



**Mariana Caldas Pinto Ferreira**

**Tudo É Permitido?:**

**Uma perspectiva de Hannah Arendt sobre a  
relação entre guerra e política na Doutrina Bush**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação  
em Direito da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção  
do grau de Mestre em Direito.

Orientadora: Bethânia de Albuquerque Assy

Co-orientadora: Monica Herz

Rio de Janeiro

Março de 2015



**Mariana Caldas Pinto Ferreira**

**Tudo é Permitido?:**

**uma perspectiva de Hannah Arendt sobre a  
relação entre guerra e política na Doutrina  
Bush**

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para obtenção do título de Mestre pelo Programa  
de Pós-Graduação em Direito do Departamento  
de Direito da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão  
Examinadora abaixo assinada.

**Profª Bethânia de Albuquerque Assy**

Orientadora

Departamento de Direito – PUC-Rio

**Profª Mônica Herz**

Co-orientadora

Instituto de Relações Internacionais - PUC-Rio

**Prof. Roberto Vilchez Yamato**

Instituto de Relações Internacionais - PUC-Rio

**Prof. Rodrigo Ribeiro Alves Neto**

UNIRIO

**Profª. Mônica Herz**

Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro de  
Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 31 de março de 2015.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e da orientadora.

## **Mariana Caldas Pinto Ferreira**

Graduou-se em Relações Internacionais no ano de 2012 pela PUC-Rio (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro).

### Ficha Catalográfica

Ferreira, Mariana Caldas Pinto.

Tudo é permitido?: Uma perspectiva de Hannah Arendt sobre a relação entre guerra e política na Doutrina Bush/ Mariana Caldas Pinto Ferreira; Orientadora: Bethânia Assy; Co-orientadora: Monica Herz – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Direito, 2015.

106 f; 29,7 cm

Dissertação (mestrado) Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito.

Inclui referências bibliográficas.

1. Direito – teses. 2. Guerra preemptiva. 3. Doutrina Bush. 4. Intervenção no Iraque. 5. Hannah Arendt. 6. Política e Violência. 7. Conflito Internacional. I. Assy, Bethânia. II. Herz, Monica. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. IV. Título.

CDD: 340

Para Antonio.

## Agradecimentos

Gostaria de agradecer, em primeiro lugar, às minhas orientadoras pelo incentivo e apoio durante a realização deste trabalho. Agradeço a professora Bethânia Assy por toda generosidade e toda confiança depositada em mim desde o início. A professora Monica Herz, que me acompanhou desde a graduação e que certamente é para mim uma inspiração acadêmica e intelectual. Ambas foram fundamentais não somente em me proporcionarem a coragem para escrever este trabalho, como também em me instigarem constantemente à atividade do pensamento.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo auxílio concedido sem o qual este trabalho não poderia ter sido realizado.

Agradeço ao Departamento de Direito, pois me despertou profundamente para novas perspectivas e desafios. Aos professores do programa de Pós-Graduação em Direito da PUC-Rio, em especial, agradeço ao professor Adriano Pilatti, ao professor Carlos Alberto Plastino, a professora Danielle Moreira, ao professor Francisco de Guimaraens, a professora Gisele Cittadino, ao professor José Maria Gómez, a professora Márcia Nina Bernardes, ao professor Noel Struchiner e a professora Rosângela Lunardelli Cavallazi. Agradeço, sobretudo, a Anderson Torres Almeida e a Carmen Barreto Rezende, por toda gentileza, paciência e disponibilidade. Nunca poderei agradecer o suficiente aos dois.

Gostaria de agradecer também ao Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio, pois, além de ter tido um papel crucial na minha trajetória profissional e pessoal, sempre manteve as portas abertas para mim. Ao professor Paulo Esteves, agradeço a generosidade e o primeiro estímulo para que eu me arriscasse à leitura da Hannah Arendt durante a graduação. Agradeço sinceramente a dois professores

cujas aulas ainda me influenciam na minha rotina de estudo: a Letícia Carvalho de Mesquita Ferreira obrigada pela confiança depositada em mim que me introduziu ao mundo acadêmico; e a Roberto Yamato, agradeço a disponibilidade e as inteligentes considerações que possibilitaram uma expansão no exercício do pensamento. Também gostaria de agradecer especialmente ao professor Eduardo Jardim, pois foram nas suas aulas que tudo começou.

Aos meus pais, Leonardo e Angela, pela educação e pelo apoio incondicional em todos os momentos da minha vida. Não poderia ser filha de mais ninguém. Agradeço imensamente aos meus irmãos: à Rogério, pela leveza e por toda música ao seu redor – principalmente o Villa-Lobos. À Antonio, pelo carinho incansável e por demandar determinação quando necessário. Vocês dois sempre foram minha fonte de alegria e força. Aos meus avós, Constança e Levy, porque gostaria muito que eles estivessem aqui.

Aos colegas de mestrado, Manaíra Assunção, Natalia Baldessar, Rafael Bravo e Virginia Totti Guimarães, muito obrigada pelos cafés, pelos desabafos e por todo inestimável apoio. A Antonio Oliveira e a Raphael Torres Brigeiro, agradeço enormemente pelos conselhos tão valiosos e, sobretudo, pelas discussões de livros e temas em comum que me interpelaram constantemente durante a escrita deste trabalho. Aos tão queridos amigos Ana Luiza Cardão, André Bogossian, Camila David, Daniela Lauría, Eduardo Stelmann, Frederico Torres, Gabriela Pinto, Ioná Spatz, Rafaella Jaroslavsky e Tulio Hoelz, obrigada pela presença, pela compreensão e por todo carinho.

E, por fim, gostaria de tentar agradecer àqueles que me fizeram vivenciar plenamente a amizade como *amor mundi*. A Ana Luiza Valente Marins Drude de Lacerda, pela inesgotável coragem, pela aguda sensibilidade e pelo extremo senso de justiça que só me fazem admirá-la. Ao Daniel Schreiber Gandelman, pelos livros, pela enorme confiança e pelas instigantes conversas que nunca vamos conseguir terminar. A Daphne Costa Besen, pela capacidade invejável de iluminar quando tudo se torna escuro, pela compreensão de coisas incompreensíveis e por oferecer a leveza necessária no dia-a-dia. A Débora Albu, por mostrar sempre a força da delicadeza nas resistências cotidianas, pela gentil e bondosa solidariedade em todos os momentos e por apertar minha mão para transmitir segurança.

