

## PODER E VIOLÊNCIA: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE HANNAH ARENDT E MICHEL FOUCAULT

[POWER AND VIOLENCE: APPROACHES AND DISTANCES BETWEEN HANNAH ARENDT AND MICHEL FOUCAULT]

Gustavo Ruiz da Silva<sup>1</sup>

University of Warwick / Monash University, Reino Unido

**RESUMO:** Este artigo visa tensionar a filosofia de dois dos maiores filósofos e teóricos europeus do século XX, Michel Foucault e Hannah Arendt. Para tal, mostrar-se-á como o primeiro conceitua *Poder*, em especial a partir da problemática da guerra em Clausewitz e Hobbes. Em Hannah Arendt, paralelamente, será exposta a dualidade conceitual desta noção, que se apresenta com nuances diversas em suas obras, especialmente em *A Condição Humana* (2010) e *Da Revolução* (1988). Conclui-se, então, que ambos os autores percebem uma noção ascendente, positiva, relacional e não materialista do poder, que romperia com as tradições modernas liberais e marxistas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Michel Foucault; Hannah Arendt; Poder; Violência

**ABSTRACT:** This paper aims to create tension between the philosophy of two of the greatest European philosophers and theorists of the 20th century, Michel Foucault and Hannah Arendt. To this end, how the first conceptualize *Power* will be shown, especially from Clausewitz and Hobbes's point of view concerning the war. Parallely, regarding Hannah Arendt, the conceptual duality of this notion will be exposed, just as the different nuances in her works, especially in *The Human Condition* (2010) and *On Revolution* (1988). In conclusion, both authors perceive an ascending, positive, relational, and non-materialist notion of power, which would split with modern liberal and Marxist traditions.

**KEYWORDS:** Michel Foucault; Hannah Arendt; Power; Violence

### INTRODUÇÃO

Com o fim Segunda Guerra Mundial e o apagamento das fronteiras entre tempos de guerra e tempos de paz, surgiram no horizonte da Filosofia, Ciências Sociais, Políticas e Humanas novas formas de se analisar a realidade e conceituar o que se entende por poder, política, violência, revolução etc. Com isso, dois dos pensadores mais influentes da segunda metade do século XX buscaram se distanciar das tradições até então predominantes no intuito de pensarem diferentemente e a partir de outros referenciais teóricos os problemas supracitados. É assim que Michel Foucault e Hannah Arendt – dois filósofos continentais, um de tradição francesa e outra de tradução alemã, de ampla relação e absorção pelo meio acadêmico anglófono – se voltam

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia (University of Warwick, Reino Unido; Monash University, Austrália). Bolsista da Monash-Warwick Alliance. Membro do “Grupo de Pesquisa Michel Foucault” da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Portifólio: <https://ruizdasilva-gustavo.my.canva.site/> Email: [ruizdasilva.gustavo@icloud.com](mailto:ruizdasilva.gustavo@icloud.com)

para a questão do poder a partir de inquietações relativamente similares.

Desta maneira, este ensaio visa introduzir algumas aproximações e afastamentos acerca dos desenvolvimentos teóricos de ambos os autores. Primeiramente, acerca de Foucault, mostrar-se-á como este operou uma dupla inversão, primeiro com Clausewitz, para mostrar a continuidade da guerra e do agonismo, para, logo após, o fazer com Hobbes, conceituando um poder que se difunde de baixo para cima, não mais sendo entendido como modernamente apresentado n'*O Leviatã*. No que tange a Hannah Arendt, traçar-se-á duas linhas sobre sua conceituação plástica do poder, primeiro em *A Condição Humana*, onde apresentou uma fundamentação primordialmente comunicacional, baseada no consenso entre os homens, para, em *Da Violência*, estender esse entendimento, mostrando como, de modo avesso à violência, emerge do espaço público fundado pela coesão política dos homens

## DA QUESTÃO DO PODER EM FOUCAULT

Após os eventos de 1968 na França e o florescimento dos discursos maoístas de uma “estratégia clauzewitziana generalizada”, Michel Foucault, (assim como Gilles Deleuze e Félix Guattari), diferentemente, produziram uma ruptura radical na concepção da guerra e de sua relação constitutiva com o Estado e o capitalismo. Por tal razão, a estrutura argumentativa para a análise proposta da questão conceitual do *poder* na discursografia foucaultiana, aqui, partirá de duas linhas constitutivas do pensamento genealógico, a saber, os distanciamos promovidos por Foucault das teorias, (i.) de Clausewitz, e (ii.) de Hobbes.

No que tange à questão (i.), é mister se começar com o célebre aforismo de Clausewitz (1955: 28; 61; 89): “a guerra não é mais que a continuação da política por outros meios”; ela “não é somente um ato político, mas um verdadeiro instrumento da política, seu prosseguimento por outros meios”. Assim, no início do século XIX, Carl von Clausewitz definiu a guerra pela dedução supracitada e, ao querer manter a planta de sua teoria da guerra “próxima de sua própria experiência do solo”, ele buscou manter um equilíbrio entre a violência, a criatividade e a racionalidade da guerra, “como um objeto suspenso entre três imãs”. No mais:

[...] a guerra é um ato de destruição mútua [...] Como dois elementos incompatíveis, os exércitos devem continuamente destruir um ao outro. Como fogo e água, eles nunca se encontram em estado de equilíbrio, mas devem continuar interagindo até que um deles desapareça completamente (CLAUSEWITZ, 1976: 216)<sup>2</sup>.

