégio e na universidade sobre os campos de concentração e extermínio, sobre o genocídio e a tortura, os massacres em massa dos civis na guerra, sem os quais as modernas operações militares não são mais possíveis, mesmo se restritas às armas “convencionais” (ARENDT, 2000, p. 20).

Conforme a autora alemã, os estudantes teriam tomado consciência de que o desenvolvimento tecnológico não coincidiu com o desenvolvimento humano e viam no aumento do progresso tecnológico a possibilidade da guerra nuclear. De uma vez por toda essa geração teria se convencido de que as promessas da racionalidade científica, que tem suas raízes no Iluminismo, não se efetivavam, e perceberam que as pesquisas científicas realizadas no interior da Universidade, bem como a especialização crescente, não mais davam conta de mediar os efeitos catastróficos do desenvolvimento tecnológico voltado para a guerra.

Na concepção de Arendt os estudantes haviam tomado consciência de que “o progresso tecnológico está em muitos casos levando diretamente ao desastre”:

E é verdade que não é de modo algum impossível que tenhamos atingido[...] um ponto decisivo, o ponto dos resultados destrutivos. Não apenas o progresso da ciência deixou de coincidir com o progresso da humanidade (o que quer que isso signifique), mas também poderia mesmo disseminar o fim da humanidade, tanto quanto o progresso ulterior da especialização bem

pode levar à destruição de tudo o que a tornara válida antes (ARENDT, 2000, p.29).

Assim, a filósofa alemã mostra que o temor à guerra nuclear fez com que a nova geração, frente aos conflitos internacionais, pregasse uma política pacifista, isto é, de não agressão no campo das relações externas.

Arendt sugere que com o princípio da não-violência se conseguiu grandes feitos na área dos direitos civis, sendo tributário dessa prática política o movimento de resistência contra a guerra do Vietnã, obtendo grande sucesso ao mobilizar a opinião pública dos Estados Unidos (2000, p. 20). Ela observa que até o momento em que lançaram mão da ação pacifista, realizando ocupações dos prédios da universidade, *sit-ins* (ocupações pacíficas de protesto), os estudantes teriam iniciado uma ação genuinamente democrática, participativa e que a radicalização do movimento estudantil somente viria com a interferência da polícia em suas manifestações.

Nota-se, com efeito, que a desobediência civil é vista por Arendt como um instrumento puramente político que consegue obter importantes resultados, como questionar a legitimidade da autoridade governamental. Nesse sentido, esse tipo de contestação civil, que se inscreve nos termos da legalidade, é aceita pela autora em detrimento da ação que recorre a instrumentos revolucionários. Portanto, a contestação se justifica enquanto meio não violento de resistência à opressão (VALLE, 2002, p. 157).

Não obstante, para Valle (2002), a resistência, ao se restringir aos termos legais, serve em grande medida para reafirmar o *status quo* do capitalismo. Ou seja, a resistência, ao se circunscrever à via institucional, dentro dos marcos do “compromisso” democrático, mostrava-se incapaz de fundar novas instituições sociais, e acabava corroborando a ordem vigente. Ou ainda, a desobediência civil serve apenas para apelar à lei alguma ilegalidade; para colocar problemas legais circunscritos nos termos legais.

Contrariamente à perspectiva arendtiana, a qual enxergava a desobediência civil como uma forma genuinamente democrática e legítima, Herbert Marcuse não considera esta como uma alternativa eficaz, pois em sua concepção esta forma de resistência não ultrapassa os limites da legalidade, portanto, da ordem constituída. Em verdade, a desobediência civil, como resistência, se constitui num direito reconhecido legalmente; sem esse direito estar-se-ia vivendo na barbárie, concluiu o autor (MARCUSE, 1969, p. 58).¹⁵

Buscando entender as razões do aparecimento da violência nos conflitos que envolviam os estudantes, Arendt defende uma visão tradicional da Universidade, segundo a qual a politização das universidades (para Arendt levada pelos estudantes), deveria ser deplorada, pois se trata de instituições que devem se manter imparciais intelectualmente, tendo como função social e política a busca da verdade. Portanto, as instituições universitárias deveriam se manter alheias às pressões sociais, bem como às do governo. Ademais, os conflitos acadêmicos “não são uma questão de interesses conflitantes e guerra de classes”, segundo a autora (ARENDT, 2000, p. 72).

Ora, ao invés de se perguntar quais são as causas e as razões que levaram à politização das Universidades, Arendt elabora uma análise que se afasta dos fatos reais e esbarra numa séria abstração do papel desta instituição, bem como da razão da politização desta levada pelos estudantes. Duas perguntas poderiam ser colocadas: qual é a razão de ser da politização nas Universidades? Por que os estudantes chamam a atenção para o papel dessas Instituições no processo do desenvolvimento das forças produtivas?

Pode-se esclarecer os pontos acima levantados a partir da significação das lutas estudantis e suas relações com as lutas dos trabalhadores, já que os estudantes estavam se preparando nas universidades para serem executivos do processo de produção do sistema

¹⁵ Herbert Marcuse, filósofo da Escola de Frankfurt, se tornou conhecido mundialmente no contexto da Rebelião Estudantil por apoiar incondicionalmente a oposição dos estudantes. Seus escritos sobre a natureza da sociedade ocidental são, comumente, vistos como fornecendo o fundamento intelectual para as ações Estudantis. Segundo Isabel Loureiro, todavia, Marcuse seria o único filósofo da Escola de Frankfurt a buscar, naquele momento, unir filosofia, teoria social e política radical (LOUREIRO, Isabel. e OLIVEIRA, Robespierre de. 1999, p. 7).

capitalista. Ou seja, a partir do momento em que a ciência tornou-se uma força produtiva (cibernética aplicada à produção, por exemplo), uma grande parcela dos estudantes, isto é, aqueles que se preparavam para ocupar importantes funções no processo de produção, como os engenheiros, administradores que iriam gerir a vida econômica ou aqueles que realizariam pesquisa científica, começaram a viver e a refletir sobre as novas contradições do sistema capitalista, bem como dos papéis que viriam a desempenhar no seio deste sistema. Nesse sentido, o tema da alienação veio à tona, e os estudantes faziam a analogia de sua situação com a situação dos trabalhadores nas empresas e, com isso, concebiam a semelhança do professor ao patrão ou ao Estado-patrão (GARAUDY, 1985, p. 36-37).

Portanto, o que Hannah Arendt se negou a entender é o fato de que a politização das Universidades se constituía em expressão de um evento novo, a saber, o de existir um fundamento de classe nas lutas e na consciência dos estudantes e, portanto, essas lutas possuíam implicações objetivamente revolucionárias. Havia ainda, por parte dos estudantes, a perspectiva de evitar que a Universidade continuasse sendo um instrumento de conservação da sociedade capitalista, sendo preciso torná-la um foco de mudança (GARAUDY, 1985, p. 35).

Contudo, a autora insiste no pressuposto de que não há luta estrutural entre capital e trabalho, mas conflitos entre grupos de interesses, conflitos esses que podem ser resolvidos através da negociação, fazendo valer as regras democráticas no âmbito da política e não na Universidade, cuja função, no seu entender, é a busca da verdade.

Por outro lado, Arendt acusa o movimento *Black Power* de ser o responsável em inserir a violência “séria” nos campi:

Estudantes negros, a maioria dos quais admitia sem qualificação acadêmica, conceberam-se e organizaram-se como um grupo de interesse, os representantes da comunidade negra. Seu interesse era o de baixar os padrões acadêmicos. Eles eram mais cautelosos que os rebeldes brancos, mas estava claro desde o início que, com eles, a violência não era apenas uma questão de teoria e retórica (2000, p. 22).

De que violência está falando Arendt? Infelizmente a autora não especifica ou mesmo relata os fatos que comprovariam tal violência. Mas vale notar que a autora também se esquece, igualmente, de citar os eventos nos quais os manifestantes negros pelos direitos civis tiveram que suportar, em respeito às leis, as piores violências perpetradas por policiais e por racistas! Ao invés de denunciar os absurdos que envolvem os negros em muitos estados americanos, absurdos estes que estão baseados no sistema econômico-social, Arendt, contrariamente, se aborrece afirmando que a instituição acadêmica tende a “ceder mais às demandas dos negros, mesmo se elas são evidentemente tolas e abusivas, do que às reivindicações desinteressadas e, com frequência, altamente morais dos rebeldes brancos” (ARENDT, 2000, p 23). A autora alemã aponta a aproximação dos estudantes brancos ao movimento *Black Power*, e chega a criminalizá-lo, não aprovando a associação dos estudantes brancos – rebeldes legítimos - aos negros – rebeldes criminosos.

Valle (2002) ressalta que Arendt criminaliza a ação do movimento *Black Power* por considerar a prática da violência destrutiva, observando que por se tratarem de interesses específicos deveriam situar-se fora do campo da política (p.176).

A despeito de Hannah Arendt criminalizar as ações do movimento *Black Power* e julgar a ação e retórica dos militantes da Nova Esquerda como destrutiva, pois se tratava, no seu entender, de ação e retórica violenta, aqui entendemos que a argumentação de Arendt acaba simplificando dois aspectos importantes dessa discussão. O primeiro é que Arendt se refere aos estudantes como se estes, efetivamente, possuíssem as condições básicas para empreender a violência ou, ainda, como se estes procurassem a violência, o que é falso. E, em segundo lugar, quem de fato lançou mão da violência nos termos em que coloca Hannah Arendt, foram os grupos de guerrilha no contexto do processo de independência dos países do chamado Terceiro-mundo, como veremos a seguir.

Como afirma Marcuse (1969, p. 58), os choques, os confrontos violentos existem: não é preciso procurá-los. A busca do choque terminaria por confundir mais do que por esclarecer as razões que levaram ao nascimento de uma oposição. Ou seja, os estudantes não buscavam o choque, ele já existia sem que ninguém tivesse que ir ao seu encontro. Em sua análise sobre a oposição estudantil, bem como do papel da violência entre os estudantes, o autor irá se posicionar em favor dos mesmos, considerando que:

(...) o choque com a violência institucionalizada, parece ser inevitável, a não ser que a oposição se transforme num inócuo ritual destinado tão-somente a pacificar as consciências, a comprovar a sobrevivência dos direitos e das liberdades no quadro da ordem instituída (MARCUSE, 1969, p. 59).

Desse modo, a violência da oposição - dos estudantes, neste caso em particular – se constitui em violência da resistência que se destina a permanecer como ilegal em relação ao direito constituído, uma vez que busca romper com o sistema social vigente. Sob tal perspectiva, a violência da oposição se caracteriza como uma violência da libertação em contraposição à ordem instituída, uma vez que esta tem o direito de determinar os limites da legalidade (p.60).

Haveria, assim, dois tipos de violência: a violência da libertação, da oposição, e a violência da agressão que se apresenta através da violência institucionalizada que se pretende legítima. Nesse sentido, segundo Marcuse, “a pregação do princípio da não-violência não faz mais do que produzir a violência institucionalizada da ordem existente” (p. 60).

Na opinião de Marcuse, a oposição estudantil se constituía numa recusa da sociedade estabelecida, tanto no que se refere às suas instituições políticas, como também todo o sistema de valores. Daí porque poder-se-ia falar em uma Revolução cultural, na medida que os estudantes negavam todo o *establishment* cultural, bem como a moralidade existente (MARCUSE, 1999, p. 64).

Em verdade, para o filósofo alemão a oposição Estudantil significava uma ruptura com a sociedade que acoplava o progresso tecnológico à estrutura de dominação, tornando o aparato produtivo totalitário, na medida em que criava necessidades alienantes, e ao mesmo tempo satisfazia as necessidades legítimas de maneira alienada. Ou seja, como explica Loureiro (1999), os estudantes, na concepção de Marcuse, se rebelavam contra um sistema que “reproduz na consciência e na estrutura pulsional dos indivíduos necessidades materiais e espirituais legitimadoras do sistema” (p. 8).

Marcuse, em sua análise, destaca o caráter espontâneo da oposição estudantil como elemento inovador. Isto significa que o protesto dos estudantes se desenvolveu à revelia dos partidos e sindicatos. Todavia, Marcuse enfatizava que se tratava do “ressurgimento e retorno de uma tradição, e desta vez uma tradição revolucionária, que estivera adormecida na Europa desde o início dos anos vinte” (1969, p. 62) .

Cumpramos ressaltar, entretanto, que Marcuse não concebia o Movimento Estudantil como uma força revolucionária em si mesma. Tratava-se de uma “força” que, em conjunto com as demais, poderia desencadear um processo de crise no capitalismo tardio (1969, p. 63).

Ou seja, na concepção do filósofo frankfurtiano, diferentemente de Arendt, a oposição Estudantil significava uma nova força combativa capaz de estabelecer, em conjunto com os diversos movimentos de protestos, uma práxis revolucionária.

A análise de Arendt sobre a violência se desenvolve passando ao largo da discussão que envolve a violência estrutural, isto é, aquela violência que se erige sobre o conjunto das relações sociais que sustenta a produção do atual modelo societário, e que se reproduz através das novas contradições do sistema, colocando, ao mesmo tempo, a possibilidade de superação do mesmo pela negação das imposições do capital ao trabalho. Trata-se, no dizer de Engels, daquela violência que está condicionada pela situação econômica que tem sua raiz em causas políticas.

Por outro lado, a leitura de Arendt sobre o movimento *Black power* é reducionista na medida em que credita a este movimento a intromissão da violência nos campi universitários. É absolutamente desconsiderado, na análise de Arendt, que a defesa da violência revolucionária pela Nova Esquerda respondia à própria conjuntura mundial que se relacionava com a possibilidade da vitória dos movimentos de libertação nacional (VALLE, 2002, p. 159).

Mais adiante, em seu ensaio, Arendt afirma que a “glorificação” da violência pela Nova Esquerda, sua retórica e ação radicalizadas nos campi universitários se basearam em “teorias que pretendiam marxistas, as quais correspondem ao princípio de que a violência é a única forma de interromper o processo histórico” (p. 18). Para a autora, a retórica da Nova Esquerda coincidia teoricamente com o princípio de Mao Tsé-Tung, para quem o “poder brota do cano da arma”. E a autora também acusa os trabalhos teóricos de Jean-Paul Sartre (1905-1980) – em particular referindo-se ao prefácio deste para o livro de Frantz Fanon (1925-1961), *Os condenados da Terra* – de serem, por assim dizer, os mentores intelectuais dos estudantes.¹⁶

De fato a obra *Os Condenados da Terra* (1961) exerceu forte influência sobre os movimentos anticoloniais em geral e, em particular, sobre o movimento negro dos Estados Unidos, pois sua análise sobre a dominação das potências imperialistas, baseada no racismo, se inseria no contexto do processo das independências africanas e da emergência da ideologia do terceiro-mundo.

Vale lembrar que a obra de Fanon está situada num contexto histórico específico, sendo necessário entender, portanto, as circunstâncias que o levou a defender a violência como possibilidade de transformação, afim de não cometer leviandades e simplificações com

¹⁶ Frantz Fanon (1925-1961), nasceu na Martinica, serviu o exercito francês na luta contra o Nazismo. Após ter servido o exercito, ele estudou medicina, formando-se em psiquiatria. Além da medicina, Fanon estudou ainda Filosofia, onde se aproximou dos estudos de Hegel, Marx, Lênin, Husserl, Heidegger e Sartre, tendo se dedicado ao estudo do conceito de alienação proposto por Hegel e Marx. Depois de concluir seus estudos, Fanon foi trabalhar na Argélia como médico, tendo se engajado na luta pela independência daquele país (LIPPOLD, 2005 p. 10).

as idéias desse importante autor. Desse modo, analisando os mecanismos da alienação, Fanon conclui que a alienação gerada pelo colonialismo serve de *modus operandi* para a reprodução e justificação desse sistema, uma vez que ela sustenta a criação mítica das duas personagens principais do colonialismo da seguinte maneira: o colonizador, caracterizado como o civilizado e o iluminado que teria como “missão” civilizar o colonizado. Este, por seu turno, aparece como o primitivo, o preguiçoso, sem qualidades, etc. (LIPPOLD, 2005, p. 11).

Assim, para Fanon, o racismo cumpre com eficácia o seu papel: faz com que o colonizador possa dormir com a consciência serena – já que está explorando “sub-raças” – e faz com que o colonizado sinta-se fraco e inferior, possibilitando o aumento da dominação cultural. Desse modo, segundo Fanon, a possibilidade da desalienação dos colonizados consistiria no reconhecimento efetivo das realidades econômica e social, já que estas dão sustentação ao colonialismo bem como ao racismo.

Conforme explica Lippold (2005), “ao vivenciar sua alienação, o colonizado/negro busca fugir dos estereótipos construídos na sociedade colonial. A primeira saída é a da assimilação, ou seja, ‘mudar de pele’, tornar-se europeu: a segunda é a revolta aberta contra o colonizador, revolta essa que pode transformar-se em revolução” (LIPPOLD, 2005, p. 15).

Desse modo, diante da falência da assimilação (já que esta atenta contra o colonialismo), a revolta do colonizado se tornaria a mais eficaz tentativa de libertação, uma vez que ela desmistifica a inferioridade do colonizado e coloca em curso o processo de libertação. A violência, colocada em curso no processo de revolta seria, então, a contra-violência que se voltou àquela constitutiva do sistema colonial, isto é, à violência que se baseia na expropriação de terras dos nativos, na domesticação da força de trabalho, bem como a do *apartheid* (LIPPOLD, 2005, p. 16).

