

HANNAH ARENDT, PODER E A CRÍTICA DA “TRADIÇÃO”

RENATO M. PERISSINOTTO

Para aqueles que entendem a democracia como um sistema que transcende as instituições tradicionais da representação política, Hannah Arendt é uma autora importante. Nas suas obras podemos encontrar questões fundamentais relacionadas à constituição e caracterização de um espaço público genuíno; na verdade, esta parece ser a questão central do seu pensamento político (Lafer 1979: 37). Mas uma compreensão adequada do seu conceito de “espaço público” (e, por conseguinte, daquilo que ela entende ser a participação política) exige antes uma discussão sobre o seu peculiar conceito de “poder”. Em Arendt, como veremos, este fenômeno representa o momento original a partir do qual uma esfera pública se constitui. Desse modo, a sua definição de poder produz efeitos importantes sobre o seu entendimento do que deve ser o espaço público e a participação política que o anima.

Por essa razão, este texto tem como objetivo analisar um tema central do pensamento de Hannah Arendt, qual seja, a distinção entre poder e violência. Trata-se de questão trabalhada pela autora em diversos escritos, porém mais sistematizada em seu famoso ensaio de 1969, *Sobre a violência*. Embora não seja o nosso objetivo abordar o pensamento desta autora na íntegra, vale lembrar que, como disse Paul Ricoeur, “quase todas as discussões suscitadas pelo pensamento político de Arendt podem ser revistas quando se apresenta o par conceitual poder-violência” (Ricoeur 1989: 142).

O trabalho está dividido em duas partes. Primeiramente, faço, separada em três itens, uma apresentação puramente descritiva da definição arendtiana de poder e de outros conceitos (autoridade, violência, força, vigor) com o propósito único de identificar as suas características essenciais. A segunda parte constitui-se de alguns comentários críticos apresentados em quatro itens estreitamente relacionados: no primeiro,

esboço uma defesa da “tradição teórica” criticada por Arendt. Penso que a autora, com o objetivo de fortalecer a sua própria tese, simplifica o conceito tradicional de poder ao identificá-lo tão diretamente com a violência; no segundo, afirmo que essa interpretação equivocada da tradição produziu dois problemas intimamente ligados na elaboração teórica de Arendt, ambos já identificados por Habermas (1986), quais sejam, a supressão das relações conflituosas da vida política e, por conseguinte, o limitado valor heurístico do conceito arendtiano de poder; no terceiro item, observo que a ausência do conflito (e não da mera divergência individual) na teoria do poder de Hannah Arendt está ancorada numa distinção radical (também percebida por Habermas 1986: 83) entre o mundo político e o mundo social; por fim, sugiro que a sua definição do poder como “ação em concerto” toca na questão central da “organização”, mas sem problematizá-la, isto é, sem levar em conta os seus efeitos sobre a igualdade política.

1. O CONCEITO DE PODER EM ARENDT: BREVE DESCRIÇÃO

A recusa da tradição

No primeiro capítulo de *Sobre a violência*, Hannah Arendt faz uma crítica severa aos movimentos da “nova esquerda”, no final dos anos 1960. Segunda ela, sob pretexto de lutar contra um mundo ameaçado pela destruição nuclear e dominado pelas grandes administrações estatais, esses movimentos optaram pela glorificação irresponsável da violência, acreditando, erroneamente, ser ela a essência de todo poder. No segundo capítulo, a autora identifica as origens teóricas desse equívoco. Para Arendt:

Se nos voltarmos para as discussões do fenômeno do poder, rapidamente percebemos existir um consenso entre os teóricos da política, da esquerda à direita, no sentido de que a violência é tão-somente a mais flagrante manifestação do poder. ‘Toda política é uma luta pelo poder; a forma básica do poder é a violência’, disse C. Wright Mills, fazendo eco, por assim dizer, à definição de Max Weber, do Estado como o ‘domínio do homem pelo homem baseado nos meios da violência legítima, quer dizer, supostamente legítima’. (2001: 31)

(...) deve ser admitido que é particularmente tentador pensar o poder em termos de comando e obediência, e *assim* equacionar poder e violência. (Id.: 38, *italico* meu)

A tradição que entende o poder como uma relação de mando e obediência (amplamente hegemônica no pensamento político ocidental) operaria do seguinte modo: de um lado, define como tema central dos estudos políticos a relação de mando e obediência, guiando-se sempre pela questão “quem manda em quem?”; de outro, e *por conseguinte*, entende o poder como sinônimo de violência (Id.: 54).

Arendt propõe retornar a uma outra tradição do pensamento político, qual seja, a greco-romana, que fundamenta o conceito de poder no consentimento e não na violência. Essa tradição alternativa pode ser encontrada na Cidade-Estado ateniense e na Roma antiga, pois tanto o conceito de “isonomia”, no primeiro caso, como o conceito de *civitas*, no segundo, trabalham com uma idéia de poder e de lei cuja essência não se assenta na relação de mando-obediência e não identifica o poder com o domínio (Id.: 34). Apesar de utilizarem o termo “obediência” – mas sempre obediência às leis em vez de aos homens - o que eles de fato queriam dizer era “apoio às leis para as quais os cidadãos haviam dado o seu consentimento” (p.34). Desse modo, “poder”, em Arendt, refere-se sempre a uma relação de consentimento em que as instituições sustentam-se no “apoio do povo”.

O apoio do povo revela um traço importantíssimo do conceito de poder em Hannah Arendt, pois “esse apoio não é mais do que a continuação do consentimento que trouxe as leis à existência” (p.35). Sendo assim, descobrimos outro traço essencial do conceito arendtiano de poder: 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 das instituições. Por isso, lembra Arendt, todo governo depende de números, isto é, da opinião, enquanto que a violência pode operar em oposição a ambos. Conclui-se, assim, que “a forma extrema de poder é O Todos contra um, a forma extrema da violência é o Um contra todos” (p.35).

Distinções conceituais

Temos então a grande distinção que permeia o ensaio: poder e violência. Mas essa distinção seria, na visão de Arendt, insuficiente, pois não daria conta de outras dimensões importantes da realidade. Arendt avalia que a ausência de categorias que permitam diferenciar conceitos (e realidades) é “um triste reflexo do atual estado da ciência política”

(Id.: 36). Essa situação seria, por sua vez, decorrência natural da identificação tradicional entre poder e violência, já que “poder, vigor, força, autoridade e violência seriam simples palavras para indicar os meios em função dos quais o homem domina o homem; são tomados por sinônimo porque têm a mesma função” (id. *ibid.*).

Quando se diferencia poder de violência, torna-se necessário aprofundar as distinções conceituais com o intuito de deixar claro o que o poder é e aquilo que ele não pode ser. Movida pelo desejo de clareza, Hannah Arendt propõe diferenciar os seguintes conceitos: poder, vigor, força, violência e autoridade.

Para Arendt, “o poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido. Quando dizemos que alguém está ‘no poder’, na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome” (p.36).

A definição acima enfatiza quatro aspectos: primeiro, o poder é um fenômeno do campo da ação humana; não é, portanto, uma “estrutura”, nem se iguala à posse de determinados recursos; segundo, o poder é um fenômeno do campo da “ação coletiva”; terceiro, o poder surge na medida em que um grupo se forma e desaparece quando ele se desintegra, o que reforça a tese de que o poder está ligado a um momento de fundação; por fim, “estar no poder” significa “estar autorizado” pelo grupo a falar em seu nome.

