

Violência e Política em Hannah Arendt

Ana Sofia Roque

Resumo: Nesta comunicação pretende-se desenvolver a relação entre violência e política enquadrada no pensamento de H. Arendt e a partir de duas obras fundamentais, *On Revolution* (1963) e *On Violence* (1970). Investigando-se sobre o que constitui cada experiência em particular, a da violência (ainda que sob a forma da guerra ou da revolução) e a da política, esta relação permitirá equacionar criticamente as possibilidades e os limites das sociedades democráticas actuais como o resultado da tradição política e das revoluções da modernidade.

Palavras-chave: violência, política, lei, poder, tradição, modernidade, guerra, revolução, democracia, liberdade pública

Abstract: With this paper one aim to develop the relationship between violence and politics within the frame of Hanna Arendt's thought, and to do it grounded mainly on two of her works, *On Revolution* (1963) and *On Violence* (1970). Thinking on what constitutes each experience in particular - the experience of violence (even if only in the form of war, or of revolution) and the experience of politics - and the relation between them, should allow us to evaluate critically the limits and possibilities of modern day democratic societies as the product of both political tradition and the modern revolutions.

Key-words: violence, politics, law, power, tradition, modernity, war, revolution, democracy, public freedom

I

H. Arendt escreve sobre a violência tendo presente os eventos políticos que marcaram e marcavam na altura (1970) o século XX que se tornou, tal como Lenine previu, «um século de guerras e revoluções»¹.

A sua reflexão é acompanhada de perplexidade e preocupação, estando estas relacionadas com o facto do extraordinário desenvolvimento técnico dos implementos da violência ser tal que estes não tinham já um objectivo político concebível para a sua capacidade destrutiva. Diz-nos que não seria já justificável o seu uso num conflito armado actual. Segundo H. Arendt, é nessa altura histórica – curiosamente, o período que ficou conhecido como o da Guerra Fria - que a guerra como árbitro final nas disputas internacionais perde grande parte da sua efectividade ou eficácia.

¹ ARENDT, Hannah, *Crisis of the Republic*, “On Violence”, « (...) which has become indeed, as Lenin predicted, a century of wars and revolutions», Harvest Book, New York, s.d., p. 105.

No final do seu texto «Introduction into Politics»², H. Arendt refere que as condições de corrida ao armamento no «jogo de xadrez apocalíptico» entre as duas superpotências, EUA e Rússia, deixou-nos a incontornável sugestão de que a ideia de Kant que estabelece que nada deverá acontecer numa situação de guerra que impeça uma paz futura, foi invertida. De tal modo que se vive hoje numa paz, como sendo o tempo durante o qual nada deverá deixar de ser feito para tornar uma guerra futura possível.

As guerras e as revoluções não parecem ser concebíveis fora do âmbito da violência, no entanto, esta não as determina inteiramente. A mudez e o silêncio caracterizam a violência e onde esta domina, como nos campos de concentração dos regimes totalitários, não só as leis mas tudo e todos se devem calar. A violência torna-se um fenómeno marginal no domínio do político também por causa deste seu silêncio. H. Arendt vê em Aristóteles este distanciamento entre política e violência expresso na definição dupla do homem – um ser político e um ser dotado de fala – duas dimensões que se complementam mutuamente, referindo-se ambas à mesma experiência de vida na pólis grega.

A experiência da política nem sempre está acessível e nalguns casos, como os referidos, ela está completamente ausente, aí onde a violência é dominante, por exemplo. Neste sentido, a política não existiu em todos os tempos e em toda a parte sempre que os homens viveram ou vivem em comum nos termos seja de que história ou civilização for. Tal como H. Arendt refere em *The Promise of Politics*³, pressupor o contrário desta ideia implica recorrer, como habitualmente acontece, à definição de Aristóteles do homem como animal político insistindo no que aponta como um mal-entendido – o termo *politikon* era um adjetivo que se aplicava à organização da pólis e não à simples designação de qualquer forma de vida humana em comum. H. Arendt afirma que não há em Aristóteles a ideia de que todos os homens são políticos ou que existe a política, isto é, uma pólis, onde quer que existam e vivam homens (a definição aristotélica excluía os escravos e os bárbaros embora Aristóteles nunca tenha colocado em dúvida a humanidade destes). Como traço único do homem poderíamos apontar antes o *poder* viver numa pólis, sendo esta a mais alta forma de vida humana em comum pois o que a distingue de outras formas de vida é a liberdade – ser livre e viver na pólis eram, num certo sentido, uma só e a mesma coisa.

