

Política e origem: abordagens sobre poder, resistência e direito em Michel Foucault e Hannah Arendt

Politics and origin: Michel Foucault's and Hannah Arendt's approaches to power, resistance and law (abstract: p. 15)

Política y origen: abordajes sobre poder, resistencia y derecho en Michel Foucault y Hannah Arendt (resumen: p. 15)

João Francisco Gabriel de Oliveira Filho^(a)

<jf.gabriel@gmail.com> 

^(a) Pós-graduando do Programa de Pós-Graduação em Direito (doutorado), Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rua São Francisco Xavier, 524, 7º andar, Maracanã. Rio de Janeiro, RJ, Brasil. 20550-900.

O presente artigo propõe tematizar as abordagens dos pensadores Hannah Arendt e Michel Foucault sobre a origem da politicidade e os pressupostos historiográficos jacentes em suas respectivas teorias políticas (ventiladas pela análise preambular do paradigma do nascimento e da vida). Nesse afã, procura relacionar os diferentes enfoques sugeridos com certas possibilidades de resistência política aventadas pelos mesmos autores. Em consequência, resulta avistar condições de possibilidade para (re) pensar a problemática do poder político pela maneira como se pensa a temática da história e as possíveis temporalidades inerentes a ela. Importa, em outras palavras, enxergar qual a relação que uma determinada noção histórica de origem política tem com a maneira de se pensar determinados fenômenos jurídico-políticos e seus modos de agenciamento.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Michel Foucault. Origem. Política. Resistência.

Introdução: (bio) política, vida e nascimento

Tanto para Hannah Arendt quanto para Michel Foucault, as formas totalitárias de poder consubstanciam o paroxismo da preocupação com a vida biológica na política. Como lembra Roberto Esposito, com a derrocada do nazismo, a reconstituição das mediações institucionais e conceituais que puderam construir e manter a ordem moderna não se verifica, simplesmente porque “não é possível andar para trás na história – que o nazismo, ainda mais do que o comunismo, traçou uma fronteira em relação à época anterior que torna impraticável qualquer reproposição actualizada dos seus aparelhos lexicais”¹ (p. 213). Então, já não se poderia olvidar a questão da biopolítica com base nesse limiar histórico e epistemológico.

Para Esposito, foi Arendt quem captou, desde o princípio, a moderna raiz biopolítica, embora “numa chave interpretativa que rejeitava a sua razão e mesmo a sua legitimidade semântica”¹ (p. 213). E, embora esse processo da vida individual integrada à vida da espécie seja descrito, também por Foucault, o qual popularizou o termo biopolítica, “o discurso de Arendt assume uma direcção diferente e divergente da empreendida pelo filósofo francês”¹ (p. 214):

[...] desde o momento em que a entrada em cena no mundo moderno da questão da vida e da morte coincide com a retirada da política sob a dupla pressão do trabalho e da produção, o termo de “biopolítica” – como também o termo, marxista, de “economia política” – vê-se desprovido de sentido. Se a actividade política é considerada em princípio heterogénea em relação à esfera da vida biológica, nunca poderá dar-se uma experiência, justamente biopolítica, situada precisamente no seu ponto de contato¹. (p. 214)

Segundo Arendt, as exigências naturais de conservação e desenvolvimento da vida impostas pelo corpo, como organismo vivo, são radicalmente estranhas ao sentido da política que, justamente, deve se descolar da ordem da necessidade. Mas o que ressalta aos olhos, precisamente na base desse descolamento do paradigma biopolítico, é que o fenómeno do nascimento adquire importância ímpar para a política de acordo com a autora. “Ao arripio de uma tradição que colocou a política sob o signo da morte [...] inaugurada por Hobbes, [...] aquilo que ela reivindica é a politicidade originária do nascimento.”¹ (p. 250)

O homem teve início com o nascimento, e, nessa medida, ele próprio é um início com a possibilidade de começar algo novo para o mundo comum: “como a ação é a actividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico”² (p. 10). Segundo Esposito,

[...] diferentemente da criação do mundo, acontecida uma única vez por obra de um único criador, o nascimento é um início que se repete infinitas vezes desembaraçando linhas de vida sempre diversas. É exatamente esta pluralidade diferencial o ponto em que a ontologia política arendtiana se afasta, ou pelo menos se coloca num plano diferente, da biopolítica¹. (p. 250-251)

No fim do último capítulo de “Origens do totalitarismo”, (“Ideologia e terror: uma nova forma de governo”) inserido por meio da segunda edição de 1958, a autora acentua o tema que seria base elementar para as análises políticas posteriores:

O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem. [...] Cada novo nascimento garante esse começo; ele é na verdade, cada um de nós³. (p. 531)

Conforme Esposito, que o tema do nascimento tenha surgido na reflexão política de Arendt “no interior do [seu] grande livro sobre o totalitarismo – e assim em confrontação direta com o nazismo – não é talvez alheio este paradoxo”¹ (p. 252), pois nele o nascimento, ao revés, fora adotado como produção e, ao mesmo tempo, como supressão em sua potência mortífera. Nesse sentido, há consonância com Foucault que em “História da sexualidade I: a vontade de saber” afirma:

[...] esse formidável poder de morte – e talvez seja o que lhe empresta uma parte da força e do cinismo com que levou tão longe seus próprios limites – apresenta-se agora como o complemento de um poder que se exerce, positivamente, sobre a vida, que empreende sua gestão, sua majoração, sua multiplicação, o exercício, sobre ela, de controles precisos e regulações de conjunto. As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres tornaram-se vitais⁴ (p. 149).