Definido dessa forma, o poder se diferencia radicalmente do conceito de “vigor”. Este descreve uma realidade essencialmente individual (e não política), um atributo inerente a uma coisa ou a uma pessoa que pode ou não ser utilizado na relação com outros indivíduos. Por ser essencialmente particular, o vigor pode ser sempre uma ameaça ao poder (Id.: 37). A “força”, por sua vez, refere-se aos impactos coletivos (a “energia liberada”) que os movimentos sociais podem gerar sobre a sociedade e sobre o fenômeno do poder (id. *ibid.*). Sendo assim, ela não se confunde com a violência. Esta tem um significado muito mais estreito do que o termo genérico “coação”, pois parece designar apenas ação física agressiva sobre outrem, estando muito próxima do conceito de vigor. Em “O que é autoridade?”, ao fazer a crítica de determinados aspectos da filosofia platônica, Arendt diz que a violência é inerente ao ato de “fazer”, “fabricar” e “produzir” e, na seqüência de sua exposição, identifica a violência com o ato de “matar” e “violar” (2002: 152). Portanto, violência não identificaria qualquer ato coativo, mas apenas aquele que opera, no caso das relações sociais,

sobre o corpo físico do oponente, matando-o, violando-o, enfim, parece descrever apenas o *uso efetivo dos implementos* (2001: 37).

Por fim, o conceito de autoridade refere-se ao mais enganoso dos fenômenos políticos, pois descreve uma realidade aparentemente paradoxal. De um lado, identifica uma relação hierárquica de mando e obediência, mas que não se traduz em violência, isto é, não demanda o uso efetivo dos implementos para funcionar; de outro lado, não opera por meio da persuasão, pois não é uma relação igualitária, mas sim hierarquizada¹; quem obedece o faz por “respeito”.

Arendt observa que todas essas distinções são importantes porque permitem identificar fenômenos distintos, o que não quer dizer que eles não possam se entrecruzar na realidade concreta. Não é raro que o fenômeno do poder venha acompanhado de violência, sobretudo nos casos em que algum indivíduo reivindique para si um tratamento especial frente aos princípios estabelecidos pela ação em concerto que deu origem à comunidade em que ele está inserido (2001: 38).

Poder e autoridade

Vimos que para Hannah Arendt o poder é uma “ação em concerto”. Mas o caráter coletivo dessa ação não esgota a sua importância; é preciso ter presente que o poder é uma ação em concerto que funda uma dada comunidade (um grupo, uma cidade, uma nação). Com este conceito Arendt “está em busca de uma manifestação mais originária do fenômeno político”, do “*locus* primordial do qual emana todo o poder” (Duarte 2001: 87). 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 de um “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”², isto é, um

¹ Sobre as ambigüidades dessa situação, cf. Arendt 2002: 129. Cf. também o prefácio de Lafer ao mesmo livro, p. 23 e Duarte 2000: 257.

² Note-se que “aparência” aqui não se refere à “superficialidade” dos eventos, mas ao entendimento do espaço público como espaço “onde [os homens] podem mostrar, por atos e palavras, pelo melhor ou pelo pior, quem são e o que podem fazer”. Arendt 1987: 8. Ver também Arendt 1981, cap. II, em especial pp. 59-68 e cap. V, em especial pp. 211-19. Sobre o espaço público como o lugar em que a realidade se revela aos homens por meio de seus discursos plurais e, portanto, como antidoto contra o totalitarismo, cf. Canovan 1995: 110-16.

espaço em que a interação entre indivíduos iguais se dá por meio da livre troca de opiniões plurais e da ação.

É neste ato fundacional, do qual participam todos em condição de igualdade, que reside a legitimidade do poder. Como diz Arendt, “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-se” (2001: 41, *itálico meu*). Nesse sentido, todo poder se justifica por si mesmo, porque é fruto da ação coletiva do grupo que o sustenta. Qualquer ação política futura deverá, para ser legítima (isto é, para ter “autoridade”) fazer referência a esse momento inicial.

Ao conjugar poder e autoridade, Hannah Arendt distancia-se de Max Weber, como mostrou Jürgen Habermas. Enquanto para Weber o poder é uma ação estratégica em que o ator visa utilizar, da forma mais eficiente possível, os meios à sua disposição para atingir um fim previamente definido (isto é, submeter a vontade do outro à sua), para Arendt o poder (e a ação política) é um fim em si mesmo e, dessa forma, não pode ser instrumentalizado em nome de qualquer outro fim; sendo uma ação política, *cujo sentido último é sempre a interação entre os homens*, o poder não pode ser avaliado pelo seu resultado final, mas valorizado por si mesmo (Arendt 2001: 41; 1981: 217-19). Todo grupo que age em concerto visa produzir poder, isto é, pretende criar consentimento: “O fenômeno fundamental do poder não é a instrumentalização da vontade de *outros*, mas a formação de uma vontade *comum* numa comunicação direcionada para atingir um acordo” (Habermas 1986: 76). Como bem observa Habermas, a única alternativa que Arendt vê ao ato de impor a vontade é o livre acordo entre participantes (1986: 75).

Mas qual é exatamente a relação entre “poder” e “autoridade”? Creio que Celso Lafer sintetiza adequadamente a relação entre esses dois conceitos ao dizer que “o princípio (início) da ação conjunta estabelece os princípios (preceitos) que inspiram os feitos e acontecimentos da ação futura” (2002: 24). Ou seja, o poder enquanto fundação define as regras do jogo dentro das quais a autoridade será, ao mesmo tempo, reconhecida e exercida.

Essa distinção conceitual é muito importante, pois, como nota a própria autora, o poder é um “momento fugaz” (Arendt 1981: 212-13) que, por si só, não garante a durabilidade da comunidade política. Desse modo, é preciso forjar um conceito que se dedique a pensar essa realidade cronologicamente posterior ao poder. Eis aqui o papel do conceito de autoridade:

ele descreve a capacidade de mandar sem que o mandante tenha que coagir o subordinado ou persuadi-lo a cada nova ordem dada. A autoridade é reconhecida imediatamente por todos que, em função desse reconhecimento, atribuem respeito aos seus portadores e os obedecem. A origem desse respeito encontra-se no ato fundacional, isto é, no poder. Portanto, é preciso discordar de Arendt quando, em outro texto, afirma que “o poder e a autoridade diferem tanto quanto o poder e a violência” (1988: 144), pois, parece-me, entre poder e autoridade há claramente uma relação de complementaridade e não de oposição.

É por esse vínculo permanente com o momento fugaz da fundação que a autoridade é, para Hannah Arendt, sinônimo de tradição e de estabilidade. Valendo-se da experiência política romana, em que a ocorrência da fundação é absolutamente central, Arendt afirma que “toda autoridade é derivada dessa fundação” (2002: 164), isto é, não se sustenta em si mesma, mas sempre em regras exteriores a ela. Por conseguinte, a autoridade não é poder; este é dinâmico, instável, fugaz; aquela é tradicional e estável (Arendt 2002: 164-66; Ricoeur 1989: 155-56). Podemos dizer, então, que a autoridade é a institucionalização do poder.