A violência é incapaz de falar, por conseguinte, uma teoria da guerra ou da revolução só pode tratar da justificação da violência porque essa justificação constitui a sua limitação política. Se em vez disso, se chega a uma glorificação ou justificação da violência como tal, esta já não é política mas antipolítica.

Na medida em que a violência desempenha um papel predominante em guerras e revoluções, estas, se quisermos ser rigorosos, ocorrem fora do campo político, apesar da sua enorme importância na história. Este facto, refere H. Arendt, levou o séc. XVII, que teve a sua parte na experiência de guerras e revoluções, à suposição

² ARENDT, Hannah, *The Promise of Politics*, edition and introduction by Jerome Kohn, Schocken Books, New York, 2005, p.200.

³ *Ibidem*.

de um estado pré-político chamado estado de natureza, o qual nunca se pretendeu que fosse tomado como um facto histórico.

Actualmente, a guerra deixou de ser uma extensão da diplomacia, a paz tornou-se antes a continuação da guerra por outros meios. Estamos perante uma nova concepção de guerra, a «guerra total»⁴, que nasce quando se deixa de pressupor como um dado a coexistência de partes hostis e já não se visa simplesmente pôr fim por meio da força ao conflito que as opõe, uma vez que é a existência do outro que está em causa. Nesse caso, diz H. Arendt, a guerra deixa de ser um meio da política e, como guerra de aniquilação, começa a exceder os limites estabelecidos pela política e a aniquilar a própria política⁵. O que é destruído numa guerra de aniquilação é bastante mais do que o mundo do inimigo vencido pois é, acima de tudo, «o espaço-entre», ou seja, o espaço que fica entre as partes em guerra e os seus povos, o território que, tomado no seu conjunto, constitui o mundo na terra. Este mundo que é destruído é o resultado da acção humana, é muito mais do que aquele que resulta do artifício humano que tem origem na produção, na fabricação.

Esta concepção de guerra distancia-se concretamente das experiências políticas da antiguidade que fundam a tradição do pensamento político.

Segundo H. Arendt, se para os gregos, a luta ou a guerra também assinalou o início da sua existência política no sentido em que «estes se tornavam eles próprios através do conflito e conseguiam depois juntos preservar a sua natureza própria», para os romanos, este mesmo processo de confronto tornou-se o meio através do qual se reconheciam a si próprios e aos que se lhe opunham. Quando a batalha acabava, não se retiravam para dentro das suas muralhas, para estarem consigo próprios e com a sua glória, como faziam os gregos. Pelo contrário, obtinham qualquer coisa de novo, uma nova arena política, garantida por um tratado de paz, de tal modo que os inimigos se tornavam depois aliados.

Se quisermos dizer tudo isto por meio de categorias modernas, para os romanos a política começou por ser política externa, isto é, qualquer coisa que precisamente o espírito grego excluía por completo da política. Porque os gregos construíram a pólis em torno da ágora homérica, da praça onde os homens livres se reuniam e falavam e assim fazendo centraram aquilo que era verdadeiramente político no falarem uns com os outros, no estar juntos numa arena onde se persuadiam como iguais sem a intervenção da coerção ou da força. Por conseguinte, a guerra e a força bruta estavam inteiramente fora desta esfera, excluída daquilo que era «verdadeiramente político». No entanto, para os romanos, o domínio político em si próprio só poderia emergir e persistir incluído no âmbito da lei, embora esse domínio só emergisse e se expandisse de facto quando diferentes nações se encontravam e nesse sentido, a guerra não era o fim, era antes o começo da política, ou de uma nova esfera política que emergia entre tratados de paz e alianças.

⁴ *Ibidem*, “Introduction into Politics”, p. 153.

⁵ Este fenómeno está intrinsecamente ligado com o nascimento dos regimes totalitários que impuseram um tal princípio de acção estendendo-o até ao mundo não-totalitário – a humanidade testemunhou o regime nazi na Alemanha e o uso da bomba atómica pelos E.U.A.