Assim, seja na acepção arendtiana ou na acepção biopolítica, a política adquire sentido com relação à vida. Mas em termos biopolíticos a referência é como a vida do gênero humano (*zoe*) ou de uma espécie particular de homem – “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão”⁴ (p. 156) –, ao passo que da perspectiva arendtiana seu objeto é a vida individual qualificada (*bios*) como distinta do ciclo biológico natural e relacionada com os outros por meio da ação e da fala. Poder-se-ia dizer que a política, para Arendt, constitui-se:

[...] no duplo ponto de divergência, ou de não-coincidência, da vida individual com a da espécie, e da ação singular em relação ao curso repetitivo, porque justamente ritmado pelas necessidades naturais, da vida quotidiana”¹ (p. 251).

No esforço para manter a política longe da repetição em série dos processos naturais e, depois, também dos históricos (cada vez mais assimilados aos primeiros), pareceria surpreendente à primeira vista que, segundo Esposito, Arendt tenha escolhido justamente um fenômeno biológico, o nascimento, como elemento de diferenciação em relação à circularidade homogênea do ciclo biológico. Contudo, o nascimento seria, para ela, precisamente, o limiar no qual se dá a máxima distinção do *bios* com o *zoe*; o ponto “inlocalizável” e inassimilável do espaço e do fluxo temporal¹ (p. 251).

Poder, resistência, direito

Contemporaneamente, no registro de desmandos e arbitrariedades ocasionados por governos cimentados na condição de biopolitização e massificação dos indivíduos, podemos vislumbrar algumas práticas de resistência relacionadas ao direito, defendidas nas análises de Arendt e Foucault.

Foucault vai propor um “direito novo” com o intuito de refutar os procedimentos do biopoder e para além do campo do direito tradicional da soberania. Para Fonseca, essa proposta seria como uma terceira imagem do direito em Foucault, como um direito que se constitui e “remete à possibilidade, sempre renovada concretamente, de práticas do direito nas quais se realizaria algum tipo de resistência”⁵ (p. 244). Já no curso “Em defesa da sociedade”, ministrado em 1976, o autor francês afirma:

Para dizer a verdade, para lutar contra as disciplinas, ou melhor, contra o poder disciplinar, na busca de um poder não disciplinar, não é na direção do antigo direito de soberania que se deveria ir; seria antes na direção de um direito novo, que seria antidisciplinar, mas que estaria ao mesmo tempo liberto do princípio de soberania⁶. (p. 47)

Novamente, Foucault se manifesta em favor de um direito novo no texto “Os direitos do homem em face dos governos”, quando trata da situação pela qual passavam os imigrantes ilegais na Europa. Ao criticar a falta de atitude dos governos internacionais, afirma o dever de uma cidadania internacional de denunciar o infortúnio dos homens, assim como a responsabilidade de qualquer pessoa se inquietar e insurgir, atentando para o elo que uniria todos os indivíduos: o fato de todos serem governados. Além disso, cita a formação de algumas ONGs que tiveram a iniciativa de intervir em certas situações calamitosas pelo mundo e acabaram por criar tal direito novo. Diz ele: “A infelicidade dos homens não deve jamais ser um resto mudo da política. Ela funda um direito absoluto de levantar-se e dirigir-se àqueles que detêm o poder”⁷ (p. 370).

No texto “É inútil revoltar-se?”, cujo objeto se refere à revolução iraniana, Foucault trata das insurreições e resistências ao revés das promessas das grandes revoluções. Nele vai se apoiar nas perspectivas de liberdade e direitos intransigentes em face do poder e para além dos direitos naturais. Texto cuja argumentação perpassa a relação entre direito, história e poder:

E porque o homem que se rebela é em definitivo sem explicação, é preciso um dilaceramento que interrompa o fio da história e suas longas cadeias de razões, para que um homem possa, “realmente”, preferir o risco da morte à certeza de ter de obedecer.

Todas as formas de liberdade adquiridas ou reivindicadas, todos os direitos exercidos, mesmo quando se trata das coisas aparentemente menos importantes, têm ali sem dúvida um último ponto de sustentação, mais sólido e mais próximo do que os “direitos naturais”.

[...] é por existirem tais vozes que o tempo dos homens não tem a forma da evolução, mas justamente a da “história”.

