

RACISMO DE ESTADO: MICHEL FOUCAULT E HANNAH ARENDT EM PERSPECTIVA

Aruanã Antonio dos Passos¹

Resumo: O trabalho analisa de forma perspectiva a partir do pensamento de Michel Foucault e Hannah Arendt uma definição de conjuntura teórica sobre a violência e o poder como elementos constitutivos dos estados totalitários. Também sua presença residual nas democracias contemporâneas expressas em instituições científicas, tecnológicas e políticas naquilo que é usualmente chamado de racismo de Estado. Assim, procura-se delimitar as dimensões conceituais capazes de produzir uma crítica ao presente radicalmente histórica da modernidade e seus projetos políticos de construção de uma identidade cultural sobreposta aos inúmeros desafios do mundo pós-colonial: luta por direitos civis e das minorias, as causas ecológicas, o terrorismo.

Palavras-chave: Biopoder, racismo de Estado, Hannah Arendt, Michel Foucault.

Abstract: The work analyzes of perspective form from the thought of Michel Foucault and Hannah Arendt a definition of theoretical conjuncture on the violence and the power as constituent elements of the totalitarian states. Also its residual presence in the democracies express contemporaries in scientific, technological institutions and politics in what usually it is called racism of State. Thus, it is looked to delimit the conceptual dimensions capable to produce critical to the radically historical gift of modernity and its projects politicians of construction of an overlapped cultural identity to the innumerable challenges of the world after - colonial: fight for civil laws and of the minorities, the ecological causes, the terrorism.

Keywords: bio-power, racism of State, Hannah Arendt, Michel Foucault.

¹ E-mail: aruana.ap@gmail.com - Doutorando em História UFG - Docente do curso de História UEG-UnU Jussara

CRÍTICA AO RACISMO E FUNÇÃO DE UMA FILOSOFIA: Restaurar o sentido da política?

Ao final da Aula de 17 de março de 1976, Michel Foucault questiona: *“Como se pode fazer um biopoder funcionar e ao mesmo tempo exercer os direitos da guerra, os direitos do assassinio e da função da morte, senão passando pelo racismo?”* (FOUCAULT, 2005, p. 315). Para Foucault o racismo foi à forma de delimitação de novas técnicas de poder:

“A especificidade do racismo moderno, o que faz sua especificidade, não está ligado a mentalidades, a ideologias, a mentiras do poder. Está ligado à técnica do poder, à tecnologia do poder. Está ligado a isto que nos coloca, longe da guerra das raças e dessa inteligibilidade da história, num mecanismo que permite ao biopoder exercer-se. Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano. A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo. E é aí, creio eu, que efetivamente ele se enraíza”. (FOUCAULT, 2005, p. 309).

A constatação de Foucault nos coloca diante da questão da relação fundamental entre o biopoder e o racismo na constituição dos Estados totalitários, em especial o nazismo, já que este realizou uma dupla tarefa: *“tem-se, pois, na sociedade nazista, esta coisa, apesar de tudo, extraordinária: é uma sociedade que generalizou absolutamente o biopoder, mas que generalizou, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar”* (FOUCAULT, 2005, p. 311). É a invasão completa do extermínio e do assassinato no campo político. E aí adentramos nos estudos de Arendt sobre o totalitarismo, já que ela ressaltou por vários momentos o perigo eminente do fim da política através da violência:

Em meus estudos sobre o totalitarismo tentei mostrar que o fenômeno totalitário, com seus berrantes traços anti-utilitários e seu estranho menosprezo pela frustração pela fatualidade, se baseia, em última análise, na convicção de que tudo é possível, e não apenas permitido, moralmente ou de outra forma, como o niilismo primitivo” (ARENDT, 2007, p. 123).

Essa noção se encaixa com a necessidade da pensadora em compreender um fenômeno sem par na história humana e que guarda em si a terrível constatação do esvaziamento completo do sentido da vida entre os homens: *“pois uma sociedade de massas nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se*

estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros, mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles” (ARENDT, 2007, p. 126). Como construir relações interpessoais, comunitárias, nacionais entre grupos pautadas no diálogo e na reflexão (oposição radical ao poder biopolítico do racismo)? É inegável que tal questão guarda em si uma postura ética (DREYFUS & RABINOW, 1995; Ainda: GRÓS, 2004). No entanto os horrores e mazelas do século séc. XX e XXI: descolonização, conflito árabe-israelense, guerra do Iraque e do Afeganistão, atentados terroristas locais como ETA, IRA, ou de “grande” impacto (atentado ao World Trade Center em 11 de setembro de 2001), não constituem um grande retorno as práticas de violência que a sociedade contemporânea teria eliminado do espaço público desde a Revolução Francesa já que: *“nossa violência produzida por nossa hipermodernidade, é o terror”* (BAUDRILLARD, 1990, p. 83). O suposto contrato social é uma falsa premissa no presente, como bem destaca o filósofo Michel Onfray, ele é mais uma crença, que uma condição existente na relação governo-indivíduo-sociedade:

(...) passar, pelo contrato, do estado de natureza selvagem e sem lei, violento e perigoso, a um estado de cultura onde reinariam equilíbrio, harmonia, paz, comunidade pacífica é ridículo. O contrato social é o ato de batismo do religioso em suas formas sociais. Ele é hipoteticamente firmado, um dia, entre o indivíduo e a sociedade, depois esfolia quase totalmente o primeiro em nome do segundo [...] Ele fabrica um homem calculável em suas escolas, onde se destrói sua inteligência em benefício da docilidade. [...] Aceitar o contrato é receber as servidão e a escravidão, quando nos prometia a dignidade e a liberdade (ONFRAY, 1995, p. 42).