A sua crítica em *On Violence* é directamente dirigida aos que pensam a relação próxima entre violência e revolução, associando, por conseguinte, poder e violência. Esta obra é escrita após os acontecimentos de Maio de 68, dando especial atenção às rebeliões estudantis que tiveram lugar não só na Europa, como nos EUA. Encontramos aí uma reflexão sobre o carácter moral da rebelião, expresso em frases como «a revolução social será moral ou não se realizará» e sobre a ideia de progresso (ilimitado), a herança iluminista ainda presente. A sua crítica é dirigida à ideia de que a história pensada em termos de um processo cronologicamente contínuo e cujo progresso é inevitável tornou e torna os acontecimentos da violência, sob a forma de guerra e revolução, eventos efectivos, isto é, as únicas interrupções possíveis⁶.

Esta referência crítica à ideia de progresso convida-nos a visitar algumas considerações expressas em *On Revolution*. Uma das diferenças fundamentais entre a Revolução Americana e a Francesa reside na força do sentimento de que o homem é senhor do seu destino, pelo menos no que diz respeito ao governo político, impregnada na motivação dos actores americanos contraposto ao impacto do sentimento de impotência, no que respeita ao rumo da sua própria acção, no coração dos revolucionários franceses. H. Arendt diz-nos que após os acontecimentos de 1789 até à restauração dos Bourbons, o choque da desilusão transformou-se quase imediatamente num sentimento de temor e de espanto pelo poder da própria história. Enquanto nos dias felizes do Iluminismo apenas o poder despótico do monarca estava entre o homem e a sua liberdade de acção, uma força mais poderosa crescera subitamente e se impunha, e desta não havia libertação possível ou fuga – a força da história e da necessidade histórica.

H. Arendt afirma que «teoricamente, a consequência de maior alcance da Revolução Francesa foi o nascimento do moderno conceito de história na filosofia de Hegel»⁷. Esta afirmação encaminha-nos para a sua crítica à tradição do pensamento político, focando-se exactamente num dos pontos que nos distancia da experiência autêntica da política e dos gregos que é a questão da liberdade. Pois a ideia verdadeiramente revolucionária de Hegel era a de que o antigo absoluto dos filósofos se revelava nos assuntos humanos, exactamente o domínio que antes se excluía como origem do modelo do absoluto. Contudo, a compreensão filosófica de Hegel foi realmente teórica e por isso contemplativa, embora dizendo respeito à acção e ao domínio dos assuntos humanos, e por isso, «quando o pensamento se dirigiu para trás, tudo o que tinha sido político – actos, palavras e acontecimentos –

⁶ O valor político que Hannah Arendt confere aos acontecimentos de Maio de 68 é amplamente positivo, embora tal não esteja explícito no modo como ela se refere a eles ou ao seu carácter moral em *On Violence*: «The basic question is: What really did happen? As I see it, for the first time in a very long while a spontaneous political movement arose which not only did not simply carry on propaganda, but acted, and, moreover, acted almost exclusively from moral motives. Together with this moral factor, quite rare in what is usually considered a mere power or interest play, another experience new for our time entered the game of politics: it turned out that acting is fun. This generation discovered what the eighteenth century had called “public happiness”, which means that when man takes part in public life he opens up for himself a dimension of human experience that otherwise remains closed to him and that in some way constitutes a part of complete “happiness”», in *Crises of the Republic*, «Thoughts on Politics and Revolution», Harvest Book, New York, s.d., p. 203.

⁷ Idem, *Sobre a Revolução*, p.61, tradução I. Morais, Relógio D'Água, Lisboa, 2001, p. 21

se tornou histórico e assim, o novo mundo anunciado pelas revoluções do século XVIII não recebeu, como Tocqueville ainda reivindicava, uma “nova ciência da política”, mas uma filosofia da história (...)»⁸. A necessidade tornou-se a categoria principal do pensamento político e revolucionário dando corpo ao paradoxo de que a liberdade é fruto da necessidade e por isso da história e não da acção humana.

I

Em *On Violence* a violência é pensada a partir dos conceitos poder, autoridade, lei, governo e república.