Se o conceito de poder em Hannah Arendt é inteiramente marcado pela idéia de consentimento, de apoio e de livre troca de opiniões entre iguais (Duarte 2001: 91), então “poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente” (Arendt 2001: 44). Mas esse consentimento não implica numa relação inquestionável com quem exerce o poder, já que somente a violência impõe uma obediência deste tipo³ (Id.: 34). Sendo o poder sinônimo de consentimento e de apoio às instituições, conclui-se que “jamais existiu governo exclusivamente baseado nos meios de violência” (Id.: 40) e que onde a violência opera de forma recorrente, o poder já se desintegrou (Id.: 42). Assim, Hannah Arendt opõe ao par conceitual “poder/violência” o par “poder/consentimento”. Note-se, entretanto, que não se trata de qualquer consentimento, mas apenas daquele ancorado num acordo inicial entre homens livres e iguais.

³ Esta é uma observação bastante discutível. A meu ver, a violência pode surgir exatamente numa relação social que está sendo questionada; o consentimento, pelo menos tal como descrito por Arendt, ao contrário, se expressa onde não há qualquer questionamento. Creio que essa interpretação estaria mais de acordo com a definição de autoridade, segundo a qual “sua insígnia é o reconhecimento inquestionável por aqueles a quem se pede que obedeçam” (Arendt 2001: 37).

2. ALGUNS COMENTÁRIOS CRÍTICOS

Em defesa da “tradição”⁴

Paul Ricoeur tem razão em afirmar que, seja qual for a opinião que se tenha sobre o trabalho de Hannah Arendt, é preciso lhe fazer justiça e reconhecer que ousou pensar contra toda uma tradição da teoria política (Ricoeur 1989: 143). Creio, entretanto, haver um equívoco em atribuir à tradição uma identificação entre “poder” e “violência”. A meu ver, mais correto seria dizer que nesse campo teórico existe uma íntima relação entre “poder” e “conflito”. Mas a que tradição Arendt se refere? Em *Sobre a violência*, ela cita explicitamente apenas Vico, Hobbes, Weber e Wright Mills. No campo da teoria sociológica, entretanto, não cabe dúvida de que Max Weber elaborou uma definição de poder que se tornou francamente hegemônica.

Mais do que em qualquer outro, Weber sempre identificou poder com conflito e não com violência. Quando esse autor define “poder”, no seu famoso parágrafo de *Economia e Sociedade*, não há qualquer menção ao uso da violência, mas sim à existência de conflito e resistência. Segundo Weber, “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” (1984: 43).

A conjugação de “imposição de vontade” com “resistência” caracteriza o elemento central dessa definição, pois a existência do conflito observável e da superação da resistência fornece a evidência empírica do poder. Por essa razão, o conceito de “luta”, uma paráfrase da definição de poder, é um importante complemento teórico. De acordo com Weber, “deve-se entender que uma relação social é de *luta* quando a ação se orienta pelo propósito de impor a própria vontade contra a resistência de outra ou outras partes” (1984: 31). É na luta, portanto, que o poder se efetiva, reforçando-se, assim, a dimensão relacional de um conceito que tinha sido definido inicialmente como uma “probabilidade”. Porém, como diz o próprio Weber, a luta pode ser pacífica, isto é, um tipo de luta em que não

⁴ Uso o termo entre aspas porque, apesar de podermos identificar uma tradição sociológica no que diz respeito ao conceito de poder, profundamente marcada pela perspectiva weberiana, os autores que a ela se filiam têm tantas diferenças entre si que o termo deveria receber algumas qualificações. Para um panorama do mosaico de definições de poder, ver Chazel (1995); Clegg (1994).

há violência física efetiva.⁵ Não há dúvida que a luta *pode* redundar em violência, mas não há nenhum vínculo necessário entre ambas. Numa luta podem ser utilizados, sempre de maneira estratégica, o intelecto, a força física, a astúcia, a oratória, a adulação das massas, a devoção aos chefes etc. Enfim, o que caracteriza uma luta (e o poder) não é o meio (“(...) qualquer que seja o fundamento dessa probabilidade”), mas sim a natureza conflituosa da relação.

A partir dessa definição clássica, o poder sempre foi entendido na tradição como algo próximo da síntese elaborada por Robert Dahl: “A tem poder sobre B na medida em que ele consegue fazer com que B faça algo que B de outro modo não faria” (1969: 80). Para autores filiados a essa tradição, a maioria esmagadora das relações de poder baseia-se numa antecipação, por parte de B, das *eventuais* conseqüências negativas que sofreria caso resistisse a A, levando-o, assim, a permanecer nessa relação sem que qualquer elemento coativo seja utilizado de fato. Não é por outra razão que Bachrach e Baratz (1969b: 103), dois outros autores também filiados à tradição, fazem questão de diferenciar “poder” e “força”, afirmando que onde a força é efetiva já não temos mais poder. A recusa da identificação entre poder e violência, no entanto, não conduz esses autores a tratar o poder como sinônimo de consentimento. Para eles, um elemento central das relações de poder é o *cálculo* que gera expectativas com base nas quais os atores agem.

Segundo Bachrach e Baratz (Id.: 102), podemos encontrar as seguintes características no conceito de poder: primeiramente, trata-se de uma relação entre vontades diferenciadas, portanto uma relação necessariamente conflituosa; segundo, nesse conflito, é preciso que a vontade de um ator seja moldada pela vontade de outro, isto é, que o primeiro se comporte de acordo com os desejos do segundo, sendo esse fato o indício mais evidente da existência de uma relação de poder; terceiro, que essa adequação de uma vontade à outra se dê através da ameaça (e não do uso efetivo) de *privações severas* (e não de violência); quarto, para que a ameaça seja bem sucedida, é preciso que, de um lado, o ameaçado tenha consciência do que se espera dele e, de outro, que a privação a ser sofrida em caso de não consentimento seja *percebida* como uma possibilidade concreta. Este último aspecto introduz o elemento racional no fenômeno do poder, pois a sub-

⁵ Portanto, dizer que essa definição pressupõe “interesses incompatíveis e conflitantes” não autoriza identificá-la necessariamente, como faz Giddens (1997: 247), com o uso aberto da força.

missão passa a ser fruto de um cálculo em que o subordinado avalia ser mais vantajoso aquiescer do que se rebelar, tendo em vista o que perderia e o que ganharia com uma ou outra atitude (Bachrach e Baratz 1969b: 101-2).

Essa importância do cálculo se expressa, por exemplo, no famoso conceito de “potência” (cf. Aron 1991), que descreve o poder, por assim dizer, em estado de repouso, mas sem por isso perder a capacidade de obrigar o outro a se comportar da maneira desejada pelo poderoso (Aron: 16). Nessas situações, aquele que se submete avalia as condições em que atua, pondera sobre a capacidade do outro e sobre suas eventuais reações em caso de desobediência, enfim, calcula-se a partir de certas expectativas. Em função dessas expectativas, o poder raramente é a sua efetivação em ato, mas, na maioria das vezes, constitui-se naquilo que a literatura chamou de “regra das reações antecipadas”⁶.

Certamente, entender o poder como uma relação de conflito implica em lhe atribuir uma dimensão sempre “coativa” que, no entanto, de modo algum se identifica com o uso efetivo dos implementos. Nesse sentido, vale lembrar as definições de Parsons (1969: 257), Kaplan e Lasswell (1998: 173) e Dahl (1988: 51) que entendem o poder como a capacidade de aplicar “sanções situacionais negativas” e “privações severas”, que podem assumir inúmeras formas: ameaça de perda de emprego, de perda de prestígio, de constrangimento psicológico, de perda de influência decisória, de isolamento social etc. Essas definições, portanto, cobrem um leque bem mais amplo de relações e indicam que, na luta política, a integridade física (a vida) está longe de ser o único bem valorizado pelos contendores.