Isso é inseparável de um outro princípio: é sempre perigoso o poder que um homem exerce sobre o outro. Não digo que o poder, por natureza, seja um mal; digo que o poder, por seus mecanismos, é interminável (o que não significa que ele seja todo-poderoso, muito pelo contrário). Para limitá-lo, as regras jamais são suficientemente rigorosas; para desapropriá-lo de todas as ocasiões de que ele se apodera, jamais os princípios universais serão suficientemente severos. Ao poder, é preciso sempre opor leis intransponíveis e direitos sem restrições⁸. (p. 76-9)

As resistências insurgentes, geradoras de um novo direito, inserem-se no pensamento foucaultiano como instâncias de liberdade condicionadas pelas relações de força. Nesse sentido, para além da perspectiva substancial do poder na soberania e das análises do modelo da guerra, esboçadas nos seus textos dos anos 1970, a reflexão sobre o poder refere-se ao regime geral das condutas e da “governamentalidade” (*gouvernementalité*). Em uma entrevista de 1984, Foucault avalia que

[...] se você tenta analisar o poder [...] a partir da instituição política, só poderá encarar o sujeito como sujeito de direito. Temos um sujeito que era dotado de direitos ou que não o era e que, pela instituição da sociedade política, recebeu ou perdeu direitos: através disso, somos remetidos a uma concepção jurídica do sujeito. Em contrapartida, a noção de governabilidade [*gouvernementalité*] permite, acredito, fazer valer a liberdade do sujeito [...]⁹ (p. 280).

Falar, portanto, sobre o poder em Foucault não corresponde a uma teoria (nem a uma metodologia, em um sentido rigoroso); analisar o poder não significa falar sobre “o” poder, mas sim analisar “a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem”⁴ (p. 102) e constituem sua organização.

Em sua especificidade, as relações de poder correspondem apenas a atos, sua existência decorre do exercício, mesmo que seu campo de atuação incida sobre estruturas permanentes, instituições. Cumpre destacar que, para o autor, “o exercício não é simplesmente uma relação entre ‘parceiros’ individuais ou coletivos; é o modo de ação de uns sobre os outros”¹⁰ (p. 287).

Daí porque, para Foucault, a relação de poder não é por natureza a manifestação de um consenso. Embora possa ser efeito de um consentimento anterior ou permanente, o poder “não é, em si mesmo, renúncia a uma liberdade, transferência de direito, poder de todos e de cada um delegado a alguns”¹⁰ (p. 287). A relação de poder, diferentemente, se estabelece sobre dois elementos ativos em um campo aberto no qual este possa responder às ações primeiras, de modo a reagir, provocar efeitos, inverter as relações.

Dessa maneira, no texto “O sujeito e o poder”, o termo a que Foucault se refere para designar o que há de específico nas relações de poder é o de “conduta”, pois designa ao mesmo tempo o ato de conduzir, “segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos”¹⁰ (p. 288), e o modo de como se comportar, no espaço em que as possibilidades se esboçam mais ou menos. Assim, conduzir condutas e ordenar suas probabilidades equivale ao exercício de poder.

Em contrapartida, no prólogo do seu livro “A condição humana”, Arendt assevera que quando se coloca em jogo o discurso e a linguagem “as questões tornam-se políticas por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político”¹¹ (p. 4), tudo que se experimenta e se faz por e entre os homens só adquire sentido quando eles mesmos podem falar sobre isso.

Segundo Arendt, o espaço entre as pessoas que agem e falam e que vivem juntas, o domínio público, enfim, é o espaço da aparência, em que as pessoas se revelam individualmente, em que se apresentam aos outros, na contramão de apenas existir como um ser vivo ou um produto. Nesse sentido, para a autora, o poder tem possibilidade de acontecer apenas nesse ambiente, na medida em que há a reunião dos homens na forma de discussão e ação. Desse modo, “o poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido”¹¹ (p. 60). Sua existência é temporária e frágil, pois é proveniente do acordo entre muitas vontades e intenções, “longe de ser um meio para um fim, é de fato a própria condição que capacita um grupo de pessoas a pensar e agir em termos das categorias de meios e fins”¹¹ (p. 68-69). Consequentemente, “força e poder não constituem a mesma coisa; o poder surge apenas onde as pessoas agem em conjunto, mas não onde as pessoas se fortalecem como indivíduos”¹² (p. 31). Utilizá-los “como sinônimos indica não apenas uma certa surdez aos significados linguísticos, [...] mas também resulta em uma certa cegueira às realidades a que correspondem”¹¹ (p. 59-60).

Característico, nesse aspecto, que Arendt procure o significado de poder, não na tradição da filosofia política, mas em “outra tradição e outro vocabulário não menos antigos e honrados”¹¹ (p. 56). Ela se refere aqui à isonomia da constituição da cidade-Estado ateniense ou a *civitas* para os romanos, quando tinham em mente um conceito de poder que não identificava poder com domínio ou mesmo com governo.