Daí resultam as afirmações de Fanon, segundo as quais “a violência é, dessa maneira, como a mediação régia. O homem colonizado liberta-se na e pela violência. Esta práxis ilumina o agente porque lhe indica os meios e os fins” (FANON, 1979, p. 66).

Sartre, no prefácio de *Os condenados da terra*, de Fanon, seguiu o mesmo caminho de argumentação deste autor, descrevendo os mecanismos do colonialismo na Argélia e as diversas formas de violência intrínsecas a esse sistema, bem como descreve o processo de decadência desse colonialismo. Com base nas evidências relatadas por Fanon, Sartre conclui que o processo de descolonização é, igualmente ao colonialismo, violento, pois “nenhuma suavidade apagará as marcas da violência”, já que o “filho da violência, extrai dela a cada instante a sua humanidade”; dessa forma, “só a violência é que pode destruí-la” (1961, p. 14). Sartre faz esta afirmação levando em conta que a violência seria a primeira etapa do processo de libertação, isto é, a primeira reação psicológica do colonizado frente aos colonizadores, já que se trata da explosão imediata da raiva que se encontrava reprimida. Esse momento consistiria, por assim dizer, no “primeiro tempo da revolta”, seguido da necessária união dos países do Terceiro mundo (África, Ásia e América Latina) para colocarem em curso a revolução: ou “realizaremos todos em conjunto e por toda a parte o socialismo revolucionário ou seremos derrotados um a um por nossos antigos tiranos” (SARTRE, 1979, p.6-14).

Portanto, ao nosso ver, as afirmações dos autores acima são concernentes a uma situação muito específica, suas análises correspondiam às exigências daquele contexto histórico bem como da realidade social específica, no caso, a realidade da Argélia. Dessa forma, um tipo de análise que não leva em consideração o papel da determinação histórica resultará em simplificações cujo fim será ocultar o que realmente estava em jogo, incorrendo na simples negação daquele tipo de resistência em favor do *status quo* colonialista.

Com isso, a autora alemã identificou na retórica da Nova Esquerda a retomada da utopia revolucionária que se identificava com a violência.

Em sua perspectiva, os novos militantes foram influenciados de modo a tomarem a violência como única forma possível de inverter o processo de crise levada à cabo pela instrumentalização da razão. Segundo Arendt (2000), o fator responsável pelo levante dos estudantes nas universidades teria sido:

[...] o simples fato de que o progresso tecnológico está em muitos casos levando ao desastre; de que as ciências ensinadas e aprendidas por esta geração parecem não apenas inaptas para desfazer as consequências desastrosas de sua própria tecnologia, mas alcançaram um estágio em seu desenvolvimento em que ‘qualquer droga de coisa que você faça pode transformar-se em guerra (p. 21).

Portanto, a Rebelião Estudantil coincide com o surgimento da instrumentalização da ciência e da tecnologia para fins que poderão levar ao desastre. E isso, segundo o entendimento de Arendt, é uma causa inteiramente nova sendo, portanto, inviável qualquer tipo de comparação com as revoluções do passado (ARENDT, 2000, p. 69).

Também Theodore Roszak, em *A contracultura* (1972), afirma que a revolta dos estudantes norte-americanos se constituía numa crítica à cosmovisão científica que sustentava a sociedade baseada na tecnocracia .

Em que pese a veracidade do argumento dos autores acima citado, é salutar dizer que ele corresponde a uma particularidade do problema em questão e que para atingir a sua essência, por assim dizer, para apreender os reais mecanismos que o definem, seria preciso estabelecer mediações com a totalidade social que o envolve, a fim de não apontar como causa única para a resistência Estudantil o progresso tecnológico, reduzindo assim o caráter de sua luta..

Ao identificar a radicalidade nas práticas dos estudantes, bem como na retórica da Nova Esquerda, Arendt não se furtou a criticá-la, bem como aos teóricos que defendiam a violência como arma revolucionária, em particular Sartre, para quem a violência pode regenerar as feridas que esta infligiu.

A respeito das afirmações “irresponsavelmente grandiosas” sobre a violência, feitas por Sartre e Fanon, Arendt afirmou que:

[...] as considerando da perspectiva daquilo que sabemos a respeito da história das rebeliões e das revoluções, somos todos tentados a negar-lhes a

importância, e a atribuí-las a um ânimo passageiro, ou à ignorância e nobreza de sentimento de pessoas que, expostas a eventos e desenvolvimento inauditos, sem quaisquer meios para lidar mentalmente com eles, revivem assim, de modo curioso, pensamentos e emoções dos quais Marx esperava ter libertado a revolução de uma vez por todas. (2000, p. 24)

De acordo com Valle (2002), Arendt não se preocupou somente em criticar o marxismo colocando-o como uma doutrina do século XIX, portanto, ultrapassada, mas também em desvincular Sartre, Fanon e os demais “glorificadores da violência” da tradição marxista (p. 166).

Se para esses teóricos a violência assume algum caráter emancipatório, para Arendt (2000), ao contrário, a violência “[...] não promove causas, nem a história, nem a revolução nem o progresso, nem o retrocesso; [...] a prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento” (p. 58).

Em sua leitura, a violência em Marx assume um papel secundário no processo de transformação histórico.

Nas palavras de Arendt:

Certamente, Marx estava ciente do papel da violência na história, mas esse papel era para ele secundário; não a violência, mas as contradições inerentes à velha sociedade, iriam conduzi-la ao seu próprio fim. O surgimento de uma nova sociedade era precedido, mas não causado, por irrupções violentas, que ele relacionou às dores que precedem - mas certamente não causam – o evento do nascimento orgânico (2000, p. 18).

Portanto, conforme entende Arendt, no que concerne à teoria, nem o próprio Marx atribuiu à violência o papel de colocar fim à velha sociedade, mas para ele o que a faria desaparecer seriam as contradições inerentes a esta. Segundo Arendt, estes autores estariam em pleno desacordo com Marx no que se refere à violência e assim:

Estas noções são ainda mais notáveis porque a idéia do homem criando-se a si mesmo está estritamente na tradição do pensamento hegeliano e marxista; ela é a própria base de todo humanismo de esquerda. Mas, de acordo com

Hegel, o homem “produz-se” a si mesmo por meio do pensamento, enquanto para Marx, que virou o “idealismo” hegeliano de cabeça para baixo, era o trabalho, a forma humana do metabolismo com a natureza que preenchia esta função (ARENDT, 2000, p. 19).

Assim, segundo a autora, a idéia de Hegel “colocada de cabeça para baixo por Marx” chega ao conceito de trabalho e não no de violência. Arendt considerava que os glorificadores da violência (Sartre e Fanon) estavam fazendo uma confusão teórica no que se refere a Marx.¹⁷

Com base nas afirmações de Arendt, Valle (2002) afirma:

Está em pauta, não apenas a recusa do marxismo clássico por Arendt, como também a acusação de que a Nova Esquerda, e particularmente Sartre, e as organizações estudantis se afastam radicalmente da tradição marxista e de seu humanismo, que dizem retomar e que, segundo ela, encontra-se na valorização absoluta do trabalho na criação e transformação do homem e da sociedade. Afirma, inclusive, que enquanto Hegel considera a atividade do pensamento fundamental para a autocriação do Homem, Marx prioriza o trabalho (2002, p. 166).

Nesse sentido, Arendt insistia em tentar demonstrar o “descompasso” dos novos militantes quanto à teoria de Marx. Para ela, a rebelião estudantil, sendo um fenômeno inesperado e de forte conotação moral, não poderia se valer de categorias e paradigmas tradicionais, isto é, de categorias do “século XIX”, que já não davam mais conta, em sua concepção, de apreender a realidade na sua autenticidade:

Não preciso acrescentar que todas as nossas experiências neste século, que sempre nos confrontou com o totalmente inesperado, estão em flagrante contradição com estas noções e doutrinas, cuja própria popularidade parece consistir em que elas oferecem um refúgio confortável, especulativo ou pseudocientífico em relação à realidade. Uma rebelião estudantil quase

¹⁷ Como se sabe, Marx em o *Manifesto do Partido Comunista*, considerou a violência como a parteira da História e ela encontra-se inscrita na própria base da organização social capitalista, não havendo a possibilidade de superação senão pelo conflito. Portanto, na perspectiva da teoria da luta de classes a violência é inerente à estrutura capitalista, e tem no Estado o representante dos interesses da classe opressora. Desse modo, nota-se que a leitura de Hannah Arendt sobre Marx é enviesada, buscando, de qualquer forma, desqualificar os novos intelectuais e os novos militantes revolucionários.

exclusivamente inspirada em considerações morais decerto pertence àqueles eventos totalmente inesperado deste século (ARENDT, 2000, p. 28).

Enfim, para Arendt, a Rebelião Estudantil, que se baseava em questões morais, estava em pleno desacordo com as teorias reivindicadas pelos seus militantes e com suas práticas políticas. Em função desse fato ela afirma que os estudantes eram incapazes de encontrar aliados para além das universidades, apesar de sua busca desesperada por eles (ARENDT, 2000, p. 26).

Conforme discutimos no capítulo 1, a afirmação de Arendt, segundo a qual os estudantes não teriam encontrado aliados para além das universidades é equivocada, visto que, na França e no Japão, por exemplo, os estudantes conseguiram obter a solidariedade da classe trabalhadora e, conjuntamente, estabeleceram estratégias mesmo de luta e ação.

No entanto, segundo Arendt, a “lealdade” para com as idéias, que ela supõe fincadas no século XIX, se deve também à idéia de progresso.¹⁸ Essa idéia implicava na concepção de progresso da Humanidade bem difundida naquele século, e que em seu tempo teria alcançado grande aceitação por causa do desenvolvimento das ciências no século XIX, garantindo a possibilidade de explorar até mesmo a imensidão do universo. Contudo, a noção de progresso, segundo Arendt, é um dos artigos mais sérios e complexos de nosso tempo, uma vez que “ele não mais serve como o padrão por meio do qual avaliamos os processos de mudança desastrosamente rápidos que desencadeamos. Pois, ele, não apenas deixou de coincidir com o progresso da humanidade, mas pode também disseminar seu fim” (ARENDT, 2000, p. 29).

Segundo Duarte (2000), está expressa, na afirmação acima citada de Arendt, uma breve crítica ao conceito de progresso. Além disso, ela parece negar a concepção de história enquanto um todo sistemático:

¹⁸ Para Arendt a noção de História na era moderna corresponde a idéia de progresso cujo sentido - de haver um curso progressivo da História - obscurece as particularidades dos eventos históricos. Discutiremos a noção de História de Arendt mais adiante.

Para Arendt, a História enquanto tal não existe, ela não se repete nem segue um curso retilíneo e unidirecionado, mas compõe-se de eventos singulares que constituem rupturas e re-surgimentos em meio a continuidades. É por isso que a autora concebia a possibilidade de transitar na lacuna entre passado e futuro, recolhendo conceitos e experiências políticas tomados como fragmentos dotados de singularidade significativas à luz do presente [...] (DUARTE, 2000, p.83).

Com efeito, para Arendt, a idéia de que só a violência pode interromper o processo histórico se aplica quando concebemos a História como um processo cronologicamente contínuo, onde o progresso se apresenta como inevitável. Porém, para esta autora, é a ação que tem como função interromper o que prosseguiria automática e previsivelmente e não a violência.

Arendt parece apresentar como questão uma flagrante contradição entre as experiências da Nova Esquerda, sem precedentes históricos ocorridos no século XX, e as categorias e conceitos políticos tradicionais. Isto é, para autora, as novas experiências do presente (rebeliões estudantis, desobediência civil, etc.), por não terem sido previstas pela tradição, não podiam ser compreendidas com suas categorias políticas. Desse modo, a autora “concluiu que o fio da tradição de pensamento político ocidental fora definitivamente rompido...” (DUARTE, 2001, p. 64).

Não obstante, Arendt aponta como algo positivo no Movimento Estudantil apenas os seus *slogans* definidores da exigência por “democracia participativa”, salientando que essa particularidade era tributária do “melhor da tradição revolucionária – o sistema de conselhos, sempre derrotado, mas o único fruto autêntico de toda revolução desde o século XVIII” (ARENDT, 2000, p. 25).

O pressuposto contido na análise de Hannah Arendt é de que o tempo presente está repleto de “eventos”, os quais não têm nenhuma ligação com o passado e, por isso, não se pode buscar nele exemplos que possam orientar o fazer político atual.

A frustração da capacidade de ação é o que leva à violência. Esse seria o motivo real da “rebeldia” dos novos militantes da Nova Esquerda, na concepção de Arendt. No entanto,

conforme a autora, os estudantes parecem desconhecer esse fato, não vêem que têm se deparado com experiências “inéditas” do presente, e assim “perdem seu tempo” recorrendo à “argumentos teóricos que contém uma mistura de todo tipo de remanescências marxistas” (idem, p.19).

Nesse sentido, podemos perceber, acompanhando Valle, que Arendt tenta mostrar a inconsistência teórica da nova Esquerda, bem como o anacronismo das teorias e categorias do século XIX, em particular o pensamento marxista, que no seu entender não servem para apreender a realidade política do presente, já que os eventos inéditos do século XX não foram previstos pela tradição de pensamento político (2002, p. 165).

Para Arendt, com a ascensão do totalitarismo no século XX deu-se uma ruptura sem precedentes, que acabou por deixar a tradição ocidental sem categorias para caracterizar tal fenômeno. Com isso abriu-se uma lacuna entre o passado e o futuro, onde tudo é possível e nada pode ser previsto desde então. Nessa medida, pois, os eventos são constantemente confrontados aos “velhos” paradigmas que, por sua vez, não lhes oferecem mais nenhuma resposta concreta.¹⁹

Com efeito, além do Totalitarismo, a Rebelião Estudantil, o desenvolvimento tecnológico, bem como o aumento dos implementos de violência, são vistos por Arendt como eventos inauditos do século XX; a autora considera que todos estes transpõem os limites das teorias clássicas.

O que salta aos olhos frente a insistência de Hannah Arendt em desautorizar qualquer perspectiva de crítica ao capitalismo ou ainda, a filiação dos estudantes rebeldes e dos intelectuais à teoria marxista, é a sua determinação em negar uma perspectiva que tenha como fundamento a esperança no progresso e na emancipação humana.

¹⁹ Como se sabe, Hannah Arendt em *Origens do Totalitarismo* (1951), caracterizou o totalitarismo como sendo uma forma de governo que se baseia na dominação, na organização burocrática de massas, no terror e na ideologia. Esse trabalho tornou-se polêmico uma vez que a autora define como totalitários tanto os regimes nazista alemão quanto o regime soviético liderado por Stálin, desconsiderando as diferenças que existem entre ambos.

A partir de seu diagnóstico de que as categorias e conceitos tradicionais não permitiam mais compreender os fenômenos imediatos do mundo contemporâneo, Arendt, além de fazer a crítica da tradição do pensamento político ocidental, buscou analisar os acontecimentos políticos do presente tentando estabelecer distinções conceituais que lhe permitissem compreender seus significados. Desse modo, a seguir iremos nos debruçar sobre a análise do poder no interior da tradição política, bem como na definição do poder concebido por Hannah Arendt.

2.2 – O conceito de poder arendtiano

Para estabelecer a crítica aos militantes da Nova Esquerda Arendt se valeu do peculiar conceito de poder, o qual assume um lugar de destaque em sua análise. Embora discutido em outros trabalhos, é em *Sobre a Violência* (1969) que encontramos de forma mais sistematizada tal conceito.

Neste ensaio Arendt buscou analisar o fenômeno do poder e como este se articula com a violência no interior da tradição do pensamento político. Desse modo a autora alemã, buscando nas análises de teóricos como Max Weber, C. Wright Mills e Bertrand de Jouvenel suas concepções de poder, afirmou existir um “consenso entre os teóricos da política, da Esquerda à Direita”. Para esses autores, conforme explicação de Arendt, o poder possui relação direta com a idéia de mando e obediência, onde a violência se configura como a mais

flagrante manifestação do poder, e a guerra, nesse caso, é a continuação da política por outros meios (ARENDT, 2000, p, 31-32).

Nesse sentido, para Arendt, está contido nesta concepção o pressuposto de que o poder político se expressa como a organização dos meios de violência, isto é, o poder é relacionado, neste caso, a instrumento de dominação. É o que aparece em Jouvenel, por exemplo, “Comandar e obedecer, sem isto não há poder - e com isto nenhum outro atributo é necessário para que ele exista... Aquilo sem o que não há poder: esta essência é o comandar” (apud Arendt, 2000, p.32).

Se o poder é identificado como comando e obediência e se a guerra/violência pertence à essência do poder, Arendt lança-nos a pergunta: “O desaparecimento da violência nas relações entre os Estados significaria o fim do poder?”. Mais adiante ela nos diz: “se a essência do poder é a efetividade do comando então não há maior poder do que aquele emergente do cano de uma arma...” (ARENDT, 2000, p.32).

Para Arendt, portanto, a concepção de que a violência é a manifestação de poder deriva de uma outra, a de poder absoluto que acompanhou a ascensão do estado-nação europeu, a qual remete à concepção de domínio do homem sobre o homem:

[Estas definições] não apenas derivam da velha noção do poder absoluto, que acompanhou o surgimento do Estado-nação europeu soberano, e cujos primeiros e maiores porta-vozes foram Jean Bodin... Thomas Hobbes... Mas também coincidem com os termos usados desde a antiguidade grega para definir as formas de como o domínio do homem pelo homem... (ARENDT, 2000, p. 33).