Observe-se ainda que é bastante surpreendente a crítica arendtiana ao lamentável estado da ciência política, que impediria essa disciplina de pensar distinções conceituais adequadas para o entendimento da realidade. Nesse sentido, basta citar alguns textos publicados antes do momento

⁶ O problema das “expectativas” e da “regra das reações antecipadas” coloca uma série de obstáculos metodológicos ao analista do poder, mas é de fundamental importância para uma concepção relacional desse fenômeno. Ter expectativas de mando ou de obediência nada tem a ver com fazer avaliações “verdadeiras” sobre as capacidades (de mando ou resistência) do outro, o que distancia ainda mais o conceito de poder de qualquer definição que o reduza à quantidade de meios (recursos, implementos) que o agente possua. A “regra das reações antecipadas” revela também, por parte da tradição, uma compreensão mais ampla de “conflito”, que não o reduz a uma “luta real entre dois ou mais combatentes”. Cf. Giddens 1994: 257-58. Para uma análise empiricamente bem sucedida das reações antecipadas, cf. Mathew Crenson (1971).

em que a autora escrevia (1968), dedicados a formular essas distinções: *Poder e sociedade*, de Kaplan e Lasswell, de 1950; o artigo “O conceito de poder”, de Robert Dahl, originalmente publicado em 1957, além do seu verbete “Poder”, publicado na *International Encyclopedia of the Social Science*, em 1968; o famoso artigo de Talcott Parsons, “On the concept of political power”, originalmente publicado em 1963; os dois artigos de Peter Bachrach e Morton S. Baratz, “Two faces of power” e “Decisions and non-decisions: an analytical framework”, publicados, respectivamente, em 1962 e 1963; o conhecido texto de Aron, “*Macht, power, puissance*, prosa democrática ou poesia demoníaca?”, publicado em 1964.⁷ Todos esses trabalhos têm como objetivo fundamental elaborar conceitos (“poder”, “influência”, “potência”, “força”, “manipulação”, “autoridade”) que visam exatamente a descrever relações sociais diferenciadas.

De qualquer modo, a crítica de Hannah Arendt à suposta confusão conceitual reinante na ciência política revela que o seu esforço teórico não guiou-se por intenções puramente normativas. Como observou Ricoeur, ao fazer a crítica da redução do poder à violência e ao produzir as suas distinções conceituais, Arendt não se dirigia mais aos estudantes e ativistas, “mas à ciência política, à sua terminologia, à sua impotência para distinguir” (Ricoeur 1989: 142); seus conceitos, diz outra autora, nasciam da experiência política concreta e pretendiam ser uma resposta a ela (Canovan 1992: 5). Cabem, portanto, neste momento, algumas considerações sobre o seu valor heurístico.

O valor heurístico do conceito de poder em Hannah Arendt

O leitor pode chegar à conclusão de que, apesar da avaliação equivocada que Arendt faz da tradição, o seu conceito de poder é bastante válido e defensável e, nesse sentido, o que foi dito até o momento carece de importância. Creio, ao contrário, que o ponto de partida da autora compromete o desempenho heurístico do seu conceito.

Como disse anteriormente, a construção conceitual de Arendt em *Sobre a violência* parte de uma suposta existência, na tradição, de um vínculo entre poder e violência; em seguida, a autora recusa essa identificação e, por fim, afirma: poder é consentimento. Desse modo, todo o resto

⁷ Lembre-se que, exceto Parsons, todos se ligam à tradição.

do texto trafega em torno desses dois pólos opostos: violência e consentimento. Temos então um pensamento dicotômico⁸, que exclui de sua análise um sem-número de relações sociais que habitam o mundo político, que não são nem marcadas pela violência nem pelo consentimento, mas pela luta dinâmica e episódica em torno de interesses conflitantes. A meu ver, o conceito de poder na tradição se dirige exatamente a essas relações políticas, por assim dizer, intermediárias.⁹

Essas relações, afirma a tradição, são parte essencial da vida política, pois em função delas os agentes sociais se organizam, agem coletivamente e causam eventos políticos diversos. Arendt, ao contrário, retira do poder qualquer conotação que o remeta à idéia de conflito, sem fornecer outro conceito que cumpra essa mesma função heurística. Como vimos, os conceitos de “violência”, “vigor” e “força” não descrevem fenômenos políticos e, por sua vez, a noção de “autoridade” refere-se exclusivamente à durabilidade do consenso inicial. Assim, “poder” e “autoridade” são os únicos conceitos disponíveis para pensar as interações políticas e ambos estão totalmente ancorados na idéia de consentimento entre indivíduos livres e iguais.

Poder-se-ia acusar a tradição, entretanto, de, ao privilegiar o conflito, ser incapaz de pensar o consentimento e, assim, cometer o pecado apostado ao de Arendt, qual seja, pensar a política *apenas* como arena de lutas. Tal crítica não seria, é claro, justificada, pois seus autores sabiam, assim como Arendt, que relações sociais distintas precisam ser pensadas por conceitos distintos. Nesse sentido, há muita clareza nesse campo teórico: analiticamente falando (isto é, como um tipo ideal), o conceito de poder *nada* tem a ver com consentimento, mas sim com luta. Para pensar relações sociais predominantemente baseadas no consentimento, outras noções devem ser

⁸ Habermas também aponta para o caráter dicotômico do pensamento arendtiano, incluindo a oposição entre acordo consensual e violência. Cf. Habermas 1986: 75 e 82.

⁹ Convém repetir que o conceito de luta é utilizado aqui no sentido weberiano do termo, isto é, um enfrentamento entre grupos inseridos em “relações sociais” (e não entre indivíduos isolados) que, orientados por sentidos e interesses conflitantes, visam sempre ao predomínio. Cf. Weber 1984: 32. Isso, como se vê, é bastante distinto do espírito agonístico da *polis* que, segundo Arendt, descreve um embate entre *indivíduos* iguais que buscam a afirmação de sua singularidade por meio de feitos e realizações pessoais. Para essa autora, “ser diferente não equivale a ser outro” e a alteridade na política só existe como singularidade individual. Cf. Arendt 1981: 51 e 189. A realidade do conflito social também não pode ser captada pelo caráter dialógico da concepção arendtiana de espaço público (Lafer 2002: 17-21), pois este espaço remonta sempre a uma relação entre indivíduos iguais (apesar de singulares) e entre iguais não há conflito (interesses antagônicos), mas apenas divergência de opiniões solucionáveis sempre (e apenas) por meio da persuasão. Cf. Arendt 1981: 35.

elaboradas. Weber, como sabemos, reservou esse papel para os conceitos de dominação e legitimidade. Nesse autor não se trata de opor a violência ao consentimento, mas de *conjug*ar esse último com o conflito social e político, reconhecendo-se, assim, que a vida política consiste tanto de ações estratégicas (poder) como de condutas orientadas por valor (respeito às regras legítimas). Em Arendt, ao contrário, parece existir apenas essa última dimensão, pois exclui-se da vida política a luta e o enfrentamento, o “pró” e o “contra” (Arendt 1981: 192-93), excluindo-se, por conseguinte, a sua dimensão estratégica.¹⁰ Quanto a esse ponto, é fundamental a afirmação de Weber segundo a qual a luta política se desenvolve no *interior de* (e não em oposição a) determinadas condições que influenciam o seu resultado final, sendo uma delas a ordem legítima em função da qual os lutadores orientam sua conduta (1984: 31); em Weber, luta (poder) e adesão às regras (dominação) não configuram uma dicotomia.