A Laura Hendricksen, pela presença e apoio de todas as formas, pelo intraduzível afeto e pela inestimável amizade. Agradeço de forma especial a Maria Luisa Lundberg pelo aprendizado, pela música e por ter sido uma das minhas primeiras leitoras. E a Rachel Delmás Leoni de Oliveira, pelo companheirismo ao longo de todo o curso, por instigar reflexões importantes e por oferecer um porto seguro diante das incertezas cotidianas.

## Resumo

Ferreira, Mariana Caldas Pinto; Assy, Bethânia de Albuquerque. **Tudo É Permitido? uma perspectiva de Hannah Arendt sobre a relação entre guerra e política na Doutrina Bush.** Rio de Janeiro, 2015. 106p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Em contradição aos princípios estabelecidos pela Carta das Nações Unidas, os Estados Unidos realizaram uma intervenção unilateral ao Iraque fragilizando os parâmetros da legitimidade do uso da força no nível internacional. Essa política bélica foi justificada pela “Doutrina Bush”, publicada na Estratégia de Segurança Nacional dos EUA de 2002, na qual estabelece uma expansão da atuação militar do país para lidar com as novas ameaças globais e propagar valores democráticos. Diante disso, este trabalho anseia em compreender a distinção necessária entre a experiência da política e a experiência da guerra para poder identificar o lugar da violência nas relações internacionais contemporâneas. Ele é norteado pelo esforço de trazer o pensamento da filósofa Hannah Arendt ao debate sobre a “Doutrina Bush”. Embora não tenha escrito diretamente sobre o fenômeno da guerra, Arendt surge como uma referência para pensar as consequências da violência na forma como agimos no mundo no nosso tempo. A introdução do conceito de “guerra preemptiva” - articulado na política externa americana durante a Administração Bush- redefine a legitimidade do uso da força no sistema internacional e distorce os limites legais do espaço da violência. E, ao tornar seu uso descontrolado, banaliza-o, potencializando um mundo cada vez mais violento.

## Palavras-chave

Guerra preemptiva; Doutrina Bush; intervenção no Iraque; Hannah Arendt; política e violência; conflito internacional.



## Abstract

Ferreira, Mariana Caldas Pinto; Assy, Bethânia de Albuquerque (Advisor). **Is Everything Permitted? Hannah Arendt's perspective about the relationship between war and politics in the Bush Doctrine.** Rio de Janeiro, 2015. 106p. Dissertation – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

In contradiction to the principles established by the United Nations Charter, the United States held a unilateral intervention in Iraq, which undermined the legitimacy of the use of the force at the international level. This intervention was justified by the "Bush Doctrine", published in the US National Security Strategy in 2002, which founds an expansion of their military operations to deal with the new global threats and propagate democratic values. Therefore, the purpose of this work is to understand the distinction between the experience of the politics and the experience of the war in order to identify the place of violence in contemporary international relations. This work is guided by the effort to bring the thought of the philosopher Hannah Arendt to the discussion on the "Bush Doctrine". Although she did not write directly on the phenomenon of war, Arendt appears as a reference to think the consequences of violence in the way we act in the world in our time. The introduction of the concept of "preemptive war" - articulated in American foreign policy during the Bush Administration - redefines the legitimacy of the use of force in the international system and distorts the legal limits of the space of violence. Moreover, by turning violence into an instrument with uncontrolled use, it becomes banal, which allows a more violent world.

## Keywords

Preemptive war; Bush Doctrine; Iraq's intervention; Hannah Arendt; politics and violence; international conflict.

# Sumário

Introdução	11
1. Política e Guerra	23
1.1. Por que poder e violência não são equivalentes?	24
1.2. Resistência: violência ou poder?	32
1.3. Direito e Guerra: limites para a existência da atividade da política	35
2. Deserto – aprofundamento de tempos sombrios?	40
2.1. O que é o deserto e a emergência do totalitarismo	44
2.2. 11/09: cristalização da crise política contemporânea	49
2.3. Produção da ameaça: angústia no mundo político	59
3. Uma Leitura da Doutrina Bush	65
3.1. Uso da força e legítima defesa	68
3.2. A Doutrina Bush: preempção ou prevenção?	71
3.3. Deserto do real	79
3.4. Vulnerabilidade e política no mundo	87
4. Conclusão	93
5. Referências bibliográficas	99

## Introdução

“O mundo está fora dos eixos/ Ó que grande maldição/ Eu ter nascido para trazê-lo à razão!” Hamlet, Cena V

“Em outras palavras, é necessário que tenha a mentalidade apropriada ao estado de guerra. Não importa que de fato haja uma guerra e, como não é possível uma vitória decisiva, pouco importa que a guerra vá bem ou mal. O que importa é que possa existir o estado de guerra” (Orwell, 1984, p.180).

## Tempos de crise

As imagens dos atentados de 11 de setembro são eventualmente lembradas para expressar a entrada de um novo tempo na história. Uma década depois, esse fato ainda é evocado no cotidiano das pessoas ou no acompanhamento da política mundial em jornais ou televisões, sempre com referência à esta pintura que nos cala diante da sua imponente: o retrato cinzento das destruições das torres gêmeas no meio de uma Nova York ensolarada.

A pintura macabra também inaugura um novo período de política externa dos países que compõem a chamada “comunidade internacional”. A “Guerra ao Terror”, política defendida pela agenda norte-americana e acatada por diversos países, esfriou a euforia produzida na década de 90 pelo fim da guerra fria e consolidação de uma nova ordem internacional liberal.

A Guerra ao Terror possui como símbolo emblemático o documento de Segurança Nacional americano publicado em 2002, cuja defesa do uso da força preemptivo cunhou o nome de Doutrina Bush, no qual defendia o uso da força militar diante de uma ameaça de ataque por parte de atores inimigos (White House, 2002). Evidentemente, tal documento propiciou um campo fecundo para a discussão dos limites (e da existência) da guerra justa. Ao ignorar por completo os princípios que regem a Carta das Nações Unidas, no qual o único caso legítimo de uso da força no sistema seria o de auto-defesa em caso de ataque armado

iminente, os Estados Unidos rogaram para si a responsabilidade de manter a ordem internacional e condenou Estados e atores que não o apoiassem nesse novo projeto.

