

## **Hannah Arendt e a política da raiva: quando a violência é justificável?**

Hannah Arendt and the Politics of Rage:  
When is violence justifiable?



10.21680/1983-2109.2025v32n67ID37359

Paulo Bodziak

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

paulo.bodziak@gmail.com

**Resumo:** A violência é um fenômeno político, mas incapaz de instaurar liberdade. Quando analisou a crise da república americana em seu ensaio *Sobre a violência*, Arendt observava a frágil convivência entre poder, violência e outros fatores de organização da esfera política, como a autoridade. Embora traçasse distinções essenciais entre tais elementos, podemos notar em suas análises o entrelaçamento das mesmas, buscando em seu exercício de pensamento a complexidade dos fenômenos observados. Por isso, veremos quais são os limites de uso da violência como expediente de luta política para que não haja um comprometimento da liberdade. Para tanto, veremos também o papel político da raiva na justificação e motivação da violência enquanto manifestação da própria humanidade dos agentes políticos.

**Palavras-chave:** Arendt. Política. Raiva. Violência.

Abstract: Violence is a political phenomenon, but It is unable to establish freedom. When she analyzed the crisis of american republic in her essay On Violence, Arendt was watching the fragile coexistence between power, violence, and other organizational elements of the political sphere such as authority. Although she had made essential distinctions between those elements, We can see the interlacement of them in her analysis, which seeks to think about the complexity of the observed phenomena. Hence, We will see which are the limits for using violence as a political practice in the political struggle in a way that freedom does not be compromised. Therefore, We will also see the political role of rage by motivating and justifying violence as a manifestation of the very humanity of the political agents.

Keywords: Arendt. Politics. Rage. Violence.

## 1. Introdução

**E**m 1969, a publicação de Sobre a Violência trouxe novos matizes à reflexão de Arendt acerca da violência na política. Diferente dos contextos históricos de terror totalitário ou deflagração revolucionária, a perda total da liberdade ou a oportunidade ímpar de instaurá-la no mundo, os acontecimentos que movem seu pensamento neste ensaio são as crises profundas inerentes às democracias liberais nos anos 1960. Tratava-se de analisar as lutas por direitos civis nos EUA, as campanhas de rejeição à incursão militar no Vietnã ou a rebelião estudantil francesa que, inesperadamente, se generalizou como um desafio a todo o sistema político americano. A peculiaridade era considerar o fenômeno da violência em um cenário no qual a liberdade não foi extirpada do espaço público, nem estava sendo instaurada, mas exercida precariamente com o advento de estruturas burocráticas cada vez mais centralizadas. Arendt faz ressalvas importantes à presença de práticas violentas nestas revoltas, mas também concede a elas a razão de tentar restabelecer a possibilidade da ação, mesmo que com apelos violentos contra

as instituições. Sendo assim, da maneira como propomos nossa leitura, o ensaio arendtiano está permeado pelo problema de quanta violência os espaços públicos são capazes de suportar sem que as condições de liberdade fossem efetivamente rompidas.

Não se trata aqui de descartar as distinções arendtianas entre poder, violência e autoridade<sup>1</sup>, mas de manter em vista o elemento central que as motiva. Segundo Duarte: “[...]só faz sentido estabelecer distinções para aquilo que se apresenta de maneira intrinsecamente confusa e misturada no mundo político.” (DUARTE, 2011, p.135). Por tal razão, é indispensável a reflexão sobre os riscos de se confundir práticas violentas com a ações instauradoras da liberdade política, mas isso não exclui compreender de que modo violência e liberdade co-habitam a esfera pública. Neste sentido, é certo que entendemos melhor as ameaças trazidas à liberdade quando analisamos as práticas violentas de cenários extremos, como o domínio totalitário e a irrupção revolucionária. Mas apenas no contexto das lutas sociais, próprias às democracias liberais, podemos elucidar que a violência, apesar do seu caráter antipolítico, também define, podendo até favorecer, as condições de exercício da própria liberdade. Como a própria autora prefere ponderar, a violência “[...] não promove causas, nem a história, nem a revolução, nem o progresso, nem o retrocesso; mas pode servir para dramatizar queixas e trazê-las à atenção pública.” (ARENDT, 2011b, p.99, grifos meus). Como veremos, a