H. Arendt contesta veementemente a ideia comum de que a violência é uma flagrante manifestação de poder, ou que o poder é um instrumento de domínio, que por sua vez deriva de um suposto «instinto de dominação». É na tradição do pensamento político que encontra esta ideia fundamentada, desde Voltaire (o poder «consiste em fazer os outros agirem como eu quiser») a Bertrand de Jouvenel («comandar e ser obedecido – sem isto não há Poder»).

Considerando a tradição política, estas definições derivam em primeiro lugar da velha ideia de poder absoluto que acompanhou a ascensão do estado-nação soberano europeu (com Jean Bodin, em França no século XVI e com Thomas Hobbes, em Inglaterra no século XVII) embora também coincidam com os termos utilizados desde a antiguidade grega para definir as várias formas de governo como *o domínio do homem sobre o homem* – domínio de um ou de poucos na monarquia e oligarquia, e do melhor ou de muitos na aristocracia e na democracia.

Por conseguinte, estas definições têm por base uma «concepção imperativa de lei» e uma contraditória noção de *obediência às leis*, presente também nos revolucionários do século XVIII, onde encontramos «obediência às leis e não aos homens»⁹, diz H. Arendt, o que perverte o sistema de governo onde o domínio da lei repousaria sobre o poder do povo – a república. Tanto na Revolução Francesa como na Americana o problema da autoridade e da validade das leis surgiu sob a forma da «lei superior», isto é, expresso na necessidade de um absoluto que para os franceses, por exemplo, resultou na «deificação do povo» - a lei é a expressão da Vontade Geral (lê-se no artigo IV da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, 1789).

No entanto, a liberdade como fenómeno político foi coeva do aparecimento das cidades-estado gregas e compreendia uma forma de organização política na qual os cidadãos viviam juntos em condições de ausência de normas, sem uma divisão entre legisladores e legislados. A noção de aparente ausência de norma era expressa pela *isonomia*. A pólis deveria ser uma isonomia, e não uma democracia¹⁰. A palavra *democracia*, exprimindo já nessa altura o governo da maioria, foi originalmente forjada pelos que se opunham à isonomia. A igualdade perante a lei

⁸ *Ibidem*, p. 61.

⁹ *Ibidem*, p. 139.

¹⁰ Ver *Idem*, *Sobre a Revolução*, pp. 34-36.

que a palavra isonomia sugere, não era igualdade de condição mas a igualdade dos que formavam um corpo de pares. A isonomia garantia a igualdade, mas não porque todos os homens nascessem ou fossem criados iguais, pelo contrário, porque os homens eram por natureza diferentes e precisavam de uma instituição artificial – a pólis – que em virtude da sua *nomos*, os tornaria iguais. Deste modo, a igualdade da pólis grega, a sua isonomia, era um atributo da pólis e não dos homens que recebiam a sua igualdade pela cidadania, e não em virtude do nascimento. A vida de um homem livre necessitava da presença de outros e a própria liberdade precisava de um lugar onde o povo se pudesse reunir – a *ágora*, a praça pública, ou a *pólis*, o espaço político propriamente dito.

Por conseguinte, quando a cidade-estado de Atenas chamou à sua constituição de isonomia, ou quando os romanos disseram ser a *civitas* a sua forma de governo, tinham em mente um conceito de poder e lei cuja essência não se constituía na relação ordem-obediência e não identificava poder com domínio ou lei com ordens. Além disso, nem a *nomos* grega, nem a *lex* romana eram de origem divina.

O que H. Arendt pretende valorizar nesta diferenciação entre a antiguidade e os problemas ou o modo como os revolucionários modernos colocaram estas questões da lei e da autoridade, é o reforço da ideia de que a herança do absolutismo se faz notar ainda no que resultou das revoluções do século XVIII ou que estas se fizeram ainda dentro da tradição. Esta ideia, obviamente questiona o carácter da *novidade* que deve acompanhar os processos revolucionários no estabelecer de uma nova ordem pública.