A Doutrina Bush se estruturava por meio de três eixos: o primeiro, a constatação de que existia armas de destruição em massa em território iraquiano e, por isso, era não só necessário como urgente tomar medidas mais severas em relação à isso. O segundo argumento, no qual previa a libertação do povo iraquiano de uma ditadura. E, por fim, uma vez estabelecido um governo autônomo no país, ele seria o vetor de uma transformação mais ampla no Oriente Médio para regimes democráticos. Todavia, o documento ganhou grande destaque, sobretudo, pela apresentação do conceito de guerra preemptiva. Ao contrário de uma ação preventiva – que também não é permitida pelo Direito Consuetudinário Internacional – a ação preemptiva se caracteriza em realizar primeiro um movimento bélico agressivo antes mesmo de existir um ataque em vias de fato por parte do adversário. É uma proposta radical no sentido de que a simples percepção de ameaça por uma das partes justifica uma agressão<sup>1</sup>.

Não é requerido uma análise muito profunda para constatar que, uma década depois, a Doutrina Bush ainda repercute um pesadelo que ainda não acabou e aparentemente não há suspeitas de acabar (Der Derian, 2008). O projeto que possuía como objetivos instaurar um governo autônomo no Iraque e identificar as armas de destruição em massa fracassou. O anseio de proporcionar uma democracia liberal no território iraquiano foi irresponsável, senão trágico, dado a volatilidade das relações políticas em nível regional, a completa inexistência de infraestruturas básicas no país e o grande número de civis mortos – e nem ao menos registrados. Toda essa realidade de conflito coloca o desejo por uma autonomia política iraquiana uma ideia muito, muito distante (Crawford, 2013).

---

<sup>1</sup> Com a Carta das Nações Unidas em 1945, a comunidade de Estados chegou à um consenso sobre a forma como o uso da força deveria ser usado em nível internacional. Para tanto, foi estabelecido que o único caso legítimo seria o de autodefesa, no qual já houvesse um ataque ou a iminência por parte de um Estado agressor e fosse inevitável que o Estado agredido devesse recorrer à força para se defender. Deve-se ressaltar que a legítima defesa só é concebida enquanto tal quando há, de fato, uma mobilização de ataque iminente. Para os outros tipos de ameaça à paz e à segurança internacionais, o Conselho de Segurança foi estabelecido como lugar privilegiado de deliberação e ação multilateral para lidar com potenciais agressores e ameaças (ONU, 1945).

Deve-se entender (e é uma percepção defendida neste trabalho) que a formação de comunidades políticas, democráticas ou não, depende exclusivamente da expressão do poder, isto é, a capacidade da pluralidade em agir em conjunto (Arendt, 2009). Somente o poder – a ação em plural – pode criar algo novo do nada e estabelecer a fundação promissora que norteará a comunidade política como um todo<sup>2</sup>. Evidentemente, governos possuem características próprias, mas eles não podem ser criados – ou impostos – de forma externa ao poder. E foi a falta dessa compreensão que impossibilitou a criação de um governo completamente autônomo no Iraque. Uma vez que a violência cotidiana sequestrou a possibilidade da existência da política, não é possível que o Iraque sustente uma instituição que não esteja fadada à superficialidade.

A condição de possibilidade da política, portanto, é mitigada quando o fenômeno da violência se torna preponderante em uma comunidade de indivíduos, pois a violência enquanto absoluta destrói todos os laços de lealdade que delimitam o espaço da existência pública da pluralidade. Quando a duração do fenômeno da violência não é mais controlada pelos indivíduos, ela compromete diretamente à atividade da política<sup>3</sup>. E isso é grave no sentido de que a política, enquanto o momento que agimos e aparecemos entre indivíduos, é uma das condições que nos prendem ao mundo que vivemos<sup>4</sup>. A radical oposição à política é a violência, pois esse instrumento, que embora seja confundido com poder, nada

<sup>2</sup> O conceito de poder é definido por Arendt de forma radicalmente oposta à concepção material e bélica que geralmente é imposta ao termo. Para Arendt, o poder está intimamente relacionado à condição plural do indivíduo, isto é, quando indivíduo está com os outros. Poder é a habilidade humana de agir em concerto e, para a autora, é a expressão máxima da pluralidade. Não somente, o poder é o que garante as fontes autênticas das instituições políticas (Arendt, 2009, p.60).

<sup>3</sup> Enquanto que o poder é um conceito ligado à uma das condições humanas enquanto passa por este mundo, a violência é encarada por Arendt apenas como um instrumento. Porém, quando a violência se espalha por todo corpo político, ele ameaça a existência da política no sentido de que a violência está descontrolada, é um sinal que o poder não consegue agir de forma autônoma para garantir a proteção ao espaço da pluralidade: a esfera pública. Daí a compreensão de que poder e violência não são sinônimos. Embora ambos possuam uma relação complexa (que será trabalhada mais adiante neste trabalho), eles possuem naturezas distintas. “Uma das mais óbvias distinções entre poder e violência é que o poder sempre depende dos números, enquanto a violência, até certo ponto, pode operar sem eles, porque se assenta em implementos” (Arendt, 2009, p.58).

<sup>4</sup> Em “A Condição Humana”, Arendt realiza um estudo do que é a *vita activa*. Para ela, não podemos identificar a natureza humana, mas podemos identificar as atividades humanas que dotam nosso mundo de significado, isto é, as condições em que a vida é apresentada ao indivíduo (Caloz-Tschopp, 2000, p.125). Para a autora, o ser humano é condicionado ao mundo por meio de três esferas de atuação: o campo da obra, do trabalho e da política (Arendt, 2010a). Mas é somente o da política que remete à capacidade humana de se tornar “alguém” e agir no mundo, transformando-o. Para tanto, a condição política é subordinada à existência de uma pluralidade de indivíduos, onde desfrutam da alegria de estar juntos e da experiência da liberdade.

nem ninguém pode revelar, e um dos grandes desafios da pluralidade é controlar seu uso para que não afete nem deteriore a comunidade política (Arendt, 2009). É justamente pela violência ser magnânima na sociedade Iraquiana a ponto de corroer todas as relações entre indivíduos que suas instituições políticas são fragilizadas.

Diante disso, este trabalho parte da premissa que vivemos em tempos de crise. Essa crise, todavia, foi cristalizada no século XX pelo advento dos movimentos totalitários (Arendt, 2011a)<sup>5</sup>. Porém, ela é uma crise que se perpetua e se evidencia, sobretudo, pelas tentativas infrutíferas de tentar responder aos novos tipos de eventos recorrendo às referências intelectuais e políticas tradicionais, mas que se tornam obsoletas diante desse novo cenário. É uma crise, portanto, de conceitos, de ideias e de decisões, permitindo a expansão do uso desenfreado da violência e do medo como meios políticos.