---

<sup>1</sup> A autora se justifica: “Penso ser um triste reflexo do atual estado da ciência política que nossa terminologia não distinga entre palavras-chave tais como ‘poder’, ‘vigor’ ‘força’ ‘autoridade’ e, por fim, ‘violência’ - as quais se referem a fenômenos distintos e diferentes que dificilmente existiriam se assim não fosse. (Nas palavras de d’Entrèves,[...] ‘O uso correto destas noções não é apenas questão de gramática lógica, mas de perspectiva histórica’).” (ARENDT, 2011b, p.59)

preservação do equilíbrio entre liberdade e violência na esfera pública está relacionada à manutenção de uma racionalidade dos afetos na política, uma tarefa eminentemente política ligada à própria possibilidade de “violência justificada”<sup>2</sup>.

## 2. Desenvolvimento

Embora possamos transitar nos limites das distinções traçadas por Arendt, guiando-nos na intrínseca confusão dos fenômenos que os motivam, também é importante que a “ascendência fundamental do poder sobre a violência” não saia do horizonte (ARENDT, 2011b, p.67). Afinal, enquanto o primeiro surge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, a segunda corresponde à coerção, realizada com a ampliação do vigor individual, nossa energia física ou moral, por meios instrumentais. Estes fenômenos tão distintos aparecem habitualmente juntos (ARENDT, 2011b, p.69), sendo o poder primário e predominante sobre os demais, mesmo em situações de grande violência como sob o domínio do terror totalitário. Como lembra a autora: “Jamais existiu um governo exclusivamente baseado nos meios da violência. Mesmo o domínio totalitário, cujo principal instrumento de dominação é a tortura, precisa de uma base de poder - a polícia secreta e sua rede de informantes.” (ARENDT, 2011b, p.67).

A ascendência que Arendt concede ao poder ante à violência, nas ocasiões em que ele aparecem combinados, o permite até suplantá-la, caso já reconhecido na história de

---

<sup>2</sup> Arendt comenta a possibilidade de justificação da violência lembrando que ela possui caráter instrumental, ou seja, jamais pode configura um fim em si mesma, por isso depende de elemento externo de justificação. Para os nossos propósitos aqui, chamamos atenção para o fato de que a autora mantém aberta uma possibilidade de justificação da violência. (ARENDT, 2011b, p.68)

guerras de guerrilha, como a guerra do Vietnã, quando uma enorme superioridade de meios de violência foi suplantada por um oponente mal equipado, mas bem organizado. Contudo, o confronto entre violência e poder em seus estados puros levaria à submissão dos agredidos e à destruição do poder. Para a autora, “A violência sempre pode destruir o poder; do cano de uma arma emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita e instantânea obediência” (ARENDT, 2011b, p.70). Politicamente, o problema deste confronto é o alto custo cobrado do próprio vencedor, pois a violência sempre surge em cenários de ausência ou enfraquecimento do poder, nos quais ela se torna tentadora por sua eficácia na geração de obediência. Ocorre que o expediente das armas, uma vez liberado da restrição do poder (ARENDT, 2011b, p.72), exige o uso cada vez maior da própria violência. Por esta razão, é prática histórica que forças estrangeiras estabeleçam sua dominação sobre outros povos através de uma estrutura de poder local para controlar o uso da violência; pela mesma razão, mas em sentido oposto, a dominação totalitária, regime mais avesso ao poder, chega ao ápice do seu estado policial devorando não apenas seus inimigos, mas também seus apoiadores e suas crias, pois se sustenta em um ciclo perpetuamente violento.