É inegável que na sociedade de hoje a constituição do capitalismo global é um caractere unificador do modo de dominação. Mais do nunca vivemos o tempo do Império do qual nos fala Michael Hardt e Toni Negri (NEGRI & HARDT, 2001). Império sem fronteiras, que se movimenta através de uma padronização da cultura através de seu esmigalhamento e da desterritorialização e descentralização de seus componentes: fluxos de diversas ordens circulam por todo o império (pessoas, capital, imagens, propagandas, informações). Ele opera modulações de disfuncionamento (PELBART, 2003, p. 89), constituindo-se como uma *“megamáquina de produção de subjetividade e de terror”* (PELBART, 2003, p. 89). Ou ainda, a época das “sociedades de controle”, na formulação do diagnóstico feita por Gilles Deleuze (DELEUZE, 1992, pp. 219-220). Sua principal característica seria o controle contínuo e ilimitado dos

indivíduos e das coletivas mesmo ao ar livre. Mas em tal sociedade de controle contínua a violência seria mais facilmente evitada ou ainda teria espaço? Para Deleuze a violência não cessaria ou mesmo diminuiria já que viveríamos ainda a transição das antigas sociedades disciplinares para as sociedades de controle de massa, isso desde o fim da Segunda Guerra Mundial. Em seu aspecto cultural a formulação de uma sociedade de massa e de uma cultura de massa (Theodor Adorno e Max Horkheimer) possui em si a contradição do individualismo contemporâneo e do impacto das tecnologias de comunicação e transporte no presente, que modificam relações intersubjetivas e remodelam as relações internacionais, mobilizando pessoas ou desarticulando ações. É inegável que a massa é normalizante e objetivada, mesmo que seu comportamento seja instável, uma “massa colorida”, segundo a formulação de Peter Sloterdijk, uniforme de ação caótica. Um todo fragmentado:

A massa colorida sabe até onde se pode ir quando se vai longe demais – até o limiar da diferenciação vertical. Como no espaço igualitário não somos objetivamente provocadores entre nós mesmos, olhamo-nos reciprocamente em nossas tentativas de fazer-nos interessantes, mais ou menos agradáveis, ou desprezíveis. A cultura de massa pressupõe o fracasso de todo fazer-se-interessante, e isto quer dizer fazer-se-mais-do-que-os-outros. E isto com razão, pois é seu dogma que somente nos diferenciemos entre nós sob o pressuposto de que nossas diferenças não façam diferença (SLOTERDIJK, 2002, pp. 108).

Dentro dessa massa num mesmo *status quo* de uma sociedade - onde o marketing é o grande mecanismo de controle e manipulação social (DELEUZE, 1992, p. 224), tem-se por resultado que o feixe de poder que atravessa os corpos acaba por descartar todo elemento de diferenciação que age na esfera pública e produz efeitos de poder, tentando anulá-los. Dessa maneira, na modernidade se percebe a onipotência de um Estado cujo ideal de nacionalização produziu os piores resultados. Zygmunt Bauman levanta a hipótese de que a modernidade contenha em si os ideais racionais defendidos pelo projeto iluminista, mas que possivelmente, também contenha nesse mesmo projeto a face sombria do holocausto:

Suspeitamos (ainda que nos recusemos a admiti-lo) que o Holocausto pode ter meramente revelado um reverso da mesma sociedade moderna cujo verso, mais familiar, tanto admiramos. E que as duas faces estão presas confortavelmente e de forma perfeita ao mesmo corpo. O que a gente talvez

mais tema é que as duas faces não possam mais existir uma sem a outra, como verso e reverso de uma moeda (BAUMAN, 1998, p. 26.)

A hipótese levantada por Bauman é aprofundado em *Homo Sacer* de Giorgio Agamben que identifica o campo de concentração como regra, generalização, constituindo o que chama de grande “paradigma biopolítico do Ocidente” (PELBART, 2003, p. 65). Agamben utiliza como exemplo desse fato as “cobaias humanas” (*Versuchepersonen*) usadas em experiências científicas do regime nazista. Sua crítica não se encerra nas experiências biológicas com humanos no nazismo, se estende a contemporaneidade quando questiona o uso das “cobaias humanas” em larga escala no século XX, em especial nos Estados Unidos.

Se, era de fato teoricamente compreensível que semelhantes experimentos não tivessem suscitado problemas éticos em pesquisadores e funcionários no interior de um regime totalitário, o qual se movia num horizonte declaradamente biopolítico, como era possível que experimentos em certa medida análogos pudessem ter sido conduzidos em um país democrático? (AGAMBEN, 2002, pp. 165-166).

O que se evidencia é a introdução no corpo institucional-político Ocidental de certa racionalização da violência, uma absorção por parte das democracias, e não apenas dos regimes totalitários, da violência e seus usos, fato que Agamben chamou de “*politizar a morte*” (AGAMBEN, 2002, p. 172). “Politizar a morte” pode ser entendido como o controle máximo dos corpos dos súditos, hoje efetivado, através das normatizações do Estado. Eutanásia e aborto são dois fenômenos que se encontram relacionados ao poder do Estado sobre os corpos dos cidadãos. Foucault foi o primeiro a enunciar um novo conceito para esse poder “sobre os corpos”, sobre a vida. Um poder deslocado aos processos biológicos dos indivíduos. A natalidade, a mortalidade, a população, a higienização dos espaços são as formas pelas quais o poder do Estado intervêm agora nos processos biológicos de seus súditos (DUARTE, 2010, p. 204). A história do conhecimento se constitui e se legitima em muito por essa prática do poder, formando-se enquanto um saber-poder que chega a ser parte de um poder de maior efeito: o biopoder. Conceito complexo enunciado inicialmente n’*A vontade de Saber* (1979), e que pode se caracterizar como:

(...) administração dos corpos e gestão calculista da vida. Desenvolvimento rápido no decorrer da época clássica, das disciplinas diversas – escolas,

colégios, casernas, ateliês; aparecimento, também no terreno das práticas políticas e observações econômicas, dos problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração; explosão, portanto, de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações (FOUCAULT, 2006, p. 152).