A novidade trazida pelas revoluções do século XVIII foi sem dúvida a ideia de liberdade pública para os franceses e a de felicidade pública para os americanos que os aproximava ainda assim, e mesmo que no contexto de uma república, da felicidade da vida na pólis grega. Segundo H. Arendt, o termo liberdade foi empregue com uma nova e quase até então desconhecida ênfase na liberdade *pública*, e isto é um indício de que entendiam por liberdade algo de muito diferente do livre arbítrio ou do livre pensamento que os filósofos tinham conhecido e discutido desde Santo Agostinho. A liberdade, para aqueles revolucionários, apenas podia existir em público, consistindo numa realidade mundana, tangível, qualquer coisa criada, artificial – reclamavam, no fundo, «o espaço público ou a praça pública criados pelos homens, que a antiguidade tinha conhecido como o espaço onde a liberdade aparece e se torna visível a todos»¹¹.

III

Em H. Arendt é inequívoca a diferença entre poder e violência.

Sempre que os seres humanos se reúnem sob a forma do discurso e da acção constitui-se o espaço da aparência pelo que esta constituição antecede as várias formas possíveis de organização da esfera pública. Na verdade, esse espaço permanece sempre como potencial e é o *poder* que o mantém, o espaço da aparência, mantendo também a existência da esfera pública.

¹¹ *Ibidem*, p.152.

O poder não pode ser armazenado e mantido em reserva, como os instrumentos de violência (aliás, poder e violência opõem-se de modo contraditório) pois aquele só existe na sua *efectivação*, tal como é enunciado em *The Human Condition* - «o poder só é efectivado enquanto a palavra e o acto não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os actos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções mas para revelar realidades, e os actos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades»¹².

Torna-se evidente que o poder não se confunde também com a força que é a qualidade natural de um indivíduo isolado. O poder existe entre homens e mulheres, quando eles *agem juntos*, desaparecendo no instante em que eles se dispersam.

Podemos então dizer que o poder corresponde, antes de mais nada, à condição humana da pluralidade e assim é possível dividir o poder sem o reduzir ou mesmo, pelo equilíbrio, é possível gerar mais poder. No entanto, a violência é capaz de o destruir ainda que não o possa substituir.

«Onde o poder se desintegrou, as revoluções são possíveis mas não necessárias».¹³ As rebeliões estudantis em França são exemplo desta afirmação de H. Arendt e é assim que a autora lê esses acontecimentos – testemunhámos o facto de uma rebelião de estudantes ter conseguido, e de forma essencialmente não-violenta e relativamente inofensiva, revelar a vulnerabilidade de todo o sistema político, que rapidamente se fragmentou. Começaram por colocar em causa o sistema universitário e foi o sistema de poder do governo que foi suspenso. Viveu-se uma época revolucionária que não originou uma revolução porque o poder gerado não resultou numa nova ordem de liberdade constituída¹⁴.

Se o poder está realmente na essência de todo o governo, a violência não. De facto, o poder não necessita de justificação, sendo inerente à própria existência de comunidades políticas: o que realmente precisa é de legitimidade. O poder brota onde quer que as pessoas se unam a actuem de comum acordo, mas ganha a sua legitimidade nesse acto de união, mais até do que nas acções seguintes que possam surgir – esta ideia de H. Arendt parece fundar-se claramente no conceito simples de contracto social. A justificação está relacionada com um fim que existe no futuro e nesse sentido, a violência poderá ser justificada mas nunca será legítima do ponto de vista político.

IV

¹² *Idem*, *A Condição Humana*, tradução de Roberto Raposo, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2001, p. 250.

¹³ *Idem*, *Crisis of the Republic*, "On Violence", p. 148.

¹⁴ H. Arendt chegou a acreditar durante algum tempo no *poder da não-violência*, associando este conceito a Gandhi, vendo-o como o exemplo verdadeiro de uma situação onde o poder consegue desafiar a violência (Ver Bojanić, Petar, *Last War or a war to make the world safe for democracy: Violence and Right in Hannah Arendt*). No entanto, a não-violência pode ser derrotada, tal como todo o poder pode ser destruído pela violência, embora a república ao usar a violência no sentido de romper o poder da não-violência esteja, de certa forma, a romper com as suas próprias fundações, com o alicerce que a sustém. Este «enorme e poderoso movimento da não-violência» de Gandhi é, contudo, apenas uma referência em *On Violence* (ARENDR, Hannah, *Crisis of the Republic*, "On Violence", p.152).