A confusão intrínseca entre poder e violência comporta experiências bem opostas: muita violência e pouco poder no extremo totalitário, muito poder e pouca violência na extrema liberdade<sup>3</sup>. Portanto, é insuficiente apenas dizer que poder e violência são distintos. Como Arendt afirma: “[...] onde um

---

<sup>3</sup> Sobre um cenário de muita liberdade e quase nenhuma violência, é interessante observar que Arendt não considera um cenário de nenhuma violência, justamente por acreditar que ambos os fenômenos, poder e violência, habitualmente apareçam juntos. Ainda neste sentido, ela chega a ponderar que esta relação entre estes fenômenos “[...] implica ser incorreto pensar o oposto da violência como a não violência” (ARENDT, 2011b, p.73).

domina absolutamente, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em risco, mas, deixada a seu próprio curso, conduz à desapareição do poder.” (ARENDT, 2011b, p.73). Novamente, é preciso dar perspectiva a esta compreensão da autora a fim de evitar leituras exageradamente abstratas. Se, como a própria pensadora pondera, existem estruturas de poder que sustentam até a experiência violenta de dominação totalitária, precisamos também supor que as condições de liberdade podem sustentar e serem sustentadas por expedientes violentos.

O que traz limites a estas proporções antes que o confronto entre violência e poder em seus estados puros seja deflagrado é a distinção entre legitimação e justificação. Enquanto o poder gera e requer legitimação, a violência é justificada. Definido pela ação conjunta e concertada de diferentes agentes políticos, o poder deriva sua legitimidade do ato inicial da ação em concerto que, enquanto segue orientando a estrutura formada, detém legitimidade. Por sua vez, a justificação da violência se baseia na categoria de meios e fins. Assim, diz Arendt:

A legitimidade, quando desafiada, ampara-se a si mesma em um apelo ao passado, enquanto a justificação remete a um fim que jaz no futuro. A violência pode ser justificável, mas nunca será legítima. Sua justificação perde em plausibilidade quanto mais o fim almejado se distancia no futuro. (ARENDT, 2011b, p.69, grifos meus)

No contexto analisado pela autora, o problema da violência diz respeito primordialmente ao caráter da sua justificação, podendo esta ser política ou antipolítica, pois qualquer ato violento se justificaria apenas como meio para um fim posterior, jamais podendo ser postergado sob a pena de que sua validade se perca. Nota-se, então, que o ato violento é distinto da sua justificação, mas essa “[...] justificação constitui seu limite político; se, em vez disso, ela chega a uma glorificação ou a uma justificação da violência

enquanto tal, já não é política, e sim antipolítica”. (ARENDT, 2011b, p.45).

A relevância da questão acerca dos limites de justificação política da violência fica mais claro e pertinente quando observamos cenários em que a violência pode ser a única alternativa possível. É verdade que esta condição não confere, necessariamente, um caráter político ao ato violento, mas pode configurá-lo como uma condição pré-política na medida em que é capaz de abrir novas possibilidades de ação. Explica Arendt:

[...]tanto na vida privada quanto na vida pública há situações em que apenas a própria prontidão de um ato violento pode ser um remédio apropriado. [...] O ponto é que, em certas circunstâncias, a violência - o agir sem argumentar, sem o discurso ou sem contar com as consequências - é o único modo de reequilibrar as balanças da justiça[...]. (ARENDT, 2011b, p.82)

Deste modo, nota-se que a autora restringe o campo justificável da violência às situações de reação, sempre como um “remédio” para situações de injustiça. Este caráter reativo do fenômeno da violência surge como expressão da raiva, e da humanidade necessária para sentir este afeto que Arendt explora com centralidade nos ensaios de Sobre a Revolução e Sobre a violência. A filósofa alemã relaciona nossa capacidade de experienciar este afeto com um “senso de justiça” (ARENDT, 2011b, p.82) propriamente humano que, uma vez atacado ou ameaçado, despertaria a raiva, um afeto que, diferente do que pretendiam as teorias científicas da época<sup>4</sup>, nos separa da animalidade ao invés de nos reduzir a ela. Para a autora:

---

<sup>4</sup> Embora não seja o escopo deste texto, é sempre valioso notar o posicionamento da autora face às disputas científicas e intelectuais de sua época. Em Sobre a revolução, obra publicada antes de seu ensaio sobre a violência, a pensadora afirma que este fenômeno deve ser discutido por “técnicos”, sem especificar o campo de conhecimento apropriado (ARENDT, 2011a, p.45). Já em Sobre a violência, em meio à ampliação da influência

Não há dúvida de que é possível criar condições sob as quais os homens são desumanizados - tais como os campos de concentração, a tortura, a fome -, mas isso não significa que eles se tornem semelhantes a animais; e, sob tais condições, o mais claro indício da desumanização não são a raiva e a violência, mas sua ausência conspícua. A raiva não é, de modo algum, uma reação automática à miséria e ao sofrimento; ninguém reage com raiva a uma doença incurável ou a um terremoto, ou no que concerne ao assunto, a condições sociais que parecem imutáveis. A raiva aparece apenas quando há razão para supor que as condições poderiam ser mudadas mas não são. (ARENDT, 2011b, p.81)

Para o intérprete Phillip Hansen, em sua obra *Hannah Arendt: politics, history and citizenship*, o debate da pensadora alemã sobre as possibilidades de uma violência política justificável revelaria com rara clareza uma “poderosa ontologia” de sua obra. Para ele: “Esta violência e a raiva que pode acompanhá-la são humanas e naturais, não seríamos totalmente humanos se fossemos viver sem elas” (HANSEN, 1993, p.124). Embora indique corretamente a relação que Arendt estabelece dos fenômenos da violência e da raiva com nossa humanidade, Hansen exagera ao concluir a revelação de uma ontologia subjacente ao tema. Apesar de não aprofundar esta hipótese em seu trabalho, justifica-se a necessidade de afastá-la para explicitar o caráter político, aniquilável e não “natural” da raiva.

---

do método científico nas pesquisas sociais, não reluta em criticar as analogias entre o comportamento humano e o de animais, referindo-se claramente a ciências naturais como a zoologia e outra mais recente, dedicadas exclusivamente à “agressividade”, a polemologia. Para ela, analogia entre homens e animais não acrescentaria nenhuma constatação nova ao que pode ser observado diretamente nos fenômenos sociais. Ademais, essa abordagem não explicitaria nossa humanidade, mas nos aproximaria ainda mais da animalidade. (ARENDT, 2011b, p.77)



Embora sejamos dotados de uma natureza, nossa humanidade não repousa nela. Como afirma Arendt em *Origens do Totalitarismo*:

A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a "natureza" do homem só é "humana" na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem" (ARENDT, 2001, p.505)

Neste sentido, a raiva, a possibilidade da fúria mediante as condições do mundo que poderiam ser diferentes, mas não o são por atribuição exclusiva da ação humana, também pode ser destruída. É certo que sua manifestação violenta não conduz à criação da mundanidade, atributo próprio da nossa existência, mas sua possibilidade atesta a preservação desta condição e da política como possibilidade aberta à atividade humana. Não à toa, os regimes totalitários incluíam a destruição desta capacidade no roteiro de aniquilação da pessoa humana que orientava a experiência concentracionária.

No caminho que levava à fabricação em massa de cadáveres, mulheres e homens foram privados das suas personalidades jurídica, moral e individual. Um percurso meticuloso que a Schutzstaffel (SS) organizava com eficiência para assegurar que os inimigos do movimento levados aos campos não tivessem acesso a uma vida propriamente humana em seus últimos dias na Terra. Assim, não seriam homenageados, lembrados, sequer teriam uma morte significativa. Mais do que seus corpos transformados em cinzas, qualquer traço de suas existências teria seu desaparecimento assegurado. A perda da personalidade jurídica implicava a transformação de qualquer pessoa em um fora da lei, algo que inicialmente atingia inimigos políticos e criminosos comuns, mas, posteriormente, passou a incluir os inimigos objetivos que nada haviam feito, a não ser existir, como os judeus na Alemanha nazista e os críticos do regime