Aparentemente, *A vontade de saber* (1976), primeiro volume da *História da Sexualidade*, demarca certa continuidade nas análises do poder realizadas por Foucault em *Vigiar e Punir* (1975) e em diversos cursos no *Collège de France*⁴, apesar de uma mudança inicial já ser ensaiada. De um modo amplo, temos que a organização social segundo Foucault é regida pelo exercício do Poder. Mas, em que consiste esse poder? O primeiro caractere seria de que ele está em toda parte e em nenhuma parte, ou seja, é a sua prática que o constitui enquanto tal.⁵ Assim, “o” Poder é normalização, e a sua contrapartida reside no fato de que é o conjunto da sociedade que coloca constantemente em ação este mecanismo e que, portanto, produz a separação entre normal e anormal, sadio e patológico, o central e o marginal.

Desse modo, é que assumirá importância no projeto foucaultiano a análise das relações que temos com a verdade por meio do saber científico, relações em que somos ao mesmo tempo sujeito e objeto. Assim, a necessidade de Foucault de dobrar (inflexão) o procedimento genealógico a uma nova necessidade teórica e política nasce da constatação de que “talvez ele tenha percebido um certo equivoco (...) não estava ele preso nas relações de poder?” (DELEUZE, 2006, p. 101). Claro está que Foucault caracteriza o poder não como uma “entidade” superior e externa aos homens que se efetiva a partir de um lugar identificável. Ao contrário, para o pensador francês, “o poder não é um ser, ‘alguma coisa que se adquire, se torna ou se divide, algo que se deixa escapar’. É o nome atribuído ao conjunto de relações que formigam por toda a parte na espessura do corpo social (...)” (LEBRUN, 1985, p. 20). Ele está em toda parte e em nenhuma parte. Ou seja, apenas podemos vê-lo nas práticas efetivadas nas diversas relações em sociedade. E nestas relações de poder não existe “oposição binária entre dominantes e dominados” (LEBRUN, 1985, p. 20), os efeitos de poder fluem através da normalização e disciplinarização da sociedade para além das leis instituídas pelo corpo jurídico (aparelho de Estado). Nem repressão, nem ideologia. Assim, “o poder, na

⁴ Dentre eles: Segurança, território, população (1977-1978); Nascimento da biopolítica (1978-1979); A Hermenêutica do Sujeito (1981-1982).

⁵ Nesse ponto Arendt e Foucault se aproximam já que para a filósofa o poder está intimamente relacionado a dominação, aquele que o detém. Cf: SANTOS, Silvia Gombi Borges dos. *Violência e Poder em Hannah Arendt*. Educação e Filosofia, n.8 (16), jul-dez, 1994, p.122.

verdade, não se exerce sem que custe alguma coisa”, o que o caracteriza enquanto poder transitório pelos mais diversificados interesses e causas em sociedade.

No entanto, como observa Roberto Machado: “*A questão do poder não é o mais velho desafio formulado pelas análises de Foucault. Surgiu em determinado momento de suas pesquisas, assinalando uma reformulação de objetivos teóricos e políticos (...)*” (MACHADO, 1992). Já na *História da Sexualidade* encontramos o chamado “último” Foucault. Não apenas o Foucault dos processos de subjetivação, mas o Foucault do poder e seu confronto/contestação/resistência na constituição de sujeitos livre e éticos.

Dizendo poder, não quero significar “o Poder”, como conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado determinado. Também não entendo poder como modo de sujeição que, por oposição à violência, tenha a forma da regra. (...) Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias de sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais (FOUCAULT, 2006, p. 102).

De forma mais geral as obras de Foucault que se remetem ao poder exploram “*as modalidades segundo as quais o homem ocidental constitui-se em objeto de conhecimento num campo de poderes ou com relação com uma 'vontade de saber' moral*” (REVEL, 1993: 339). Ou seja, se concentram na historicidade das formas pelas quais o conhecimento passou a se apropriar do homem. Na prática o “uso” do homem como objeto de conhecimento encontrou seu expoente máximo na formulação do totalitarismo da Alemanha nazista. Regime político esse analisado por Foucault como o sistema político onde a transposição “homem-corpo” para o “homem-espécie” foi mais efetiva (FOUCAULT, 2005, 289). Essa relação mantém direta conexão com um dos fenômenos de violência mais complexos e brutais dentro da História Ocidental: a emergência do extermínio, através dos campos de concentração, como política de Estado.

Arendt chega a um caminho próximo apesar de diverso do realizado por Foucault. Para Arendt o nazismo foi responsável por uma desumanização sem precedentes na história. Assim a filósofa de Hannover observa que sob a égide do nazismo o mundo

vivenciou a primeira grande experiência histórica moderna autenticamente singular (ARENDT, 1989). Singular porque se mostrou como um regime político inédito na história. Mas de que maneira Arendt e Foucault analisam os usos da violência dentro dos regimes totalitários (questão essa que também se aplica aos regimes ditatoriais autoritários, nos movimentos de esquerda e ainda organizações terroristas)⁶ e quais seriam os meios para se superar a violência e evitar que ela assuma um lugar “natural” dentro da política? É sobre essa questão geral que procuremos analisar a presença do conceito de violência na obra de Arendt e Foucault apreendendo os principais temas relacionados a esse conceito e as formulações do poder e da violência no mundo contemporâneo onde a tarefa de superar a violência e repensar o lugar da política no presente caberá não apenas a outras estratégias de ação e intervenção no espaço público e no espaço da intimidade, mas de uma aposta nas potencialidades de singularização que ultrapassem a dicotomia indivíduo-sociedade ou indivíduo-massa. E que aposte mais uma vez no caráter imutável da política, em sua face digna. Qual seja a capacidade dos homens de agir juntos e produzir o novo, de fazer nascerem “pequenos milagres”⁷, para usar uma das expressões preferidas de Hannah Arendt.

FOUCAULT E ARENDT: Uma aproximação possível?