«Só podemos falar de revolução quando ocorre mudança no sentido de um novo começo, onde a violência é empregada para constituir uma forma de governo completamente diferente, para conseguir a formação de um novo corpo político onde a libertação da opressão visa, pelo menos, a constituição da liberdade»¹⁵.

Há comentadores que afirmam que em *On Revolution*, H. Arendt tenta acertar contas com as duas tradições dominantes do pensamento político moderno, a social-democrata e a marxista. Tal não é assumido explicitamente, mas a verdade é que H. Arendt refere várias vezes como os actores revolucionários do século XX não compreenderam o que realmente estava em jogo nas revoluções modernas. Porque não compreenderam que o elemento revolucionário destas revoluções foi a tentativa de criar uma *constitutis libertatis* - consistiram em tentativas, algumas frustradas, da constituição de um espaço político de liberdade pública, no qual as pessoas como cidadãos livres e iguais decidiriam pelas suas próprias mãos, em conjunto, sobre os seus assuntos comuns. Segundo H. Arendt, ambas as tradições referidas baseiam-se numa concepção do político segundo a qual o objectivo final da política seria algo que está para lá da política, seja a incondicional busca da felicidade privada, a realização de justiça social ou a livre associação de produtores numa sociedade sem classes.

H. Arendt desenvolve as suas categorias base e os termos a partir dos quais *recontará* a história das revoluções modernas centrando-se no modelo da Revolução Americana que, no seu ponto de vista, foi a única revolução bem sucedida no período que corresponde à modernidade. Nesse período esplêndido, a direcção da revolução foi cumprida, isto é, conseguiu-se a fundação da liberdade. No caso da Revolução Francesa, onde a questão social se impôs de modo incontornável, a fundação foi adiada em prol da resposta ao sofrimento e à pobreza, tratou-se sobretudo de garantir a *libertação*, condição prévia da própria liberdade política.

O que realmente é central na Revolução Americana, para H. Arendt, é que um espaço de liberdade foi estabelecido, não apenas no sentido «negativo» da garantia constitucional de direitos de igualdade básicos entre cidadãos, mas sobretudo, no sentido «positivo» e estritamente político de se ter tornado uma realidade o sistema federal de instituições baseado no auto-governo dos cidadãos – desde o nível do auto-governo local à política nacional – ancorado no hábito destes e na experiência sempre nova da praxis de cada dia.

A partir da análise do modelo base da Revolução Americana, H. Arendt desenvolve o conceito de sistema de conselho ou de assembleia – *the council system* – como alternativa política à tradicional concepção de estado. Nas revoluções que se seguiram, em particular na Francesa e na Russa, este sistema de conselho foi sempre redescoberto de modo espontâneo pelos revolucionários mas para depois ser sempre reprimido, como refere, de acordo com uma «habitual lógica brutal», por uma elite revolucionária que chega ao poder ou por uma organização conservadora que o resgata. A autora insiste que apenas na Revolução Americana, com o estabelecimento do sistema federal de auto-governo, se preservou também a

¹⁵ *Idem, Sobre a Revolução*, p. 40.

memória da «felicidade pública» experienciada por cidadãos livres e iguais agindo em conjunto.

A liberdade política constituiu o centro da gravidade das revoluções modernas e é sobre este ponto que H. Arendt constrói a sua crítica à actual democracia de massas. A questão é que nos actuais sistemas políticos democráticos, os cidadãos são apenas livres no tal *sentido negativo*, reúnem apenas as condições de igualdade e direito que são na verdade pré-condições políticas, não são a experiência da política. Temos vindo a perder a liberdade política, a liberdade de auto-governo baseada na acção comum e deliberação partilhada, para os nossos representantes, para os grandes partidos políticos, para os corpos representativos, para a poderosa burocracia e finalmente para os grupos de interesse. Obviamente não estamos a discutir aqui o quão importante foi, ainda assim, a conquista das revoluções operárias da representação de um grupo, o dos trabalhadores, no interior deste sistema de democracia representativa assente em partidos e grupos de interesse.