Isso posto, ao se observar o dito por Foucault em *Em Defesa da Sociedade* (2005: 22), encontra-se, logo de início, a seguinte proposição:

2 Texto tal como encontrado na edição inglesa: “[...] war is an act of mutual destruction [...] Like two incompatible elements, armies must continually destroy one another. Like fire and water, they never find themselves in a state of equilibrium but must keep on interacting until one of them has completely disappeared”.

Teríamos, pois, diante da primeira hipótese – que é: o mecanismo do poder é, fundamental e essencialmente, a repressão –, uma segunda hipótese que seria: o poder é a guerra, é a guerra continuada por outros meios. E, neste momento, inverteríamos a proposição de Clausewitz.

Michel Foucault (1986: 308), desta forma, pretendendo fornecer um pano de fundo histórico ao estudo do poder, indica que o tipo moderno de relações de poder só pode ser entendido a partir da “necessidade do combate e das regras de estratégia”. Distanciando-se de Clausewitz, ele parece ocupar o extremo oposto do espectro quando se trata de analisar a relação entre guerra e política, que ganham nova relação de causalidade. Para Foucault (1986: 27), na política vitória ou derrota não obedeceriam à lei do tudo ou nada, pois “o poder deve ser estudado [...] a partir dessa própria relação, na medida em que determina os elementos sobre os quais se sustenta” (FOUCAULT, 1980: 15).

É, assim, que ele concebe as relações de poder como um confronto contínuo de estratégias, “uma batalha perpétua, mais do que um contrato regulando uma transação ou uma conquista de território” (FOUCAULT, 1986: 26). Pode-se resumir a ideia em uma palavra: agonismo, que significa combate, competição, ou «uma relação que é ao mesmo tempo incitação e luta recíproca; menos um confronto face a face que paralisa os dois lados do que uma provocação permanente» (FOUCAULT, 1982: 222). A consequência lógica disto, então, é que, neste mundo de guerra, não há poder soberano último, nem regras morais escritas ou não escritas (FOUCAULT, 1977: 151) e «toda relação de poder implica, pelo menos em *'potentia'*, uma estratégia de luta ou confronto” (FOUCAULT, 1982: 225). É desta forma que a máxima de Clausewitz é invertida: a política é apenas a continuação da guerra por outros meios, pois esta se manteria, mesmo que sutilmente, na malha de relações de poder.

No mais, tomando estas ideias como base, Michel Foucault, ao fazer jogo teórico com Nietzsche, segue a linha do *pólemos* como parte constituinte das relações de poder. Em *Em defesa da Sociedade* (2005), ao destruir as relações do Estado com a Guerra:

Seria, pois, o primeiro sentido a dar a esta inversão do aforismo de Clausewitz: a política e a guerra continuada por outros meios, isto é, a política e a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra. E a inversão dessa proposição significaria outra coisa também, a saber: no interior dessa “paz civil”, as lutas políticas, os enfrentamentos a próprio do poder, com o poder, pelo poder, as modificações das relações de força – acentuações de um lado, reviravoltas, etc. – tudo isso, num sistema político, deveria ser interpretado apenas como as continuações da guerra. E seria para decifrar como episódios, fragmentações, deslocamentos da própria guerra. Sempre se escreveria a história dessa mesma guerra, mesmo quando se escrevesse a história da paz e de suas instituições (FOUCAULT, 1999: 22-23)

É por essa razão que a inversão do aforismo de Clausewitz significaria ainda que a decisão final das relações de poder só poderia vir do *pólemos*, ou seja, de uma prova de força em que as armas, finalmente deverão ser juízes, pois o fim do político seria a derradeira batalha, isto é, o exercício do poder como guerra continuada entre os sujeitos formados por essas relações.

É desta maneira que a guerra, dentro deste registro analítico, pode ser considerada a partir de dois pontos de vista. Para muitos, a guerra é uma política,

uma política brutal, violenta e, por exemplo, para Clausewitz a guerra prolonga a política da paz, ou seja, a guerra possui um objetivo, um objetivo absolutamente específico que é, em suma, o de impor sua vontade às pessoas que se combate, às pessoas que são denominadas inimigas. Mas a guerra, por vezes, foi outra coisa: em condições primitivas, a guerra não tinha, ela mesma, nenhum sentido material. A guerra era simplesmente uma forma de exercício, de um exercício de aparência nitidamente trágica (BATAILLE, 1991: 100): a guerra foi, de início, um jogo, e é, como supracitado, enquanto um jogo que Foucault a valoriza. Para tal, a guerra é um jogo supremo, um jogo trágico, em que se disputa absolutamente tudo que se tem, inclusive sua existência enquanto jogo. Nesta nova análise, não haveria nenhum jogo superior à guerra, que era o único em que o desafio era total.

Já no que tange à questão (ii.), ter-se-ia o projeto *anti-Leviatã* de Foucault, em um exercício de distanciamento do proposto por Hobbes é colocado em prática. Na obra moderna de Hobbes (2009), o poder-soberania foi conceituado da seguinte maneira:

O conjunto de recursos, de natureza psicológica, material ou econômica, existentes na sociedade, que os indivíduos põem a serviço de uma autoridade suprema, para manter a ordem pública. [...] [Por essa forma] o poder é um objeto (um conjunto de recursos) possuído pelo rei (a autoridade suprema) e oferecido por seus súditos (os indivíduos da sociedade)

Comparativamente, para Foucault: “*O exercício do poder consiste em conduzir condutas*” (FOUCAULT, 1984: 314. Grifo e tradução nossa)<sup>3</sup>. Contudo, essa afirmação ganha maiores contornos quando vista a partir da opção metodológica empregada por Foucault (2005: 33-34) em seu projeto genealógico:

Noutros termos, em vez de perguntar-se como o soberano aparece no alto, procurar saber como se constituíram pouco a pouco, progressivamente, realmente, materialmente, os súditos, o súdito, a partir da multiplicidade dos corpos, das forças, das energias, das matérias, dos desejos, dos pensamentos etc. Aprender a instância material da sujeição enquanto constituição dos súditos seria, se vocês quiserem, exatamente o contrário do que Hobbes tinha pretendido fazer no *Leviatã*, e, acho eu, afinal de contas, todos os juristas, quando o problema deles e saber como, a partir da multiplicidade dos indivíduos e das vontades, pode se formar uma vontade ou ainda um corpo único, mas animados por uma alma que seria a soberania. Lembrem-se do esquema do *Leviatã*: nesse esquema, o *Leviatã*, enquanto homem fabricado, não é mais do que a coagulação de um certo número de individualidades separadas, que se encontram reunidas por certo número de elementos constitutivos do Estado. Mas, no coração, ou melhor, na cabeça do Estado, existe alguma coisa que o constitui como tal, e essa alguma coisa é a soberania, da qual Hobbes diz que é precisamente a alma do *Leviatã*. Pois bem, em vez de formular esse problema da alma central, eu acho que conviria tentar – o que eu tentei fazer – estudar os corpos periféricos e múltiplos, esses corpos constituídos, pelos efeitos do poder, como súditos.

3 Original: “*L'exercice du pouvoir consiste à conduire des conduites*”. É válido também se lembrar que, para Veyne (1988, p. 22), comentando Foucault: “*chama-se poder aquilo que determina as condutas*”. Desta maneira, uma troca na filosofia foucaultiana é operada: a noção de poder em Foucault (antes indexada ao seu exercício) é recolada por Veyne, fazendo-se entender o poder ele mesmo é precisamente seu exercício.

No mais, o fundamento primeiro na ordem das razões da obediência em Hobbes é a autorização, pois ela não é fundada na força (ainda que dependa desta a garantia de seu cumprimento). No *Leviatã*, o fundamento da obediência não é o castigo reforçador da lei, mas sim a representação (poder como *potestas*), em que o soberano fala e age em nome dos homens, não dependendo sempre da força (que entra em jogo apenas para garantir a materialidade desse poder) para exercer esse poder formal de fala e ação. “Hobbes argumenta da razão para a força, não o contrário (...). Por tanto, na maneira como Foucault apresenta o discurso filosófico-jurídico de Hobbes, ‘a constituição da soberania ignora a guerra’” (STIVAL, 2016: 113).

Foucault (1997: 84-85), com isso, indica que a batalha travada por Hobbes atinge o próprio modo de analisar as relações de poder que partem da consideração dos jogos de força, em que seu posicionamento estratégico é uma “maneira de fazer funcionar o saber histórico na luta política (...). É esse discurso da luta e da guerra civil permanente que Hobbes conjurou recolocando o contrato atrás de toda guerra e de toda conquista e salvando assim a teoria do Estado”. Em Hobbes a teoria do Estado e a soberania jurídica se amarram: o conceito jurídico de poder arrasta consigo o discurso pacificador que deslegitima a revolta e a desobediência (posta em xeque pelo historicismo político). Para Foucault (1997: 96), “a necessidade lógica e histórica da revolta se inscreve no interior de toda uma análise histórica que revela a guerra como traço permanente das relações sociais, como trama e segredo das instituições e dos sistemas de poder”. Nesse período da história inglesa ele entende que se formula:

Pela primeira vez a ideia de que toda lei, qualquer que ela seja, toda forma de soberania, qualquer que ela seja, todo tipo de poder, qualquer que ele seja, devem ser analisados não nos termos do direito natural e da constituição da soberania, mas como o movimento indefinido – e indefinidamente histórico – das relações de dominação de uns sobre os outros” (FOUCAULT, 1997: 95).

O que se estaria propondo é um exercício para se pensar em uma concepção de poder que seja operada sem o rei, isto é, sem o pressupor de que ele se emanaria de uma fonte que o detém objetivamente, mas sim enquanto fluidez que passaria (e constituiria) os diferentes sujeitos políticos. Para tal, o que se deve fazer na analítica do poder é o pensar sem uma pessoa, autoridade, ou instituição que não apenas o possuía, mas determine sua natureza, seus limites e seu modo de funcionamento.

Assim, em vez de coisas, o poder é um conjunto de relações; em vez de derivar de uma superioridade, o poder produz a assimetria; em vez de se exercer de forma intermitente, ele se exerce permanentemente; em vez de agir de cima para baixo, submetendo, ele se irradia de baixo para cima, sustentando as instâncias de autoridade; em vez de esmagar e confiscar, ele incentiva e faz produzir (ALBUQUERQUE, 1995: 109).

Por isso, Foucault (1997: 77), ao recusar o sentido jurídico do poder, explicita a fragilidade formal dessa força soberana e a arbitrariedade da soberania que se vale da força constituída pela imagem (opinião) de sua própria necessidade; para Foucault, tratar-se-ia de mito que, baseado no direito, viria para pôr fim à

guerra, ao caos. Ele, mostrando como Hobbes objetiva o fim da guerra, visaria tratar da questão: “o que é essa guerra, anterior ao Estado e que o Estado está destinado, em princípio, a fazer cessar, essa guerra que o Estado empurra para sua pré-história, para a selvageria, para suas fronteiras misteriosas, e que, entretanto, está presente?”.