na Rússia stalinista. A seguir era destruída a pessoa moral do indivíduo através de ataques à sua consciência e à sua capacidade de expressar sentimentos. Situações moralmente impossíveis aniquilavam a consciência, tais como escolher qual filho seria executado, ser forçado a executar pessoalmente anônimos, amigos e familiares, além da ameaça de punição a outras pessoas em caso do suicídio realizado como saída para morte digna. Por fim, a destruição da pessoa individual elimina sua singularidade, algo que nem sempre depende da influência ou controle da vontade alheia. Para tanto, provocam-se a humilhação e a dor contínuas com o transporte das pessoas nuas, sujas e empilhadas, faz-se a raspagem de cabelos e obriga-se o uso de roupas grotescas no campo até, por fim, serem realizadas sessões intermináveis de tortura até a morte na câmara de gás.

Nos relatos que Arendt recupera de David Rousset em *Les jour de notre mort*, a pensadora destaca o relato do sobrevivente da vida no campo como uma morte contínua. Neste percurso, quando já cumpridas certas etapas, havia a ausência da raiva, da indignação e nenhuma busca, pelo meio que fosse, de preservar o “senso de justiça”. Não porque a repressão fosse demasiada e intimidasse a reação, mas porque o terror já havia eliminado esta capacidade. David Rousset, em passagem de seu relato também recuperada por Arendt, conclui:

Quanto aqui ainda acreditam que um protesto tenha mesmo algum valor histórico? Este ceticismo é a verdadeira obra-prima da SS. Sua grande realização. Corromperam toda a solidariedade humana. A noite caiu sobre o futuro. Quando não há testemunhas, não pode haver testemunho. Dizer quando a morte já não pode ser adiada é uma tentativa de dar à morte um significado, de agir mesmo depois da morte. Para ser bem-sucedido, um gesto deve ter significação social. Somos aqui centenas de milhares, todos na mais absoluta solidão. É por isso que somos submissos, aconteça o que acontecer. (ROUSSET, apud ARENDT, 2001, pp.502 e 501, grifos meus)

A realidade do campo de concentração mostra, portanto, que a violência sistêmica e organizada leva paradoxalmente à supressão da própria capacidade para a violência. Este é um sintoma do seu traço de humanidade, a condição política de onde ela brota, mas que ela também destrói com eficácia quando não é restringida. Neste sentido, é elucidativa a proposta de Arendt de confrontar os teóricos da violência ao sugerir que ela “não é nem bestial, nem irracional” (ARENDT, 2011b, p.81), não corresponde a uma animalidade latente e instintiva, nem se opõe à razão. Em sentido diverso, a violência possui uma racionalidade que permite sua justificação e que caminha ao lado das emoções sem necessariamente negá-las ou contradizê-las.

A ausência de emoções não é para Arendt um critério de racionalidade, como se a ação e a teoria insensíveis fossem mais “racionais” e, conseqüentemente, mais válidas. Esta condição, pelo contrário, seria para autora uma evidente manifestação de incompreensão diante de tragédias insuportáveis, como a guerra do Vietnã, exemplo elencado em *Sobre a Violência*, ou como o domínio totalitário, evento que Arendt conscientemente buscou compreender fora da tradição *sine ira et studio* em *Origens do Totalitarismo*, “com desgosto e pesar e, portanto, com certa tendência à lamentação”. (ARENDT, 2001, p.339) Assim, a atitude de um desapego racional seria “um fenômeno patológico, ou ‘sentimentalismo’, que é uma perversão do sentimento.” (ARENDT, 2011b, p.83). Os atos violentos precisam ser compreendidos no âmbito da raiva que os caracteriza e da sua racionalidade, que também se refere a este estado afetivo.