De fato, Thomas Hobbes expôs pela primeira vez uma concepção de poder bastante sofisticada. Para este autor o poder correspondia a um conjunto de normas e regras, delegado ao Soberano pelos súditos, com o fim de manter a ordem pública. Ou seja, o poder é a capacidade que tem o Soberano para obter obediência dos seus súditos. Esse modelo de

dominação política é, para Hobbes, a condição *sine qua non* para o funcionamento da sociedade moderna (LEBRUN, 1999, p.60).

Por seu turno, Max Weber (1984), que definiu sociologicamente o poder, entende que este se baseia no monopólio da força legítima. Em sua concepção o poder significa a probabilidade de impor a própria vontade dentro de uma relação social, ainda que contra toda resistência e qualquer que seja o fundamento dessa probabilidade (p. 43). Nesse caso, para impor a própria vontade ao comportamento alheio, torna-se necessário dispor e empregar de meios que permitam atingir o comportamento desejado.

Para Arendt, o poder tal como é apresentado por estes teóricos, corresponde ao binômio mando/obediência e, por sua vez, se baseia na idéia de dominação do homem pelo homem.

Dessa forma, a autora avalia que o equacionamento do poder e violência, ou melhor, a não distinção entre conceitos tais como vigor, força, autoridade, poder, violência, no interior da tradição de pensamento político revela o triste estado atual da ciência política.

No mesmo sentido, afirma Duarte (1995),

(...) nada é mais recorrente do que a equação entre ambos os termos, a partir da qual as relações de poder traduzem-se na linguagem da 'dominação' e da submissão; em suma, na ênfase unilateral depositada no pólo da 'obediência' garantida pela sombra da violência... (DUARTE, 1995, p. 84).

Em sua análise, Arendt considera ainda que tal concepção passou a ser legitimada pela tradição judaico-cristã por meio de sua concepção imperativa de Lei, e também, por convicções científicas e filosóficas no que diz respeito à natureza do homem.

Convicções científicas e filosóficas mais modernas acerca da natureza do homem fortaleceram ainda mais as tradições legais e políticas. As várias descobertas recentes de um instinto de dominação e de uma agressividade inatos ao animal humano foram precedidas por afirmações filosóficas similares (2000, p. 33).

Por último, para Arendt, a falta de distinção entre poder, vigor, força, autoridade e violência, predominante em nossa tradição do pensamento político, se deve à convicção de que essa diferenciação seria de pouca importância, uma vez que desempenham a mesma função: o domínio.

Todavia, para a autora alemã, o poder, bem como os assuntos públicos, não podem ser “reduzidos” à questão do domínio, uma vez que essa perspectiva negligencia a “autêntica diversidade” dos assuntos humanos, bem como não esclarece como se constitui o poder.

Nesse sentido, encontramos em Arendt, além da diferenciação entre poder e violência, a distinção entre força, vigor e autoridade. A força corresponde às “forças da natureza” ou às “forças das circunstâncias”, isto é, deveria indicar a energia liberada por motivos físicos e sociais. O vigor designa algo singular, algo essencialmente individual que não está diretamente associado à relação com outras pessoas, portanto, não político. A autoridade pode ser investida em pessoas ou cargos, tendo por função adquirir o reconhecimento inquestionável por aqueles a quem se pede que obedeçam; nem a coerção nem a persuasão são necessárias (ARENDT, 2000, p. 37).

Enfim, para Arendt, poder, violência, força e vigor, entre outros, referem-se a fenômenos distintos e diferentes, e o uso correto dessas noções dependerá da perspectiva histórica.

Contrariamente às evidências da “equação” entre poder e violência mencionada, Arendt se utiliza de “uma outra tradição e um outro vocabulário...” (ARENDT, 2000, p. 34), que no seu entendimento é muito importante. Desse modo, Arendt recupera a tradição da *polis* grega para lançar luzes a sua concepção de poder.

Segundo a autora,

Quando a cidade-estado ateniense denominou sua Constituição uma isonomia, ou quando os romanos falaram de uma *civitas* como sua forma de governo, tinham em mente um conceito de poder e de lei cuja essência não

se assentava na relação de mando-obediência, e que não identificava poder e domínio ou lei a mando (ARENDT, 1994, p. 34).

Conforme Duarte, este é o paradigma de compreensão e exercício da política e do poder que, para Arendt, se adequa o mais perfeitamente às “condições fundamentais do ser do homem”. Para este autor, Arendt recorre à *polis* grega com o intuito de buscar uma manifestação mais originária do fenômeno político, afastando de si a premissa básica a partir da qual poder e violência são identificados (1994, p. 85).²⁰

Conforme salienta Perissinato (2004), Arendt volta-se para a *polis* grega buscando resgatar o fundamento do consentimento para elaborar a sua teoria de poder.

Arendt chega, mesmo, a reconhecer que entre os gregos falava-se em obediência mas, em sua interpretação, esta obediência referia-se às leis e não aos homens: leis para as quais os cidadãos haviam dado o seu consentimento. Pode-se notar que é sob o modelo da *polis* grega que Arendt busca elementos para fundamentar seu conceito de poder, já que, no seu entendimento, essa tradição não concebe o poder a partir da relação entre mando e obediência.

Os gregos teriam desenvolvido um “conceito de poder e de lei cuja essência não se assentava na relação mando-obediência, e que não identificava poder e domínio ou lei e mando”. No entender de Arendt, a isonomia da cidade-Estado ou a *civitas* dos romanos, se constituía numa forma de governo, uma república, na qual a obediência se dava em respeito às leis e não aos homens (ARENDT, 2000, p. 34).

A obediência às leis corresponderia, então, a um tipo de apoio dado pelos cidadãos com base no consentimento. Dessa forma, segundo Arendt, “é o apoio do povo que confere poder às instituições de um país, e este apoio não é mais do que a continuação do consentimento que trouxe as leis à existência”. Portanto, as instituições políticas são

²⁰ Cumpre ressaltar, no entanto, que a Democracia grega não prescinde do trabalho escravo. Na Grécia Antiga, conforme mostra a própria autora em *Entre o passado e futuro*, os gregos estabeleciam duas esferas da vida: a pública (*polis*) e a privada (a qual se constituía em reino das necessidades). Na *polis* – comunidade de iguais – a vida política não é caracterizada pela dominação, contudo, na esfera privada, no âmbito da e com relação aos escravos era admitido ao senhor se comportar como um déspota, um tirano.

“materializações” e “manifestações” do poder que, por sua vez, é sustentado no apoio do povo; “as instituições petrificam-se e decaem tão logo o poder vivo do povo deixa de sustentá-las” (ARENDT, 2000, p. 34).

Nesse sentido, além de ser uma relação de consentimento, o poder está vinculado ao ‘momento fundacional’ de uma dada comunidade. “O poder é o momento que traz as leis à existência, leis que retiram dessa ocorrência primitiva o consentimento que sustentará a manutenção futura de instituições” (PERISSINOTO, 2004, p. 117).

Desse modo, o poder em Arendt refere-se sempre a uma relação de consentimento e não de violência, pois o poder em si não teria como finalidade a dominação, antes, o poder se define pela possibilidade de fazer com que os homens ajam conjuntamente.

Para a autora, “é insuficiente dizer que poder e violência não são o mesmo. Poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro se ausenta”. Portanto, “o poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto” (ARENDT, 2000, p. 36).

Ele, o poder, não pertence a um indivíduo, pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido.

Com efeito, a partir desta conceitualização, vê-se que o poder, em Arendt, é o resultado direto da ação humana, e pressupõe um espaço próprio, a saber, o espaço público, que é concebido, pela autora alemã, como o espaço por excelência do poder; espaço cuja finalidade é promover a interação dos indivíduos livres, que através da palavra e do discurso, se mostram na sua pluralidade de opiniões.

Ademais, contrariamente à tradição, o poder não consiste na instrumentalização da vontade alheia para os fins desejados, mas na formação de uma vontade comum baseada no consenso, isto é, do resultado de um processo dialógico operado entre os indivíduos na esfera pública.

Conforme explica Duarte (1994), em Arendt, “o poder só pode ser gerado e atualizado a partir da potencialidade de um ‘*Miteinander-Reden*’, um ser discursivo em que palavras e atos não se separam, e na dependência de um ‘acordo frágil e temporário de muitas intenções’. Poder corresponde, portanto, ‘à condição humana da pluralidade’” (DUARTE, 1994, p. 87).

O poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, mas sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que de qualquer ação que então possa seguir (ARENDT, 2000, p. 40).

Portanto, podemos perceber que o poder, tal como definido por Arendt, não é uma estrutura, nem se iguala à posse de determinados recursos; é um fenômeno do campo da ação coletiva e está ligado a um momento de fundação.

Como explica Perissinoto (2004),

A conjugação dessas duas características – ação coletiva que funda o grupo – sugere que este momento original constitui-se no início de uma “esfera pública”, pois a “ação em concerto” que “funda o grupo” só pode ocorrer por meio do “encontro” público em que o acordo e o consentimento surjam. Daí tratar o poder (e a esfera pública), ao mesmo tempo, como o espaço das “aparências”, e o lugar da isonomia, isto é, um espaço em que a interação entre indivíduos iguais se dá por meio da livre troca de opiniões plurais e da ação (PERISSINOTO, 2004, p. 119-120).

No mesmo sentido, segundo Lafer (1994), Arendt acaba por deslocar, em sua análise, a temática do poder do seu emprego e aplicação para a de sua criação e manutenção, pois ele (poder) requer o consenso da maioria para determinar os rumos da ação comum. Com isso, ao pensar o poder como resultado da ação conjunta dos indivíduos, Arendt rejeita toda e qualquer atividade que possua algum direcionamento, isto é, uma finalidade.

A violência, por sua vez, é oposta ao poder como mencionada. “Distingue-se por seu caráter instrumental”, e sempre necessita de justificção para obter o fim desejado. Ela tem como função multiplicar o vigor, a potência individual, e depende de instrumentos para

realizar-se. Assim, “a forma mais extrema da violência é o Um contra Todos”, enquanto a forma extrema do poder é “Todos contra Um” (ARENDT, 2000, p.35-37).

Por outro lado, conforme salienta Arendt, o poder que é inerente a toda comunidade política precisa de legitimidade e não de justificativa, como requer a violência.

Em sua análise, Arendt, ao contrapor o poder e a força, acaba por desconsiderar esta última como constitutiva da política, assim como a dominação e a desigualdade, por exemplo.

Por sua vez, Habermas (1980), em sua crítica à Arendt, chegou a assinalar que esta autora exclui a ação estratégica (emprego da violência) do âmbito do político, por entender que a violência visa à disputa pelo poder e não à geração desse, que se baseia no consenso. Além disso, reforça o autor, essa concepção de poder, ao abdicar da manifestação instrumental do mesmo, isto é, do seu exercício, acaba se tornando uma abstração por não encontrar correspondência no real, já que a realidade do poder se expressa pela dominação. Desse modo, Arendt teria deslocado a temática do poder do seu emprego e aplicação para a de sua criação e manutenção, reduzindo o político à esfera da interação entre os indivíduos, portanto, da ação comunicativa.

O poder (comunicativamente produzido) das convicções comuns origina-se do fato de que os participantes orientam-se para o entendimento recíproco e não para o seu próprio sucesso. Não utilizam a linguagem “pelocutoriamente”, isto é, visando instigar outros sujeitos para um comportamento desejado, mas “ilocutoriamente”, isto é, com vistas ao estabelecimento não-coercitivo de relações intersubjetivas. Hannah Arendt desprende o conceito de poder do modelo teleológico da ação; o poder se constitui na ação comunicativa, é um efeito coletivo da fala, na qual o entendimento mútuo é um fim em si mesmo para todos os participantes (HABERMAS, 1980, p 103).

Sendo um fim em si mesmo, o poder se apóia no consentimento, no apoio espontâneo dos indivíduos autônomos e livres no interior da coletividade. Todavia, para Habermas, é abstrato demais supor que o consentimento político seria o resultado da associação espontânea

dos indivíduos e que a adesão às regras se faria livre de algum tipo de constrangimento.

Assim ele explica:

[...] mesmo que a liderança nas modernas democracias tenha que periodicamente procurar legitimidade, a história está repleta de evidências que mostram que a direção política deve ter funcionado, e funciona, de forma diferente da sugerida por Arendt. Certamente, é um ponto a favor de sua tese o fato de que as instituições e estruturas básicas que são estabilizadas por meio da direção política poderiam apenas em casos raros ser a expressão de uma ‘opinião sobre a qual muitos estavam publicamente de acordo’ – ao menos se se tem, como Hannah Arendt, um conceito forte de espaço público (Apud Perissinoto, 2004, p. 129).

Portanto, para Habermas, “o poder é um bem disputado pelos grupos políticos e graças ao qual a liderança política administra; mas nos dois casos este poder preexiste, e não é produzido por tais grupos e lideranças. Esta é a impotência dos poderosos – eles precisam derivar seu poder dos produtores do poder” (HABERMAS, 1980, p. 115). Nesse sentido, o conceito de poder de Hannah Arendt não é realista, na medida em que desconsidera o elemento segundo o qual a adesão às regras se baseia nas relações de domínio empreendido pelas instituições políticas e que se tornam legítimas entre os atores sociais por força da dominação.

No mesmo sentido, Perissinoto (2004) afirma que ao recusar a identificação entre poder e violência em favor do poder entendido como consentimento, Arendt excluiu de sua análise uma série de relações sociais que compõem o mundo político, que “não são marcadas nem pela violência nem pelo consentimento, mas pela luta dinâmica e episódica em torno de interesses conflitantes”. Sendo essas relações parte essencial da vida política, uma vez que em função delas os agentes sociais se organizam e agem coletivamente causando eventos políticos diversos, torna-se difícil prescindir dessas relações para compreender o poder político constituído (PERISSINOTO, 2004, p. 126).

Também Abreu (2004) reconhece que na teoria política de Arendt não há referência ao conflito entre os agentes que compõem o espaço público, e quando aparece ou “é examinado

em situações extremas – e nessas situações, é algo que torna a ação um meio para atingir um fim – ou é deslocado para o que ela chama de esfera social. Dessa forma, o conflito, quando misturado à ação, a descaracteriza, ou por aproximá-la de uma mera fabricação, ou por tirá-la de seu âmbito adequado, que é a esfera política” (ABREU, 2004, p. 59).

Por fim, Arendt revela que a violência aparece onde o poder está em risco. Ela pode destruir o poder (essência de todo governo), mas não pode criar seu oposto (poder). Ou seja, para Arendt, a violência não se constitui em fonte de poder.

Com base nisso Arendt tentou desautorizar a ação radical dos militantes da Nova Esquerda, pois entende que a violência não transforma nada.

Mais adiante, em sua análise, Arendt tratou de examinar as causas da violência nos assuntos políticos, e concluiu que a intromissão da violência na política se deve a burocratização da vida pública. Em sua caracterização “a burocracia é a forma de governo na qual todas as pessoas estão privadas de liberdade política, ou seja, estão destituídas do poder de agir; pois o domínio de Ninguém não é um não-domínio, e onde todos são igualmente impotentes temos a tirania sem tirano” (ARENDT, 2000, p. 59).

Em sua análise, Arendt creditou à burocratização a responsabilidade pela crise a qual tem passado as grandes sociedades e salientou o caso dos EUA no que concerne a centralização do poder. Para a filósofa, esse país passava por uma crise institucional em virtude da monopolização do governo federal em detrimento dos poderes dos estados.

Quaisquer que sejam as vantagens ou desvantagens administrativas da centralização, seu resultado político é sempre o mesmo: a monopolização do poder causa o ressecamento ou esgotamento de todas as fontes autênticas de poder no país. Nos EUA, baseados em uma grande pluralidade de poderes e em seu sistema de fiscalização e equilíbrio mútuos, estamos confrontando não apenas com a desintegração das estruturas de poder, mas com a perda de firmeza e ineficácia do poder, aparentemente ainda intacto e livre para manifestar-se (2000, p. 62)

A burocratização do governo implica em transformá-lo em mera administração e, portanto, no encolhimento da esfera pública, obstruindo assim as condições para a ação.²¹

Desse modo, o espaço para o amplo exercício da liberdade e da ação torna-se comprometido. Ou seja, a burocratização da vida política, na medida em que homogeneiza os sujeitos, tornando-os impotentes e privados de liberdade, acaba por frustrar a capacidade de ação.

Conforme explica Maria Aparecida Abreu (2004), a ação é um aspecto central na teoria política de Hannah Arendt, visto que ela se relaciona diretamente com a geração do poder. A ação, em Arendt, pode ser definida como uma atividade que se realiza no espaço público, e que tem como condição humana a pluralidade, tendo como sentido a liberdade. (2004, p. 39).

Com efeito, a ação é, em Arendt, uma das mais importantes atividades que compõem o que ela denomina como vida *activa*, compreendendo o labor, o trabalho e a ação. Essas atividades são “as manifestações mais elementares da condição humana, aquelas atividades que tradicionalmente, e também segundo a opinião corrente, estão ao alcance de todo ser humano”. A diferenciação dessas atividades se dá pelo espaço que cada uma ocupa singularmente, tanto na esfera pública quanto na esfera privada (ARENDT, 1981, p.13).