Podemos aproximar Hannah Arendt de Michel Foucault em muitos aspectos. O primeiro é a negação pela busca e construção por um sistema de pensamento abstrato e totalizante que assaltaria a história para buscar modelos, mas sim dois pensamentos profundamente marcados pelos acontecimentos do último século. O segundo aspecto reside na concepção e função da história presente em Arendt e Foucault. Para Arendt tanto quanto para Foucault o interesse na história reside na singularidade, na ruptura, na quebra dos processos, onde emerge o novo. Não à toa a valorização arendtiana do acontecimento se efetiva no fato de que seu interesse na ruptura está contido em tudo

⁶ Ver em especial a crítica de Arendt a esses modos de ação e o uso da violência em: ARENDT, Hannah. *Sobre a Violência*. 3.ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

⁷ Cf: ARENDT, Hannah. *O Que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. p.38 e seguintes. Ainda: “Se o sentido da política é a liberdade, então isso significa que nós, nesse espaço e em nenhum outro, temos de fato o direito de esperar por milagres. Não porque acreditamos piamente em milagres, mas porque os homens, enquanto puderem agir, estão aptos a realizar o improvável e o imprevisível, e realizam-no continuamente, quer o saibam ou não”. ARENDT, Hannah apud: DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia na reflexão de Hannah Arendt*. Tese de doutorado em Filosofia. São Paulo: USP, 1997. p.304.

que ela representa tanto na vida social quanto na esfera do público e consequentemente da política. É assim que ela considera a dialética antigo-moderno como elementar na identificação da ruptura entre o pensamento antigo centrado na relação natureza-história-imortalidade, e a moderna centrada no trinômio natureza-história-processo. A mudança, a ruptura está contida na nova relação entre os três elementos. Enquanto o conceito antigo emana a relação de uma cosmovisão e o lugar do homem (finito) num universo que é infinito, o conceito moderno observa o passado como processo. E aí encontramos o lugar do sujeito nesse movimento de consciência sobre os fatos. Destacam-se, ainda dessa passagem, dos antigos aos modernos, a importância dada à ruptura e a singularidade do acontecimento percebido através da ruptura. Arendt destaca que desde o século XVII, *“a preocupação dominante da investigação científica, tanto natural como histórica, tem sido os processos”* (ARENDT, 2007, pp. 88-89); essa visão processual assume na contemporaneidade um lugar imenso na prática historiográfica e que encontrará oposição à partir dos anos 1970 com a crise dos grandes paradigmas (estruturalismo e marxismo, principalmente). O sujeito e o acontecimento nos esquemas macro-analíticos deixam de existir para dar lugar ao grande movimento da humanidade, a estruturas internas, muitas ininteligíveis e que organizar e regulam a vida das sociedades e dos grupos sociais. Interessante que Arendt não recorre a uma visão estrutural na análise de um fenômeno de massa sobre o qual pensou: o totalitarismo. Pelo contrário, ela encara o anti-semitismo, o imperialismo e o totalitarismo, pela perspectiva do novo, da ruptura.

Como estudiosa do fenômeno do totalitarismo é compreensível que Arendt não aceite tão visão e explicação sobre o passado. Como, diante dos crimes cometidos pelo nazismo entender que “algo” guiou os homens para tais atos? Para além da filosofia kantiana e da compreensão de Giambattista Vico sobre o acontecimento enquanto futilidade, sem “base comum, nem continuidade, nem coerência”, Arendt vê a história sob o ponto de vista das motivações dos sentimentos humanos capazes de fazer com que os atos dos homens nasçam e se façam entre humanidade. Já em Foucault encontramos a conceituação de história profundamente ligada a sua crítica do sujeito. De início partimos do princípio de que para Foucault os objetos são sempre dados pela prática. Portanto o lugar das ciências humanas e da possibilidade do seu conhecimento só pode se dar historicamente e nesse sentido deve haver a inevitável superação do prejuízo daquilo que está dado, o *antropos*, o homem. Ao questionar a própria

existência do homem – enquanto objeto de conhecimento, sendo diferente do homem do renascimento – Foucault questiona não apenas o objeto das ciências humanas, mas a própria possibilidade de existência e afirmação do conhecimento das chamadas ciências do homem, sendo que esse objeto é a própria objetivação das práticas. Desse modo, é que assumirá importância no projeto foucaultiano de análise das relações que temos com a verdade por meio do saber científico, nessas relações em que somos ao mesmo tempo sujeito e objeto. Assim, a necessidade de Foucault de dobrar o procedimento genealógico a uma nova necessidade teórica e política nasce da constatação de que apenas a morte do sujeito é que torna possível uma história efetiva do sujeito de conhecimento (BENATTI, 2000, pp. 19-20): “a ‘história efetiva’ se distingue daquela dos historiadores pelo fato de que ela não se apóia em nenhuma constância: nada do homem – nem mesmo seu corpo – é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles” (FOUCAULT, 1992, pp. 27-28). Não à toa os objetos não são em Foucault constituídos historicamente, porque isso significa no limite voltar a acreditar no objeto, sendo que o sujeito não nasce e se transforma historicamente. Do mesmo modo a psicologia e todo seu instrumental não podem dizer a verdade sobre a loucura, porque é na relação entre o saber e o objeto que se constituirá de modo tênue a “(...) sua identidade vazia ao longo da história” (FOUCAULT, 1992, p. 7).