Essa indeterminação da onde vem o perigo, esse estranhamento derivado das perdas das referências, essa incapacidade de localizar a crise em algum lugar ou em alguma coisa é o sintoma profundo da perda do mundo comum resultante do sentimento de angústia que domina o homem contemporâneo (Jardim, 2002, p.205).

Contudo, como lembram os antigos, todo momento de crise é um momento de decisão<sup>6</sup>. Os atentados do 11 de setembro podem ter sido o símbolo que permeia a nossa contemporaneidade e as bases argumentativas para criar um novo conceito jurídico de conflito – o de guerra preemptiva. Porém, acima de tudo, a constatação de que a crise trazida pelo século XX ainda persiste e impõe tempos sombrios revela a grande urgência de pensar criticamente sobre nossa capacidade de ação no mundo atual (Arendt, 2010a).

Ciente desses tempos de “pensamento sem corrimão”, este trabalho busca encontrar no pensamento da autora Hannah Arendt uma inspiração para ler e

---

<sup>5</sup> O Império romano foi responsável pela criação da tríade da tradição que orientou o mundo até o século XIX, sendo Nietzsche o primeiro a identificar sua crise. Essa tríade era composta pelas autoridades religiosas, política e intelectual que tiveram como influência magna a antiguidade grega. A crise política, que, para Arendt, é a crise mais dramática, é resultado do corte completo do fio condutor da tradição que até então orientava o indivíduo no mundo (Arendt, 2011a; Arendt, 2010a).

<sup>6</sup> Crise em grego – *krisis* – significa decisão, julgamento, distinção.

compreender o mundo como nos é apresentado, e oferecer, senão uma resposta, ao menos instigar a atividade de pensar sobre a crise que vivemos.

Para tanto, gostaria de apresentar aqui a defesa de que, uma vez que a crise política instaurada no século XX persiste na nossa contemporaneidade, é possível observar um movimento de desmundanização – ou de expansão da desertificação, conceito esse derivado da metáfora do deserto realizada pela autora<sup>7</sup> – que culmina na mitigação da política internacional. A ausência da atividade da política é exemplificada, como tento argumentar, pelo transbordamento da violência no espaço público internacional, e, especificamente, pela forma como o fenômeno da guerra é empreendida durante essa crise. Observo, então, que a introdução do conceito de guerra preemptiva cristaliza a confusão dos limites legais do espaço da política e guerra, e, conseqüentemente, a consolidação de um cenário de guerra total e global ameaça a capacidade de reflexão crítica sobre o uso desenfreado da violência, potencializando um mundo ainda mais violento.

### **Por que ler Hannah Arendt?**

Hannah Arendt dizia que seu pensamento “se cristalizava” em torno dos eventos, por isso, pode-se dizer que o pensamento arendtiano é profundamente estimulado pelos fenômenos que acontecem ao seu redor. Ela entende que compreender algo significa *responder* à algo. Ávida leitora, Arendt também gostava de “contar histórias e eventos para, a partir deles, esclarecer conceitos e categorias” (Lafer, 2008, p.292). Seu pensamento não é condicionado, visto que a experiência do pensamento, e, portanto, da compreensão, é sempre uma resposta à situação ou à um incidente da experiência viva.

---

<sup>7</sup> Ao discorrer sobre a transformação do mundo moderno no último século, Hannah Arendt (2010b) se ilustra da imagem do deserto proposto por Nietzsche. O cenário da interminável solidão é análogo à experiência dos indivíduos no mundo moderno na qual a distância entre nós é tão abismal que se torna impossível comunicarmo-nos uns com os outros, fadados na solidão dos próprios pensamentos e sujeitos às eventuais tempestades de areia – comparadas pela autora com os movimentos totalitários (Arendt, 2010b, p.266). O aumento do deserto é proporcional ao domínio do silêncio nos tempos modernos. A falta de diálogo entre os indivíduos que pertencem ao mesmo mundo físico é o sintoma irreversível de uma profunda crise política (Arendt, 2010b, p. 266-267). Por isso, ao contrário de Nietzsche que diz que existe um deserto *em* nós, para Arendt existe um deserto *entre* nós, justamente para compreender o esvaziamento do poder e mitigação da condição humana da política. Este trabalho é permeado eventualmente pela metáfora do deserto realizada por Arendt para compreender a crise política que vivemos em nosso tempo.

No caso do seu momento histórico específico, ela se esforça para compreender as origens do totalitarismo e o avanço da ciência e tecnologia que caracteriza o mundo moderno onde ela vive. Arendt foi uma das primeiras a escrever sobre os laboratórios de morte dos campos de concentração, bem como identificar que as causas que culminaram no surgimento do nazismo não foram excepcionais, mas sim, se encontravam enraizadas no continente europeu. As obras “Origens do Totalitarismo” publicada em 1951, “A Condição Humana” publicada em 1958 e “A Vida do Espírito” de 1978, são uma espécie de trilogia na qual o cenário apontado pelo seu primeiro livro – a consolidação da crise, perda da tradição e adensamento dos tempos sombrios – leva a refletir sobre a capacidade de ação do ser no mundo e o exercício do julgamento/pensamento diante do mal radical.

De origem judaica-alemã, Arendt cresceu e nasceu na Alemanha, onde concluiu seus estudos de filosofia com o tema sobre “amor em Santo Agostinho”. Conviveu com Karl Jaspers, que viria a se tornar um grande amigo anos depois, e Martin Heidegger, com quem viveu uma história de amor antes dele ter se aproximado ao nazismo, o que gerou um afastamento de Arendt. Ambos foram pessoas fundamentais para compreender a trajetória intelectual da autora (Lafer, 2008, p.297).

Arendt viveu em período de grande efervescência do pensamento e da criatividade na República de Weimar, na qual contribuiu de forma substantiva à sua própria metodologia. Esse período foi caracterizado na filosofia pelos nomes de Hartmann, Husserl, Cassirer e o próprio Heidegger, cuja método era a fenomenologia, no qual “assume a palavra como ponto de partida, ao detectar na historicidade dos seus significados o repertório das percepções passadas – verdadeiras ou falsas – que esclarecem elementos-chaves de fenômenos políticos” (Lafer, 2008, p.298). Mas que, em Arendt, assume outras proporções devido ao gosto da autora pelos fatos, o que permitem lançar uma luz sob o passado e desvelar elementos subentendidos no presente (Lafer, 2008, p.299).