Nesse ponto, é curiosa a indiferença de Arendt em relação a essa distinção conceitual, claramente voltada para dar conta de dimensões distintas, porém integradas, da vida política. Por que não dialogar com o conceito de dominação, que enfatiza claramente o consenso, isto é, a situação em que os “dominados” adotam as ordens dos dominadores como se fossem suas (Weber 1984: 699)?

Provavelmente, uma primeira resposta seria a seguinte: o problema com o conceito weberiano de dominação é que ele também se inscreve na tradição que pensa a política a partir da oposição entre governantes e governados, entre mando e obediência e, portanto, está irremediavelmente ligado à violência. Com efeito, a única crítica explícita de Arendt a Weber toca exclusivamente nesse ponto. Arendt diz que a identificação entre poder e violência faz eco “à definição de Max Weber, do Estado como o ‘domínio do homem pelo homem baseado nos meios da violência legítima, quer dizer, supostamente legítima’” (2001: 31).

¹⁰ Quanto a este ponto, ver Habermas 1986: 84. Arendt não inclui a ação estratégica como dimensão importante da vida política porque, segundo ela, esse tipo de conduta está intimamente ligada à violência: “quando se trata apenas de usar a ação como meio de atingir um fim, é evidente que o mesmo fim poderia ser alcançado muito mais facilmente através da violência muda, de sorte que a ação, nesse caso, pareceria substituído pouco eficaz da violência (...)” (Arendt 1981: 192). Essa identificação entre ação estratégica e violência contamina toda a percepção que Arendt tem da vida política e do poder, produzindo mais uma dicotomia: a vida política como espaço *exclusivo* da ação que se valoriza por si só (lugar do homem político); a vida social, lugar *exclusivo* da ação estratégica (*homo faber*). Por que a violência seria sempre a maneira mais eficaz de realizar a ação estratégica é algo que não fica absolutamente claro.

Na verdade, Weber não se refere a uma violência “supostamente legítima”, mas sim a uma violência “considerada legítima” (1979: 98-9; 1993: 57). A diferença é importante, pois não se trata de uma “suposta” legitimidade que sirva de mera fachada à violência do poder, mas de uma violência efetivamente “considerada” legítima por aqueles que se submetem à autoridade do Estado moderno. Como, para Weber, a atribuição de significado feita pelos atores sociais não se refere a nenhum sentido “objetivamente” válido, o importante para o sociólogo é levar em conta aquilo que é “considerado” pelos agentes sociais e não o que é suposto pelo pesquisador. Portanto, se os “dominados” aceitam como legítima a violência estatal, ela *É* legítima (e não *supostamente* legítima).

Na perspectiva weberiana, ao contrário do que sugere a crítica de Arendt, a legitimidade é o elemento mais importante da equação. Em Weber, nunca é demais insistir, a violência legítima não é igual à violência *tout court*, situando-se muito mais no campo do consentimento do que no campo do poder (no sentido weberiano do termo). Além disso, o próprio Weber alerta: “A violência não é, evidentemente, o único instrumento de que se vale o Estado – não haja a respeito qualquer dúvida –, mas é o seu *instrumento específico*. Em nossos dias a relação entre o Estado e a violência é particularmente íntima” (Weber 1993: 56, *italico* meu). Se esta relação é íntima não é porque haja algo inerente à concepção weberiana de poder (e, muito menos, à de dominação) que nos remeta *necessariamente* à violência, mas sim porque ela é a expressão de um processo histórico que concentrou na instituição estatal o “direito” ao uso da violência, isto é, fez da violência um meio específico (mas não o único) do Estado, um meio que a nenhuma outra instituição é dado utilizar. Ora, dizer que a violência é um *meio específico* do Estado implica, certamente, identificá-la como seu atributo definidor (já que só esta instituição pode operá-la), mas não é, de forma alguma, o mesmo que afirmar que o poder político se equivale à violência. Aliás, como lembra Wright Mills, esse processo histórico de concentração do direito de uso da violência nas mãos do Estado foi condição fundamental para o estabelecimento de uma paz social e política que, nos períodos anteriores, era extremamente rara (Wright Mills 1982: 208). Ou seja, o monopólio do uso da violência legítima é condição essencial, nos Estados modernos, para que a violência esteja ausente da vida política cotidiana.

Uma segunda objeção ao conceito de dominação talvez se referisse ao tipo de consentimento que ele descreve, isto é, um consentimento que *não* nasce de uma ação em concerto entre iguais.¹¹ De fato, o consen-

so encontrado nas formas de dominação não se origina de uma ação coletiva entre iguais e creio ser essa a razão que leva Weber a afirmar que “a dominação é um caso especial do poder” (1984: 695). Mas se aceitarmos essa definição, devemos também aceitar que, do ponto de vista heurístico, esse conceito é mais operacional que o de Hannah Arendt, que descreve um consentimento político cuja existência histórica é extremamente limitada e fugaz, como observou Habermas (1986: 88). Desse modo, o que fica de fora da distinção conceitual de Weber é apenas a singular (e raríssima) situação descrita por Arendt (livre acordo entre iguais); ao contrário, o que está ausente das distinções conceituais de Arendt é a ampla gama de relações sociais descritas pelos conceitos de poder e dominação em Weber.¹² Essa posição é defendida também por Habermas, quando diz que

(...) 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 a direção política só pode durar na condição de ser reconhecida como legítima. É um ponto contra 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

¹¹ Dessa forma, o conceito de dominação escapa à dicotomia entre “regras [livremente] aceitas” e “regras impostas” identificada por Ricoeur como central ao pensamento de Arendt. Cf. Ricoeur 1989: 145. As regras “consideradas legítimas” não são nem livremente aceitas nem impostas, pelo menos no sentido que usualmente damos a esta palavra. Nas relações de dominação, assim como nas relações de poder e autoridade em Arendt, a violência também é apenas um último recurso que visa a “conservar intacta a estrutura de poder contra contestadores individuais”. *Apud* Duarte 2000: 246.

¹² Poder-se-ia sugerir que a fundação e a autoridade que lhe correspondem são, na verdade, mitos historicamente construídos, não necessariamente verdadeiros, mas que ainda assim funcionam para garantir a adesão das pessoas à ordem política. Nesse sentido, o pacto inicial poderia ser apenas uma construção romantizada do início da comunidade. Não acredito que essa sugestão seja compatível com a proposição teórica de Arendt. Fosse assim, ficaríamos obrigados a indagar porque não utilizar as noções de “fórmula política” (Mosca), de “ideologia” (Marx), de “mito” (Sorel) ou mesmo de “dominação” (Weber). O conceito de poder de Arendt descreve indivíduos autônomos e livres, o que o torna incompatível com a idéia de submissão “psíquica” presente, em alguma medida, em todas aquelas noções. Além disso, a fundação é vista por Arendt claramente como uma experiência histórica concreta, como prova o seu trabalho *Da revolução*.

acordo’ – ao menos se se tem, como Hannah Arendt, um conceito forte de espaço público. (1986: 88).