Em sua operação historicizante, Foucault virá na linha de que a *polêmica* sobrevive na modernidade apesar de Hobbes, indicando o caráter irreduzível das relações de poder: guerra não como estado hipotético de um teatro, tal como se encontra no discurso de Hobbes, mas sim como sentido das relações sociais. O que interessa a Foucault é o “historicismo político”, as formas de emergência das disputas concretas que se desenrolam na história como compreensão da irreduzibilidade do conflito (um discurso oposto aquele “des-politizante” da teoria hobbesiana).

Pela primeira vez a ideia de que toda lei, qualquer que ela seja, toda forma de soberania, qualquer que ela seja, todo tipo de poder, qualquer que ele seja, devem ser analisados não nos termos do direito natural e da constituição da soberania, mas como o movimento indefinido – e indefinidamente histórico – das relações de dominação de uns sobre os outros (FOUCAULT, 1997: 95).

Ainda, para ele “onde existe poder, existe resistência”, e ele não se opera como “coisa” (substância), mas um conjunto inventivo de relações. Portanto, como resistir, então, às relações de dominação? Como produzir novas resistências? Por essa razão, sendo a resistência coextensiva ao poder, ela precisaria, do mesmo modo, ser tão inventiva, móvel e produtiva, vindo desde baixo e distribuindo-se em formas estratégicas (FOUCAULT, 1985: 241). Talvez, com Foucault (1969: 125), possa-se lançar respostas a essas questões ao se ver a resistência de forma não-reativa, mas afirmativa, que aparece como vontade política mais complexa, expressando a necessidade de diagnóstico de perigos, sendo (a resistência) aquela que “vem primeiro, permanece superior a todas as forças do processo (*processus*); obriga, sob seu efeito, a mudar (*changer*) as relações de poder” (FOUCAULT, 1994: 740-741).

No mais, uma outra imagem da resistência em Foucault (1984: 300)<sup>4</sup>, seria a do “catalizador químico”, que busca ampliar e acelerar os acontecimentos/resistências detectadas. Poder-se-ia, então, “ver onde elas [as relações de poder] se inscrevem, descobrir pontos de aplicação e os métodos que utilizam”, minasse de modo particular cada uma das determinadas formas de poder, firmando uma “luta contra as técnicas e formas que transformam indivíduos em sujeitos submissos e obedientes” (FOUCAULT, 1984: 301) e instaurando resistências criativas, emergentes e estratégicas.

Contudo, para se encerrar as indicações de Foucault sobre o conceito de poder, é importante ressaltar que, em 1980, essa noção cede seu espaço a de “governo”, que “parece ser muito mais operatória que a noção de poder” (FOUCAULT, 2012: 13). Este último conceito pretenderia, ainda, abarcar a questão da produção da verdade, além das produções individuais e coletivas das razões que organizam o mundo em assimetrias ou simetrias variadas, evitando-se, metodologicamente, conformar essas relações às estruturas jurídicas da

4 Neste ponto, já se desenharia o abandono da noção de “contra-conduta” como forma mais efetiva de resistência dentro da discursografia foucaultiana.

representação. Contudo, mesmo que “governo” não seja o final das reflexões sobre o poder, ela expressa o diagnóstico de que é o jurídico, e não força ou a guerra, que torna despótico o poder político. Como indica Stival (2016: 110):

Após um longo percurso, vê-se que o conceito de governo permite marcar uma distância definitiva em relação à concepção de poder. (...). Foucault reconhece que sua análise, em 1976, “permanecia ainda prisioneira da concepção jurídica do poder” (FOUCAULT, 2001: 234). Essa concepção jurídica de poder é aquela que encontramos em Hobbes. Por isso, não se pode tratar o tema do poder em Foucault sem prestar atenção à compreensão que este tem de Hobbes. É a noção hobbesiana de poder que se trata, afinal, de recusar.

## HANNAH ARENDT E SUA CONCEPÇÃO DE PODER

Seguindo aquilo indicado por Ricoeur (1989: 142), de que quase todas as discussões suscitadas pelo pensamento político de Arendt podem ser revistas quando se apresenta o par conceitual poder-violência, para se falar do poder em Hannah Arendt, pode-se seguir aquilo indicado por ela:

Se iniciarmos uma discussão sobre o fenômeno do poder, logo descobriremos que há um consenso entre todos os teóricos políticos, da esquerda à direita, de que a violência nada mais é do que a mais flagrante manifestação do poder. (...) Isso pode nos levar a perguntar se o fim da guerra significaria o fim dos Estados. O desaparecimento da violência nas relações entre os Estados traria o fim do poder? A resposta, ao que parece, dependerá do que entendemos por poder. E o poder acaba por ser um instrumento de comando enquanto o comando, como nos disseram, deve sua existência “ao instinto de dominação” (ARENDT, 1970: 102. Tradução nossa).<sup>5</sup>

Desta forma, em *A Condição Humana*, Arendt (2001: 223) apresenta uma noção de poder que se entronca com a ação e o diálogo concertado entre as pessoas. Destaca-se o papel que as palavras e as ações conjuntas desempenham no procedimento do poder, e se observa a ligação existente entre este e o espaço público. Onde não há poder, o espaço público não pode durar. Para ela, o poder seria apenas uma realidade onde as palavras e as ações não foram separadas, onde as primeiras não são vazias e não são usadas para ocultar intenções, mas para descobrir realidades, e as segundas não são brutais e não são usadas para violar e destruir, mas para estabelecer relacionamentos e criar novas realidades. O poder é o que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial de aparição entre

5 Texto tal como na edição espanhola: “Si comenzamos una discusión sobre el fenómeno del poder, descubrimos pronto que existe un acuerdo entre todos los teóricos políticos, de la izquierda a la derecha, según el cual la violencia no es sino la más flagrante manifestación de poder. (...) Esto puede inducirnos a preguntar si el final de la actividad bélica significaría el final de los Estados. ¿Acarrearía la desaparición de la violencia, en las relaciones entre los Estados, el final del poder? La respuesta, parece, dependerá de lo que entendamos por poder. Y el poder resulta ser un instrumento de mando mientras que el mando, nos han dicho, debe su existencia «al instinto de dominación»”

os homens que agem e falam.