“A tradição da vida contemplativa, na qual Hannah Arendt se formou, é a do distanciamento das coisas como condição de reflexão. Esse distanciamento, no entanto, afasta o filósofo da experiência do mundo e tende a nele provocar uma visão de cima e de fora da política, que distorce a realidade. Hannah Arendt não



incidiu nesse equívoco porque se viu confrontada com o mundo por força da questão judaica” (Lafer, 2008, p.299).

Arendt viu a ascensão do nazismo na Alemanha e a explosão da Segunda Grande Mundial. Por um momento, se sentiu extremamente frustrada com a *intelligentsia* alemã por ter cedido e apoiado o III Reich e se viu como apátrida até 1951, quando, tendo fugido para os Estados Unidos, conseguiu cidadania americana (Lafer, 2008, p.302-306). Sua primeira grande publicação, “Origens do Totalitarismo”, foi a resposta que Arendt conseguiu realizar para compreender a ruptura histórica e a crise política inaugurada no assombroso século XX. E toda a sua obra foi uma tentativa de resposta aos eventos que vivia: antissemitismo, comunismo, movimentos dos anos 60, desobediência civil e entre tantos outros. O caso mais polêmico foi a cobertura que realizou do julgamento de Eichmann em Israel, onde Arendt definiu o conceito de “banalidade do mal” – o mal contemporâneo se expressou de forma mais assustadora por homens medíocres – e se desentendeu com muitos intelectuais, mas principalmente com a comunidade judaica que entendeu sua obra como uma ofensa à Israel.

Corajoso, destemido, instigante: esses adjetivos poderiam descrever a força do pensamento arendtiano, que não se prendia aos lugares comuns ou às mesmas conclusões lógicas. Balibar ressalta que Arendt nunca escrevia o mesmo livro duas vezes. O mais interessante da contribuição de Hannah Arendt é a forma como ela concebe a atividade do pensamento, cuja primazia é o processo de compreensão do mundo e não uma cadeia casual distante do mesmo. Sua personalidade e erudição certamente a colocava como uma pessoa extremamente fascinante (Lafer, 2008, p.312). Em todos os seus escritos, Arendt nunca perdeu a capacidade de se encantar – ou espantar – com o mundo dos assuntos humanos e “sua obra e a sua vida revelam, em meio a todas as catástrofes do século XX, um *amor mundi* e uma extraordinária capacidade de detectar o que há de beleza e de significado nos assuntos humanos” (Lafer, 2008, p.312).

É interessante considerar que os jargões teóricos estruturantes do pensamento arendtiano parecem já não fazer sentido no nosso mundo, e sim, ao momento histórico vivenciado pela autora, como ela observa de forma perspicaz (Jardim, 2002, p.197). Mas, mais importante que isso, ao tentar trazer uma perspectiva arendtiana do evento – e, logo, a tentativa de compreender o que

aconteceu – este trabalho anseia em responder aos fenômenos da contemporaneidade (no caso, o uso da força em nível internacional) para compreender a nossa própria condição do mundo.

Neste trabalho, o atentado às torres gêmeas no dia 11 de setembro de 2001 é considerado como um paradigma que nos obriga a pensar a nossa contemporaneidade, isto é, os tempos atuais que vivemos. Por isso, este trabalho considera a data 11/09 como um evento, isto é, como um acontecimento que revela as condições de crise em que ainda vivemos, pois acredito que ele cristaliza a incapacidade de julgar o que aconteceu. Não à toa, é interessante a constatação de que foi tamanha incapacidade de reagir aos atentados que não fomos capazes nem de nomeá-los, apenas se referindo aos mesmos pela sua data de ocorrência (Jardim, 2002).

“O paradoxo da situação moderna parece ser o de que nossa necessidade de transcender tanto a compreensão preliminar quanto a abordagem estritamente científica origina-se no fato de termos perdido nossos instrumentos para compreender. Nossa busca de significado é ao mesmo tempo estimulada e frustrada por nossa inabilidade para produzir significado” (Arendt, 1993, p.44-45).

Acredito que o 11 de setembro cristaliza a perda de vontade da necessidade de compreender e, ainda, a tradição metafísica se mostra um paradigma obsoleto no momento de formular respostas diante daquilo que vivenciamos na atualidade, o que compromete uma reconciliação com o mundo em comum que compartilhamos. Por isso não podemos produzir mais significado, pois “perdemos nossos instrumentos usuais para compreender” (Arendt, 1993, p.39). Neste trabalho, portanto, eu proponho realizar um esforço de reagir ao acontecimento – o 11/09 – por meio da atividade do pensamento, visto que ele cristaliza a continuidade da crise da tradição nos tempos em que vivemos.

Arendt pode ser considerada uma autora clássica porque o conjunto de suas obras instigam novas temáticas e novas discussões para que nós mesmos, enquanto sujeitos no mundo, possamos compreender a nossa própria realidade. O pensamento arendtiano funciona aqui, então, como uma força que instiga à reagir e a pensar criticamente sobre nossa contemporaneidade. Acredito que o seu pensamento pode suscitar novas reflexões sobre a contemporaneidade que habitamos e iluminar os aspectos sombrios que vivemos.

## Objetivos

O interesse que permeará todo este trabalho é trazer para a literatura de relações internacionais e de direito internacional o pensamento político da autora Hannah Arendt. A relevância da sua obra permite inserir uma nova interpretação ao intenso debate sobre o impacto do uso da força, cuja transformação reflete as novas problemáticas para se pensar o mundo contemporâneo.

Este trabalho anseia em se engajar nas distinções que a autora fazia entre guerra, violência e política enquanto buscava uma nova garantia de dignidade humana em um mundo que se desfazia à sua frente. Essa relação entre guerra e política é ainda relevante para compreender a condição humana na contemporaneidade e transformação do uso da força, especificamente no ambiente internacional. Embora a violência fosse simetricamente diferente da política, a prática da guerra era vista por Arendt como parte das relações humanas, mas que no seu século já havia se transformado de uma forma que não podia mais ser justificada (devido à questão das armas nucleares). Ainda assim, a guerra aparece como fenômeno onipresente em toda a sua obra, pois é ela que permite a distinção do caráter único da política (Lafer, 2011; Owens, 2007). Isso é fundamental para resgatar a importância da política nas relações contemporâneas e a preservação do mundo em comum. Atualmente, a proteção do significado/espço da política é crucial para definir se é legítimo ou não a forma como a força é empregado no meio público internacional. Dado que, embora vasta, a literatura secundária não deu muita atenção ao fenômeno da guerra na obra da autora, Arendt surge como uma referência para pensar as consequências da violência na forma como agimos no mundo no nosso tempo (Arendt, 2010a; Owens, 2007). A urgência de distinguir a experiência da política e a experiência da guerra é para poder impedir que a violência não seja mais um instrumento limitado e se torne onipresente no tecido político, isto é, levando em si os elementos de destruição da atividade da política (Arendt, 2011b; Arendt, 2010b; Arendt, 2009; Owens, 2007).