Dessa forma, “a condição humana da ação é a pluralidade humana, é a única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas e da matéria, corresponde à ação humana da pluralidade, ao fato de que os homens e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo” (ARENDT, 1981, p.99).

Portanto, a ação é a atividade que possui início, mas que não tem um fim determinado, pois ela acontece de forma espontânea e possui como sentido a liberdade daqueles que agem. A ação é também imprevisível, o que significa dizer que os agentes não têm como prever o seu início e seus resultados (ABREU, 2004, 30).

²¹ Para Arendt o recrudescimento da esfera pública se constitui num fenômeno que acompanhou a época moderna e foi acelerado a partir das burocracias partidárias (p.59).

Nesse sentido, afirma Arendt, “para ser livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e, por outro, do fim intencionado como um efeito previsível”. Mais adiante a autora alemã nos explica:

Visto que o fim da ação humana, distintamente dos produtos finais da fabricação, nunca pode ser previsto de maneira confiável, os meios utilizados para alcançar os objetivos políticos são muito frequentemente de maior relevância para o mundo futuro do que os objetivos pretendidos. Ademais, posto que os resultados das ações dos homens estão para além do controle dos atores, a violência abriga em si mesma um elemento adicional de arbitrariedade [...] (ARENDT, 2000, p. 14).

Para Arendt, o que faz do homem um ser político é sua faculdade para a ação; ela o capacita a reunir-se a seus pares, a agir em concerto e a almejar objetivos e empreendimentos que jamais passariam por sua mente, a aventurar-se em algo novo (1994, p. 59). Para a ação existir é preciso que os homens, na sua pluralidade, se comuniquem, que interajam e se expressem por meio da palavra e do discurso no espaço público, sendo este, o lócus para a efetivação da ação e da liberdade. A ação é definida por Arendt como a atividade pertencente ao âmbito do político, cuja essência é a habilidade para começar algo novo, isto é, de iniciar novos começos. Como explica Abreu (2004),

Além de ser a forma como o ser humano manifesta a sua capacidade de originar novos começos, a ação também é o meio com que os homens podem ser livres e gerar o poder. Poder é o resultado da ação, e liberdade o seu sentido. Somente com a ação dos homens em conjunto é que se obtém o poder e toda a ação é realizada sem qualquer fim específico, mas com um sentido: a liberdade (ABREU, 2004, p. 33).

A liberdade, em Arendt, corresponde à pura capacidade de começar, ou seja, “ser livre e a capacidade de começar algo novo coincidem”. É também na *polis* grega e na República romana que Arendt busca seu referencial para qualificar a liberdade.

Como todo o problema da liberdade nos surge no horizonte de tradições cristãs, por um lado, e de uma tradição filosófica originariamente antipolítica, de outro, *é difícil percebermos que pode existir uma liberdade que não seja um atributo da vontade, mas sim um acessório do fazer e do*

agir. Regressemos pois, mais uma vez à Antiguidade, isto é, às tradições políticas e pré-filosóficas; e certamente, não por amor à erudição e nem mesmo pela continuidade de nossa tradição, mas simplesmente *porque uma liberdade vivenciada apenas no processo de ação e em nada mais* – embora, é claro, a humanidade nunca tenha perdido inteiramente tal experiência – nunca mais foi articulada com a mesma clareza clássica (ARENDT, 1997, p. 213 grifos meus).

Na concepção da autora a *polis* grega e a *res publica* eram espaços em que a liberdade, a igualdade e a ação coincidiam e podiam ser exercidas amplamente. A liberdade e igualdade eram, pois, as condições necessárias para adentrar a *polis*. Todavia, a igualdade não era entendida como “igualdade de condições”, mas como um atributo da isonomia, isto é, uma característica própria do espaço político. A liberdade e a igualdade coincidiam, na medida em que os homens, liberados das “necessidades da vida”, se encontravam na companhia de seus pares, como também num espaço público comum, para encontrá-los e se expressar em atos e palavras. Nesse sentido, para Arendt a liberdade não é um fenômeno da vontade, mas a condição da ação, portanto, liberdade e política estão relacionadas (ARENDT, 1997, p. 194).

Como explica Duarte (2000), “a experiência da liberdade a que Arendt se refere consoma-se na experiência da ação política conjunta, por meio da qual advém a novidade que renova e redireciona de maneira inesperada o curso dos processos desencadeados pela interação humana, garantia de uma história aberta e sem final” (DUARTE, 2000, p. 214).

Na avaliação de Arendt, a ação, livre de qualquer direcionamento específico, e que possui como característica a capacidade de iniciar algo novo é capaz de interromper o “processo automático” de acontecimentos, fazendo emergir uma gama de novidades que corresponde à pluralidade das ações.

A ação humana, como todos os fenômenos estritamente políticos, está estreitamente 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 em breve irão deixá-lo (ARENDT, 1997, p. 92).

Nesse sentido, a ação, entendida como um evento singular, possui um sentido próprio independentemente dos processos históricos. Disto resulta a visão que Hannah Arendt possui da História, como veremos adiante.

2.3 – A noção de História em Hannah Arendt

Para Hannah Arendt, a História compõe-se de eventos singulares, acontecimentos únicos que se constituem em rupturas. Sendo assim, os eventos não são constitutivos de uma totalidade ou mesmo de um processo abrangente, mas acontecimentos singulares cuja lição revela-se por si mesmos (ARENDT, 1997, p. 96).

Por meio das ações (estas que não podem ter um fim predeterminado) os eventos interrompem os processos históricos e, na concepção de Arendt, só podem ser dotados de algum significado na medida em que eles se distanciam do passado, sendo descobertos pelo historiador que, através do exercício do pensamento, enfatiza os feitos singulares e as experiências humanas significativas.

Será, mais uma vez, no modelo da historiografia grega e romana que Arendt buscará referências para delinear sua compreensão da História, bem como para contrapor o conceito de História antiga ao modelo moderno, afirmando que este último possui como pressuposto a noção de processo, conceito este desconhecido até o século XVII, que resultará numa outra idéia que a autora julga “perigosa”, a de progresso.

Segundo Arendt, a História para os gregos tinha como tarefa “salvar os feitos humanos da futilidade”, o que implica em imortalizar tais feitos por meio da recordação para virem a

existir futuramente. Assim, Heródoto, por meio da palavra, julgava imortalizar os feitos humanos livres da sua futilidade, trazendo à luz o significado que cada feito ou evento possui em si mesmo; considerava que por meio da palavra escrita os feitos jamais seriam esquecidos (ARENDT, 1997, p. 70).

Para os gregos, os grandes feitos e obras constituem o tema da narrativa histórica; os feitos ou eventos são entendidos como situações únicas que possuem luz própria, isto é, os eventos na sua particularidade carregavam em si um significado próprio sendo necessário imortaliza-los pela sua grandeza.

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 diária no mesmo sentido em que a *bios* retilinear dos mortais interrompe o movimento circular da vida biológica. O tema da História são essas interrupções – o extraordinário, em outras palavras (ARENDT, 1997, p. 72).

Portanto, para Arendt, na concepção grega da História está contido exatamente o pressuposto segundo o qual a narrativa histórica deveria se basear nas grandes obras e nos feitos dos homens, entendidos como acontecimentos que interrompem o movimento circular da vida diária.

Havia, na Antiguidade, o pressuposto segundo o qual existia uma distinção entre a mortalidade dos homens e a imortalidade da natureza, sendo que as coisas feitas pelos homens (obras, feitos e palavras), seriam perecíveis, ao passo que as coisas da natureza existem por si mesmas e por isso seriam imortais. Desse modo, era função da Historiografia relatar a grandeza das obras e feitos humanos conferindo algum tipo de permanência para impedir sua perecibilidade, assim, por meio da recordação (Mnemósine) seria possível imortalizar (que

para Platão significa coabitar com as coisas da natureza) a grandeza das coisas (ARENDT, 1997, p. 72).

Portanto, na concepção de Arendt os gregos estabeleciam uma relação entre os conceitos da Natureza e da História por meio da idéia de grandeza e imortalidade, atributos inerentes à natureza e, agora poderiam ser alcançados pelos homens através dos feitos e das palavras.

Com efeito, Arendt afirma que a partir do século XVII, com o desenvolvimento das Ciências Naturais, surge uma noção de história concebida em termos de processo e com ela o problema da objetividade, já que a História passava a incorporar os padrões das Ciências Naturais. Ambas as ciências brotaram das mesmas experiências advindas da exploração do universo. Contudo, segundo Arendt, o problema das Ciências Históricas reside no fato destas terem se convertido à atitude científica e em última análise filosófica, que a época moderna justamente começara a liquidar (ARENDT, 1997, p. 80).

Analizando as Ciências Históricas Arendt afirma:

Seus padrões científicos, culminado na “extinção do eu”, tinham suas raízes na Ciência Natural aristotélica e medieval, que consistia principalmente na observação e catalogação de fatos observados. Antes do ascenso da época moderna era algo por si mesmo evidente que a contemplação quieta, inativa e impessoal do milagre do ser, ou da maravilha da criação divina, devesse ser também a atitude mais adequada ao cientista, cuja curiosidade sobre o particular não se havia ainda separado do maravilhamento frente ao geral do qual, segundo os antigos, nasceu a Filosofia. (ARENDT, 1997, p. 80).

Com isso os padrões científicos das Ciências Naturais, leia-se objetividade, foram abandonados pelas Ciências Históricas na época moderna em favor do princípio de que para atingir um tipo de verdade era preciso realizar experimentos. Ou seja, na era moderna, para conhecer alguma verdade não basta apenas observar e catalogar (atributos da objetividade), ela, a objetividade, foi sobrepujada em favor dos constantes experimentos que são realizados a partir de modelos e padrões previamente estabelecido; portanto, só será passível de

conhecimento aquilo que a ciência puder manipular e fazer dentro dos marcos estabelecidos pela ciência.

Com a época moderna essa objetividade perdeu seu fundamento e esteve, portanto, constantemente em busca de novas justificações. Para as Ciências Históricas o antigo padrão de objetividade somente poderia fazer sentido caso o historiador acreditasse que a História em sua inteireza fosse, ou um fenômeno cíclico passível de ser apreendido como um todo através da contemplação (e Vico, seguindo as teorias da Antiguidade tardia, tinha ainda essa opinião), ou guiada por alguma providência divina para a salvação da humanidade, cujo plano foi revelado e cujos inícios eram conhecidos e que, portanto, poderia ser contemplado como um todo (ARENDT, 1997, p. 81).

Portanto, o desenvolvimento das Ciências Naturais se baseou no paradigma segundo o qual só se conhece uma verdade por meio de experimentos, isso teria ocorrido por conta da suspeita de que os nossos sentidos não eram mais capazes de atingir um conhecimento seguro. Nesse sentido, afirma Arendt:

[...] certas da infidignidade da sensação e da resultante insuficiência da mera observação, as Ciências Naturais voltaram-se em direção ao experimento, que, interferindo diretamente com a natureza, assegurou o desenvolvimento cujo progresso desde então pareceu ser ilimitado (ARENDT, 1997, p. 86).

O desenvolvimento das Ciências Naturais sob o paradigma da experimentação influenciou decisivamente o pensamento moderno. Seria um bom exemplo desse particular, segundo Arendt, Thomas Hobbes. Todavia, para esta autora, foi com Vico, a partir de seu pressuposto de que só se pode conhecer aquilo que se faz, que a História ganhou uma conotação de “ser feita pelo Homem”. Dessa forma, isto é, sendo a História fabricada pelo Homem, tornou-se válido afirmar que a verdade histórica poderá ser conhecida, uma vez que ela é o produto direto da fabricação humana.

Vico perdeu o interesse na natureza porque pressupôs que, para penetrar nos mistérios da criação, seria necessário compreender o processo criativo, ao passo que todas as épocas anteriores haviam admitido ser possível muito bem compreender o universo sem sequer saber como Deus criou, ou, na

versão grega, como as coisas que são por si mesmas vieram a existir (ARENDT, 1997, p. 88).

Não obstante o pressuposto segundo o qual o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz, ocorreu um deslocamento do interesse nas coisas propriamente ditas para enfatizar, em seu lugar, o processo. Desse modo, ao se tornarem “subprodutos quase acidentais” do processo, as coisas perderam sua validade singular; os processos são enfatizados em detrimento das coisas singulares.

Portanto, segundo a visão de Arendt, a preocupação da investigação científica, seja ela natural ou histórica, recai sobre os processos, sendo que, por meio da tecnologia moderna, são instaurados mesmo novos processos naturais cujos fins acreditam ser passíveis de serem previstos, abolindo assim a imprevisibilidade da ação humana sobre a natureza bem como sobre os assuntos humanos.

Com isso, salienta Arendt, o denominador comum da natureza e da história repousa na noção de processo, ao passo que, na Antiguidade, o denominador comum a ambos se assentava no conceito de imortalidade. Todavia, o conceito de processo implica, segundo Arendt, na dissociação entre o concreto e o geral, a coisa singular e o significado universal, onde o processo adquire sozinho o privilégio exclusivo de universalidade e significação (ARENDT, 1997, p. 96).

Já para a historiografia grega e romana, ao contrário da época moderna, o significado de cada evento revela-se em si e por si mesmo, onde a causalidade e o contexto eram vistos sob a luz fornecida pelo próprio evento. Assim, conclui Arendt, “tudo o que era dado ou acontecia mantinha sua cota de sentido “geral” dentro dos confins de sua forma individual e aí a revelava, não necessitando de um processo evolvente e engolfante para se tornar significativo” (ARENDT, 1997, p. 96).

Com efeito, a imparcialidade, é vista por Arendt como “o mais alto tipo de objetividade”, na medida em que ela descarta a possibilidade de se estabelecer um juízo dos

fatos tendo como base a vitória ou a derrota, o que no entender de Arendt eliminaria a capacidade de compreender os diversos eventos e pontos de vistas. Contudo, segundo Arendt, a imparcialidade bem como a objetividade - condições imprescindíveis para se compreender os eventos históricos na sua autenticidade - não mais possuem base na vida política real, pois a convicção de que o homem faz a história e que só se pode conhecer aquilo que é feito por ele teve como consequência a necessidade de estabelecer uma teleologia da ação. Essa perspectiva histórica passou a orientar vários pensadores durante os séculos XVIII e XIX como Hobbes, Locke, Hume e Hegel, por exemplo.

Todavia, para Vico e Hegel a importância do conceito de História era em termos teóricos, não havendo a pretensão de utilizá-lo como princípio para a ação, segundo Arendt. Em sua avaliação, esses autores:

Concebiam a verdade como sendo revelada ao vislumbre contemplativo e retrospectivo do historiador, o qual, por ser capaz de ver o processo com um todo, estaria em posição de desprezar os “desígnios estreitos” dos homens em ação, concentrando-se em vez disso nos “desígnios superiores” que se realizam por trás de suas costas (Vico) (ARENDT, 1997, p. 112).

Ou seja, o historiador, ao observar posteriormente os acontecimentos, poderia compreender o sentido destes após a avaliação do processo em geral, dando ênfase aos “desígnios superiores”.

Contudo, enquanto Vico e Hegel enfatizavam em suas análises os “desígnios superiores”, Marx adotou o conceito de história hegeliano e com ele a noção de processo que, segundo Arendt, passou a conceber “os ‘desígnios superiores’ como fins intencionais de ação política”. Dessa forma, afirma a pensadora alemã,

O perigo de transformar os “desígnios superiores” desconhecidos e incognoscíveis em intenções planejadas e voluntárias estava em se transformarem o sentido e a plenitude de sentido em fins, o que aconteceu quando Marx tomou o significado hegeliano de toda a história, o progressivo desdobramento e realização da idéia de Liberdade, como sendo um fim da

ação humana, e quando, além disso, em conformidade com a tradição, considerou esse “fim” último como o produto final de um processo de fabricação (ARENDT, 1997, p. 113).

Na visão de Arendt, ao identificar a ação à fabricação, Marx, teria concebido a história como o objeto de um processo de fabricação ou elaboração, nos moldes dos processos naturais, e, dessa forma, no momento em que o “objeto” fosse, por assim dizer, acabado, seu correspondente seria o incondicional fim da história. Ou seja, para Arendt, estando submetidas aos desígnios de “leis imutáveis” do processo histórico, as ações e os eventos perdem seus sentidos próprios pois a ênfase recai sobre o processo, bem como seu caráter de imprevisibilidade. Portanto, para Arendt, na concepção de História de Marx, a noção de processo abriga a idéia de que “o fazer algo possui um início bem como um fim, cujas leis de movimento podem portanto ser determinada (por exemplo, como movimento dialético) e cujo conteúdo mais profundo pode ser descoberto (por exemplo, a luta de classes)” (ARENDT, 1997, p 114).

Segundo Arendt, a noção de História cuja ênfase está no processo, é incapaz de garantir ao homem qualquer espécie de imortalidade, uma vez que os sentidos dos eventos e fatos particulares são confundidos com um padrão dado pelo processo histórico, este, por sua vez, possuidor de um sentido único o qual anula as singularidades dos eventos e fatos. Além disso, a história entendida como fabricação torna a ação subordinada às leis e aos “desígnios superiores” da história.

Com efeito, para Arendt, é característica inerente da ação a imprevisibilidade, bem como sua capacidade de interromper processos históricos, isto é, de iniciar novos começos; a ação possui significado próprio que só pode ser conhecido quando ela se finda, não sendo possível prever seus resultados. Portanto, Arendt concebe a ação política como autônoma em relação a qualquer padrão ou determinação histórica, onde até mesmo o seu ator não possui nenhum controle sobre o resultado, nem mesmo pode conhecê-lo previamente.