Como indicado por Perissinotto (2004), Arendt estaria propondo um retorno à outra noção de poder, ancorada na tradição greco-romana do pensamento político, fundamentada no consentimento e não na violência. Essa tradição, por sua vez, trabalha com uma ideia de poder cuja essência não se assenta na relação de mando-obediência, em que, “poder”, estaria se referendo a uma relação de consentimento em que as instituições estaria se sustentando no “apoio do povo”.

A partir de tal indicação relacional entre poder, palavra e espaço, tal defendido em *A Condição Humana*, pode-se concluir que Arendt (2010: 29) sustenta um “conceito comunicativo de poder”, entendido como a capacidade de colocar-se de acordo em uma comunicação sem coação sobre uma ação comum. Em suas palavras:

O poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades. É o poder que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam (...). O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens.

Por tal razão, Habermas (2000: 205-208), acerca do supracitado, irá ler a questão da seguinte maneira:

H. Arendt parte de um outro modelo de ação – o comunicativo: “O poder resulta da capacidade humana, não somente de agir ou fazer algo, como de unir-se a outros e atuar em concordância com eles<sup>6</sup>”. O fenômeno fundamental do poder não consiste na instrumentalização de uma vontade alheia para os próprios fins, mas na formação de uma vontade comum, numa comunicação orientada para o entendimento recíproco (HABERMAS, 1990: 101).

Partindo da ideia de que “o poder preserva a esfera pública e o espaço da aparência” (ARENDDT, 2010, p. 30), é desta forma que ele destaca um componente central do poder arendtiano: a capacidade de concordar. Arendt (1970: 48) defende, então, o poder como sendo um fim em si mesmo que se atualiza quando as pessoas falam e agem em conjunto; para ela, a partir do exemplo da guerra e da paz (em que o fim da primeira se daria pela paz ou vitória; enquanto não se haveria resposta para o fim da segunda), indica-se que o poder se mostra como um “fim em si”, um absoluto sem fim circunscrito:

O fim da guerra – fim tomado aqui em seu sentido duplo – é a paz ou a vitória; mas para a pergunta: E qual é o fim da paz? Não existe resposta. A paz é um absoluto, muito embora, nos relatos históricos os períodos de guerra quase sempre superaram em duração os períodos de paz. O poder encontra-se na mesma categoria; trata-se, como dizem, de “um fim em si mesmo”. (O que, naturalmente, não pretende negar que os governos usem determinadas políticas e empreguem o poder de que dispõem para alcançar objetivos determinados. Mas a estrutura do poder por si

6 Confirme indicado por Habermas: ARENDT, H. *Macht and Gewalt*. Munique, 1970, p. 75.

própria parece e permanece além de todos os objetivos, de maneira que o poder, longe de ser o meio para a consecução de um fim, é realmente a própria condição que possibilita a um grupo de pessoas pensar e agir em termos de meios e fim.) (ARENDDT, 1985: 32).

Com esse esclarecimento, tem-se que Arendt sustenta uma noção comunicativa de poder, mas apenas na medida em que ela é colocada em relação ao diálogo e à ação concertada em um espaço público. No mais, em *A Condição Humana*, acerca da operação e emergência do poder, Arendt (2010: 255) irá dizer, partindo de Nietzsche e sua “extraordinária sensibilidade para os fenômenos morais — a despeito de seu moderno preconceito de enxergar a fonte de todo poder na vontade de poder do indivíduo isolado” que:

Referimo-nos antes ao poder que passa a existir quando as pessoas se reúnem e «agem em concerto», e que desaparece assim que elas se separam. A força que as mantém unidas — que não é o espaço de aparência no qual se reúnem nem o poder que conserva a existência desse espaço público — é a força da promessa ou do contrato mútuo

Isso posto, é mister se lembrar da hipótese de que nenhuma liderança política pode substituir a força (*Gewalt*) pelo poder (*Macht*) impunemente; e o poder só pode vir de um espaço público não distorcido (HABERMAS, 2000: 2010). Contudo, embora haja a perspectiva do poder comunicativo em *A Condição Humana*, não se pode dizer que ela cobre tudo aquilo dito por Arendt acerca de sua concepção de poder, que em sua obra possui caráter polissêmico.

Arendt, em *Da Violência* (1970: 46)<sup>7</sup>, aborda o fenômeno do poder em relação às revoluções e rebeliões, na medida em que entende que estas, ao longo do século XX, demonstraram a não identificabilidade da violência e do poder. Em sua análise histórica, Arendt indica que os governos têm cada vez mais ferramentas que lhes asseguram o aumento de sua capacidade de repressão violenta, mas, ainda assim, revoluções e rebeliões continuaram a ocorrer no século XX, mesmo em condições extremamente desvantajosas<sup>8</sup>. Em linhas gerais do argumento arendtiano, isso se dá pelo fato de que os governos não podem se sustentar apenas na violência, pois precisam de um poder que se manifeste nas opiniões e apoio dos cidadãos. Quando desintegrado, a ausência desse poder gera um espaço propício para revoluções.