Cada qual ao seu modo, Foucault e Arendt, possuem uma grande preocupação com os processos de subjetivação na contemporaneidade. Em *O Uso dos Prazeres*, Foucault afirma que o Sujeito e sua ética se constituem “*como a elaboração de uma forma de relação consigo mesmo que permite ao indivíduo constituir-se como Sujeito de uma conduta moral*” (FOUCAULT, 1992, p. 154). O que interessaria então neste aspecto seriam “*as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a si mesmos, a se dividir, a se reconhecer e a se confessar como Sujeitos do Desejo*” (FOUCAULT, 1992, pp. 155-6). Deduzem-se disto consequências imediatas para a história. A primeira e talvez mais séria, é de que o saber sobre o passado não pode mais se fundamentar sobre bases, modelos, matrizes interpretativas que buscam no passado causas, linearidades, generalizações totalizantes em nome de uma “visão de síntese”, ou “história geral”. A história já não pode ser vista como processo, mas como uma trama de processos. Exemplo disso é o próprio exercício do poder afirmado por Foucault e já discutido anteriormente.

Que seja dado o ultimato. Nas palavras de Foucault: “você podem continuar a explicar a história como sempre fizeram: somente, atenção: se observarem com exatidão, despojando os esboços, verificará que existem mais coisas que devem ser explicadas do que vocês pensam; existem contornos bizarros que não eram percebidos”

⁹. Parece que Arendt, de um modo silencioso, obscuro, também reserva uma observação semelhante aos historiadores. Se, o pensamento serve para cortar e não para compreender, ao buscarmos analisar Michel Foucault e Hannah Arendt sob a égide do poder, da violência e da história, percebemos que o pensamento deve sim cortar; mas assim agir em nome de um corte com o próprio passado, de um determinado passado, para irromper no futuro, pequenos milagres¹⁰, através desse ínfimo instante singular chamado presente.

DIMENSÕES DO PODER E DO BIPODER EM ARENDT E FOUCAULT

De um modo geral os historiadores sempre se interessaram pelos momentos de ruptura da ordem constituída historicamente. No entanto é irônico que, ao percorrermos um catálogo de biblioteca, encontremos poucos trabalhos de historiadores sobre a violência, enquanto fenômeno historicamente efetivado. Segundo Hannah Arendt:

Ninguém que se tenha dedicado a pensar a história e a política pode permanecer alheio ao enorme papel que a violência sempre desempenhou nos negócios humanos, e, à primeira vista, é surpreendente que a violência tenha sido raramente escolhida como objeto de consideração especial (ARENDT, 2001, p. 16).

Assim: *“isso indica o quanto a violência e sua arbitrariedade foram consideradas corriqueiras e, portanto, desconsideradas”* (ARENDT, 2001, p. 16). A consequência é de que *“quem quer que tenha, procurado alguma forma de sentido nos*

⁹ Paul Veyne citando um suposto recado de Foucault aos historiadores. In: VEYNE, Paul. Como se escreve a história / Foucault revoluciona a história. 4.ed. Brasília: Editora da UnB, 1998. p.252.

¹⁰ Cf: ARENDT, Hannah. O Que é política? Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. p.38 e seguintes. Ainda: *“Se o sentido da política é a liberdade, então isso significa que nós, nesse espaço e em nenhum outro, temos de fato o direito de esperar por milagres. Não porque acreditamos piamente em milagres, mas porque os homens, enquanto puderem agir, estão aptos a realizar o improvável e o imprevisível, e realizam-no continuamente, quer o saibam ou não”*. ARENDT, Hannah apud: DUARTE, André. O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia na reflexão de Hannah Arendt. Tese de doutorado em Filosofia. São Paulo: USP, 1997. p.304.

registros do passado viu-se quase que obrigado a enxergar a violência como um fenômeno marginal” (ARENDT, 2001, p. 16). A crítica de Arendt se refere ao fato de que toda uma tradição de pensamento acabou por glorificar e em muitos casos legitimar a violência. Pensadores como Sartre, inspirados em Marx, realizaram aos olhos de Arendt uma interpretação equivocada do pensamento do próprio Marx. Ou seja, não é através da violência e da destruição que progrediremos, mas sim, ao desenvolvermos as contradições da sociedade até a sua síntese inerente. É o que propõe Marx e Hegel: da relação mútua entre os opostos, que estes progridem e realizam a síntese. Torna-se inegável o fato de que a guerra e a revolução não são as únicas formas de interrupção do processo histórico. O movimento estudantil de 1968 acredita que a violência é capaz de irromper a ordem e estabelecer o novo. Mas, pela perspectiva arendtiana toda ação tem função de irromper o que teria acontecido automaticamente (ARENDT, 2001, pp. 29-30). Arendt procura perceber, de modo diacrônico, a defasagem no pensamento de toda uma tradição intelectual que não possui ferramentas suficientes e satisfatórias para lidar com as experiências totalitárias e no lugar da violência na cultura Ocidental do século XX. A crítica maior reside no fato de que a violência naturalizou-se nas sociedades contemporâneas, tornou-se aceitável, comum, cotidiana. Para Arendt a violência não é e não deve (ao modo de Sartre, por exemplo, que considera a violência como um meio para o homem se recriar), ser glorificada. Tais confusões e apologias mesmo que intencionais são apressadas e suas conseqüências terrificantes.

Tomemos como exemplo a crítica de Walter Benjamin à violência e ao poder em um texto de 1921 e intitulado “Crítica da violência – crítica do poder” (BENJAMIN, 1986, pp. 160-175). Para Benjamin: *“a tarefa de uma crítica da violência pode ser definida como a apresentação de suas relações com o direito e a justiça”* (BENJAMIN, 1986, p. 160). Assim como Arendt, Benjamin entende a violência como um meio e não um fim e se ela é um meio para determinada finalidade a primeira questão que a crítica da violência deve se deparar é, se as causas da violência se referem a fins justos; estes capazes de legitimarem os atos de violência. Assim, Benjamin busca demonstrar de que a justiça e o poder judiciário estão na sua origem impregnados de violência. De fato, o termo alemão *Gewalt* designa ao mesmo tempo “violência” e “poder”, dubiedade que percorre o texto de Benjamin. Pensando com Arendt a crítica a esta análise de Benjamin se encontra na sua interpretação que equipara violência e poder enquanto sinônimos.