A pensadora encontrará um fio dessa condição nos movimentos americanos de desobediência civil do final dos anos sessenta. Ela entende que, embora a política contemporaneamente seja marcada pelo signo da força e daquilo que hoje chamamos de biopoder, pode-se enxergar nessas empreitadas traços daquilo que os romanos chamavam de *consensus universalis*, fruto do *pacta sunt servanda*, ou aquilo que os fundadores da república americana chamavam orgulhosamente de *constitutio libertatis*, “ou seja, um espírito de confiança de que as leis eram humanas, mas mesmo assim, capazes de facilitar a liberdade e a convivência justa entre os homens”¹³ (p. 177).

No texto “Desobediência civil”, Arendt se interessará pelo conceito de lei decorrente da Revolução Americana para expressar a compatibilidade das resistências caracterizadas pela desobediência civil ao caráter fundador do poder propriamente político no ambiente de governos injustos.

Assim como Foucault, Arendt é crítica a um modelo de contrato vertical entre governantes e governados segundo o qual direitos são transferidos. Nesse sentido, refere-se – do ponto de vista da ciência política – ao problema decorrente da origem fictícia do consentimento. A pensadora apoia-se em outra perspectiva de contrato que, ao contrário, é elaborado de maneira horizontal, “no sentido de apoio ativo e participação contínua em todos os assuntos de interesse público”¹⁴ (p. 76), como

também no espírito da lei norte-americana que não se sustenta em bases teóricas e ficcionais, mas “pelas extraordinárias experiências dos primeiros colonos”¹⁴ (p. 75).

Em primeiro lugar, o consentimento apoiado por Arendt apresenta-se como uma espécie de consentimento tácito e não pressuposto, pois existencialmente:

Todo homem nasce membro de uma comunidade particular e só pode sobreviver se nela é bem-vindo e se sente à vontade. A situação fatural de cada recém-nascido implica uma espécie de consentimento: ou seja, num tipo de conformação às regras com as quais é jogado o grande jogo da vida no grupo particular a que ele pertence por nascimento. Todos nós vivemos e sobrevivemos por [esta] espécie de consentimento [...]¹⁴. (p. 78-9)

Em segundo lugar, subentende-se esse consentimento como o direito de divergir (pelo menos desde que a criança se torna um adulto), pois “é a marca do governo livre; quem sabe que pode divergir sabe também que de certo modo está consentindo quando não diverge”¹⁴ (p. 79). Para Arendt, o dissenso “elucida e articula o consentimento tácito dado em troca das boas-vindas tácitas”¹⁴ (p. 79) oferecidas a quem chega ao mundo.

Dessa maneira, os contestadores civis inserem-se nesse ambiente de consentimento e associação voluntária, segundo a autora, como a sua última expressão. Ao fazerem parte de grupos por compromissos conjuntos, que por sua vez se baseiam na capacidade humana de fazer e manter promessas, demonstram a “capacidade que esses movimentos têm de colocar os homens em contato uns com os outros, iniciar a criação de mundos comuns, no sentido de abrigo para gerações futuras”¹³ (p. 181).

Origem (e) política

Diante das considerações precedentes, as diferenças entre os autores podem ser reveladas com base nas diferentes proposições de análise sobre a origem em que eles se inscrevem.

Foucault assume uma premissa nietzschiana para abordar a temática da origem. Isto é, refere-se a termos de genealogia, procedimento que exigiria “um indispensável demorar-se: marcar a singularidade dos acontecimentos, longe de toda a finalidade monótona”¹⁵ (p. 15).

O autor, em sua interpretação dos textos nietzschianos, demarca a cisão da significação de origem entre as palavras *Ursprung*, de um lado, e *Herkunft* e *Entstehung*, de outro, indicando a preferência de Nietzsche pela pesquisa nesses últimos termos. Recusa, diz ele, a origem miraculosa da *Ursprung* que a metafísica procura, porque “a pesquisa, nesse sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida a si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo”¹⁵ (p. 17).

Entre as características do conceito de *Herkunft*, a proveniência, está a formação dos acontecimentos por meio de sua proliferação. Em sua complexidade, a genealogia pretende evidenciar o que se passou na própria dispersão dos acontecimentos: “é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente”¹⁵ (p. 21).

Em sintonia, *Entstehung*, a emergência, designa o ponto de surgimento, “o princípio e a lei singular de um aparecimento”¹⁵ (p. 23). Ao contrário da metafísica, em que a origem pareceria com o fim último em sua destinação, o estudo genealógico colocaria os fins, restabelecendo-os, como o episódio atual de uma série de submissões, “não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações”¹⁵ (p. 23). A emergência, então, como ponto de surgimento, é a “entrada em cena das forças; é sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro”¹⁵ (p. 23).

Assim, na perspectiva de Foucault baseada na crítica nietzschiana, “do mesmo modo que se tenta muito frequentemente procurar a proveniência em uma continuidade sem interrupção, também seria errado dar conta da emergência pelo termo final”¹⁵ (p. 23). Consonante com a afirmação de Nietzsche encontrada em “Humano, demasiado humano”.