Concebendo a ação como livre de qualquer tipo de finalidade Arendt deixa de pensar sua relação com os interesses constitutivos das ações humanas no mundo político. No mesmo sentido a autora passou a conceber, em sua teoria política, a separação entre as esferas econômica e política, dotando essa última de dignidade e significado superiores. Assim, discutiremos a seguir a separação dessas esferas no interior da teoria política de Arendt, cujo propósito é analisar sobre quais fundamentos se baseia a crítica arendtiana à Nova Esquerda.

Capítulo 3 – Hannah Arendt e a pretensa separação entre o econômico e o político.

Hannah Arendt em *Da Revolução* apresenta uma análise muito particular das duas grandes revoluções, a Revolução Francesa e a Revolução Americana. Ao analisá-las a autora alemã estrutura sua teoria política a partir da compreensão de tais fatos históricos e acaba se posicionando claramente em favor daquele que, segundo seus princípios analíticos, teria conseguido deixar à humanidade um conjunto de instituições políticas e de leis capazes de conferir um caráter de permanência e estabilidade ao esforço comum em favor da esfera pública.

Embora analisando estes dois eventos históricos, verdadeiros divisores de água na História política, a autora alemã deixa transparecer em sua obra o desinteresse em abordar tais eventos a partir de uma perspectiva histórica propriamente dita, isto é, em observar os fatos como eles se dão concretamente, evitando assim superestimar ou subestimar os acontecimentos de acordo com a conveniência ou ainda analisá-los a partir de referenciais idealistas.

Todavia, observamos que Arendt descreve alguns aspectos pontuais, aqueles ideologicamente convenientes a uma abordagem que pudesse dar sustentação prioritariamente a sua reflexão *sui generis* da história e que subsidiasse sua ontologia política (DUARTE, 2000, p. 269).

Com efeito, tentaremos mostrar adiante que a sua metodologia (a de não recontar tradicionalmente a história das revoluções modernas) trouxe implicações sérias à sua análise, implicações essas que em boa medida expressa o desprezo da autora para com os elementos originários da atuação popular no processo da Revolução Francesa, bem como de sua negação da tradição de pensamento político herdeira da radicalização política engendrada durante o processo revolucionário francês.

Também é verdadeiro afirmar que, em relação à Revolução Americana, sua análise contempla apenas aspectos históricos condizentes com as preocupações próprias da autora, deixando de fora os fatos na sua totalidade, sendo que em alguns casos elucidá-los colocaria a análise de Arendt em contradição, como veremos a adiante.

Para Arendt o conceito moderno de Revolução no sentido mais lato do termo significa mudança, o começo de algo novo, uma História inteiramente nova que se relaciona intrinsecamente ao aparecimento da liberdade. As revoluções, segundo a autora, anunciam uma era inteiramente nova na qual um novo começo e liberdade são coincidentes. Dessa forma, porque a liberdade é o critério maior das revoluções, estaria colocada a possibilidade e a necessidade da formação de um corpo político, isto é, a constituição de instituições e leis estáveis e duradouras capazes de garantir a permanência da liberdade.²²

Não obstante o fato de as revoluções trazerem consigo o *pathos* de uma nova era, de representarem “um novo espírito”, Arendt observa que as Revoluções dos séculos XVII e XVIII, em verdade pretendiam ser apenas restaurações:

[...] devemos nos voltar para as Revoluções Francesa e Americana, e devemos levar em conta que ambas foram protagonizadas, em seus estágios iniciais, por homens que estavam firmemente convencidos de que não fariam outra coisa senão restaurar uma antiga ordem de coisas que fora perturbada e violada pelo despotismo de monarcas absolutos ou por abusos do governo colonial. Eles alegavam, com toda sinceridade, que desejavam o retorno dos velhos tempos em que as coisas eram como deviam ser (ARENDT, 1990, p. 35).

Embora Arendt afirme que as revoluções modernas tinham como preocupação inicial restaurar a antiga ordem, a autora enfatiza, em sua análise, apenas os aspectos que caracterizaram as revoluções enquanto mudança radical. Ou seja, para Arendt não lhe interessa a história das revoluções como tal, nem suas origens, mas os aspectos da revolução

²² Hannah Arendt observa que Maquiavel tem um parentesco importante com os ideais revolucionários, pois, segundo a autora, ele teria sido o primeiro pensador a refletir sobre a possibilidade da criação de um corpo político estável, permanente, duradouro. Para Arendt Maquiavel foi o “pai espiritual” da revolução (ARENDT, 1990, p. 29).

em que ela alcança sua plenitude e papel definitivo e adquire significação política e importância para a história moderna.

Dessa forma, na sua análise sobre as revoluções modernas Arendt enfatiza o caráter inédito e singular destas, afirmando que elas pouco têm em comum com as rebeliões ocorridas na história romana ou com as lutas civis da Grécia Antiga, por exemplo, que traziam mudanças políticas significativas implicando até mesmo na substituição de uma forma de governo por outra. O que é verdadeiro para a autora alemã é que as duas grandes revoluções modernas, a saber, a americana e a francesa, são eventos políticos inéditos que nos confrontam direta e inevitavelmente com o problema do começo. Ou seja, elas significam a possibilidade de originar algo totalmente novo, possuem o poder de interromper o curso da História (ARENDT, 1990, p. 17).

Na concepção de Arendt, então, as revoluções francesa e americana não só significaram a possibilidade de originar algo novo, como também possuíam a brecha histórica para iniciar o processo de criação de um espaço público cujo empreendimento resultaria no aparecimento da liberdade. A idéia de liberdade, como afirma Arendt, é o verdadeiro objetivo das revoluções, a liberdade é o critério mais alto para o julgamento de constituições de novos corpos políticos (ARENDT, 1990, p.23).

Nesse sentido, porque a concepção arendtiana de liberdade pretende-se “revolucionária”, julgamos importante explicar o que a autora alemã entende como liberdade, que amparada no modelo da *polis* grega afirma:

Liberdade, como fenômeno político, foi contemporânea das cidades-estados gregas. Desde Heródoto, ela foi entendida como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos em condições de não-mando, sem uma distinção entre governantes e governos (ARENDT, 1990, p. 26).

O sistema nas cidades-estados gregas se constituía numa forma de organização política denominada *isonomia* a qual assegurava, segundo Arendt, “a igualdade porque os homens

eram, por natureza, desiguais, e necessitavam de uma instituição artificial, a *polis*, a qual os tornaria iguais” (ARENDT, 1990,p.25). Nela, afirma a autora, o homem livre, o cidadão da polis não era coagido pelas necessidades físicas da vida e tão pouco estava sujeito ao mando de seu semelhante, uma vez que a essência da vida política grega não se restringia a governar e a ser governado.

De acordo com a concepção de Arendt exposta acima, podemos perceber que a autora se aproxima do pressuposto aristotélico, o de que nessa “comunidade de iguais” os homens podem vislumbrar uma vida melhor, isenta da dominação do homem pelo homem e que a diferença entre governantes e governados pertence a outra esfera, a esfera econômica (LEBRUN, 1997, p. 24).²³

Com base na referência da polis grega (solução grega para os dilemas que o mundo público moderno suscita), que acredita ser um fenômeno político originário, Arendt realiza uma distinção entre liberdade e libertação, pois para a autora a liberdade em seu sentido positivo, isto é, enquanto fenômeno político, teria desaparecido desde o fim da Antiguidade clássica, de modo que não foi caracterizada pela teoria política dos tempos modernos. Dessa forma, a *polis* grega constitui-se numa referência de politização contrariamente à tradição moderna, na medida em que segundo os padrões éticos e políticos daquela, a liberdade positiva, isto é, política, corresponde à possibilidade de ação e discurso de indivíduos livres que aparecem no espaço público, revelando suas identidades e pluralidades.

Sua afirmação é a de que, na tradição política moderna, a noção de liberdade adquiriu uma dimensão de libertação a qual só pode ser negativa na medida em que ela se resume a “liberdade de movimento, a liberdade de não ser restringido a não ser pela lei”; a intenção de

²³ Arendt não desconhecia que a “comunidade de iguais” se mantinha às custas do despotismo do homem em relação à sua família e aos seus escravos, sendo perfeitamente aceitável a dominação na esfera privada (ver ARENDT, 2001, p. 158).

libertar, portanto, não é idêntica ao desejo de liberdade positiva que se efetiva pela participação nos negócios públicos.²⁴

Dessa forma, segundo Arendt, a identificação entre liberdade e libertação ocorrida no interior da tradição política moderna implicou na compreensão da liberdade política não como fenômeno político mas, ao contrário, como a gama mais variada de atividades não-políticas, como os direitos civis por exemplo.

Embora Arendt entenda que a Liberdade positiva é prescindida da libertação (liberação das necessidades físicas), ela afirma que ao estado de liberdade não se segue automaticamente o ato de libertação, pois a liberdade necessita da companhia de outros homens livres e de um espaço público comum para encontrá-los (ARENDT, 1997, p. 194). Trata-se, pois, de retroceder àquela tradição política segundo a qual a política e a liberdade surgiram em seu modo mais originário, a saber, à tradição greco-romana. Portanto, Arendt se volta, mais uma vez, para o modelo da antiguidade greco-romana, com a finalidade de encontrar elementos os quais fundamentem sua interpretação dos sentidos dos eventos políticos, bem como para amparar a sua pretensão de separar as esferas política e econômica.

Com efeito, em seu livro *Entre o passado e o Futuro* (1997), ao analisar o argumento de Aristóteles sobre a *polis* – este teria compreendido de forma clara as distinções das duas esferas –, Arendt afirma com entusiasmo que há uma diferença essencial entre uma comunidade política e a esfera “econômica” do lar. Enquanto a primeira era designada por Aristóteles como a “vida boa”, já que ela se baseia no princípio da igualdade, contrariamente, a segunda era a forma da convivência humana cuja ocupação respondia à necessidade em manter viva a vida individual e de garantir a sobrevivência da espécie. Ou seja, o cuidado e a preservação da espécie pertencia exclusivamente à esfera do lar, isto é, a esfera privada. O

²⁴ Por considerar um equívoco da tradição do pensamento moderno entender a Liberdade como algo apolítico, Arendt afirma que a Liberdade no sentido positivo é uma realidade mundana, isto é, corresponde ao nosso relacionamento com os outros e não com nós mesmos. A Liberdade é entendida como “o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações” (1997, p. 194).

modo de vida na esfera privada do lar se constituía, pois, na uniformidade dos sujeitos, isto é, nela os homens eram destituídos de sua individualidade tendo de viver apenas do e para o trabalho. Assim, explica Arendt:

Como seres vivos, preocupados com a preservação da vida, os homens se confrontam com e são arrastados pela necessidade. A necessidade deve ser controlada antes que a “vida boa” política possa se iniciar e ela somente pode ser controlada pela dominação. Conseqüentemente, a liberdade para a “boa vida” assenta-se na dominação da necessidade (ARENDT, 1997, p.159).

Desse modo, o domínio sobre as necessidades biológicas era um pré-requisito para adentrar ao espaço público e, nesse sentido, era justificável as diversas formas de violência e dominação, exercidas sobre escravos e mulheres na esfera da “vida privada”, já que essa era a condição para liberar os cidadãos para o exercício da política. É o que nos explica Arendt (1997),

O domínio sobre a necessidade tem então como alvo controlar a necessidade da vida, que coagem os homens e os mantêm sob seu poder. Mas tal domínio só pode ser alcançado controlando a outros e exercendo violência sobre eles, que, como escravos, aliviam o homem livre de ser ele próprio coagido pela necessidade. O homem livre, o cidadão da polis, não é coagido pelas necessidades físicas da vida nem tampouco sujeito à dominação artificial de outros. Não apenas não deve ser um escravo, como deve possuir e governar escravos. A liberdade no âmbito da política começa tão logo todas as necessidades elementares da vida tenham sido sujeitas ao governo, de modo tal que dominação e sujeição, mando e obediência, governo e ser governado, são pré-condições para o estabelecimento da esfera política precisamente por não fazerem parte de seu conteúdo (ARENDT, 1997, p. 159).

A separação entre as esferas do político e do privado se afirma, então, porque em cada uma delas são desenvolvidas atividades essencialmente distintas, e sendo estas distintas, precisam ser bem demarcadas para evitar possíveis “confusões”. Portanto, há em Arendt, uma insistência em delimitar bem os espaços e conteúdos próprios concernentes às esferas política e econômica.

Conforme explica Wagner (2000), “a polis era, pelo contrário, o referencial que sustentava o desprezo pelas necessidades vitais e a desconfiança frente ao utilitarismo da fabricação...” O espaço público da *polis*, claramente distinta da esfera privada, remetia às atividades em que a liberdade poderia se manifestar de maneira integral; em que os homens estão livres da sujeição às necessidades da vida bem como livres de comandar e de ser comandados (WAGNER, 2000, p.52).

O desalento de Arendt, portanto, é verificar que a tradição moderna está em desacordo com a tradição grega, que aquela tradição coloca na ordem do dia o desafio de não se poder falar em liberdade prescindindo das necessidades físicas da vida e que estas são reguladas por uma minoria de homens que controla e organiza as benesses materiais socialmente produzidas. Por isso ela afirma:

Em característico desacordo com o procedimento moderno, o cuidado com a preservação da vida, tanto do indivíduo como da espécie, pertencia exclusivamente à esfera privada da família, enquanto que na polis, o homem parecia *kat arithmón*, como uma personalidade individual, conforme diríamos hoje em dia (p.159)

Podemos afirmar que Arendt se recusa a aceitar a tradição moderna, pois, no seu entendimento, ela aboliu as fronteiras entre o espaço público e o espaço privado, e dessa forma a autora retoma a tradição grega e seus valores éticos para, em seguida, estabelecer a separação entre o econômico, entendido como a esfera da vida privada, e o domínio político, locus da liberdade e da pluralidade.

Arendt enxerga a tradição grega como a tradição autêntica da manifestação da condição humana e, especificamente, é na fundação e organização da *polis* que a autora encontra a referência para pensar um espaço do político no qual os homens compartilhavam atos e palavras (WAGNER, 2001, p 42).

Se o espaço do econômico é entendido por Arendt como a esfera em que se resumia à submissão das necessidades vitais, à violência do mando e da injustiça, o espaço político, ao

contrário, é o espaço no qual a ação e o discurso coincidiam e se caracterizavam como as atividades mais elevadas das capacidades humanas.

O espaço público-político, na concepção de Arendt, conforme explicação de Wagner (2000), é o espaço correspondente à polis grega. É o “espaço de imperecibilidade”, isto é, o espaço onde os homens juntos poderiam estabelecer a memória eterna de suas ações e de inspirar às gerações futuras a admiração, fazer parte no devir em forma de lembrança. Esse espaço se constitui enquanto espaço de aparência permitindo que os atos e palavras ganhassem permanência na lembrança da posteridade (2000, p. 41-42).

O espaço político é também, para Arendt, o espaço da excelência, *locus* onde as mais altas capacidades e qualidades humanas se apresentam; é o espaço em que os homens vivem politicamente organizados e que tem como *raison d'être* a liberdade cuja experiência é a ação (1997, p.192).²⁵

Cumpramos ressaltar em primeiro lugar que Arendt realiza uma distinção entre liberdade política e liberdade interior, como podemos notar em seu *ensaio O que é liberdade?* Nesse ensaio a autora afirma que liberdade interior pode ser caracterizada como um fenômeno da vontade que, por sua vez, se circunscreve na esfera do pensamento a partir do qual o homem busca evadir-se do mundo; a liberdade interior é vivenciada no diálogo consigo mesmo, ou seja, interiormente (ARENDT, 1997, p. 195).

A liberdade política, ao contrário, só se concretiza onde há um espaço comum, no palco próprio para a ação e para o discurso, sem este espaço público a liberdade não se efetiva. A liberdade requer, pois, um espaço político e a companhia de outros homens para se realizar.

²⁵ Na teoria política de Arendt a noção de ação possui importante destaque, pois ela corresponde a capacidade humana de começar algo novo; a ação está associada diretamente à idéia de Liberdade, aliás, a liberdade e o poder são produtos diretos da ação. Quando discutimos a teoria do poder de Arendt também abordamos a relação entre poder, ação e liberdade. Todavia, a teoria da ação arendtiana foi amplamente estudada por ABREU, M. A. em “Hannah Arendt e os limites do novo”. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

Portanto, em Arendt, conforme explica Abreu (2004), “a liberdade política nada tem a ver com o livre arbítrio ou com autonomia da vontade, mas, antes, com a ação dos indivíduos na esfera política e emerge dessa própria ação em concerto” (ABREU, 2004, p.117).

Na concepção de Arendt a liberdade política não se confunde com vontade:

A vontade, vista como uma faculdade humana distinta e separada, segue-se ao juízo, isto é, à cognição do objetivo certo, e comanda então sua execução. O poder de comandar, de ditar a ação, não é uma questão de liberdade, mas de força ou fraqueza (ARENDT, 1997, p.198).