Portanto, se nem todo consenso é fruto de um livre acordo entre iguais, é preciso pensar em conceitos que expliquem essa realidade muito mais rotineira, na qual a adesão às regras é, ela própria, um componente das relações de domínio nas comunidades humanas. É o que Habermas procura fazer ao formular o conceito de “violência estrutural”¹³. Segundo esse autor, a violência estrutural é um processo que opera, sorrateira e não violentamente, por meio das instituições políticas (mas não apenas), processo este que forma e dissemina convicções que se tornam legítimas entre os atores sociais. Assim, quando os indivíduos estão inseridos em instituições, eles estão, na verdade, submetidos a “comunicações sistematicamente constrangidas” e não a interações plenamente livres (Habermas 1986: 88). O objetivo de Habermas ao introduzir essa idéia é, segundo ele próprio, tornar o conceito de poder de Arendt mais realista, isto é, mais aplicável a sociedades que não se baseiam mais em interações face-à-face.¹⁴

A cisão entre o político e o social

Pensar o poder como fenômeno que constitui o espaço público em esfera participativa na qual homens livres e iguais dialogam entre si sugere ainda algumas outras questões. A mais importante delas, penso, refere-se às condições sociais e materiais em que esses “homens” estão inseridos e aos efeitos dessas condições sobre o funcionamento do espaço público. Quanto a este ponto, é importante observar que, em Arendt, o “indivíduo singular” constitui-se em categoria analítica central do seu pen-

¹³ Na verdade, trata-se de um tema central da teoria sociológica como um todo, qual seja, o tema da socialização e internalização dos valores. Este conceito, segundo Habermas, permitirá conjugar a existência da legitimidade com a inexistência do consenso produzido entre homens livres e iguais. Cf. Habermas 1986: 88. Vários autores contemporâneos (Steven Lukes, Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens) procuraram pensar a internalização das normas e valores não como uma necessidade sistêmica (como em Parsons, por exemplo), mas como um componente essencial do conceito de poder.

¹⁴ Quanto às dificuldades de se lançar mão das experiências clássicas para pensar o mundo contemporâneo ver Moses Finley 1988, cap. 1, em especial p. 47. Canovan chama atenção, porém, que Arendt não tinha a intenção de transpor ingenuamente a experiência clássica para as sociedades atuais, mas apenas tomá-la como “matéria-prima para reflexões políticas”. Cf. Canovan 1992: 140. Ver também Duarte 2001: 83-4 e Eisenberg 2001: 173.

samento político,¹⁵ o que dificulta o correto tratamento do tema da participação, já que esta dificilmente pode ser analisada sem referência ao lugar social ocupado pelos “indivíduos”. Por essa razão, seria preciso reconhecer que a simples criação de condições institucionais não é suficiente para efetivar a participação política, sendo necessário também que se garanta os seus pressupostos materiais, sociais e culturais (Pateman 1982: 61; Bottomore 1974: 6). Como nota Bourdieu, as formas mais diretas de participação não resistem à diferenciação econômica e social, pois esta produz “a concentração dos cargos administrativos em proveito daqueles que dispõem do tempo necessário para cumprir as funções graciosamente ou mediante uma fraca remuneração. Esse princípio simples poderia também contribuir para explicar a participação diferencial das diferentes profissões (...) na vida política ou sindical e, mais geralmente, em todas as responsabilidades semipolíticas” (Bourdieu 1989: 198 nota 44).

Dessa forma, ao contrário do que diz Arendt, a viabilidade da participação política dependeria sim da solução da “questão social”, desde que entendida não como sinônimo de miséria (Arendt 1988: 48), mas como uma referência às condições socioeconômicas que afetam aquela participação. Nesse sentido, o problema não residiria apenas na pobreza (que impede os homens de pensarem em outra coisa que não a sobrevivência) ou na riqueza excessiva (que impõe como único objetivo de vida aos indivíduos, transformados em *Babbitts*, o acúmulo de valores de uso), mas no tipo de *relação social* que predomina numa dada sociedade e nos lugares ocupados pelos indivíduos nessa relação. Não se trata, portanto, de entender o “social” como o reino das preocupações privadas (Canovan 1992: 117-18), separado da esfera pública, mas sim como um conjunto de lugares objetivos que condicionam fortemente o funcionamento das instituições

¹⁵ “Interesse e opinião são fenômenos políticos completamente diversos. Politicamente, os interesses só são relevantes como interesses de grupos, e para a depuração desses interesses grupais parece ser suficiente que eles se façam representar de tal forma que seu caráter parcial seja preservado (...) As opiniões, ao contrário, nunca dizem respeito a grupos, mas exclusivamente a indivíduos, que ‘manifestam livre e apaixonadamente os seus pontos de vista’ (...)” (Arendt 1988: 181). Há dois problemas nessa passagem. Primeiro, não basta reconhecer a existência dos interesses, mas é preciso incorporá-los à elaboração conceitual, o que Arendt não faz. O reconhecimento de que há interesses parciais sugere, de saída, alguns limites à eficácia da persuasão; segundo, essa distinção entre “grupos” e “indivíduos” parece remontar a uma perspectiva pré-sociológica que aponta para a existência de indivíduos, por assim dizer, “vazios”, isto é, fora das “posições sociais”. A meu ver, esses indivíduos abstratos, livres e iguais entre si constituem-se no substrato teórico que possibilita a autora pensar o espaço público como o reino da persuasão. Sobre o indivíduo como categoria central da análise de Arendt, ver Canovan 1992: 111 e ss. Ver também nota 9 acima.

políticas participativas, como observou Bourdieu na passagem citada acima.¹⁶ Sendo assim, ainda que os conselhos (para Arendt, a forma institucional alternativa às estruturas burocráticas das sociedades contemporâneas) sejam “órgãos primordialmente políticos” (Arendt 1988: 218-19), é de se duvidar que consigam efetivar plenamente o seu objetivo (a generalização da participação política) sem tocar na questão da transformação profunda das estruturas sociais. Arendt tem razão em dizer que o fim das necessidades não leva necessariamente ao reino da liberdade (Arendt 1981: 146), mas é duvidoso que este chegue apenas como fruto de determinadas condições institucionais, isto é, sem que os limites impostos à participação pelas condições sociais sejam superados.

Se a assimetria das posições sociais afeta o funcionamento das instituições políticas e o problema da participação não comporta soluções puramente institucionais, parece claro que a “questão social” é também uma “questão política”. Entretanto, apesar de reconhecer, pelo menos para o caso grego, que “a vitória sobre as necessidades da vida em família constituía a condição natural para a liberdade na *polis*” (1981: 40), vitória esta conquistada por meio da escravidão, Arendt continua a qualificar o mundo social de pré-político e a tratar o mundo político como um espaço habitado apenas por *indivíduos* socialmente indeterminados (Arendt 1981: 195-96). Como consequência, a defesa contundente (republicana e anti-totalitária) que Arendt faz da participação ampliada na esfera pública fica comprometida pela dissociação que o seu pensamento promove entre o mundo político e social.¹⁷

Penso que o lugar central que o indivíduo ocupa no pensamento de Hannah Arendt resulta de sua compreensão da ação como uma “atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas” (diferentemente do labor e do trabalho) (Arendt 1981: 15, 188 e ss). Na medida em que as “coisas” (os recursos de diferentes tipos) estão ausentes das interações políticas, faz-se *tábula rasa* das “posições sociais” e das desigualdades que lhes correspondem; por conseguinte, os homens passam a ser vistos como indivíduos socialmente desencarnados, dotados,

¹⁶ Canovan observa também que o conceito de “sociedade” em Arendt, centrado na idéia de “preocupações privadas”, não leva em consideração as potencialidades participativas do que se convencionou chamar atualmente de “sociedade civil organizada”. Cf. Canovan 1992: 122.