Todos os filósofos têm em si o defeito comum de partirem do homem do presente e acreditarem chegar ao alvo por uma análise dele. Sem querer paira diante deles “o homem”, como uma *aeterna veritas*, como algo que permanece igual em todo torvelinho, como uma medida segura das coisas. Tudo o que o filósofo enuncia sobre o homem, entretanto, nada mais é, no fundo, do que um testemunho sobre o homem de um espaço tempo *muito limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; muitos chegam a tomar, despercebidamente, a mais jovem das configurações do homem, tal como surgiu sobre a pressão de determinadas religiões, e até mesmo de determinados acontecimentos políticos, como a forma firme de que se tem de partir¹⁶. (p. 71, cap. 1, §2)

Em contrapartida, seguindo aqui a proposta de Roberto Esposito, em “El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?”, duas leituras contrapostas sobre a origem se apresentam no pensamento arendtiano. Tal discussão na obra de Arendt se faria por meio do caráter antinômico de *Anfang*, em contraposição ao *Beginn*, ao mero início, a criação do mundo que se esgota de uma só vez; dois termos utilizados pela autora na edição alemã de “A condição humana”. Diferenciação que, segundo Esposito, apresenta “una caracterización más intensa – por estar expresada en la lengua materna de la autora [...], el cual no aparece íntegramente en el original americano”¹⁷ (p. 33)^(b).

Arendt, estaria com Nietzsche (e com Foucault), ao lembrarmos da contraposição estratégica entre *Ursprung*, por um lado, e *Herkunft* ou *Entstehung*. Se ao contrário da plenitude ideal da *Ursprung*, no descobrimento nietzschiano da procedência (*Herkunft*), “de la perfecta correspondencia entre verdad y apariencia que coloca en la raíz del ser no lo natural sino lo accidental, no lo profundo sino la superficie”¹⁷ (p. 38), então, vê-se muito aproximadamente a relação com a fenomenologia arendtiana em que há a identidade entre a aparência e o ser.

Mais decisivo, para Esposito, no que tange à desconstrução arendtiana, à semelhança de Foucault, é a recusa da autora a qualquer tipo de filosofia da história, à observação do acontecimento apenas como “o fim e a culminação de tudo que ocorreu antes”¹⁸ (p. 342). Ela vê em Nietzsche a ruptura do nexos de causa e efeito, em que não haveria mais sentido a “estrutura linear do Tempo cujo passado é sempre entendido como causa do presente, e

^(b) “Dieser Anfang, der Mensch ist, insofern er Jemand ist, fällt keinesfalls mit der Erschaffung der Welt zusammen; das, was vor dem Menschen war, ist nicht Nichts, sondern Niemand; seine Erschaffung ist nicht der Beginn von etwas, das, ist es erst einmal erschaffen, in seinem Wesen da ist, sich entwickelt, andauert oder auch vergeht, sondern das Anfangen eines Wesens, das selbst im Besitz der Fähigkeit ist anzufangen: es ist der Anfang des Anfangs oder des Anfangens selbst”. ARENDT, H. *Vita activa oder vom tätigen Leben*. Munich-Zurich: Piper, 1960, p. 166 apud ESPOSITO¹⁷ (p. 32). Na tradução brasileira decorrente da edição em inglês: “Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador”² (p. 222).

cujo presente é o tempo verbal da intenção e da preparação dos projetos para o futuro, e cujo futuro é resultado de ambos”¹⁹ (p. 438).

Nas ciências históricas, quem acredita honestamente na causalidade está, de fato, negando o objeto de sua própria disciplina. Essa crença pode se ocultar na aplicação de categorias gerais a todo o curso dos acontecimentos, como estímulo e resposta, ou na busca de tendências gerais que supostamente seriam camadas “mais profundas”, de onde brotam os eventos como sintomas acessórios¹⁸. (p. 342)

Portanto, significativo que Foucault utilize aqui a categoria da *Entstehung*, da emergência, coincidente com a semântica arendtiana de *Anfang*¹⁷ (p. 39), entendida como ponto de surgimento, o princípio e a lei singular de uma aparição.

De outra parte, em uma acepção constitutiva de origem, Esposito aproxima Arendt a Walter Benjamin. Assim, de maneira aparentemente paradoxal, a concepção arendtiana de *Anfang* teria a ver com o sentido de *Ursprung* que, no entanto, fora recaracterizado por Benjamin com um sentido totalmente histórico e não mais metafísico, como outrora se via em Nietzsche, invertendo, desse modo, a relação. Portanto, o *Ursprung* remeteria a um movimento de contínua autogeração próximo ao *Anfang* de Arendt. Enquanto *Beginn* “– como la creación del mundo – se agota de una vez, el *Anfang-Ursprung* nunca termina de originar-se”¹⁷ (p. 40).