Dessa forma, para Arendt, a ação política é livre na medida em que é capaz de transcender motivações e finalidades, e, portanto, isenta de interesses, pois a ação brota de “princípios”, estes, que são gerais, não se ligam a nenhuma pessoa ou a nenhum grupo (1997, p.198).²⁶

Para melhor elucidar a afirmação acima cito Arendt:

Princípios não operam no interior do eu como fazem motivos, mas como que inspiram do exterior, e ***são demasiado gerais para prescreverem metas particulares***, embora todo desígnio possa ser julgado à luz de seu princípio uma vez começado o ato. Pois ao contrário do juízo do intelecto que precede a ação e do império da vontade que a inicia, o princípio inspirador torna-se plenamente manifesto somente no próprio ato realizador... Distintamente de sua meta, o princípio de uma ação pode sempre ser repetido mais uma vez, sendo inexaurível, e, diferentemente de seu motivo, ***a validade de um princípio é universal, não se ligando a nenhuma pessoa ou grupo em especial*** (1997, p.199, grifos nossos).

Portanto, na visão de Arendt, a ação só é livre desde que condicionada por princípios gerais, que compreende uma universalidade que não se liga às motivações de uma pessoa nem de um grupo em particular. Dessa forma a ação torna-se livre e desinteressada.

²⁶ Como explica Abreu a ação política na teoria arendtiana é considerada um fim em si mesmo, e não se orienta por uma finalidade exterior. Tomando de empréstimo a dimensão do juízo estético de Kant como análogo ao político, Arendt acredita que o juízo incide sempre num particular e, através do *sensus communis*, pretende ser geral na medida em que desperta o senso comunitário e não o sentimento privado. Este juízo por ser imparcial e levar em consideração os julgamentos externos, é também um juízo desinteressado, que não tem uma finalidade (ABREU, 2004, p. 96).

Buscou-se até aqui enunciar alguns pressupostos da teoria política de Arendt acerca do Político cujo fundamento é a separação entre política e economia. Em seguida, qualificaremos a sua compreensão da questão social analisada pela autora a partir do contexto da Revolução Francesa.

A questão social segundo a análise de Arendt é tributária da Revolução Francesa e teria sido este particular o responsável para que a mesma fracassasse e incorresse no terror, já que os assuntos sociais relacionados à economia, necessidade e miséria não devem ser tratados no espaço político. Como discutimos nos capítulos anteriores, a análise de Arendt sobre o poder e a violência pretende se contrapor à tradição política, cuja marca, segundo a autora é a intromissão de elementos “estranhos” ao próprio do fazer político, a saber, a questão social, a qual só pode ter como instrumento direto a violência descaracterizando assim o espaço do político.

3.1 – A Revolução Francesa e a “questão social”: elementos para a crítica da teoria arendtiana da separação entre econômico e político.

Como afirmamos anteriormente, Hannah Arendt em *Da Revolução* não estava interessada em analisar as revoluções enquanto eventos históricos em sua totalidade. À autora coube explorar, sem disfarce, aspectos particulares convenientes ao seu estudo cujo objetivo direto era fundamentar suas idéias com interpretações genéricas das revoluções modernas, em particular da revolução francesa.²⁷

²⁷ Observamos que também em seu famoso livro “Origens do Totalitarismo”, Arendt, no afã de lançar luzes novas à teoria anticomunista durante a guerra fria, realiza uma abordagem que despreza certos fenômenos históricos e edifica sua teoria sobre o “totalitarismo” stalinista baseado-se numa perspectiva por vezes psicológica e metafísica que lhe conduz ao limite de afirmar que o nazismo possuía aspectos mais humanos uma vez que era delimitado pela discriminação racial, enquanto que a URSS, ao seu ver, atingia qualquer pessoa (KONDER, 1977, p. 71) .

Ao analisar as revoluções modernas, Arendt afirma que esses eventos foram capazes de estabelecer uma grande mudança política, bem como estiveram em condições de instituir um original corpo político necessário ao aparecimento da liberdade na esfera pública. Nesse sentido, a autora explica:

É crucial, portanto, para a compreensão das revoluções da Idade Moderna, que a idéia de liberdade e a experiência de um novo começo sejam coincidentes. E desde que a noção corrente no mundo livre é de que é a liberdade, e não a justiça, nem a grandeza, o critério mais alto para o julgamento de constituições de corpos políticos, não apenas o nosso entendimento de revolução, mas nossa concepção de liberdade, nitidamente revolucionária em sua origem, que pode medir até que ponto estamos preparados para aceitar ou rejeitar essa coincidência (ARENDT, 1990, p, 23 grifos nossos).

No entender de Arendt, portanto, as revoluções constituem a possibilidade do resgate e da valorização da política, isto é, o começo de algo novo que se relacionava com a possibilidade de fundar novas instituições políticas capazes de instituir um poder originário coincidente com aparecimento da Liberdade.

As revoluções modernas teriam como objetivo instaurar a liberdade que significa mais do que ausência de repressões sobre a pessoa ou a garantia das “liberdades negativas”, mas a participação nas coisas públicas, ou seja, participação ativa nos assuntos do mundo político. O espaço público assim entendido corresponde a um espaço no qual a possibilidade e constituição da identidade pessoal se concretiza. Para Arendt o espaço público é um espaço que possibilita a transformação da identidade pessoal e fornece a chance de desenvolver uma existência mais autêntica do que em outras dimensões da vida.²⁸

Todavia, Arendt afirma que o referencial de liberdade política foi perdido no momento em que se tornou primordial garantir a supressão da pobreza e a admissão popular na cena pública. A autora afirma ainda que a Revolução francesa deixou escapar a possibilidade de “fundação da liberdade” pois ela fora impulsionada pela pobreza a qual submete os homens

²⁸

Cf. ORTEGA, 2001.

ao império absoluto da necessidade, sendo também esta a responsável por levar a Revolução francesa à ruína.

Pobreza é mais que privação, é um estado de constante carência e aguda miséria, cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é abjeta, porque submete os homens ao império absoluto de seus corpos, isto é, ao império absoluto da necessidade, como todos os homens a conhecem a partir de sua experiência mais íntima independente de todas as especulações. Foi sob o ditame dessa necessidade que a multidão acudiu ao apelo da Revolução Francesa, inspirou-a, impulsionou-a para a frente e, finalmente, levou-a à destruição, pois essa era a multidão dos pobres (ARENDT, 1990, p. 48).

Portanto, para Arendt a partir do momento em que a “multidão” surge no cenário político trazendo suas reivindicações sociais, ocorre aquilo que é necessário à manutenção exclusiva da vida biológica, que passa a ser a centralidade da política, enquanto que a consolidação da república e a conseqüente instauração da “liberdade” ficaram relegadas ao segundo plano na política dos revolucionários. Com isso, afirma Arendt, “a nova república nasceu morta” e “a liberdade teve de render-se à necessidade, isto é, à urgência do processo vital” (1990, p. 48).

Desde o momento em que a revolução abriu aos pobres as portas do domínio da política, esse domínio tornou-se de fato, “social”. Mas ele foi esmagado pelos cuidados e preocupações que, na verdade, pertenciam à esfera doméstica, e mesmo que pudessem entrar no campo político, não poderiam ser solucionados por meio políticos, já que eram assuntos administrativos, a serem colocados nas mãos de especialistas, e não matérias que pudessem ser equacionadas pelo duplo processo de decisão e persuasão (ARENDT, 1990, p. 72).

Portanto, na visão de Arendt, os órgãos políticos não devem desempenhar nenhuma função administrativa, nem tratar de questões econômicas e sociais. Antes, devem assegurar os princípios políticos que resultam no aparecimento e afirmação da Liberdade.

Em contrapartida a Revolução Americana teve êxito, e seu sucesso se deveu ao fato de que a miséria e a escassez estiveram ausentes no cenário americano. Segundo Arendt, os

americanos não eram movidos pela necessidade, e a revolução não foi frustrada pelos pais fundadores, pois seus problemas não eram de ordem social, mas político, e diziam respeito à forma de governo e não à ordem social (1990, p.54-55).²⁹ Arendt enaltece os fundadores americanos, pois no seu entender eles teriam se voltado contra a tirania e a opressão, e não teriam perdido de vista a fundação de um espaço político para resguardar a liberdade, contudo, passaram ao largo da exploração econômica e da pobreza. Daí resulta sua “superior sabedoria” e o sucesso da Revolução Americana:

Já que não existia, em torno deles, nenhum sofrimento que pudesse ter despertado suas paixões, nem carências avassaladoramente prementes que os levassem a submeter-se à necessidade, nem piedade para desviá-los da razão, os homens da Revolução Americana permaneceram homens de ação do princípio ao fim, da Declaração da Independência à organização da Constituição (1990, p.75).

Ou seja, para Arendt, a Revolução Americana constituiu-se num processo político que teve início na declaração da Independência e culminou na elaboração da Constituição, cumprindo assim seu principal objetivo político: o de afirmar os direitos do povo (excluindo índios e negros como se sabe) a partir do consentimento ao novo poder constituído.

Todavia, como bem observou Hobsbawm em seu ensaio *Hannah Arendt e a Revolução*, que compõe o conjunto *Revolucionários*,

[...] a “liberdade pública” neste sentido permanece um sonho, ainda que os pais da constituição americana tenham sido inteligentes o bastante e se tenham visto livres da presença inoportuna dos pobres para instituir um governo dotado de garantias razoáveis contra o despotismo e a tirania (1985 p. 204).

Na argumentação de Arendt seu ideal de liberdade política corresponde ao direito e a possibilidade de participação ativa nos assuntos públicos, tal e como se concebia na *polis*

²⁹ Segundo Arendt, se houve alguma conduta criminosa e bestial durante a colonização do continente americano, elas foram ações individuais, não se deveu ao comportamento político de grupos organizados (1990, p. 73)

grega. A análise arendtiana da política está subordinada a um ideal de espaço público inspirado na formação espontânea dos conselhos e das assembléias, eletivos ou diretos, que teriam uma função meramente política, isto é, no seu entender, eles secundarizaram as questões econômicas.³⁰

É difícil não estranhar a afirmação de Arendt, de que não existia em torno dos pais fundadores nenhum sofrimento, pois parece que a autora ignora aparentemente a existência da escravidão no continente americano e a total falta de esforço dos pais fundadores em relação a abolição da escravatura.

Ainda pior é constatar que Arendt, ao desconsiderar certos acontecimentos históricos, expõe a fragilidade de sua argumentação quando se refere à “isenção” da experiência americana em relação à questão social, pois como mostrou Valle (2005), também a revolução americana resolveu seus problemas sociais por meios institucionais na medida em que a Constituição proibia o Congresso de interferir no tráfico de escravos, atribuindo-lhe o direito de capturar os fugitivos e de processá-los na corte federal (VALLE, 2005, p.57).

O êxito dos americanos, a garantia da famigerada “liberdade”, portanto, se deu às custas da manutenção da ordem escravocrata, na medida em que não foram capazes de abolir a escravidão.

Com efeito, não se trata da autora ignorar tais fatos, mas sim que, seguindo os pressupostos da sua teoria política, o dilema da abolição da escravidão não poderia ser solucionado pelos pais fundadores porque se tratava de uma questão de ordem econômica e não política. A idéia, portanto, é a de que a escravidão era uma questão que não poderia ser resolvida através de meios políticos, pois se assim o fosse colocaria em risco o sucesso da Revolução Americana. A escravidão, sendo um assunto “econômico”, não poderia ser solucionada com decisões políticas, mas dizia respeito às competências de “especialistas”.

³⁰ Hobsbawm observa que Arendt ao discutir os aspectos políticos e econômicos dos conselhos revolucionários, se equivoca ao afirmar que neles houvera uma separação entre os assuntos políticos e econômicos em que este último teria assumido papel secundário. Segundo Hobsbawm, os operários e os camponeses russos, por exemplo, não faziam distinção clara entre política e economia (1985. p. 206).

Isso posto, cabe considerar, juntamente com Valle (2005), que Arendt faz a defesa da democracia política americana em detrimento da democracia social, por considerar que esta última estaria vinculada ao caráter tirânico dos governos revolucionários, enquanto a primeira se fundamenta na criação de instituições cuja característica é conferir estabilidade política (VALLE, 2005, p. 54).

Segundo a interpretação de Arendt, a Revolução francesa não foi capaz de criar uma República que assegurasse o exercício da liberdade política, pois após a libertação da tirania, imediatamente veio a público as exigências populares para libertá-los da miséria e da pobreza. Dessa forma, os revolucionários franceses deixaram escapar a “liberdade”, e a felicidade do povo passou a ser a principal preocupação política, o que resultou apenas na garantia dos direitos civis (liberdade negativa) e na participação popular na esfera pública. E, justamente por isso ela teria fracassado visto que “esse povo se introduziu de repente no domínio político, com fúria explosiva” (1990, p.72).³¹

Dessa forma, a autora alemã responsabiliza os jacobinos pelo “fracasso” da revolução para estabelecer instituições republicanas, pois segundo ela, eles não estavam preocupados com a questão das formas de governos e suas instituições, mas com a felicidade e o bem-estar do povo.

A revolução atingiu seu ponto crítico quando os jacobinos, sob a liderança de Robespierre, se apossam do poder, não por serem mais radicais, mas por não compartilharem a preocupação dos girondinos com formas de governo, por acreditarem mais no povo do que na República, e por “depositarem sua fé na bondade natural de uma classe”, e não nas instituições e constituições (ARENDT, 1990, p. 60).

³¹ A garantia das “liberdades civis”, todavia, não requer uma forma particular de governo apenas a ausência de tirania e despotismo. Segundo a autora, até mesmo numa Monarquia esses direitos poderiam ser assegurados (1990, p. 2004).

Segundo Arendt, os jacobinos estavam convencidos de que todo poder legítimo devia originar-se do povo e, dessa forma, foram motivados pela “compaixão” que se tornou a “força impulsionadora” dos revolucionários.

A partir da citação acima, podemos perceber que para a autora a primazia deveria ser dada, pelos revolucionários, às instituições, na medida em que elas asseguram a liberdade e a participação na vida pública em detrimento da equalização dos problemas sociais e da participação popular.

Sua preocupação recai sobre a constituição ou não de instituições capazes de garantir uma república livre, compartilhada por homens igualmente livres das necessidades físicas e da vida, detentores de altas capacidades humanas. Como explica Valle (2005),

O que está em pauta é a defesa da reforma das instituições políticas associadas à liberdade em contraposição ao ódio violento à desigualdade e à paixão pela libertação que, segundo Arendt, acabaram por levar os franceses a não se contentar com que seus negócios fossem mais bem dirigidos e a acreditar que eles próprios podiam tomar sua frente (VALLE, 2005, p. 65).

Conforme mostrou Valle (2005), para Arendt os revolucionários deveriam apenas restabelecer os pactos e compromissos que tinham sido rompidos em vez de realizarem a Revolução social (p.126). Dessa forma estariam salvaguardadas as instituições legais e políticas e, conseqüentemente, a liberdade.

A defesa da reforma das instituições políticas teria evitado os “distúrbios”, a “derrocada das leis” e a “decadência do corpo político” como considera Arendt.

Quem seriam, então, os homens de altas “capacidades humanas”, quem seriam os homens superiores à multidão dos que se restringiam ao reino das necessidades físicas; os “eleitos” para participarem na esfera pública? Quem eram esses “iguais” para os quais a república era o espaço próprio de sua atuação?

É interessante notar que Arendt cai numa contradição: como vimos numa das citações acima, ela creditou aos girondinos o poder de instituir uma forma de governo mais

“civilizada”, pois estes possuíam, ao seu ver, a excelência condizente com a política e o interesse de instaurar a República, diferentemente dos jacobinos. Todavia, tendo por base os elementos das disputas entre os partidos na Convenção, os Girondinos, frente aos perigos da contra-revolução, foram imediatamente cúmplices das manobras políticas da Aristocracia contrária à Constituição, em favor primordialmente de seus interesses econômicos.

Portanto, mais uma vez está demonstrado, como explica Hobsbawm (1985), que Arendt não analisa as experiências revolucionárias a partir dos fenômenos históricos reais, antes, sua perspectiva corresponde a um conjunto de generalizações idealistas, produzidas pela sua vigorosa reflexão.

Daí surge um questionamento: teria sido a questão social e seus “miseráveis” os responsáveis pelo Terror ou esta teria sido a saída encontrada para suplantar a contra-revolução aristocrática? Ou ainda, será que Arendt não estaria se recusando a admitir que as classes dirigentes de origens oligárquicas não foram suficientemente capazes de controlar a reprodução da ordem social?

Enfim, a visão de Arendt sobre as Revoluções modernas, e em particular sobre a Revolução Francesa, expressa sua preocupação em reorganizar uma teoria liberal-democrática com base na separação entre econômico e político, capaz de isentar os dirigentes tradicionais de suas responsabilidades durante a revolução francesa e, por outro lado, deslegitimar o poder popular acusando seus atores sociais de introduzirem o terror na política.

Um outro ponto que merece a atenção aqui é a visão limitada de Arendt a respeito da questão social. Esta é vista pela autora com um fenômeno pré-político e como tal deve estar separado da política.

Nesse sentido, uma teoria que não leva em conta a necessidade da igualdade econômica acaba reforçando o estado de coisas atual.

3.2. Hannah Arendt e a separação entre econômico e político: a revitalização da teoria liberal-burguesa.

Como tentamos mostrar acima, para Arendt a distinção entre a esfera pública e privada foi suplantada pela ascensão da “questão social” que teve princípio com a Revolução francesa. A partir desse fato, Estado e Governo passaram a se ocupar com a administração das necessidades sociais, o que significa afirmar que, para Arendt, a esfera pública tendeu a possuir outro significado: o de administrar os interesses e os problemas econômicos e sociais em detrimento do fortalecimento de instituições legais e políticas independentes dos interesses econômicos.