¹⁷ Ao contrário, o conceito da “tradição” aponta para a assimetria inerente às relações de poder e, em alguns dos seus representantes, essa assimetria conjuga-se intimamente (embora não mecanicamente) com o problema da desigualdade de recursos determinada pela posição social dos atores políticos.

todos eles, da mesma capacidade para aparecer e agir (innovar) na esfera pública, pois todos possuem os dois únicos recursos que, segundo Arendt, são necessários para a ação política: o corpo e a fala (1981: 188 e ss.). Como consequência, o espaço público constitui-se no lugar em que uma pluralidade de “seres humanos podem realizar plenamente sua identidade como indivíduos”¹⁸ (Canovan 1992: 135, *itálico meu*).

É preciso concordar que uma definição que entendesse a ação como simples reflexo da posse de recursos (e da posição social que lhe corresponde) tenderia a produzir uma concepção bastante reducionista das interações políticas. No entanto, simplesmente eliminar os recursos dessas interações parece conduzir a uma perspectiva francamente irrealista, pois o lugar que os indivíduos ocupam no mundo social afeta a sua capacidade para agir politicamente na medida em que lhes atribui um acesso diferenciado às “coisas”. Nesse sentido, a definição weberiana de poder apresenta a vantagem de conjugar a disposição para agir com os “fundamentos” dessa disposição e, desse modo, permite-nos perceber que capacidade para “tomar iniciativas” (Arendt 1981: 190) e aparecer em público não é algo igualmente distribuído entre os homens, já que estes não são mais indivíduos abstratos e iguais, mas sim inseridos em condições socioeconômicas concretas e desiguais.¹⁹

A meu ver, Hannah Arendt percebe o problema, mas não o resolve. Em *A condição humana*, ela reconhece que os homens, por meio de suas ações, revelam não apenas a sua singularidade individual, mas tam-

¹⁸ Segundo Canovan (1992: 227, 281), a *pluralidade* do espaço público, categoria central do pensamento de Arendt, “reflete o fato de que pessoas diferentes vêm lados diferentes de um mesmo mundo”. Da mesma forma que os indivíduos estão inseridos em condições sociais que limitam a sua individualidade e capacidade para aparecer em público, é preciso lembrar que também as visões sobre o mundo não são elaboradas autonomamente por indivíduos livres, mas sim inculcadas por processos de socialização que sempre foram o tema central da teoria sociológica. Na concepção arendtiana não apenas as posições sociais estão ausentes, mas também aquilo que Bourdieu chamou de “poder simbólico”.

¹⁹ A observação, é claro, vale também para a Grécia antiga. Segundo Wood, a capacidade para atuar politicamente na *polis* estava intimamente vinculada tanto à escravidão quanto à existência de um trabalhador economicamente independente que esta autora chamou de “camponês-cidadão”. A presença deste último seria fundamental para se entender o caráter mais substantivo da democracia ateniense em oposição ao caráter mais formal da democracia capitalista, em que as liberdades políticas do trabalhador assalariado são sufocadas pelas pressões econômicas a que ele está submetido. Cf. Wood 2003, em especial pp. 173-75. Não se trata, portanto, de opor o indivíduo interessado do liberalismo ao indivíduo virtuoso do comunitarismo, como observa Eisenberg (2001: 167), mas sim contrapor a abordagem individualista da política a uma outra, mais sociológica, que leve em conta o impacto das posições sociais sobre as instituições e as práticas políticas.

bém seus “interesses específicos, objetivos e mundanos”. Surpreendentemente, porém, essa “mediação física e mundana” desaparece quando submetida à outra mediação, “constituída de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao fato de que os homens agem e falam diretamente uns *com* os outros”. Não se sabe exatamente como e por que essa “segunda mediação subjetiva” consegue desmaterializar os interesses, para criar apenas uma “teia de relações humanas”. Temos então como resultado mais uma dicotomia pouco operacional: com vistas a recusar a concepção materialista, que identifica as classes e seus interesses como substratos da esfera política, Arendt produz um conceito de espaço público socialmente desencarnado e habitado apenas por indivíduos singulares (Arendt 1981: 195-96). Assim compreendida, a esfera pública pode ser vista *apenas* como o lugar em que se reflete o que há de comum entre todos os homens e não os seus lugares específicos no mundo (Arendt 1981: 62-3, 67), o espaço onde se reflete a igualdade e não a desigualdade, o espaço da divergência, mas não do conflito, da persuasão, mas não da luta e do enfrentamento, do diálogo, mas não do domínio, dos indivíduos, mas não dos grupos e classes sociais

O problema da organização

Segundo André Duarte, o conceito de poder elaborado por Hannah Arendt aplica-se com mais eficácia a “situações-limite”, como os processos revolucionários modernos, “em que a maioria da população investe contra o soberano e busca refundar as bases políticas da comunidade” (Duarte 2000: 243). Nessas situações, o poder emerge espontaneamente onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto (Arendt 2001: 41; Duarte 2001: 91, nota 23). Mas mesmo aí encontramos algumas dificuldades analíticas.

Primeiramente, o agir em concerto é já, por si só, um problema. Mancur Olson (1999) colocou sérias dúvidas a respeito da possibilidade de uma ação coletiva, em grandes grupos, surgir (e durar) espontaneamente. No entanto, Arendt resolve este problema, como vimos, descartando inteiramente a conduta estratégica enquanto atributo importante do espaço público e, por conseguinte, fazendo do homem político o indivíduo que tem na ação política um valor em si mesmo.

Mais problemática, porém, é a questão da organização. Segundo Arendt a legitimidade do poder “deriva mais do estar junto inicial do que de qualquer ação que então possa seguir-se” (2001: 41). No entanto, “o que

vem a seguir” é fundamental, pois uma ação em concerto (poder) só se transforma em ação coletiva de fato e só funda uma comunidade política (autoridade) se ela continuar no tempo. A questão, portanto, é saber se uma ação coletiva surgida espontaneamente perdurará. Parece ser essa a preocupação que está presente na seguinte afirmação: “O que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação (*aquilo que hoje chamamos de ‘organização’*) e o que elas, por sua vez, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder” (Arendt 1981: 213, *itálico meu*). Portanto, a organização é condição fundamental da permanência do poder, o que gera problemas fundamentais para a manutenção da igualdade política de fato, como nos lembra Robert Michels.