A passagem esclarecedora em Benjamin se referencia ao texto “Origem do drama barroco alemão”. Segue que:

A origem, apesar de ser uma categoria totalmente histórica, não tem nada que ver com a gênese. O termo *origem* não designa o vir-a-ser daquilo que se origina, e sim algo que emerge do vir-a-ser e da extinção. A origem se localiza no fluxo do vir-a-ser como um torvelinho, e arrasta em sua corrente o material produzido pela gênese. O originário não se encontra nunca no mundo dos fatos brutos e manifestos, e seu ritmo só se revela a uma visão dupla, que o reconhece, por um lado, como restauração e reprodução, e por outro lado, e por isso mesmo, como incompleto e inacabado. [...] A origem, portanto, não se destaca dos fatos, mas se relaciona com sua pré e pós-história²⁰. (p. 67-8)

Tal citação pode ser mais bem lida mediante a explicação de J. M. Gagnebin, segundo a qual a *Ursprung* conjecturada por Benjamin:

[...] designa, portanto, a origem como salto (*Sprung*) para fora da sucessão cronológica niveladora à qual uma certa forma de explicação histórica nos acostumou. Pelo seu surgir, a origem quebra a linha do tempo, opera cortes no discurso ronronante e nivelador da historiografia tradicional. [...] Trata-se muito mais de designar, com a noção de *Ursprung*, saltos e recortes inovadores que estilhaçam a cronologia tranquila da história oficial, interrupções que querem, também, parar esse tempo infinito e indefinido, como relata a anedota dos

franco-atiradores (Tese XV)^(c), que destroem os relógios na noite da Revolução de Julho: parar o tempo para permitir ao passado esquecido ou recalçado surgir de novo (*ent-springen*, mesmo radical de *Ursprung*), e ser assim retomado e resgatado no atual²². (p. 10)

Dessa maneira, pode-se enxergar em Arendt a utilização do método benjaminiano da “pesca de pérolas perdidas no oceano”, como ela designou em referência a um poema de *Shakespeare*, pois não pretende tomar o que aconteceu no passado em sua idêntica figuração.

Essas generalizações e categorizações extinguem a luz “natural” oferecida pela história e, com isso, destroem a história concreta, com sua singularidade e significado eterno, que cada período tem a nos contar¹⁸. (p. 342)

A ideia é que, com a ruptura da tradição e a perda da autoridade no nosso mundo, desde os eventos totalitários, as categorias para tratar o passado perderam o sentido. Tais eventos “demoliram indiscutivelmente nossas categorias de pensamento político e nossos critérios de julgamento”¹⁸ (p. 332). E, nisso, Benjamin “tornou-se mestre ao descobrir que a transmissibilidade do passado fora substituída pela sua citabilidade”²³ (p. 208-9). De qualquer maneira, essa destrutibilidade ligada à citação do passado estava, conforme a autora, ligada à intenção de preservação. E porque os descobridores e amantes desse poder destrutivo

[...] não se deixaram enganar pelos “preservadores” profissionais a seu redor é que finalmente descobriram que o poder destrutivo das citações era “o único que ainda traz a esperança de que sobreviva algo deste período – por nenhuma outra razão além de ter sido arrancado dele”.²³ (p. 209)

Se tomarmos a leitura de André Duarte, Arendt tratava de recuperar em meio aos destroços da tradição aqueles tesouros políticos perdidos de que a filosofia política não tratou. O rompimento do *continuum* histórico evidenciado pelo acontecimento do novo na cena política remeteria, até mesmo, aos “momentos revolucionários, pensados por ela como a retradução de uma possibilidade originária que, negada pela própria tradição, permaneceu em estado de vigília e vem se repetindo desde o final do século XVIII até o presente”²⁴ (77-8). A autora se volta aos rastros e fragmentos deixados de lado pela tradição, de modo que,

em seu retorno e recuperação das manifestações políticas do passado grego-romano, Arendt não apenas “destrói o contexto no qual seu objeto outrora foi parte de uma entidade viva e maior”, quanto depura seus achados de “tudo o que há de típico” neles a fim de melhor preservar-lhes o caráter “único e genuíno”, sintonizando-se, assim, com a perspectiva benjaminiana que substituiu “a imagem eterna do passado” pelo passado enquanto uma “experiência única” (Tese XVI)^(d). À semelhança do modo como Benjamin pensou a *Ursprung*, também Arendt concebeu o fenômeno de origem como

^(c) Benjamin nas teses “Sobre o conceito de História”: “A consciência de fazer explodir o *continuum* da história é próprio às classes revolucionárias no momento da ação. A Grande Revolução introduziu um novo calendário. O dia com o qual começa um novo calendário funciona como um acelerador histórico. No fundo, é o mesmo dia que retorna sempre sob a forma dos dias feriados, que são os dias da reminiscência. Assim, os calendários não marcam o tempo do mesmo modo que os relógios. Eles são monumentos de uma consciência histórica da qual não parece mais haver na Europa, há cem anos, o mínimo vestígio. A Revolução de julho registrou ainda um incidente em que essa consciência se manifestou. Terminado o primeiro dia de combate, verificou-se que em vários bairros de Paris, independentes um dos outros e na mesma hora, foram disparados tiros contra os relógios localizados nas torres. [...]”. [Tese XV].²¹ (p. 230).