A metodologia neste trabalho será ancorada na leitura bibliográfica de caráter interdisciplinar para compreensão da distinção entre os espaços da guerra e da política. Será mobilizado, então, textos de áreas como filosofia contemporânea, segurança e direito. Contudo, como a proposta do trabalho é oferecer uma

reflexão alternativa ao debate a partir do pensamento da autora Hannah Arendt, sua obra será evidenciada a fim de proporcionar uma nova leitura ao fenômeno da violência em nível internacional.

Para isso, é necessária a introdução ao arcabouço teórico do pensamento da autora com a devida consideração sobre suas problemáticas e limites, bem como uma bibliografia secundária de autores e comentadores. Também será analisada a literatura que enfrenta discussões sobre guerras preemptiva e preventiva.

Em suma, este trabalho parte da constatação de que há uma perpetuação da crise política identificada pela autora no século XX. Até então, o direito delimitava os limites da relação entre guerra e política para garantir a própria atividade da política e, com isso, protegia a condição de pluralidade no mundo. Todavia, a introdução do conceito de guerra preemptiva redefine as formas pelas quais pode-se se justificar o uso da força em termos sistêmicos, bem como obscurece os limites legais do espaço da violência. Essa névoa de legalidade é proporcionada pelo uso banal da violência, o que torna esse instrumento descontrolado e potencializa um mundo mais violento. A legalidade da guerra preemptiva funciona como uma estrutura que descaracteriza o espaço da política e insere uma lógica de necessidade, potencializando um estado de guerra permanente em âmbito global. O que é, certamente, problemático, visto que a violência – que tradicionalmente era a *ultima ratio* da política – se torna um mecanismo mais atraente para lidar com problemas externos. Quando a violação de princípios basilares de relações interestatais é desconsiderada e, com isso, o uso da força é redefinido e codificado em termos de estratégia de política externa, o direito opera de forma a permitir tudo. Esse cenário no qual “tudo é permitido” foi apresentado pela primeira vez durante a expansão imperialista no século XIX e o totalitarismo do século XX acrescentou mais um princípio ao mesmo: o cenário onde tudo é possível (Arendt, 1989, p.490-491). Quando Arendt cita a frase de Rousset na qual “os homens normais não sabem que tudo é possível” para mostrar o funcionamento dos campos de concentração na lógica totalitária, a autora leva em consideração a forma como o direito, utilizado de forma a permitir a expansão do movimento apenas por amor à expansão – argumentos utilitaristas não

justificam nem a expansão imperialista e, mais tarde, nem o uso de campos de concentração – criou as condições de possibilidade para um cenário no qual tudo poderia acontecer. Diante desses princípios niilistas que já foram apresentados historicamente – e seus perversos efeitos já foram devidamente conhecidos – encontramos-nos novamente em uma situação no qual o direito opera a permitir o que era, até então, proibido, catalisando precedentes que fragilizam o uso da força em nível internacional e mitigando os laços de poder de comunidades políticas, especificamente no caso deste trabalho, o Iraque. Este trabalho então parte da crítica do uso do direito na Doutrina Bush argumentando que ela possibilita a expansão da violência e, com ela, todos os horrores que ela acarreta quando se torna absoluta na política.

Este trabalho é, então, dividido em três momentos para apresentar a dinâmica entre direito e violência no caso da guerra preemptiva. Em um primeiro momento, o trabalho irá trazer ao debate o pensamento de Hannah Arendt. Para tanto, será necessário compreender o conceito de política da autora levando em consideração sua oposição radical à violência, embora a última seja um instrumento necessário para as atividades políticas. Essa tensão também será levada em consideração com a análise entre direito e guerra, a fim de localizar o espaço da violência fora do espaço público. No segundo momento, por sua vez, será a apresentado a metáfora do deserto realizada pela autora para realizar uma analogia com o mundo contemporâneo. Nesse cenário, no qual as referências tradicionais são obsoletas, as condições do conflito se modificam e transformam a dinâmica internacional. A crise é identificada como condição de possibilidade para a resposta americana aos atentados das torres gêmeas e defesa da guerra ao terror por meio do uso preemptivo da força. Por fim, a última parte se debruça sobre os limites legais do conceito de preempção e defende que, na verdade, a Doutrina Bush de preempção é uma doutrina de prevenção, que não é prevista pela Carta das Nações Unidas e nem pelo Direito Consuetudinário. Os conceitos são manipulados de forma estratégica para justificar uma intervenção unilateral ao Iraque e impor o conflito em escala global. Porém, a expansão da violência nas teias de relações humanas mitiga o espaço público e deteriora a condição política e liberdade. Justamente por isso, eu acredito que o pensamento arendtiano oferece

um arcabouço teórico interessante para propor uma leitura alternativa do evento e, se possível, instigar reflexões críticas sobre o mundo em que vivemos.

## Política e Guerra

Insatisfeitos com as medidas tomadas pelo governo húngaro nos últimos anos, então pertencente à União Soviética, estudantes fazem coro nas ruas de Budapeste para pedir um “socialismo verdadeiro” em outubro de 1956. Em poucos dias, esse movimento que conseguiu atrair até mesmo soldados colocou uma representação húngara no governo. Aclamado por toda população esperançosa, Imre Nagy expressou seu anseio em melhorar as condições de vida bem como listou as medidas que possuíam como princípio instaurar a liberdade no país. Enquanto isso, em Nova York, a pensadora e intelectual Hannah Arendt acompanhava avidamente a fortuna da Hungria sem negar um certo encantamento pelo aquilo que acontecia de forma tão única: a liderança russa foi destituída após atirarem nos protestantes sem que os últimos recorressem à qualquer forma de violência (Arias Neto, 1992, p.169-170). Isso não foi pouco. O que faz Arendt celebrar esses acontecimentos foi justamente a profunda compreensão da política que os atores tiveram ao agirem. A profunda compreensão de que a sua força – ou seu poder – residia na forma em como eles agiam em conjunto. A profunda compreensão de que não era a violência que os guiavam em direção ao novo, mas sim, a liberdade.