Toda organização, por mais que surja de um acordo entre homens livres e iguais, cria e reproduz distinções que acabam por gerar e aprofundar diferenças entre representantes e representados. Se há consentimento (baseado na gênese da instituição), há também conflitos no interior da organização que emanam, sobretudo, do seu caráter hierárquico e dos interesses diversos que essa hierarquia produz. Valendo-nos das considerações de Habermas sobre a “violência estrutural”, é preciso observar que o fato de as instituições nascerem de pactos entre homens livres e iguais e de retirarem desse momento original a sua “autoridade” não garante a elas um funcionamento anódino. Mesmo essas instituições serão capazes de afetar as preferências dos atores sociais e políticos de maneira arbitrária e distorcida. É o que Habermas quer dizer ao afirmar que os atores podem gerar um poder comunicativamente, mas este poder, assim que se institucionalizar, pode também ser usado contra eles (1986: 88). A autoridade, portanto, não seria incompatível com a dominação.

CONCLUSÃO

Para concluir, gostaria de fazer duas rápidas observações. Em primeiro lugar, creio que a redefinição do conceito de poder proposta por Hannah Arendt causa confusão desnecessária. Como disse, o conjunto de relações sociais que a perspectiva tradicional pretende descrever ao utilizar o conceito de poder desaparece da análise arendtiana sem que outro termo seja criado para cumprir essa mesma função. Ao mesmo tempo, a sua definição de poder passa ao largo de todo o esforço teórico até então feito pela sociologia política para entender o consenso político. Neste último caso seria fundamental pensar as condições sociopolíticas que permitem

diferenciar o consenso genuíno de um consenso que faz parte, ele mesmo, das relações de dominação.

Em segundo lugar, creio que a terminologia que faz referência aos “dominantes” e “dominados” só pode ser abandonada completamente, em favor de uma outra que fale apenas de consentimento, se o conflito de interesses (aberto ou não) entre grupos sociais (e não entre indivíduos) for inteiramente suprimido da análise. Como diz Steven Lukes, a proposta teórica de Hannah Arendt elimina “o aspecto conflituoso do poder – o fato de que ele é exercido *sobre* pessoas”, desaparecendo com isto o interesse central em estudá-lo, qual seja, saber como alguns grupos conseguem (ou não) “assegurar a obediência das pessoas superando ou impedindo sua oposição” (Steven Lukes 1976: 31). Ainda segundo este autor, os casos de ação cooperativa em que não há relações de conflito devem, portanto, ser descritos por outros conceitos, aliás, já encontrados na tradição (cooperação, indução, persuasão, prestígio etc.). Não se trata, portanto, de entender as interações políticas *apenas* em termos de “consentimento” ou *apenas* em termos de “conflito de interesses”, mas sim de formular conceitos que permitam ao analista conjugar essas duas dimensões essenciais. Deste modo, as distinções conceituais fornecidas pela tradição tem, a meu ver, a mesma vantagem que Lukes atribui aos seus próprios conceitos: “(...) Tudo o que Parsons e Arendt desejam dizer sobre comportamento consensual permanece dizível, assim como tudo aquilo que eles desejam remover da linguagem do poder” (Lukes 1976: 31).

RENATO M. PERISSINOTO é professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Paraná.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, Hannah (1981). *A condição humana*. São Paulo, Forense/Edusp.
- _____ (1987). *Homens em tempos sombrios*. São Paulo, Companhia das Letras.
- _____ (1988). *Da revolução*. São Paulo, Editora Ática/Editora da UnB.
- _____ (2001). *Poder e violência*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, pp. 81-94.
- _____ (2002). “O que é autoridade?”. In *Entre o passado e o futuro*.] Editora Perspectiva, São Paulo, pp. 127-187.
- ARON, Raymond (1991). “Match, Power, Puissance: prosa democrática ou poesia demoníaca?”. In: Estudos sociológicos, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, pp. 9-42.
- BACHRACH, Peter e BARATZ (1969b). “Decisions and non-decisions: an analytical framework”. In BELL, R., EDWARDS, David V. e WAGNER, Harrison R. *Political Power: A Reader in Theory and Research*. New York, The Free Press.

- BACHRACH, Peter e BARATZ (1969a). “Two faces of power”. In BELL, R., EDWARDS, David V. e WAGNER, Harrison R. *Political Power: A Reader in Theory and Research*. New York, The Free Press.
- BOTTOMORE, T. B. (1974) *As elites e a sociedade*. Rio de Janeiro, Zahar Editora.
- BOURDIEU, Pierre (1989). “Arepresentação política. Elementos para uma teoria do campo político”. In *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro, Difel/Bertrand Brasil, pp. 163-208.
- CANOVAN, Margaret (1995). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CHAZEL, François (1996). “Poder”. In: R. BOUDON (org.), *Tratado de Sociologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora.
- CLEGG, Stewart R. (1994). *Frameworks of Power*. London, Sage Publications.
- CRENSON, Mathew A. (1971). *The Um-Politics of Air Pollution: A Study of Non-Decisionmaking in the Cities*. Baltimore/London, The Johns Hopkins Press.
- DAHL, Robert A. (1969). “The concept of Power”. In BELL, R., EDWARDS, David V. e WAGNER, Harrison R. *Political Power: A Reader in Theory and Research*. New York, The Free Press.
- _____ (1988). *Moderna análise política*. Brasília, UnB.
- DUARTE, André (1994). “Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt”. Ensaio crítico a *Poder e violência*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, pp. 81-94.
- _____ (2000). *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- _____ (2001). “Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin”. In E. J. de Moraes e N. Bignotto (orgs.), *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, pp. 63-89.
- EISENBERG, José (2001). “Comunidade ou República? Hannah Arendt e as linguagens do pensamento político contemporâneo”. In E. J. de Moraes e N. Bignotto (orgs.), *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, pp. 166-75.
- FINLEY, Moses I (1988). *Democracia moderna e antiga*. Rio de Janeiro, Graal.
- GIDDENS, Anthony (1997). “‘Poder’ nos escritos de Talcott Parsons”. In A. Giddens, *Política, Sociologia e Teoria Social*. São Paulo, Editora da Unesp, pp. 241-262..
- HABERMAS, Jürgen (1986). “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power”. In S. Lukes (ed.), *Power: Readings in Social and Political Theory*. New York, New York University Press, pp. 75-93.
- KAPLAN, Abraham e LASSWELL, Harold (1998). *Poder e Sociedade*. Brasília, Editora da UnB.
- LAFER, Celso (1979). *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- LAFER, Celso (2002). “Prefácio” a *Sobre a violência*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, pp. 7-10.
- LUKES, Steven (1976). *Power: A Radical View*. London, The MacMillan Press Ltd.
- OLSON, Mancur (1999). *A lógica da ação coletiva*. Edusp, São Paulo.
- PARSONS, Talcott (1969). “The concept of Political Power”. In BELL, R., EDWARDS, David V. e WAGNER, Harrison R. *Political Power: A Reader in Theory and Research*. New York, The Free Press.
- PATEMAN, Carole (1992). *Participação e teoria democrática*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- RICOEUR, Paul (1989). “Pouvoir et violence”. In *Hannah Arendt: Ontologie et politique*. Paris, Édition Tierce, pp. 141-159.
- WEBER, Max (1979). *Ensaio de Sociologia*, Rio de Janeiro, Zahar.
- WEBER, Max (1983). *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo, Cultrix.
- WEBER, Max (1984). *Economia y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México.

- WOOD, Ellen M. (2003). “O trabalho e a democracia antiga e moderna”. In *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo, Boitempo Editorial, pp. 157-75.
- WRIGHT MILLS, C. (1981). *A elite do poder*. Rio de Janeiro, Zahar.