^(d) A despeito de qualquer discussão pormenorizada sobre materialismo histórico: “[...] O historicista apresenta uma imagem ‘eterna’ do passado, o materialista histórico faz desse passado uma experiência única. Ele deixa a outros a tarefa de se esgotar no bordel do historicismo com a meretriz ‘era uma vez’. Ele fica senhor das suas forças, suficiente viril para fazer saltar pelos ares o *continuum* da história” [Tese XVI]²¹ (p. 230-1).

um evento que interrompe o fluxo do processo histórico e estabelece uma constelação de correspondências entre épocas históricas distintas, nas quais fulgura em um instante a chama dos fenômenos políticos originários²⁴. (p. 80)

Considerações finais

Ao mesmo tempo em que ambos os autores tentam fugir de uma causalidade teleológica e sempiterna do poder, aparenta-nos que a diferença fundamental entre eles a esse respeito parece estar nas categorias em que eles colocam tais análises. Enquanto para Foucault, em qualquer relação humana, “quer se trate de comunicar verbalmente, [...], ou se trate de relações amorosas, institucionais ou econômicas, o poder está sempre presente: quero dizer, a relação em que cada um procura dirigir a conduta do outro”⁹ (p. 270), para Arendt, a dimensão da ação e da palavra, ou da palavra como ação, em conjunto, é dimensão basilar em que o poder aparece e a política preserva sua dignidade. Pois Foucault não enxerga a origem do poder além dos simples atos devires das relações de força no campo do real (e que podem tender à dominação), enquanto Arendt vislumbra também nessa questão momentos kairológicos, sempre reduzidos a pouquíssimos momentos em nossa história, que podem ser chamados propriamente eventos histórico-políticos.

Diferente da atitude do arqueólogo, tal como Foucault, a origem relacionada a sua pré-história e pós-história, para falar com Benjamin, rompe o eterno devir em que toda a história parece se enquadrar sem a possibilidade de compreendê-la. Por isso, apesar de todos os intentos históricos de transformar o nexos histórico em gênese, a origem, em termos arendt-benjaminianos:

[...] queda siempre sin concluir precisamente a causa de su salir de sí mismo, de su continuo sobrepasarse y su *no* ser plenamente lo que es: un origen in/originario; un *arché* constitutivamente an/árquico¹⁷. (p. 42)

No final de seu ensaio sobre Benjamin, Arendt oferece a imagem deste tipo de orientação de pensamento:

Como um pescador de pérolas que desce ao fundo do mar, não para escavá-lo e trazê-lo à luz, mas para extrair o rico e o estranho, as pérolas e o coral das profundezas do passado – mas não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para a renovação de eras extintas. O que guia esse pensar é a convicção de que embora o vivo esteja sujeito à ruína do tempo, o processo de decadência é ao mesmo tempo um processo de cristalização, que nas profundezas do mar, onde afunda e se dissolve aquilo que outrora era vivo, algumas coisas “sofrem uma transformação marinha” e sobrevivem em novas formas e contornos cristalizados que se mantêm imunes aos elementos, como se apenas esperassem o pescador de pérolas que um dia descera até elas e as trará ao mundo dos vivos – como “fragmentos de pensamento”, como algo “rico e estranho” e talvez mesmo como um perene *Urphänomene*²³. (p. 222)



Desse modo, Arendt interessa-se pelo espírito de um poder constituinte, pelo irrompimento fundacional das práticas de resistência ao “poder” dos governos para aí encontrar a novidade nascida e advinda de toda ação e início propriamente humanos. No final do seu texto sobre a desobediência civil a pensadora afirma:

Emergências sempre estão por perto quando instituições estabelecidas de um país deixam de funcionar [...], e é tal emergência que transformou [...] a associação voluntária em desobediência civil e dissidência em resistência¹⁴. (p. 90)

Foucault, por outro lado, ao caracterizar como direito novo certas estratégias de insurgência, parece recair em uma rede de incitações infinitas geradas pelos dispositivos de governamentalidade nas relações de força. Portanto, sugere-se que, enquanto Foucault analisa a política e as possibilidades de resistência jurídico-políticas na contemporaneidade por meio de um modo genealógico, Arendt não só o faz de maneira parecida, mas, por outra parte, pondera sobre a ação e a origem política de modo originário.

Financiamento

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (Capes) - Código de Financiamento 001 (doutorado). E do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq (mestrado).

Conflito de interesse

O autor não tem conflito de interesse a declarar.

Direitos autorais

Este artigo está licenciado sob a Licença Internacional Creative Commons 4.0, tipo BY (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR).