O poder é realmente parte da essência de todo governo, mas o mesmo não se dá com a violência. A violência é, por sua própria natureza, instrumental; como todos os meios, está sempre à procura de orientação e de justificativas pelo fim que busca (ARENDDT, 1985: 32).

7 Em *Da Violência*, Arendt apresenta alguns exemplos do poder que surge em rebeliões e revoltas populares quando diferentes multidões de homens se reúnem, seja pacificamente ou violentamente, para enfrentar um governo. O poder desses homens residiria na potencialidade que surge de seu encontro, mas esse encontro não constituiria um espaço público comunicativo, pois os homens são aglutinados, não são diferenciando entre si e a própria ação da multidão irrompe diretamente, interpelando a esfera pública.

8 Vale lembrar, que, na opinião de Arendt: “Onde tenha o poder se desintegrado, as revoluções são possíveis, mas não necessárias” (ARENDDT, 1985: 30).

Desta maneira, é necessário enfatizar que embora a situação revolucionária surja quando o poder que sustenta os governos diminui, para que a revolução aconteça, o surgimento de um novo poder que nasce com a irrupção de uma ação acertada entre os homens. Desta forma, revoluções e rebeliões se caracterizam por esse poder que surge da aglomeração de cidadãos nas ruas. Esses fenômenos, para que se efetivem, supõem a diminuição do poder do governo instituído, o aumento do poder “na rua” e a imposição pelo poder da “multidão”, poder diante do qual os exércitos e armas dos governantes são estéreis. Neste sentido, o poder espontâneo, implicando no encontro dos homens, é o elemento constitutivo para realização de ambos esses fenômenos – apesar da violência escalada, o importante é que haja um aumento do poder de assembleia que emerge nas ruas (ARENDDT, 1970: 47-48).

O poder jamais é propriedade de um indivíduo; pertence ele a um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido. Quando dizemos que alguém está “no poder” estamos na realidade nos referindo ao fato de encontrar-se esta pessoa investida de poder, por um certo número de pessoas, para atuar em seu nome (ARENDDT, 1985: 27)<sup>9</sup>.

Como já indicado, haveria, assim, dentro da obra de Arendt, uma duplicidade na conceitualização do termo poder, em que se encontra uma tensão entre o que se poderia chamar de “poder comunicativo”, seguindo o comentado por Habermas, e um poder da multidão, ou “poder de reunião. O jogo argumentativo se encontra na peculiaridade que, enquanto o poder comunicativo implica sempre o poder de reunião, este último não implica necessariamente no primeiro. Isto é, conforme Di Pego (2006), pode-se haver um encontro entre homens sem diálogo e sem um espaço público reconhecido, mas o diálogo necessariamente implicaria sempre um encontro entre homens. Por tal razão, compreender-se-ia que a conceitualização do segundo se faz mais complexa e ampla que a do primeiro caso, pois preveria uma situação ainda não posta pelo modelo analisado por Habermas.

Resumindo: politicamente falando, é insuficiente dizer não serem o poder e a violência a mesma coisa. O poder e a violência se opõem: onde um domina de forma absoluta, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder esteja em perigo, mas se se deixar que percorra o seu curso natural, o resultado será o desaparecimento do poder (ARENDDT, 1985: 35).

No mais, ao que se parece, com essa tensão supracitada, Arendt se encontraria também em uma posição de deformação, pois, concebendo que a geração de poder é possível nas manifestações da multidão não pautadas em comunicação, ela estaria aceitando que o poder não pode se restringir à interação discursiva em um espaço público e, conseqüentemente, faz com que a noção de poder estabeleça uma relação diferente com a violência em relação ao que se costumava fazer na história do pensamento político. Nesse sentido, reconhecer

<sup>9</sup> Também como indicado por Arendt (2010: 29): “o poder tem espantoso grau de independência de fatores materiais, sejam estes números ou meios. Um grupo de homens relativamente pequeno, mas bem-organizado, pode governar, por tempo quase indeterminado, vastos e populosos impérios”.

que o poder comunicativo constitui apenas um caso particular dentro do fenômeno mais amplo e complexo do poder, talvez se mostre como um dos fatores mais argumentativamente importantes para o estudo do poder em Arendt.

Ainda que tensionadas essas diferentes conceituações, essas duas noções de poder teriam, no entanto, um núcleo comum: ambas supõem um encontro entre homens e não têm caráter instrumental. Nesse sentido, mesmo que as noções de poder acima apresentem diferenças, a violência fica excluída enquanto forma de relacionamento entre homens que se encontram; no poder de encontro, os homens não estão em um espaço público em que possam se diferenciar, e a forma de articulação entre eles não é prioritariamente o diálogo – os homens estariam reunidos em um conglomerado que praticamente não deixa espaço para diferenciação, e a forma de articulação entre eles reside na oposição a alguma instância externa a eles.

Mais uma vez, não sabemos onde esses acontecimentos nos levarão, mas sabemos, ou deveríamos saber, que toda diminuição de poder é um convite à violência – quando pouco porque aqueles que detêm o poder e o sentem escorregar por entre as mãos, sejam eles o governo ou os governados, encontraram sempre dificuldade em resistir à tentação de substituí-lo pela violência (ARENDR, 1985: 56).

Logo, a partir da oposição ou resistência compartilhada contra alguma instância fora dessa multidão (que pode ser tanto um governo quanto algum outro grupo social), uma coesão entre as pessoas é produzida no poder da reunião, em que as pessoas perseguem um objetivo comum, mesmo que não surgindo um diálogo concertado, mas sim uma oposição amplamente difundida e compartilhada. Conseqüentemente, como se vêm defendendo, o poder de reunião é mais amplo que o poder comunicativo, em que o primeiro não pressupõe uma relação dialógica entre os homens, e o segundo, diferentemente, pressupõe necessariamente sua reunião. Ainda, a distinção entre os sentidos de poder não resolve os problemas que sua concepção acarreta, em especial considerando eles coincidem em conceber o poder como algo isento de elementos instrumentais ou estratégicos (DI PEGO, 2006).