O ponto essencial da teoria política arendtiana repousa na perspectiva segundo a qual Governo e assuntos econômicos não coincidem, pois que o primeiro se baseia no consentimento e na persuasão enquanto o segundo se caracteriza pelos interesses particulares. O pressuposto em que se baseia a afirmação de Arendt da autonomia das duas esferas, a política e a econômica, é o de que a separação entre elas assegura e protege a liberdade.

Cumpramos ressaltar que para Arendt o pleno exercício da liberdade estava atrelado ao fato de os homens estarem livres das necessidades vitais. Essa autonomia (condição primeira para adentrar o espaço público), por sua vez, se constitui através da garantia concedida pela propriedade privada. Sendo assim, somente os indivíduos proprietários é que se encontram “liberados” para usufruírem dessa tal liberdade e estariam aptos para compartilhar, em atos e palavras, das decisões na política.

Na teoria política de Arendt não há espaço para a atuação política dos pobres pois, ao seu ver, estes estão submetidos ao império das necessidades vitais e, portanto, destituídos das “altas capacidades” que compõem as características e os requisitos para a participação na vida política. O argumento para manter os pobres fora da esfera política se baseia na idéia segundo a qual eles seriam incapazes de possuir ideais superiores visto que estariam ligados à

pobreza, correndo sempre o risco de incorrer na corrupção política caso viessem a participar da vida pública, já que seriam traídos pelos desejos de enriquecimento.

Como mostra Valle, a concepção de política de Arendt, a qual rechaça da cena política as massas e se baseia na idéia de que a ascensão destas ao espaço público só poderia redundar no terror, é herdada da teoria de Tocqueville. O parentesco de Arendt com os pressupostos deste autor diz respeito principalmente à questão social. Nesse sentido ela afirma:

Para ambos os autores, o reino da necessidade deve estar totalmente desvinculado da esfera política, esfera da excelência; e quando essa separação deixa de ser respeitada, como no exemplo da entrada das massas na Revolução Francesa, momento em que é posta em xeque a natural existência da pobreza, apenas haverá como saldo a violência e a destruição (VALLE, 2005, p. 56).

Ora, quando Arendt insiste em defender a separação entre o político e o econômico, ressaltando a necessidade de haver um espaço aberto para a participação nas coisas públicas, a autora deixa de mencionar, todavia, quais são os assuntos que devem ser tratados nesta esfera oriundos do consentimento e da persuasão, tão pouco indica quem seriam estes “especialistas” em condições de dirigir os assuntos da esfera econômica. E, principalmente, a autora não aponta sobre qual terreno se baseiam as disputas e preocupações próprias do político.

Com efeito, ao fazer a defesa da autonomia da esfera política em relação à econômica, Arendt despreza completamente a inter-relação existente entre política e economia, bem como desconsidera o fato de que a natureza das questões econômicas é essencialmente de ordem política.

A concepção que considera a economia como sendo composta de elementos próprios e invariantes, auto-reproduzível e auto-regulável, oculta as lutas travadas no interior das relações de produção e de exploração. Do mesmo modo, a concepção de que o espaço do político, isto é, o Estado, possui limites intrínsecos, traçados por uma pretensa auto-

reprodução, dá lugar ao equívoco segundo o qual a essência destas instâncias é anterior à sua articulação no interior de um modo de produção, dotando-as assim de autonomia em relação às relações de produção.

Para elucidar melhor esta questão recorreremos à explicação de Poulantzas (1985), a respeito da pretensa autonomia da esfera política. Para este autor, “a autonomia de natureza das instâncias superestruturais (Estado, ideologia) servirá de legitimação à autonomia, à auto-suficiência e à auto-reprodução da economia”,

O espaço e o lugar da economia, o espaço das relações de produção, de exploração e de extração do excesso de trabalho (espaço de reprodução e de acumulação do capital e de extração da mais-valia no modo de produção capitalista) jamais constituiu, nem nos outros modos de produção, nem no capitalismo, um nível hermético e enclausurado, auto-reproduzível e depositário de suas próprias “leis” de funcionamento interno. ***O político-Estado (válido igualmente para a ideologia), embora sob formas diferentes, sempre esteve constitutivamente presente nas relações de produção, e assim em sua reprodução, inclusive no estágio pré-monopolista do capitalismo, contradizendo uma série de ilusões relativas ao Estado liberal, que supostamente não interfere na economia, a não ser para criar e manter “a infra-estrutura material” da produção*** (POULANTZAS, 1985, p. 20, grifos nossos).

No mesmo sentido afirmou Ellen M. Wood em *Democracia Contra Capitalismo*, que a separação teórica e prática da ação política e econômica corresponde às realidades próprias do capitalismo “pós-moderno”; corresponde às formas pelas quais a apropriação e a exploração capitalista realmente dividem as arenas de ação política e econômica em favor da reprodução do capital (WOOD, 2003, p. 27).

Amparada na discussão empreendida por Marx acerca da economia política burguesa, Wood (2003) demonstra que a perspectiva que dissocia a economia da política, (tornando a primeira secundária e despolitizada, dando primazia a segunda e destituindo-a de conteúdo social), reforça a prática ideológica burguesa que confirma a naturalidade e a eternidade das relações de produção capitalista (2003, p. 9).

Nesse sentido Wood (2003) afirma,

Ao separar o sistema de produção de seus atributos sociais específicos, os economistas burgueses são capazes de demonstrar “a eternidade e a harmonia das relações sociais”. Para Marx, a produção é “não apenas uma produção particular... mas sempre um certo corpo social, um sujeito social, que é ativo numa totalidade maior ou menor de ramos da produção. Já a economia política burguesa atinge seu objetivo ideológico ao tratar a *sociedade como algo abstrato*, considerando a produção como “enclausurada em leis naturais eternas e independentes da história, nas quais a oportunidade das relações *burguesas* não então introduzidas sub-repticiamente como leis naturais invioláveis nas quais está alicerçada a sociedade teórica. Este é mais ou menos o propósito consciente de todo o processo (WOOD, 2003, p. 29, grifos da autora).

O paralelo que estabelecemos aqui entre Arendt e a teoria liberal-democrática burguesa reside, pois, no fato de que também esta autora aceita com certa naturalidade a existência e permanência das desigualdades sociais, quando afirma que estas não podem ser resolvidas no âmbito do político devendo se restringirem à esfera social-econômica. Em verdade, como mostrou Valle (2005), Arendt entende as desigualdades sociais enquanto a sobreposição de uma classe sobre a outra, desse modo a sua permanência na sociedade estaria em pleno acordo com a “ordem natural das coisas” (VALLE, 2005, p. 65).

Ao defender a exclusão dos homens que estão ligados ao “reino das necessidades”, portanto os trabalhadores, Arendt aceita e legitima o funcionamento do modo de produção capitalista, o qual se baseia na relação de dominação entre capital e trabalho. E mais ainda, ao desconsiderar a relação objetiva entre política e esfera econômica, a autora despreza as relações de forças, isto é, de poder, violentamente marcada pela dominação do expropriador sobre o expropriado inerente ao campo das relações da produção.³²

Com efeito, o que Arendt deixa de perceber é o fato de que as lutas travadas no interior das relações de produção são essencialmente políticas na medida em que se constituem em lutas de poder de uma classe em relação à outra. Além disso, as dimensões políticas e jurídicas têm origem e natureza muito bem demarcadas; sua existência tem como

³² O poder político tornou-se condição indispensável para a reprodução social, sendo que ele nada mais é que a força social apropriada por grupos particulares. Esta força social privatizada tem como núcleo o Estado, com todo o seu aparato político e jurídico, que aparece como algo imparcial que estaria levando em conta os interesses coletivos.

substrato material as relações antagônicas estruturadas no interior da produção econômica, conforme explica Marx no *Prefácio à Crítica da Economia Política*:

[...] relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais da vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de “sociedade civil”; [...] na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência (MARX, 1978, Nova Cultural, p. 129-130).

Portanto, o Estado e a política liberal-democrática correspondem a uma forma de organização social necessárias à reprodução das desigualdades entre os burgueses e os produtores diretos.

Todavia, a esfera política no capitalismo, segundo Wood (2003), possui um caráter especial na medida em que o poder de coação, no qual se apóia a exploração capitalista, não é acionado diretamente pelo apropriador (como o era nos modos de produção escravista e asiático, por exemplo), nem se baseia na subordinação política ou jurídica do produtor a um senhor apropriador. Ou seja, se nas formas pré-capitalistas a exploração se baseava diretamente na coação da autoridade pessoal, legal ou militar, obrigações ou deveres, no capitalismo, diferentemente, a exploração é uma condição imediata da produção, isto é, “a apropriação do excedente de trabalho ocorre na esfera “econômica” por meios “econômicos”(WOOD, 2003, p.35)³³. A característica essencial do capitalismo reside no fato de que a extração de excedentes se efetiva por meios econômicos, com a organização especializada da produção, sendo que o expropriador não precisa acionar a todo momento o poder político público no sentido convencional.

³³ Nos modos de produção pré-capitalistas o exercício da violência estava implícito nas relações de produção para que houvesse a extorsão do excesso de trabalho pelos detentores dos meios de produção (POULANTZAS, 1985, p. 22).

É com a separação entre produtores diretos dos meios de produção que a apropriação da mais-valia é obtida, não sendo necessário para isso recorrer imediatamente a nenhum meio de coação extra-econômico.³⁴

Dessa forma, Wood (2003) resume a diferenciação da esfera econômica no capitalismo da seguinte maneira:

[...] as funções sociais de produção e distribuição, extração e apropriação de excedentes, e a alocação do trabalho social são, de certa forma, privatizadas e obtidas por meios não-autoritários e não políticos. Em outras palavras, a alocação social de recursos e de trabalho não ocorre por comando político, por determinação comunitária, por hereditariedade, costumes nem por obrigação religiosa, mas pelos mecanismos do intercâmbio de mercadorias. Os poderes de apropriação de mais-valia e de exploração não se baseiam diretamente nas relações de dependência jurídica ou política, mas sim numa relação contratual entre produtores “livres” - juridicamente livres e livres dos meios de produção – e um apropriador que tem a propriedade privada absoluta dos meios de produção (WOOD, 2003, p. 35).

Todavia, embora se afirme que há uma diferenciação da esfera econômica, não significa que ela esteja destituída da sua dimensão política, até porque o poder e a estrutura de dominação do expropriador (capitalista) sobre o produtor direto (trabalhador) são essenciais para a exploração capitalista. Ou seja, a esfera econômica tem em si mesma uma dimensão política na medida em que possui suas próprias formas jurídicas e de poder (controle do tempo de trabalho e a disciplina da produção, e, principalmente, o poder de organizar a produção, por exemplo), que dão base constitutiva para uma nova relação de autoridade, dominação e subjugação entre capitalista e trabalhador, sendo correlata dessas formas privadas uma esfera pública especializada (Wood, 2003, p. 35).

O poder político se verifica na esfera produtiva por meio do controle direto da produção pelos capitalistas. A produção cooperativa contínua e sistemática responde imediatamente às necessidades de extração de excedentes e de intensificação da produção. Dessa forma o controle capitalista sobre o processo de trabalho não é imposto pela autoridade

³⁴ A coação política é necessária, todavia, para garantir a propriedade privada e o poder de apropriação conforme explica Wood (WOOD, 2003, p. 34).

pessoal tal como nas formas pré-capitalistas, mas “pelas exigências impessoais da produção mecanizada e da integração tecnológica do processo de trabalho” (WOOD, 2003, p. 45).

Insistimos aqui que por meio da organização e supervisão hierárquicas na produção, o trabalho e as relações sociais são completamente disciplinados e organizados, respondendo diretamente às exigências da apropriação. E o controle sobre o processo de produção pelo capitalista é essencialmente político na medida em que a integração e a organização da produção assumem um caráter universal capaz de subordinar toda a produção às exigências da exploração.

Nos modos de produção pré-capitalistas os produtores diretos (os camponeses e os servos do feudalismo, por exemplo) estavam ligados aos meios de produção e tinham a posse sobre eles; detinham domínio relativo sobre o processo de trabalho e podiam gerir estes mesmos processos sem a intervenção direta do proprietário. Já no modo de produção capitalista os produtores diretos estão totalmente separados de seu objeto e dos meios de produção. São “homens livres” que possuem apenas sua força de trabalho, e se apresentam ao processo de trabalho por meio do comprometimento com o proprietário que é oficializado através do contrato de venda e compra da força de trabalho. Conforme explica Poulantzas (1985),

É esta estrutura precisa das relações de produção capitalista que transforma a força de trabalho em mercadoria e o excesso de trabalho em mais-valia, e que dá lugar igualmente nas relações do Estado e da economia a uma separação relativa (acumulação de capital e produção da mais-valia), base da ossatura institucional própria do Estado capitalista, pois traça os novos espaços e campos relativos respectivamente ao Estado e à economia. Contudo a separação do estado e do espaço de reprodução, específico ao capitalismo, não deve ser tomada como efeito particular de instâncias essencialmente autônomas e compostas de elementos invariantes, qualquer que seja o modo de produção; porém, e sim, como característica própria ao capitalismo, na medida em que ele cria novos espaços do estado e da economia, transformando seus próprios elementos (POULANTZAS, 1985, p. 22-23).

Embora exista em termos relativos uma diferenciação entre os espaços do Estado e da economia, que se constitui como característica própria da auto-reprodução do capitalismo, não é razoável crer numa objetivação do Estado e da economia, isto é, não existe uma exterioridade real entre as relações políticas e relações de produção. Antes, a “separação” das esferas “é a forma precisa que encobre, sob o capitalismo, a presença constitutiva do político nas relações de produção e, dessa maneira, em sua reprodução” (POULANTZAS, 1985, 23).

Nesse sentido, a dicotomia estabelecida por Arendt a partir da sua conceitualização das distinções entre as esferas do público e do privado perde de vista a conexão orgânica existente, ou ainda, perde de vista a dimensão de relacionamento e de articulação constitutiva de um modo de produção, que a um só tempo é o conjunto de determinações econômicas, políticas e ideológicas.

Nesse sentido, podemos afirmar que a teoria política de Arendt refere-se a uma ilusão objetivada, a qual opera no sentido de obscurecer o real significado da esfera econômica quando depurada do sentido político que esta possui. A “diferenciação” entre o econômico e o político, encerrando na esfera “econômica” os conflitos e os interesses que dão lugar à luta de classes, ideologicamente corresponde às exigências da exploração. Essa objetivação está enraizada nas necessidades de reestruturação próprias da teoria liberal-democrática. Em que pese o vigor reflexivo de Hannah Arendt, sua noção de política se apresenta idealista na medida em que ela não encontra correspondência nos fatos do mundo concreto.

Considerações Finais

Neste trabalho buscou-se compreender e analisar a crítica de Hannah Arendt à Nova Esquerda - representada pelos Estudantes e Intelectuais durante a década de 60 - especialmente pelo uso do que Arendt considera como sendo violência instrumental. Para tanto, foi necessário apreender alguns aspectos da retórica e da ação dos estudantes no contexto do ano de 1968, bem como a definição inovadora de poder elaborada por Arendt, definição essa que enfeixa sua teoria política. Também destacamos a distinção entre poder e violência empreendida pela autora alemã de maneira mais sistematizada em seu famoso ensaio *Sobre a Violência*.

Como vimos, os eventos que impulsionaram a reflexão de Arendt sobre a questão do poder e da violência estão inscritos numa década bastante efervescente: a década de 60.

Nesse período, assistiu-se a crise interna dos EUA provocada pela Guerra do Vietnã, a corrida armamentista, os confrontos raciais e a segregação racial nos Estados Unidos. Atrelado a esses fatos, encontravam-se em desenvolvimento as guerrilhas latino-americanas, a Revolução Cultural de Mao-Tsé Tung e as revoluções de libertação nacional.

Todos estes fatores indicavam claramente que a “ideologia” ocupava importante espaço no cenário político mundial, contradizendo dessa forma a famosa tese postulada em meados da década de 50 pelos defensores da ordem burguesa sobre o “fim da ideologia”.

Ao se inscrever no debate político-filosófico participando da polêmica acerca da violência no âmbito da Nova Esquerda, Hannah Arendt encontrou espaço para esboçar seu inovador conceito de poder, concluindo que o mesmo se encontrava ligado a outros termos que expressavam significados diferentes.

Dessa forma, a distinção entre poder, violência, vigor, autoridade e força, empreendida pela autora alemã, teve como justificativa o fato de que estes termos se referiam a fenômenos

distintos, por isso não deveriam ser tomados como sinônimos, a exemplo do que ocorria na tradição do pensamento político moderno.

Sinteticamente podemos dizer que a autora sublinhou o poder como correspondente à capacidade de ação conjunta, isto é, da capacidade dos homens para agir em concerto, baseando-se no acordo consensual que emerge no espaço público onde os homens são reconhecidos em sua pluralidade. A noção de poder empregada por Arendt, encontra-se isenta da idéia de dominação e subordinação, pois o poder, na concepção da autora, se origina na relação livre entre iguais, isto é, entre cidadãos que isentos de qualquer constrangimento ou dominação se reconhecem na e pela construção de um mundo comum. Por outro lado, a violência se baseia na categoria meio-fim, e se diferencia do poder precisamente por seu caráter instrumental. A violência, por sua vez, precisa de justificação, ao passo que o poder requer a legitimidade.