Editor

Antonio Pithon Cyrino

Editora associada

Líliá Blima Schraiber

Submetido em

28/11/19

Aprovado em

11/08/20



Referências

1. Esposito R. *Bios: biopolítica e filosofia*. Costa MF, tradutor. Lisboa: Edições 70; 2010.
2. Arendt H. *A condição humana*. Raposo R, tradutor. 11a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária; 2010.
3. Arendt H. *Origens do totalitarismo*. Raposo R, tradutor. São Paulo: Cia das Letras; 1989.
4. Foucault M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Albuquerque MTC, Albuquerque JAG, tradutores. 17a ed. Rio de Janeiro: Graal; 2006.
5. Fonseca MA. *Michel Foucault e o direito*. 2a ed. São Paulo: Saraiva; 2012.
6. Foucault M. *Em defesa da sociedade: curso dado no Collège de France (1975-1976)*. Galvão ME, tradutor. São Paulo: Martins Fontes; 1999.
7. Foucault M. *Os direitos do homem em face dos governos* In: Motta MB. *Repensar a política*. Pessoa AL, tradutor. Rio de Janeiro: Forense Universitária; 2013. v. 6, p. 369-70. (Coleção Ditos e Escritos).
8. Foucault M. *É inútil Revoltar-se?* In: Motta MB, organizador. *Estratégia, poder-saber*. Monteiro E, Barbosa I, tradutoras. 3a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária; 2012. v. 5, p. 76-80. (Coleção Ditos e Escritos).
9. Foucault M. *Ética do cuidado de si como prática da liberdade* In: Motta MB, organizador. *Estratégia, poder-saber*. Monteiro E, Barbosa I, tradutores. 3a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária; 2012. v. 5, p. 258-80. (Coleção Ditos e Escritos).
10. Foucault M. *O sujeito e o poder* In: Dreyfus H, Rabinow P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Carrero VP, tradutor. Rio de Janeiro: Forense Universitária; 1995. p. 231-49.
11. Arendt H. *Sobre a violência*. Duarte A, tradutor. 2a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 2010.
12. Arendt H. *Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing*. In: Arendt H. *Homens em tempos sombrios*. Bottmann D, tradutor. São Paulo: Cia das Letras; 2008. p. 10-40.
13. Aguiar OA. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Ed.Unijuí; 2009.
14. Arendt H. *Desobediência civil* In: Arendt H. *Crises da república*. Volkman J, tradutor. 2a ed. São Paulo: Perspectiva; 2008. p. 49-90.
15. Foucault M. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: Foucault M. *Microfísica do poder*. Machado R, organizador, tradutor. Rio de Janeiro: Graal; 1979. p. 15-37.
16. Nietzsche F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres, 1º vol. (1878)* In: Nietzsche F. *Obras incompletas*. Torres-Filho RR, tradutor. São Paulo: Nova Cultural; 1999. p. 62-99. (Coleção Os Pensadores).
17. Esposito R. *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*. Gatell R, tradutor. Barcelona: Paidós; 1999.
18. Arendt H. *Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)*. In: Kohn J, organizador. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Bottmann D, tradutor. São Paulo: Cia das Letras, Belo Horizonte: Ed.UFMG; 2008. p. 330-46.
19. Arendt H. *A vida do espírito*. Abranches A, Almeida CAR, Martins H, tradutores. 2a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 2010.
20. Benjamin W. *Origem do drama barroco alemão*. Rouanet SP, tradutor. São Paulo: Brasiliense; 1984.



21. Benjamin W. Sobre o conceito de História In: Benjamin W. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Rouanet SP, tradutor. 3a ed. São Paulo: Brasiliense; 1987. v.1, p. 222-32. (Obras escolhidas).
22. Gagnebin JM. História e narração em Walter Benjamin. São Paulo: Perspectiva; 2009.
23. Arendt H. Walter Benjamin (1892-1940) In: Arendt H. Homens em tempos sombrios. Bottmann D, tradutor. São Paulo: Cia das Letras; 2008. p. 165-222.
24. Duarte A. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem política In: Moraes EJ, Bignotto N, organizadores. Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Ed. UFMG; 2001. p. 63-89.

This article seeks to thematicize the approaches of the thinkers Hannah Arendt and Michel Foucault to the origin of politicalness and the historiographic assumptions underlying their respective political theories (vented by a prefatory analysis of the paradigm of birth and life). We seek to relate the different approaches with the certain possibilities of political resistance put forward by these authors, identifying opportunities to (re)think the problem of political power based on ways of thinking about history and its inherent temporalities. In other words, it is important to see the relationship between a given historical notion of political origin and the way of thinking about given legal-political phenomena and their modes of agency.

Keywords: Hannah Arendt. Michel Foucault. Origin. Politics. Resistance.

El presente artículo propone plantear como temas los abordajes de los pensadores Hannah Arendt y Michel Foucault sobre el origen de la politicidad y las presuposiciones historiográficas yacentes en sus respectivas teorías políticas (mostradas a partir del análisis previo del paradigma del nacimiento y de la vida). En ese afán, se busca relacionar los diferentes enfoques sugeridos con ciertas posibilidades de resistencia política para (re)pensar la problemática del poder político a partir de la manera como se piensa la temática de la historia y las posibles temporalidades inherentes a ella; lo que importa, en otras palabras, el ver cuál es la relación que una determinada noción histórica de origen político tiene con la manera de pensar determinados fenómenos jurídico-políticos y sus modos de gestión.

Palabras clave: Hannah Arendt. Michel Foucault. Origen. Política. Resistencia.