Reagindo às implicações do que tinha ocorrido no país do leste europeu, Arendt publica “Sobre a Revolução” em 1963. A obra é uma exaltação da possibilidade do novo e da capacidade humana em iniciar, isto é, fundar um novo corpo político. Ela se concretiza também pelas aulas dadas pela autora sobre a importância da Revolução Americana (posta de forma marginal em detrimento da Revolução Francesa) para se pensar a liberdade e a dignidade da política. A distinção trazida pela Revolução Húngara, no coração da União Soviética, porém

sufocada pelo exército vermelho, é a diferenciação fundamental entre poder e violência, a saber: poder como capacidade humana em agir em concerto enquanto que a violência é um instrumento e necessita sempre ser justificada. “O poder e a autoridade não são iguais, como tampouco são iguais o poder e a violência” (Arendt, 2011b, p.233).

Compreendendo que o caráter da violência é radicalmente oposto ao caráter da atividade política, este capítulo se destina à problematizar as relações entre elas e a forma como elas têm sido estudadas na tradição política ocidental. Esse movimento é necessário para refletir sobre o espaço da violência no contexto atual, notadamente na sua expressão máxima, isto é, no ato de fazer guerra. Entender os limites entre política e guerra não significa condenar o uso total da violência; mas encontrar as fontes de justificação da mesma para que a dignidade da política seja preservada e reiterada por meio da espontaneidade das ações humanas.

## 1.1

### Por que poder e violência não são equivalentes?

Visto que a violência, para Hannah Arendt, é concebida fora da ordem legal e com caráter instrumental, é inevitável trazer a problemática da revolução para Hannah Arendt (2011b). E, a partir de agora, tentarei realizar uma leitura da autora para re-avaliar a relação entre poder e violência<sup>8</sup>. Assim como em

---

<sup>8</sup> Na literatura clássica tradicional, poder e violência são considerados como sinônimos, como se fosse possível estabelecer uma cadeia causal na qual um acúmulo expressivo da violência geraria necessariamente mais poder. Max Weber, por exemplo, associa imediatamente a natureza da política com a natureza do Estado, o que implica dizer que a violência faz parte da atividade política – que é inconcebível para Arendt. O Estado moderno, por sua vez, só pode ser definido em termo dos seus meios, e não do seu fim. E os meios que são próprios ao seu funcionamento é o uso da força, pois, uma vez que esse mecanismo não fosse centralizado em determinadas instituições estatais, viveríamos em uma situação de anarquia (Weber, 1968, p.55). Então, como é o Estado quem concede o uso da força às instituições responsáveis pelo seu funcionamento, é ele quem possui o direito exclusivo sobre a violência (Weber, 1968, p.56). Logo, o raciocínio evidente que se apresenta, ao tentarmos definir o que é um Estado, é que o “Estado é uma comunidade humana que pretende, com êxito, o monopólio do uso legítimo da força física dentro de um determinado território” (Weber, 1968, p.56). Não à toa, o poder se apresenta como um aspecto vital da dinâmica estatal, visto que a política ocorre quando existe a concorrência entre indivíduos para participarem no poder ou na sua distribuição – o momento de liderança exigido para o acontecimento da política (Weber, 1968, p.56). Porém, há intrínseco aqui uma relação desigual e até de hierarquia, pois o Estado expressa a dominação de homens pelos homens, mantida pela legitimidade do uso da força e legitimada pela autoridade dos líderes que estão no poder (Weber,



Benjamin (1978) na sua concepção de violência divina que instaura um novo tempo histórico<sup>9</sup>, Arendt identifica a revolução como um fenômeno moderno, que acontece fora do espaço da política e com uso de uma violência radical para fundar uma nova ordem (2011b, p.40-42). Não é um momento de mudança, mas sim de transformação do corpo político como um todo, no qual o momento da fundação deve ser o aspecto divino que se expande no tempo e guia as ações dos indivíduos enquanto pluralidade (Arendt, 2011b, p.46). As revoluções se distinguem pela vontade de um novo início, mas irrompem com o uso da violência. Por isso não pertence à ordem do público, embora necessite ter em seu curso o anseio de criar e conservar um mínimo de condições pelas quais a política tal como pluralidade seja possível. Logo, aqui reside uma preocupação fundamental para a autora, a saber: como garantir que esse novo início irrompido pela violência não seja sequestrado pela mesma e, portanto, gerando uma condição apolítica? Daí a análise arendtiana valorizar a Revolução Americana

---

1968, p.56). Nessa mesma linha, mas em resposta à sangrenta guerra civil em que vivia, Hobbes entende política como o exercício do Leviatã ou Estado no qual o soberano dispõe do controle ilimitado da violência, legitimado pelos seus próprios súditos. Assim como em Weber, o elemento necessário para o estabelecimento do Leviatã - e, portanto, da centralização do uso da força - é por meio do consentimento entre as partes, isto é, por meio de um contrato que legitima a obediência irrefutável ao Leviatã (Hobbes, 1988, p.105-106). Logo, a política também se relaciona de forma direta com o uso da violência por parte de um centro de poder legítimo. Uma outra interpretação interessante, que ainda se sustenta nessa ligação profunda entre violência e política, é a proposta por Charles Tilly. É por meio da expressão máxima da violência - a guerra - em conjunto com interesses de expansão de mercado e burgueses que consolida a formação do Estado, pois foi por meio da expansão da tecnologia do conflito (com novas técnicas que expandiam a infantaria e fortificações), centralização de um mecanismo de impostos e mudança na relação entre reis e estados que estabeleceram as bases do Estado Moderno. Tilly conclui, então, que o surgimento do Estado moderno é consequência da tensão entre capital e coerção por meio de interesses mercantis (apud Reus-Smit, 1999, p.92).