Partindo das considerações de Foucault sobre o poder, visto não como uma coisa, mas sim como relações de forças entre as ações dos sujeitos históricos (no nível discursivo inclusive). No entanto, o referencial foucaultiano não se encerra nas questões discursivas, simplesmente, porque o poder para Foucault constitui uma relação entre os sujeitos. Nesse sentido três noções assumem lugar central da contribuição de Foucault para uma análise dessa aparelhagem judiciária. Além da noção de poder, as noções de discurso e de prática são preponderantes. Essas noções não são distintas, elas se entrecruzam e se complementam, porque Foucault entende que os discursos são práticas e que essas práticas podem ou não se remeter a um determinado saber:

Em primeiro lugar, são as práticas que definem as diferenças históricas de objetos que aparecem reificados, como o Estado ou a Ideologia. Em segundo lugar, as práticas são descrições de configurações históricas determinadas, ou seja, não são uma instância à parte que seja explicada de maneira diversa da de suas objetivações (CARDOSO, 2001, p. 73).

Assim ao trabalho do historiador uma das grandes dificuldades impostas se torna justamente a operacionalização de conceitos sem que se perca de vista a própria historicidade do objeto de pesquisa (CARDOSO, 2001, p. 73). Paul Veyne, ao interpretar o método de Foucault, compreende que essa noção de discurso é capaz de nos demonstrar que, por exemplo, os processos-crime, além de serem acontecimentos históricos, são elementos constitutivos de práticas de poder². Assim como Foucault, Hannah Arendt também não se engana diante dos modelos reducionistas da teoria política que observam o poder como substância restrita e reduzida ao poder político estatal-governamental.

Para além, de um Estado enquanto centro de emissão de poder já que para Foucault os dispositivos de poder são irreduzíveis a um aparelho de Estado (DELEUZE, 1994, p. 57) o que se evidenciam são as relações pelas quais as ações dos homens se efetivam, justamente onde podemos perceber o rompimento dos processos e dos nexos de conexão causal, a criação do novo. O deslocamento da análise pode ser encontrado sob variados formatos: na sutileza jornalística diária e aparentemente inocente, na

² “O método consiste, então, para Foucault, em compreender que as coisas não passam das objetivações de práticas determinadas, cujas determinações devem ser expostas à luz, já que a consciência não as concebe”. In: VEYNE, Paul. *Como se escreve a história/ Foucault revoluciona a história*. 4.ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1998.

implantação de um pensamento que se faz comum, e no posicionamento local frente à ressonância da violência etc. Para Arendt a violência não é o mesmo que o poder, vigor ou força (ARENDT, 2001, p. 13). Para a pensadora a violência é justamente a ausência desse poder ou mesmo a sua transgressão sobre a política, porque Arendt entende que, *“a violência sempre pode destruir o poder; do cano de uma arma emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca emergira daí é o poder”* (ARENDT, 2001, p. 42). O que isso nos faz pensar, de início, é que a violência é uma instância de ação humana que se relaciona mutuamente com uma vontade de dominação e a ausência da política. Para Arendt, a violência não é irracional, mesmo assim, ela considera que os sentimentos humanos, principalmente o ódio, são capazes de motivar atos de violência. E se assim o é, podemos considerar que esse sentimento, seja qual for, que motiva a violência só se manifesta “onde há razão para supor que as condições poderiam ser mudadas, mas não são. Reagimos com ódio apenas quando nosso senso de justiça é ofendido” (ARENDT, 2001, p. 47).

Seguindo a perspectiva de Hannah Arendt sobre o exercício da violência abre-se um caminho onde justiça e violência mantêm, assim como para Benjamin, uma relação intrínseca. Sendo que, essa relação poderia ser guiada pela seguinte questão: até que ponto em *“(...) certas circunstâncias, a violência – o agir sem argumentar, sem o discurso ou sem contar com as consequências – é o único meio de reequilibrar as balanças da justiça”*? (ARENDT, 2001, p. 48). A justiça constitui um dos grandes temas da obra e do pensamento de Hannah Arendt (e também em Foucault). Essa justiça encarada como uma instância do agir através de sua instrumentalidade (o julgamento) possui um caráter de *“(...) revelação da identidade de que é próprio da ação e do discurso”* (RIBAS, 2005, p. 168). O que faz com que a compreensão da justiça e suas relações com a violência desvelem outra camada presente na própria discursividade de acontecimentos do passado, justamente porque Arendt entende que o julgar só se realiza sobre o que se manifesta no mundo (RIBAS, 2005, p. 163). Se para Foucault o governar engloba o instituir, o normatizar e o gerir sobre os indivíduos - sendo que a noção de justiça contribui para que essa tarefa seja bem sucedida, o conjunto de práticas - técnicas e saberes que lhe são inerentes encontraram na violência praticada pela população o seu grande opositor. E, se, concordamos com Arendt, isso se afirma justamente porque a violência pressupõe uma ausência de política.

Mas em que sentido essa perspectiva de se pensar a violência é crivada por uma perspectiva histórica? Sabe-se que em se tratando de conhecimento histórico, qualquer definição não é capaz de esgotar um conceito. “Revolução” e “agitação”, no fundo, os historiadores sabem que a dimensão e especificidade de tais conflitos os tornam diferentes, mas qualquer tentativa de definição “fechada”, específica seria perigosa. Em outras palavras, o *“conceito não tem limites determinados”* (VEYNE, 1998, p. 106). Porém, o maior problema reside no fato de que *“um conceito histórico permite, por exemplo, designar um evento como uma revolução; isto não significa que, empregando esse conceito, saibamos ‘o que é’ uma revolução”* (VEYNE, 1998, p. 107). Neste sentido, o perigo reside nas palavras que nos remetem a falsas essências e que povoariam pontos universais inexistentes (VEYNE, 1998, p. 107). O conceito em história acaba por ser problema devido a sua imobilidade em relação à realidade dos acontecimentos. Paul Veyne utiliza o exemplo de um estudo hipotético sobre as religiões para demonstrar como o historiador deveria proceder diante do problema conceitual-generalizante, “religião”. Afirma que diante de tal problema *“o historiador deveria proceder empiricamente e evitar adotar, na ideia que ele tenha de uma religião determinada, tudo o que conceito de religião guarda das outras religiões”* (VEYNE, 1998, p. 110). Dentro da epistemologia histórica não podemos falar então em “a religião”, ou “a criminalidade”, cada acontecimento espaço-temporal guarda especificidades próprias que poderiam “descaracterizar” um conceito. No entanto, isso não impede que o historiador utilize conceitos, mas para eles, os conceitos tentem a uma plasticidade específica.