Nesse sentido, é necessário conceber o poder como um fenômeno multidimensional, ou seja, com várias dimensões que contemplam o poder de encontro, comunicativo e, também, o estratégico, ainda que este esteja mais enovelado. Como indicado por Habermas (2000: 217), no Estado moderno, a luta pelo poder político também se normaliza pela institucionalização da ação estratégica. Esses fenômenos relacionados ao poder teriam levado os teóricos políticos, como Hobbes e Schumpeter, a confundirem o poder com o potencial de ação estratégica bem-sucedida.

Arendt, então, diferentemente dessa tradição (que, conforme Habermas, incluiria também Weber<sup>10</sup>), estaria objetando que os confrontos estratégicos pelo poder político não são provocados ou mantidos pelas instituições políticas que os ancora, pois elas não vivem pela força (*Gewalt*), mas pelo reconhecimento. Nas

<sup>10</sup> Como indicado por Arendt (1985: 22), em um processo argumentativo de distanciamento da tradição do pensamento político: “‘Toda política é uma luta pelo poder; o tipo de poder mais definitivo é a violência’”, disse C. Wright Mills, ecoando, pode-se dizer, a definição de Max Weber do Estado como “o domínio de homens sobre homens com base nos meios da violência legítima, isto é, supostamente legítima”

palavras de Arendt (1969: 25) “É o apoio do povo que confere poder às instituições de um país, e esse apoio nada mais é que a continuação do consentimento que deu origem às normas legais”. Desta forma, poder e política não podem ser nem reduzidos a questões instrumentais e nem omitidas diante de uma análise política realmente existente, pois a exclusão dos componentes estratégicos da noção de poder é insustentável, implicando em obstáculos para a compreensão de fenômenos políticos. Como Arendt (1985: 33) indica acerca do exemplo história da descolonização da Índia:

Em um conflito entre a violência e o poder, o resultado é raramente duvidoso. Se a estratégia enormemente poderosa e bem-sucedida de resistência não-violenta de Gandhi houvesse se defrontado com um inimigo diverso – a Rússia de Stalin, a Alemanha de Hitler, ou o Japão do período anterior à guerra, ao invés da Inglaterra – o resultado não teria sido a descolonização, mas sim o massacre e a submissão.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluindo esta análise comparativa, é mister indicar algumas aproximações e afastamentos entre Foucault e Arendt.

Em relação a Foucault, “nem Hobbes, nem Clausewitz, nem luta de classes”, escreveu ele em uma carta de 1972 a Daniel Defert – “Chronologie”, presente nos *Ditos e Escritos* (2001: 57). Isso se dá porque Foucault buscou apresentar uma concepção de poder enquanto relações constantes de agonismo, historicamente colocadas e passíveis de uma analítica, ganhando caráter positivo ao serem não só reativas, mas também inventivas ao serem constitutivas de sujeitos. Talvez o mais importante a entender é que poder e guerra, relações de poder e relações estratégicas, não devem ser vistas como momentos sucessivos, mas como relações que podem ser continuamente revertidas e que, de fato, coexistem. Com efeito, entre uma relação de poder e uma estratégia de luta há um apelo recíproco, uma ligação perpétua e uma inversão perpétua. A cada momento a relação de poder pode se tornar um confronto entre dois adversários. Igualmente, a relação entre adversários na sociedade pode, a cada momento, dar lugar à operacionalização de mecanismos de poder. Segundo Foucault (2013: 103), “devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada”.

Hannah Arendt (1988: 146), paralelamente, partindo de outros referenciais teóricos, visou tratar do fenômeno da geração do poder como recurso que deriva do agir conjunto, pois ele “surgiu quando e onde o povo passou a se unir e vincular através de promessas, pactos e compromissos mútuos”. Com isso, Arendt indica que o poder, também lido na contramão da tradição objetivista e materialista – por é um conjunto de relações entretecidas entre atores, mas não passível de acumulação –, emerge a partir das relações entre os homens, que se orientam para o entendimento recíproco, não para seu próprio sucesso. Ele surge da “ação em concerto”, diametralmente oposto ao fenômeno da violência – operando-se uma proporcionalidade inversa entre poder e violência. No mais, na interação dos poderes, diz Arendt (2010: 201), “com seus controles e equilíbrios, pode

inclusive gerar mais poder, aos mesmos enquanto a interação seja dinâmica e não o resultado de um impasse”, isto é, o aumento da violência gera a impotência, pois opera enquanto isolamento dos cidadãos se desintegração do espaço público, dimensão genética do poder, que se faz enquanto fim em si mesmo.

Desta maneira, a fim de circunscrever esses fatores, pode-se apostar algumas leituras (des)conjuntas de ambos os autores. Primeiramente, indo contra a tradição, eles, similarmente, buscam novas formas de se compreender o fenômeno do poder, negando a leitura moderna, a leitura materialista-marxista e se distanciando da noção de poder enquanto objeto possuível – isto é, o poder passa a ser entendido como conjunto relacional, algo que se opera e emerge por meio das relações entre os homens. Nisto, ambos os autores introduzem novas leituras que mostram o poder como um fator fluido. Contudo, esta perspectiva assume expressões diferentes em ambos os autores.