A violência justificada, e a raiva que a acompanha, precisa ser direcionada para alvos determinados. Aí reside sua racionalidade. Pois a relação imediata entre meios e fins detém a raiva na realidade dos assuntos humanos, podendo sua violência ser suspensa tão logo seu alvo imediato seja

alcançado. Estes atos perdem sua racionalidade quando são dirigidos para substitutos, ou seja, quando o fator que ofende imediatamente nosso senso de justiça é desconsiderado em detrimento de outro fator supostamente mais relevante nesta ofensa. O exemplo elencado por Arendt é a generalização da culpa dos brancos como reação à luta do movimento Black Power contra o racismo. No sentido do que a autora pretende destacar: “Onde todos são culpados ninguém o é; as confissões de culpa coletiva são a melhor salvaguarda possível contra a descoberta dos culpados.” (ARENDT, 2011b, p.83). É através da generalização ou desvio do alvo da violência que a raiva deixa de ser canalizada para sua motivação efetiva, passando à irracionalidade que, para a autora, não tem qualquer relação com alguma “bestialidade” inerente ao instinto humano, mas com a simples fuga da realidade.

Uma vez que habitamos um mundo comum, constituído pelo artifício humano e pela teia de relações humanas estabelecidas por atos e palavras, é a aparência deste mundo que caracteriza sua própria realidade. Neste sentido, nos fiamos nas palavras para guiar nossa ação e nossa compreensão, razão pela qual precisamos, a fim de que haja um mundo comum, pressupor que tais palavras cumprem o papel de revelar, e não de esconder. O descumprimento desta premissa exigida para um mundo compartilhado é problemática para Arendt porque atenta contra nossa relação com o próprio mundo. Em suas palavras: “É a aparência de racionalidade, muito mais do que os interesses por trás dela, que provoca a raiva” (ARENDT, 2011b, p.85). Assim, a raiva surge no texto da pensadora como uma reação afetiva ao atentado que se faz, através da hipocrisia, ao pertencimento da pessoa ao mundo. O restabelecimento imediato do compromisso da palavra com seu papel revelador do mundo de aparências é, portanto, o critério elementar de justificação da violência, pois, quando a palavra perdeu seu papel político

revelador, poderá caber à violência restabelecer esta condição<sup>5</sup>.

Todavia, esta violência justificada pode rapidamente ser desprovida desta racionalidade quando ocorre a referida substituição do alvo da violência, ou seja, quando a própria justificação política do ato violento pratica o desencontro hipócrita entre a palavra e o mundo. Quando este ocorre, buscando objetivos precisos, a violência perde sua *raison d'être*, torna-se irracional no momento em que é “racionalizada” pelo cálculo e pelo prolongamento de seus objetivos através da categoria de meios e fins. Esta transformação, vista no curso da Revolução Francesa, dos *engagés* em *enragés*, os *engajados* em *furiosos*, representa esta passagem da violência racional e justificada à irracionalidade da violência imbuída de objetivos estratégicos prolongados. Na ocasião, bem analisada por Arendt nas páginas de *Sobre a revolução*, a dificuldade política criada pelo Reinado do Terror de Robespierre não foi propriamente o combate à hipocrisia. Pois, como a pensadora está disposta a reconhecer em *Sobre a violência*, forçar o inimigo a “tirar a máscara”, no sentido de combater manipulações e maquinações de interesses que não são levados abertamente à esfera pública, não é irracional.

É o que verificamos no caso dos estudantes alemães que provocavam a polícia a fim de “desmascarar a violência das autoridades” ou dos estudantes da Universidade de Columbia que, por seus levantes, forçaram a presidência da instituição, que mantinha relatórios sobre moradia estudantil juntando poeira em seu escritório, a revelar seu desinteresse no tema.

---

<sup>5</sup> Neste sentido, poderíamos especular que o sentido clássico da justiça como categoria política que estrutura a coerência do corpo político é compreendida por Arendt no sentido existencial do compromisso da palavra revelada com o mundo de aparências.