Nesse sentido, Hannah Arendt afirma que *“a violência frequentemente advenha do ódio”* (ARENDT, 2001, p. 47), o que parece ser o sentimento aplicável a diversas manifestações de violência. Muito provavelmente, porque as pessoas que agem motivadas por esse sentimento têm a impressão de que havia, *“razão para supor que as condições poderiam ser mudadas, mas não são”* (ARENDT, 2001, p. 47), ou seja, diante da impunidade dos crimes, a população acaba alimentando tal sentimento (ódio) que se materializa em atos de violência, porque *“reagimos com ódio apenas quando nosso senso de justiça é ofendido (...)”* (ARENDT, 2001, p. 47), o que esclarece em muito o porquê agir de forma tão extremada contra alguém, tendo em vista ainda que *“a violência – o agir sem argumentar, sem o discurso ou sem contar com as conseqüências – é o único modo de reequilibrar as balanças da justiça”* (ARENDT, 2001, p. 48). Por

isso Arendt considera que a violência coletiva possui um caráter atrativo, ela é o vetor de transposição e exacerbação de interesses e vontades diante da oportunidade de vazão do ato violento.

Porém, a violência está presente num campo prático muito maior do que apenas num corpo institucional. Ela se verifica no cotidiano, no dia-a-dia, nas relações entre homens e mulheres e destes com as crianças, há ainda a violência em nome de um destino manifesto, além da violência na política e suas várias facetas. Em seu ensaio “Sobre a Violência” publicado em 1969, Hannah Arendt expõe de início, uma distinção fundamental entre a violência, o poder, a força e o vigor porque são palavras que se referem a *“fenômenos distintos e diferentes, e que dificilmente existiriam se assim não fosse”* (ARENDT, 2001, p. 36) e porque implicam, pra além de um problema de gramática, em uma perspectiva histórica. Assim não são sinônimos porque a violência é um fenômeno em si mesmo. A violência se distinguiria segundo Arendt *“por seu caráter instrumental”* (ARENDT, 2001, p. 37). Na análise construída pela filosofia destaca-se ainda a noção de que *“a violência pode ser justificável, mas nunca será legítima”* (ARENDT, 2001, p. 41), porque *“sua justificação perde em plausibilidade quando mais o fim almejado distancia-se no futuro. Ninguém questiona o uso da violência em defesa própria porque o perigo é não apenas claro, mas também presente, e o fim que justifica os meios é imediato”* (ARENDT, 2001, p. 40). Já a “força” é caracterizada por Arendt como a energia liberada física ou socialmente e o “vigor” como elemento individual e também pertencente ao físico; “poder” pode ser definido como a habilidade de agir em conjunto (ARENDT, 2001, pp. 36-37).

Ainda temos as definições de “autoridade” (reconhecimento inquestionável por aqueles a quem se pede que obedeçam) e de “terror”, como a violência que permanece no controle total e que passa de um meio para determinado a uma constante de manutenção do poder. Porém, para a pensadora, poder e violência se manifestam frequentemente juntos, assim a ideia-comum de governo enquanto a dominação do homem pelo homem através da violência se dissolve; através da afirmação de Hannah Arendt, de que a violência pode transpor e superar o poder, ou melhor, a *“violência sempre pode destruir o poder”* (ARENDT, 2001, p. 42). A violência então, se encontraria extremamente relacionada com os seus implementos, suas ferramentas num contexto que pôde ser proporcionado porque, *“o domínio pela violência advém de onde*

o poder está sendo perdido” (ARENDT, 2001, p. 42), então não resta alternativa que o uso dos implementos da violência para o estabelecimento da dominação.

Dessa forma “poder e violência são opostos”, e se “*a violência pode destruir o poder; ela é absolutamente incapaz de criá-lo*” (ARENDT, 2001, p. 44), mas o que dizer do fato de que a complexidade em se conceituar a violência advém justamente da capacidade que esta - a violência - possui de criar novas formas de atuação e de efetivação em práticas diversas? Hannah Arendt parece não considerar que se a violência, mesmo distinta do poder, for capaz de fazer enquanto fonte de efeitos de poder específicos, ela pode se aproximar de uma relação de poder. Muito certamente o poder de que trata Arendt é eminentemente o político, porém a própria autora defende esta ideia, a política não se restringe a uma esfera localizável e específica de ação, mas a uma prática que se estabelece entre homens e que garante a preservação da vida e felicidade dos homens.³

É nesse emaranhado de causas sentimentos, atos e efeitos, que podemos compreender o lugar da violência, do cotidiano e da vida dos homens (especialmente do séc. XX) regidas sob as insígnias da malsã e da imprevisibilidade constante diante da eminência dos atos violentos. Dessa maneira, a concepção arendtiana de “poder” e “violência”, comparadas com as reflexões de Foucault sobre o poder e os dispositivos de poder, nos apresentam uma nova interpretação do lugar da violência, do senso de justiça e do poder na contemporaneidade. É “uma violência” que permanece por se fazer: “*trata-se dos pequenos incidentes violentos da vida cotidiana que constituem a vida social (...). Essa violência endêmica é ainda mais interessante de estudar por fazer parte das tensões sociais ao mesmo tempo – e isso paradoxalmente – que das formas de sociabilidade*” (FARGE, 1993, p. 771). Justamente porque ao historiador, “*permite melhor compreender as sociedades passadas nas relações que mantém com o sangue, a dor, o combate, as rixas, os conflitos*” (FARGE, 1993, p. 771); ao mesmo tempo em que torna possível a análise de formas sutis que salientam aspectos das sociedades repousam também sobre o crime, o conflito, a crise, “*com tudo que isso provoca de horror, com tudo o que isso faz nascer de solidariedades e contra-solidariedades*” (FARGE, 1993, p. 771); onde a violência é capaz de catalisar ao seu redor diversas