Somente foi possível estabelecer a distinção entre poder e violência, ou seja, de conceber o poder isento de dominação e alheio ao emprego da força, na medida em que Hannah Arendt voltou-se para a *polis* grega com o fito de encontrar “outras referências” que, ao seu ver, não concebiam o poder enquanto domínio do homem sobre o homem. Foi tomando como referencial a *polis* grega que Arendt fundamentou sua argumentação para estabelecer a separação entre poder e violência, bem como entre as esferas política e econômica que correspondem às esferas do público e privado para os gregos. No entender de Arendt, a oposição entre estas esferas se deve ao fato de que estas desenvolvem atividades essencialmente diferentes e, por isso, possuem mecanismos e instrumentos característicos. O que significa dizer que ambas se ocupam de questões diversas.

Em decorrência disso, Arendt se apóia na distinção entre a esfera pública e esfera privada das cidades-estado grega que tinham na esfera pública o *lócus* do poder, cuja condição era a liberdade entre os iguais. A esfera privada, por seu turno, compreendia o

espaço do reino das necessidades, no qual as mulheres e os escravos eram submetidos ao domínio do senhor, cujo governo baseava-se na tirania.

Transpondo este modelo para a sua teoria política é que a autora alemã pôde estabelecer a distinção entre o público e o privado, elegendo a primeira como o espaço *per excellence* do político, isto é, do poder isento de interesses. Portanto, é a partir do referencial da *polis* grega que Arendt concebe a sua teoria de poder, a qual orienta sua argumentação sobre as revoluções modernas (Francesa e Americana), donde infere que a Revolução Francesa fracassou precisamente porque seus conselhos populares teriam tentado resolver o problema da miséria do povo, isto é, teriam tratado de questões econômicas, cuja natureza é essencialmente antipolítica; seriam disfunções do sistema social e, desse modo, não poderiam ser solucionadas pelos órgãos genuinamente políticos - os conselhos -, mas por especialistas (administradores, economistas). Arendt não discute, contudo, quais questões deveriam ser tratadas por estes órgãos.

Na concepção de Arendt o poder não consiste em realizar fins, mas garantir o espaço comum para a manifestação da pluralidade dos indivíduos, esta que se revela através do discurso e da ação desinteressada. Nesse sentido, não encontramos referência alguma sobre o conflito enquanto constitutivo da estrutura econômico-político do sistema social. Em verdade, podemos afirmar que Arendt se recusa a analisar as relações de produção e de dominação ao expurgar do político essas relações que lhes são constitutivas. Como já apontaram alguns críticos, Arendt tentou, com a valorização do espaço público em detrimento do espaço privado, “libertar” tal espaço das questões que diziam respeito ao reino das necessidades, já que estas seriam pertinentes ao espaço social (VALLE, 2002, p. 191).

Dessa forma, podemos indagar: como é possível a construção de uma política depurada das questões sociais? Ou ainda, como atingir a liberdade, como a quer Arendt, se abstendo ou ignorando as determinações constitutivas do espaço social que implicam

diretamente as relações de subordinação dos indivíduos no capitalismo racionalmente administrado?

Com efeito, será com base na leitura das Revoluções modernas, bem como na separação estabelecida por Arendt entre o político e o econômico, que a autora forja o seu conceito de poder, com o objetivo de sugerir que o referencial Revolucionário não serve mais para orientar as práticas sociais do presente, já que este prescinde da violência e, esta, não é geradora de poder. Além disso, afirma que as experiências do presente não podem ser analisadas com categorias do passado e, nesse sentido, desautoriza a retórica da Nova Esquerda por acusá-la de inadequada para apreender e orientar os eventos na atualidade.

Dessa maneira, a autora tratou de analisar os trabalhos de teóricos de esquerda amplamente lidos pelos novos militantes, e concluiu que os mesmos estavam em desacordo com Marx no que se refere ao uso da violência enquanto elemento responsável pela transformação social.

No entender de Arendt, a Nova Esquerda estaria em desacordo com Marx na medida em que colocava sua ênfase na violência e não na contradição dialeticamente concebida por Marx como responsável pela mudança social. Contudo, sua leitura de Marx se apresenta de maneira enviesada, pois a questão decisiva para este autor é a autoconstrução do homem e, nesse sentido, a ênfase é dada às condições reais de vida dos indivíduos, e estas se constituem em determinações essenciais do processo de autoconstrução do homem, sendo, portanto, característica essencial do pensamento de Marx o devir humano na sua complexidade e contraditoriedade. Dessa forma, o processo de autoconstrução está diretamente ligado às condições históricas e sociais determinadas pelas relações sociais de produção, sendo que, por meio de sua atividade social, a classe trabalhadora é capaz de superar, pela ação revolucionária – que não poderá ser de forma pacífica –, a sociedade vigente que sob a égide do capital perpetua as desigualdades sociais e o embrutecimento das relações humanas.

Contudo, o que de fato está em jogo na argumentação de Arendt é seu empenho em desqualificar a compreensão da Nova Esquerda a respeito da sociedade capitalista e da manifesta negação dos valores da cultura liberal burguesa e da democracia em termos do “pluralismo”. Em verdade, Arendt rejeita o referencial revolucionário da Nova Esquerda, que se baseia na luta de classes e coloca na ordem do dia a urgência da transformação social.

No seu entender, a glorificação da violência pelo movimento estudantil baseava-se em argumentos teóricos que “não contém mais do que uma mistura de todo tipo de remanescências marxistas” (ARENDT, 2000, p.23). Com isso, a autora parece sugerir que os argumentos teóricos do movimento estudantil estariam esvaziados de conteúdo histórico, bem como distantes do processo social concreto.

Nesse sentido, Arendt rebate a violência por considerá-la antipolítica e, desse modo, observa que a violência, quando se inscreve em assuntos públicos, tende a minar o poder e instaurar a barbárie. Portanto, a violência, para Arendt, não é geradora de poder. Entretanto, como vimos, em nenhum momento Arendt apresentou qualquer fato que comprovasse o uso efetivo dos meios de violência por parte dos estudantes, ou ainda, conseguiu demonstrar que a violência de fato tenha saído da retórica da Nova Esquerda para se efetivar na prática.

Em decorrência desse fato, juntamente com Marcuse afirmamos que a violência emergiu entre os estudantes como reação à violência policial, como forma de **enfrentar** a repressão policial e, por seu turno, a defesa da violência revolucionária contida na retórica da Nova Esquerda tem como função romper a violência inerente à manutenção do sistema capitalista que massacra e normaliza os crimes de guerra, de colonização e os crimes subliminares que são cultivados cotidianamente - já que esse processo não poderá ser interrompido pacificamente. Enfim, para Marcuse a violência revolucionária se constituía numa forma de fazer ruir toda a estrutura de dominação inerente à sociedade capitalista, que se realiza por meio do Estado através do monopólio legítimo da violência.

Por outro lado, a autora reivindica a desobediência civil, pois se trata de uma ação que nasce da “livre” associação dos cidadãos em torno de uma idéia comum. Daí porque Arendt a considera legítima e eficaz. Há aqui a contestação da prática “utopista” da Nova esquerda, que buscava atualizar as práticas e a crítica social sob a inspiração marxista, em favor de uma prática política considerada por Hannah Arendt como capaz de assegurar a legitimidade do poder.

Entretanto, como explica Abreu (2004), a desobediência civil, enquanto “direito ao dissenso” é *motivada pela necessidade de mudança ou pela necessidade de uma restauração do status quo, sendo que esta última pode se traduzir tanto numa preservação de direitos quanto numa restauração do equilíbrio entre os poderes de um governo* (ABREU, 2004, p. 141). Portanto, a desobediência civil corresponde a um tipo de ação que se encontra dentro dos marcos do poder estabelecido e enquanto tal possui o efeito de restaurar o antigo estado de coisas.

Com base nessa discussão entendemos ser possível afirmar que Hannah Arendt, ao separar poder de violência, se eximiu de pensar o poder como instância que mantém as condições de funcionamento do sistema de produção. Ao examinar o poder, enfatizando apenas o aspecto de sua geração, Arendt deixou de analisar os aspectos exteriores do mesmo, isto é, de sua manutenção e regulação, e, dessa forma, não percebeu o desenvolvimento das relações sociais enquanto relações de conflito que são constitutivas do poder.

Assim, deslocando do campo político as relações conflituosas e tendo estabelecido a separação entre o político e o econômico, o público e o privado, Arendt não leva em conta que o espaço e o lugar da economia, isto é, das relações de produção não se encontra fechado em si mesmo, sendo este portador de “leis próprias”, ao contrário, possui relação intrínseca com as formas políticas de Estado as quais estão enraizadas nas relações antagônicas estabelecidas no interior da produção. Ou seja, o modo de produção capitalista é a expressão simultânea das relações humanas, caracterizadas pela exploração, dominação e apropriação, que dão forma a

todos os aspectos da vida social. Contudo, Arendt concebe o espaço público como livre de interesses, palco da liberdade e pluralidade dos indivíduos, cujo elemento primordial é o discurso e o consenso, este último gerador direto do poder e não o seu contrário: a violência.

Dessa maneira, entendemos que a sua crítica à ação e retórica da Nova Esquerda, em última análise, acaba engrossando o coro dos profetas do “fim da Ideologia”, na medida que, também Arendt, enxerga a perspectiva da ação revolucionária como uma utopia que poderá levar ao aparecimento da tirania. O que está em jogo, entretanto, é o fato de que Arendt parece identificar na ação e retórica da Nova Esquerda a tentativa de atualização da crítica social sob inspiração marxista. E, dessa forma, se antecipa em negar a mesma, pois, no seu entender, a atualização da crítica social no século XX se revela anacrônica, já que tal perspectiva é datada do século XIX, e, portanto, suas categorias estariam ultrapassadas e não dariam mais conta de apreender a realidade social do presente.

Ao que nos parece, Arendt enfatiza tanto o caráter “inédito” dos eventos do século XX, bem como o aparecimento dos novos sujeitos sociais, considerando mesmo ser possível realizar transformações no interior da ordem do sistema capitalista - haja vista a sua perspectiva da desobediência civil – que, contrariamente à Nova Esquerda, parece se esquecer que os problemas do século XX, em sua essência, continuavam os mesmos. Isto é, que as relações humanas, essencialmente assentadas na exploração, dominação e apropriação, permaneciam inalteradas e, justamente por isso, a perspectiva marxista continua lançando luzes sobre a realidade social do presente já que é a principal teoria que analisou e desvelou as características das relações sociais capitalistas, cuja lógica transforma tudo em mercadoria, em maximização de lucro, e acumulação, estimulando a competição entre os homens.

Desse modo, a Nova Esquerda, embora identificasse as novas formas pelas quais se expressavam as contradições do sistema capitalista, não perdia de vista o caráter “totalizante” do mesmo, e, para estabelecer uma oposição efetiva contra as relações sociais engendradas por este sistema, era preciso evocar a teoria e a prática revolucionária no sentido de unificar a

luta anticapitalista tendo como horizonte a superação do modelo que transforma tudo em mercadoria.

REFERÊNCIAS

ABREU, Maria Aparecida. *Hannah Arendt e os limites do Novo*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

ADLER, Laure. *Nos Passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: UFC, 2001.

ANDRSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. São Paulo, Brasiliense, 1989.

ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho*. São Paulo. Boitempo Editorial, 2002.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Entre Passado e o Futuro*. São Paulo, Perspectiva, 1992.

_____. *Da Revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática & Ed. UnB.1990.

_____. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 1981.

ARRIGHI, Giovanni. *O longo século XX*. Rio de Janeiro, Contraponto; São Paulo, Ed. UNESP, 1996.

BERNARDO, João. *Estado: a Silenciosa Multiplicação do Poder*, São Paulo: Escrituras, 1998.

BIGNOTTO, Newton. “*Totalitarismo e Liberdade no pensamento de Hannah Arendt*”, In: MORAES J., BIGNOTO, Newton (orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. ps. 136-165.

CHAUÌ, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Editora Ática, 1997.

DEL ROIO, Marcos Tadeu. *O Império Universal e seus antípodas: a ocidentalização do mundo*. São Paulo: Ícone, 1998.

DORZ, Bernard e ROWLEY, Anthony. *História do século XX*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.

DUARTE, André. *Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política*, In: CORREIA, Adriano (org). *Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt*, IN: Sobre a violência. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

ELIAS, Nobert. *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1997.

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro, Ed. civilização brasileira, 1979

GAGNEBIEN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. Trad. Sônia Salzstein. São Paulo. Editora brasiliense, 1993.

GARAUDY, Roger. *Toda a Verdade: maio de 1968 – fevereiro de 1970*. Trad. De Álvaro Cabral. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1985.

GARCIA, Marco Aurélio. Em Busca de 1968, In: GARCIA, M. A, VIEIRA, M. A. (Orgs.). *Rebeldes e Contestadores 1968*, São Paulo, Editora Perseu Abramo, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *O conceito de poder em Hannah Arendt*. IN: *Sociologia*. Freitag. Bárbara, e Rouanet. Sérgio Paulo, (Orgs.), São Paulo: Ática, 1980.

HAUG, Wolfgang Fritz. 1968 na Alemanha. In: GARCIA, M. A, VIEIRA, M. A. (Orgs.). *Rebeldes e Contestadores 1968*, São Paulo, Editora Perseu Abramo, 1999.

HOBSBAWM, Eric. *Era dos Extremos*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1997.

HOLLOWAY, John. *Mudar o mundo sem tomar o poder*. São Paulo: Viamundo, 2003.

JACOBY, Russell. *O fim da Utopia*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

_____. *Imagem imperfeita: pensamento utópico para uma época antiutópica*. Trad. Carolina M. B. Araújo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

KUSNIR, Liliana. *La Política Social em Europa*. México, D.F., 1996.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder – 2ed*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LEBRUN, Gerard. *O que é poder*. São Paulo: Brasiliense, 1997, Coleção Primeiros Passos.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática – os limites do Totalitarismo*. Trad. Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Perspectiva, 1983.

_____. *O imaginário da crise*. IN: Crise da Razão/ Org. Adauto Novaes. São Paulo. Cia. Das Letras: 1996.

LOSURDO, Domenico. *Para uma crítica a categoria de totalitarismo*, In: Crítica Marxista, nº 17, São Paulo, nov/2003.

MAGDOFF, H. *A era do imperialismo*, São Paulo: Hucitec, 1978.

MAGDOFF, H. e SWEEZY, P. M. *O Fim da Prosperidade: a economia americana na década de 1970*. tradução de Jaime Benchimol. Rio de Janeiro: campus, 1978.

MARCUSE, Herbert. *O fim da utopia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

_____. *Tecnologia, Guerra e Fascismo* / KELLNER, Douglas, editor. São Paulo: Edit. UNESP, 1999.

_____. *Hebert Marcuse: a grande recusa hoje!* Isabel Loureiro (org.) Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

MARTINS FILHO, João Roberto. *A rebelião Estudantil: 1968 – México, França e Brasil*. Campinas, SP : Mercado de Letras, 1996.

MARX, Karl. *O dezoito Brumário de Luís Bonaparte*, In: Os pensadores. São Paulo: Abril, 1978.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*, In: Os pensadores. São Paulo: Abril, 1978.

MARX, Karl e ENGELS, Frederich. *O manifesto do Partido Comunista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MAY, Derwent. Hannah Arendt: *Uma biografia*. Trad. RuyJungmann. Rio de Janeiro: Casa-Maria Editorial, 1988.

MATOS, Olgária. C.F. *Paris 1968 – as barricadas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1981, Coleção Tudo é História.

MICAHAUD, Yves. *A violência*. Trad. L. Garcia. São Paulo: Editora Ática, 2001.

MILLS, C. Wright. *Poder e Política*. Trd. Waltersir Dutra. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1965.

O' CONNOR, James. *USA: A crise do Estado Capitalista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

POULANTZAS, Nicos. *Poder Político e Classes Sociais*. Trad. Francisco Silva. 2.ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1986.

_____. *O Estado, o Poder, o Socialismo*. 2. ed, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

ROSZAK, Theodore. *Para uma contracultura*. Lisboa: Dom Quixote, 1972.

SARTRE, Jean.-Paul., In FANON, F., *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, pp.1-21.

SITUACIONISTA: *Teoria e prática da Revolução* / Internacional Situacionista; tradução de Francis Guillaume, Leo Vinicius. São Paulo: Conrad Editorial do Brasil, 2002. (Coleção Baderna)

SOREL, George. *Reflexões sobre a violência*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

VALLE, Maria Ribeiro do. *1968: o diálogo é a violência. Movimento Estudantil e ditadura militar no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

_____. *O Debate teórico sobre a violência revolucionária dos anos 60: “Raízes e Polarizações”*. Campinas, SP, Tese (doutorado), 2002.

_____. *A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse: Raízes e polarizações*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

WEBER, Henri. *Um balanço de 1968*, In: GARCIA, M. A, VIEIRA, M. A. (Orgs.). *Rebeldes e Contestadores 1968*, São Paulo, Editora Perseu Abramo, 1999.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília, UnB, 1991.

WIVIORKA, Michel. *O novo paradigma da violência*. In: *Tempo Social*. USP, São Paulo, 9(1): 5-41, maio, 1997.

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

WOOD, Ellen Meiksins, FOSTER, John Bellamy (orgs.). *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.