Em Foucault, o poder, fundamentado na noção do *pólemos*, emana de baixo para cima, rompendo com a estrutura piramidal da soberania e agindo entre os homens, constituindo subjetividades e engendrando, concomitante, possibilidades e aberturas para resistência tão inventivas e estratégicas quanto ele mesmo. Ao contrário, em Arendt, o poder não estaria vinculado à tensão, mas se colocaria do lado oposto à violência. Contudo, também surgindo de baixo para cima, nesta perspectiva, o poder surge a partir do espaço público e das relações em conserto dos homens, engendrando daí as instituições políticas. Assim, apesar das divergências acerca da tensão na relação entre os agentes, ambos concordam que o poder não pode ser visto como objetivo, mas sim como fruto de relações que emana de baixo para cima na política.

Ainda, no que tange à positividade criadora deste fenômeno, ambos apresentam esta mesma qualidade para o poder em suas argumentações. Em Foucault, o poder sai de seu registro puramente repressivo, mas passa a estar presente em todas as redes sociais distribuídas pelas relações cotidianas, moldando subjetividades e corpos para além do Estado por ser exercício por indivíduos que buscam conduzir condutas. Já em Arendt, a criação do poder é da própria agência humana, resguardada pela força da promessa – a totalidade reunida, em processo de associação, congrega a comunicação e funda a convivência não violenta e a liberdade pública para se agir.

Por fim, ainda que ambos os autores tenham visto o poder de modo imanente às relações dos homens, Foucault aposta na tese de que ele transpassa os sujeitos, que são constituídos por ele, e tem caráter de continuidade do *pólemos*, em que a política é sua continuação por outros meios e a resistência criativa se faria como catalizador-químico para novas experiências (FOUCAULT, 1984: 301). Arendt, de maneira diversa, não aposta que ele transpasse os homens, mas que é surge desses por meio da comunicação do espaço público, criando a política como uma liberdade pública para agir – sendo desagregado pela violência, mas garantindo uma resistência estratégica e não-violenta, que se colocaria contra arbitrariedades típicas das crises de representação por meio, por exemplo, da desobediência civil (ARENDR, 2015: 68-78).

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, José Augusto Guilhon. Michel Foucault e a teoria do poder. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**, S. Paulo, 7(1-2): 105-110, outubro de 1995.

- ARENDR, Hannah. **Sobre la Violencia**. Trad.: Miguel González, México, Joaquín Mortiz, 1970.
- ARENDR, Hannah. **Da Violência**. Trad. Maria Cláudia Drummond. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1985.
- ARENDR, Hannah. **Da Revolução**. Trad. Fernando Vieira. São Paulo/ Brasília: Ática/ Ed. UnB, 1988.
- ARENDR, Hannah. **La Condición Humana**. Trad.: Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2001.
- ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. 11ª ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDR, Hannah. **Crises da República**. Tradução José Volkmann – 1ª reimpressão da 3ª edição de 2013, São Paulo, Ed. Perspectiva, 2015.
- BATAILLE, Georges. NIETZSCHE ET CLAUSEWITZ : LA GUERRE. Paris : Éditions Hazan, **Lignes**, n. 13, 1991, p. 100-102.
- CLAUSEWITZ, C. v. **On War**. Ed. and transl. M. Howard and P. Paret. Princeton: Princeton University Press, 1976.
- CLAUSEWITZ, C. v. **De la Guerre**. Paris : Éd. De Minuit, 1995.
- DI PEGO, A. Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt. Algunas notas para repensar la política. **Argumentos** (Méx.), vol. 19. no. 52, Ciudad de México sep./dic., 2006.
- FOUCAULT, M. **Volonté de Savoir**. Paris, Gallimard, 1969.
- FOUCAULT, M. “Deux essais sur le sujet et le pouvoir : I. Pourquoi étudier le pouvoir : la question du sujet ; II. Le pouvoir, comment s’exerce-t-il ?”. In: H. DREYFUS & P. RABINOW. **Michel Foucault. Un parcours philosophique**. Paris, Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2; o uso dos prazeres**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1984.
- FOUCAULT, M. **Il faut défendre la société : Cours au Collège de France (1975-1976)**. Paris : Hautes Études, Gallimard, Seuil, 1997.
- FOUCAULT, M. **Dits et écrits: 1954-1988**. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, M. **Em Defesa da Sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)**. Edição estabelecida, no âmbito da Associação para o Centro Michel Foucault, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Mauro Bertani e Alessandro Fontana. Trad. Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, M. **Segurança, Território e População. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. **Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)**. Paris, Gallimard, 2012.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 23. ed. São Paulo: Graal, 2013.
- HABERMAS, Jürgen. “O Conceito de Poder de Hannah Arendt”. In: FREITAG, B; ROUANET, S. **Habermas: Sociologia**. 2.ed. São Paulo: Editora Ática, 1990.
- ROUANET, S. „El concepto de poder en Hannah Arendt“. In: HABERMAS, Jürgen. **Perfiles filosóficos-políticos**. Trad.: Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Taurus, 2000.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Tradução por Rosina D’Angina. São Paulo: Martin Claret, 2009
- PERISSINOTTO, R. Hannah Arendt, poder e a crítica da “tradição”. **Lua Nova**, 61, 2004.
- RICOEUR, Paul. «Pouvoir et violence». In : PERISSINOTTO, R. **Hannah Arendt: Ontologie e politique**. Paris, Édition Tierce, pp. 141-159, 1989.
- STIVAL, M. L. Foucault e o fim do poder moderno. **doispontos**, Curitiba, São Carlos, volume 13, número 2, p. 109-121, 2016.