Ocorre que, com este reconhecimento, Arendt também traz a ponderação dos riscos que o combate à hipocrisia pode trazer, tais como não puderam ser evitados entre os revolucionários franceses. Na ocasião, a tentativa de restabelecer as condições políticas do espaço público francês pelo combate à hipocrisia da “boa sociedade” rapidamente descambou para uma caçada de suspeitos com motivação meramente psicológica. Isto porque, no lugar de restabelecerem o lugar de revelação da palavra, os revolucionários a substituíram pela virtude do homem natural, a compaixão pelo sofrimento alheio, que repousaria sob o manto de aparência de cada cidadão (ARENDT, 2011a, p.149). Dado que a personae, a “máscara do ator” que configura a existência política de qualquer um em um mundo de aparências, foi renegada, todos se tornaram potencialmente hipócritas e alvos da guilhotina revolucionária quando incapazes de se mostrarem portadores da virtude primordial do novo regime. Como a história demonstra, nem mesmo os filhos da revolução, entre eles o próprio Robespierre, conseguiu escapar desta caçada psicológica.

Assim, quando todos se tornaram potencialmente hipócritas, a hipocrisia em si se tornou uma prática do discurso revolucionário. Isto é, houve o momento em que suas palavras já não correspondiam à condição elementar do mundo comum, a dignidade da aparência. Desta generalização se seguiu a violência descontrolada, mesmo dos objetivos estratégicos que havia se proposto inicialmente. O caminho perigoso de que a violência fosse convertida de reação para uma ação, isto é, postulando iniciar algo novo, levou à efetivação e prolongamento do que fora iniciado, a saber, mais violência. Nestes termos é bastante revelador que Arendt considera a violência uma forma de ação. Exatamente por isso, o cuidado com a sua entrada na esfera pública repousa em um dos traços mais característicos de qualquer ação, sua imprevisibilidade. Afinal:

A violência, sendo instrumental por natureza, é racional à medida que é eficaz em alcançar o fim que deve justificá-la. E posto que, quando agimos, nunca sabemos com certeza quais serão as consequências finais do que estamos fazendo, a violência só pode permanecer racional se almeja objetivos a curto prazo.” (ARENDT, 2011b, p.99)

Esta cautela não foi tomada pelos revolucionários franceses. O prolongamento da ação violenta, potencializa sua imprevisibilidade. Tomados pela raiva que a corrupção e o infortúnio da miséria lhes impunham, admitiam abertamente que a “[...] vingança era o princípio inspirador de suas ações” (ARENDT, 2011a, p.153).

O conceito de “princípio” é central na teoria arendtiana da ação porque nele repousa a distinção sutil mais fundamental entre *archein* e *prattein*, ou seja, o iniciar e o agir que “[...] não são o mesmo, mas são intimamente conexos”. (ARENDT, 2011a, p.102). A ação, enquanto *prattein*, corresponde a toda atividade que através de atos e palavras estabelece na teia de relações humanas um processo imprevisível de consequências percebidas e compreendidas apenas pelos humanos, os habitantes deste mundo comum. Todavia, o conceito de “princípio de ação” nos remete ao exercício específico de iniciar algo enquanto o exercício da condição humana da natalidade, a vinda constante de recém-chegados que define a noção de novidade. Como Arendt define, os princípios de ação não são motivações psicológicas, “[...] são critérios orientadores que inspiram as ações de governantes e governados, pelos quais todas as ações na esfera pública são julgadas para além do padrão meramente negativo da legalidade.” (ARENDT, 2008, p.112) Enquanto fatores de inspiração, podem ser a virtude, a honra, o medo, a fama, a justiça, a liberdade, a igualdade e, como vimos a autora mencionar em *Sobre a Revolução*, a vingança. Desta forma, por que são os responsáveis pelo movimento da ação, permanecem presentes ao longo de todo seu percurso mesmo com a imprevisibilidade que a caracteriza.