Mas neste sistema, é como se a liberdade tivesse mudado de posição, não residindo já no espaço público mas na vida privada dos cidadãos e por isso devesse ser defendida do domínio público e do seu poder. Quando isto aconteceu logo após a Revolução Francesa, iniciou-se um percurso que nos leva, é verdade, à estatização da democracia representativa, e este caminho é assim descrito por H. Arendt em *On Revolution* - «A liberdade e o poder dividiram-se, e a fatal assimilação do poder à violência, da política ao governo e do governo ao mal necessário começou»¹⁶.

A crítica da tradição é relevante do ponto de vista filosófico e não só do ponto de vista eminentemente político, pois H. Arendt desconstrói os conceitos pelos quais as próprias sociedades democráticas actuais se compreenderam a si mesmas politicamente embora esta compreensão esteja assente num esquecimento divergente da política e da experiência da acção política entre iguais. Esta é a sua principal objecção à tradição moderna do pensamento político.

A tese de H. Arendt de que a liberdade política apenas pode existir num espaço limitado parece ser a marca de um corte radical com a tradição social-democrata e com o universalismo dos direitos humanos e civis. Enquanto a liberdade se pode considerar ainda como algo universal no contexto das liberdades «negativas» do estado moderno constitucional, o mesmo não acontece para a liberdade política que apenas encontramos numa forma de governo republicana, como o poder ser participante no próprio governo.

O seu discurso é muitas vezes articulado na oposição entre democracia directa e representativa, isto é, entre um sistema de conselhos e um sistema parlamentar e partidário. Na verdade, neste seu conceito de *council system*, H. Arendt prevê ainda assim uma sociedade civil que resulta da junção entre instituições como parte de um sistema político federal e uma rede de associações e organizações autónomas ou parcialmente autónomas. O ponto fulcral da sua posição diz respeito ao facto de afirmar que a tentativa da liberdade ou a experiência da política só poderá surgir das diversas formas de participação activa e decisão colectiva.

¹⁶ *Ibidem*, p.169.

Como vimos, a política é a acção comum entre livres e iguais cidadãos, agindo em conjunto numa esfera de aparência, o espaço público, o espaço da liberdade pública. Só neste espaço o facto básico da pluralidade humana, constitutivo da própria condição humana da acção, se pode manifestar completamente como uma força para a criação e preservação de um mundo comum – trata-se da gramática da acção - e o poder pode ser gerado, exactamente desse espaço-entre que resulta do agir e falar em conjunto – é o que se pode chamar, a sintaxe do poder.

A equação entre um universalismo e particularismo em H. Arendt traduz-se na relação entre o universalismo dos direitos humanos e a experiência particular da liberdade política, no sentido em esta corresponde a um «*fenced-in*» *space*, a uma espaço específico delimitado e construído, portanto, artificial, como era a pólis grega, para além de se tratar de um momento contingente e performativo. Por conseguinte, o critério da liberdade pública, que distingue a democracia directa da meramente representativa, não deriva do princípio dos direitos iguais em democracia.

O que entusiasma H. Arendt na experiência da Revolução Americana é o potencial da novidade, do que nunca foi feito. É neste sentido que dará tanta importância depois à *autonomia do político*, descrevendo-a através das suas categorias fundamentais que fundam e explicam a ideia da liberdade pública – acção conjunta, pluralidade, poder, etc.

Quando encaramos a proposta de H. Arendt do *council system* mesmo que considerando apenas a imagem política e formal invocada, compreendemos que a polaridade entre a democracia directa e representativa indica um espectro de possibilidades dentro da própria política democrática moderna. Esta abertura para a reflexão é provocada pela insistência de H. Arendt, reflectida nos variados textos, na prática da democracia directa enquadrada na sua noção de liberdade pública, cuja possibilidade implica uma (ainda que relativa) autonomia da esfera política.

O contributo de H. Arendt ganha importância nem que seja pelas possibilidades que abre na crítica e reflexão sobre as sociedades democráticas actuais através da defesa desta ideia de liberdade pública que transforma o próprio conceito da legitimidade democrática enquanto tal, acrescentando-lhe uma dimensão participativa e performativa fundamental. Compreendemos que a vigente ideia moderna de cidadania está limitada sobretudo na sua amplitude política, uma vez que a liberdade pública surge aí formalmente, mas na ausência do espaço público, na ausência da criação do artifício para a sua materialização – fica apenas a promessa da política.