³Compreendemos política, não como sinônimo de poder institucional, mas como ação/ intervenção/ fundação desde que realizada em conjunto. Cf: ARENDT, Hannah. *O Que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p.21 e seguintes.

manifestações de sensibilidades coletivas, emoções capazes de motivar atitudes extremas em nome de seus próprios sentimentos. A relação entre a justiça e a violência nos desvela uma camada de um passado localizado entre a imposição da dominação, a formação de uma identidade e a violência “legitimada” por uma violência primeira, anterior. Em outras palavras mostra-se promissor a compreensão dos ódios e sentimentos populares catalisados nos atos violentos, não apenas pelos seus efeitos e consequências, mas principalmente pela sua relação com um sistema político de dominação.

Por isso, o poder, ao contrário da violência, não precisa de justificação, mas sim de legitimidade. Ele emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em conformidade e sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial. Com essa interpretação Arendt derruba o que chama de “equação ordinária”: *“violência e poder assenta-se na compreensão do governo como a dominação do homem pelo homem através da violência”* (ARENDT, 2001, p. 41), e inverte a equação: *“o domínio puro da violência advém de onde o poder está sendo perdido”* (ARENDT, 2001, p. 41). A violência só tem sentido quando é “re-ação” e tem medida, como os casos de legítima defesa. Ela perde a sua razão de ser quando se transforma numa estratégia, ou seja, quando se racionaliza, instrumentaliza e se converte em princípio e não fim de ação. Todos esses desenvolvimentos podem nos conduzir à diminuição do poder e a sua substituição pela violência. Elemento esse que se tornou uma constante no séc. XX. Não à toa as concepções de Hannah Arendt de violência, comparadas com as reflexões de Michel Foucault sobre o poder e os dispositivos de poder, nos apresentam uma nova interpretação do lugar da violência e do poder na contemporaneidade. No caso de Arendt há a distinção fundamental entre violência e poder, e se a violência pode ser entendida também como *“instância central de definição de toda relação política entre os homens”* (DUARTE, 2004, p. 35), essa relação não pode ser encarada como determinante da política, porque para Arendt a política é a instância pública da preservação da vida e da promoção da felicidade do homem. Focando o olhar sobre as relações de “forças subterrâneas” cambiantes entre os poderes exercidos pelos sujeitos sociais e a violência exercida pelos homens, podemos reafirmar a definição da política não apenas enquanto a relação entre Estado e sociedade, mas de um modo sutil, das relações mais elementares e cotidianas existentes entre os homens.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo : Companhia das Letras, 1989.

_____. **O Que é Política ?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. **Sobre a Violência**. 3.ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. **Entre o Passado e o Futuro**. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BAUDRILLARD, Jean. **A transparência do mal**. 7.ed. São Paulo: Papirus, 1990.

BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade e Holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BENATTI, Antonio Paulo. **Foucault e a História**. Espaço Plural. Ano II, nº 6. Marechal Cândido Rondon, novembro de 2000.

BENJAMIN, Walter. **Documentos de Cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos**. São Paulo: Cultrix / Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

CARDOSO Jr., Hélio Rebello. **Tramas de Clio; convivência entre filosofia e história**. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2001.

DELEUZE, Gilles. **Désir et plaisir. Magazine Littéraire. Paris, n.325, oct, 1994, p.57-65.** Tradução disponível em: <http://e-grupos.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/art06.pdf>. Acessado em 25/08/20011.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

_____. **Conversações (1972-1990)**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DREYFUS, H. & RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica (Para além do estruturalismo e da hermenêutica)**. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

DUARTE, André. **Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

DUARTE, André; LOPREATO, Christiana; MAGALHÃES, Marion Brepohl de. **A Banalização da Violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: Política e Filosofia na reflexão de Hannah Arendt**. Tese de doutorado em Filosofia. São Paulo: USP, 1997.

BURGUIÈRE, André. **Dicionário das Ciências Históricas**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

_____. **Em Defesa da Sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **História da Sexualidade 1: a vontade de saber**. 17.ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GRÓS, Frederic (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parabólica, 2004.

HARDT, Michael & NEGRI, Toni. **Império**. 2.ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HEUER, Wolfgang. **Poder, Violência, Terror: la república imperfecta y sus peligros**. In: DUARTE, André; LOPREATO, Christiana; MAGALHÃES, Marion Brepohl de. **A Banalização da Violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

LEBRUN, Gérard. **O que é Poder**. 8.ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MACHADO, Roberto. **Introdução: Por uma genealogia do Poder**. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

ONFRAY, Michel. **A Escultura de Si**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

PELBART, Peter Pál. **Vida Capital: ensaios de biopolítica**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

BURGUIÈRE, André (org.). **Dicionário das Ciências Históricas**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1993.

RIBAS, Christina Miranda. **Justiça em Tempos Sombrios: a justiça no pensamento de Hannah Arendt**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2005.

SANTOS, Silvia Gombi Borges dos. **Violência e Poder em Hannah Arendt**. Educação e Filosofia, n.8 (16), jul-dez, 1994.

SLOTERDIJK, Peter. **O Desprezo das Massas**. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da Modernidade**. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

VEYNE, Paul. **Como se Escreve a História / Foucault Revoluciona a História**. 4.ed. Brasília: Editora da UnB, 1998.