Como estruturam a própria esfera pública, os princípios sustentam o movimento de suas ações e, por conseguinte, sua própria manutenção, que demanda a presença constante de pessoas reunidas no interesse comum de agir em concerto. Neste sentido, o espaço público pode se sustentar na experiência da distinção que caracteriza a ação movida pela honra ou da igualdade que caracteriza a ação movida pela virtude. Este é o problema central da ação inspirada na raiva convertida em vingança contra o alvo generalizado da hipocrisia na sociedade francesa. Não poderíamos jamais esperar outra esfera pública, senão aquela tomada pela violência.

### **3. Conclusão**

A presença da violência racional e justificada na política demanda que a raiva não seja transformada em princípio de ação e que seus meios não se afastem dos seus fins. Diz Arendt, “A ação é irreversível[...] A prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento” (ARENDT, 2011b, p.101, grifos meus). Certamente, delimitar estas especificidades da violência, dentre as quais Arendt admite a possibilidade de que não se atente contra a liberdade, nos leva a constatar seu alcance limitado na esfera pública. Enquanto o resultado político da violência glorificada e organizada é a destruição das instituições da esfera pública, a violência racional e limitada pode provocar reformas. Para a autora: “Exigir o impossível a fim de obter o possível nem sempre é contraproducente. E de fato, ao contrário do que seus profetas tentam nos dizer, a violência é mais a arma da reforma que da revolução” (ARENDT, 2011b, p.99). Não cabe à violência a instauração da liberdade, pois, como vimos, ela não instaura nada além da própria violência. Porém como forma de trazer atenção pública aos temas de interesse comum, ela pode



estabelecer a moderação. Foi o caso da reforma educacional francesa que não teria ocorrido sem revolta e das reformas na Universidade de Columbia depois que os pleitos estudantis foram esquecidos sob a poeira e de lá foram retirados através de tumultos no campus.

Por fim, feitas as ressalvas acerca dos inúmeros riscos que a violência traz à política, embora ela própria seja um fenômeno político, Arendt pode enaltecer certos aspectos da rebelião estudantil dos anos 1960. Um deles é o enfrentamento da burocratização. Para a autora: “A transformação do governo em administração, ou das repúblicas em burocracias, e o desastroso encolhimento da esfera pública que as acompanhou tem uma longa e complicada história ao longo da época moderna” (ARENDT, 2011b, p.102). O crescimento dos países e suas populações tem levado ao aumento do poder anônimos dos administradores que operam a gestão dos negócios públicos no âmbito da técnica, não da liberdade. Esta era a queixa dos estudantes alemães que viam preocupados o fato de que enquanto no Leste europeu havia o pleito por liberdade de discurso e pensamento, no Ocidente o problema repousa no que o estudante Jens Litten denominou *Praxisentzug*, a suspensão da ação, pois aquelas condições não abriam condições para a ação. Neste sentido, a burocracia é a forma governo que priva a todos de suas liberdades, uma tirania sem tirano. Ocorre que Arendt, tal como observou no processo de reforma do sistema educacional francês, viu na rebelião por vezes violenta uma forma de assegurar instituições já fundadas, libertando-as da burocracia que as modernas sociedades de massa impõem. Todavia, o risco maior da ampliação da burocracia é a redução do poder que sustenta as instituições, o que amplia a tentação por saídas violentas. Mesmo que a violência seja possível e nem sempre seja contraproducente na esfera política, a imprevisibilidade

inerente ao seu caráter político é a advertência necessária contra a tentativa da sua glorificação.

## **Referências**

ARENDT, H. A promessa da política. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

\_\_\_\_\_. Origens do Totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. Sobre a revolução. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 2011a.

\_\_\_\_\_. Sobre a violência. Trad. André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011b.

DUARTE, A. “Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração”. Em: Sobre a violência. Trad. André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

HANSEN, P. Hannah Arendt: politics, history and citizenship. Cambridge: Polity Press, 2013.

(Submissão: 19/08/24. Aceite: 19/03/25)