<sup>9</sup> Benjamin, ao tentar compreender a violência dentro de um sistema positivado legal, distingue dois tipos da mesma: “*the lawmaking function*” onde é o momento de fundação do direito e, de forma interessante, pode ser um tipo de direito fundado pelos “ganhadores” de um conflito militar que determinam a moralidade dessa nova fundação (Benjamin, 1978, p.295). E “*the law-preserving function*”, um movimento conservador, onde o direito atua de forma a preservar o status quo e a aplicabilidade da ordem legal por meio de punições (Benjamin, 1978, p.284). A instituição *par excellence* que exerce ambas as funções da violência e da legalidade - e eventualmente corrompe os limites de atuação - é a polícia, que atua, para o autor, de maneira infame (Benjamin, 1978, p.286). Infame porque atua com uma presença onipresente nas sociedades civilizadas e intervém em situações onde a legalidade é difusa, se justificando por meio das razões de segurança (Benjamin, 1978, p.287). Aqui, deve-se ressaltar os dois tipos de violência que Benjamin encontra: a violência mítica e a violência divina. A violência mítica é a violência prevista pelo direito, que preserva-o e, portanto é fundado em sangue, desigualdade e injustiça, pois a característica de igualdade perante a lei prevista é falsa (Benjamin, 1978, p.296). Por isso a vitalidade e importância do conceito de violência divina, que é radicalmente oposta à violência mítica que funda o direito e possui uma força imprevisível. A violência divina é aquela que pode destruir a força da lei (“*law-destroying*”) e fundar a justiça entre indivíduos (Benjamin, 1978, p.297). A violência divina, portanto, está fora do direito e é revolucionária no sentido que ela é a única que pode inaugurar uma nova ordem política sem que a violência e Estado signifiquem a mesma coisa (Benjamin, 1978, p.299-300).

cujas instituições políticas tiveram como sentido a liberdade, enquanto que a Revolução Francesa fracassou por ter sido guiada pela necessidade histórica (Arendt, 2011b, p.83-86).

Porém, ao contrário de parecerem a mesma coisa, ou estarem subordinados um ao outro, Hannah Arendt acredita que deve ser clara a distinção entre poder e violência (ou em termos mais práticos a diferença entre política e guerra) para que a própria atividade política seja preservada (Owens, 2007, p. 6-10). A ação política ocorre entre indivíduos, no espaço *in-between*<sup>10</sup>, caracterizada sobretudo pelo uso da fala (Arendt, 2010, p.221). A violência, por sua vez, não é capaz de criar a condição do discurso<sup>11</sup>.

É cabível dizer que Arendt não está preocupada com o fenômeno da violência como um todo, nas suas distintas expressões, mas sim com a ocorrência da violência dentro do espaço público, isto é, quando ocorre em um espaço de pluralidade e se relaciona em alguma medida com o exercício da política (Young, 2002, p.263).

Na tradição do pensamento político, há uma naturalização imediata que permite equacionar violência e política, como se não fosse possível haver política sem violência, gerando, portanto, um certo desconforto tentar separá-los como fenômenos distintos (Duarte, 2006, p.147). Certamente, a própria Arendt leva em consideração como a política foi experimentada como violência ao longo da história ocidental, mas elas não se confundem de fato (Duarte, 2006, p.149).

<sup>10</sup> Os indivíduos agem no mundo por meio da ação e do discurso, o que permite se revelarem uns aos outros e, definindo, portanto, a sua personalidade – por sua vez, que só é apresentada aos outros e é sempre fugaz àquele que fala. No momento em que os indivíduos falam entre si, mas sobre questões do mundo em comum, isto é, uma realidade objetiva mundana à qual todos pertencem, eles partilham interesses, mas no sentido de que “algo que *inter-essa*, que se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de relacioná-las e mantê-las juntas” (Arendt, 2010a, p.228). É justamente esse espaço entre indivíduos, onde se situa a ação e a fala e onde os interesses são formados se referindo estritamente à essa realidade objetiva mundana que Arendt denomina como espaço *in-between*. Ou seja, o espaço onde a ação e o discurso ocorrem.

<sup>11</sup> A única esfera de atividade humana que permite o aparecimento uns aos outros [*agent-revealing*] é a esfera da política, que acontece por meio da ação e do discurso. A violência, por ser apenas um instrumento pelas mãos dos indivíduos, nada pode dizer nem revelar, por isso seu uso é caracterizado pelo silêncio ou por sons inumanos. Por isso, toda vez que políticos recorrem à violência, devem voltar à esfera pública para justificar o seu uso e determinar sua duração (Arendt, 2009). Ressalta-se que, por mais que a violência seja apolítica, ela é muitas vezes um instrumento necessário para a realização da política.

Podemos encontrar os motivos para essa confusão a partir do século XIX onde a política se viu comprometida em realizar o bem-estar dos indivíduos dentro de suas respectivas comunidades políticas. O domínio do espaço da política pelo *animal laborans* foi devido a gradativa percepção de que a felicidade residia na abundância material<sup>12</sup> (Duarte, 2006, p.151). Como a atividade do trabalho envolve um posicionamento necessariamente violento em relação à natureza e tem como parâmetro o ciclo de necessidades do corpo humano, quando essa atividade se sobrepõe à atividade da política - que é voltada para a liberdade - torna-se inescapável a recorrência sistemática ao mecanismo da violência e a completa indistinção entre a mesma e a política (Duarte, 2006, p.154).

O interesse em definir o que é poder e o que é violência para Arendt consiste em compreender o obscurecimento da liberdade em decorrência da recorrência sintomática da violência pela comunidade política. Com isso, é possível encontrar os mecanismos que possam reverter esse quadro que nos é apresentado na modernidade tardia (Duarte, 2006, p.161).

A especificidade do indivíduo enquanto ser político reside na sua capacidade de se expressar uns aos outros em um mundo de aparências<sup>13</sup>. Porém, é isso que, ao mesmo tempo em que o torna distinto entre pares, também

<sup>12</sup> Uma das esferas de atividade humana é o trabalho, no qual o indivíduo *qua animal laborans* se move com preocupação às necessidades vitais do corpo humano. “A condição humana do trabalho é a própria vida” (Arendt, 2010a, p.8). Essa esfera é caracterizada pela compreensão de tempo cíclica, tal qual aos processos vitais do corpo, e pela violência em relação à natureza, que dispõem os meios para os quais o *animal laborans* possa sanar suas necessidades diárias. Em contraposição à ideia de era moderna, identificada por Arendt como um período histórico determinado iniciado pelas revoluções do século XVIII, o mundo moderno, iniciado no século XIX e concretizado no século XX, trouxe a valorização do *animal laborans* em detrimento das demais atividades humanas. “A partir do século XIX, o homem deixou de ser interpretado como um ator político (...) para ser definido como um trabalhador constantemente empenhado na manutenção do ciclo vital que garante a sua sobrevivência e a da espécie, por meio da produção de bens destinados ao consumo imediato” (Duarte, 2001, p.257). Isso implicou o predomínio da “Vida” até mesmo dentro das atividades políticas, mas, sobretudo, acarretou nos sintomas de alienação do indivíduo moderno, isto é, a desmundanização entre indivíduos (Arendt, 2010a).

<sup>13</sup> Existe aqui a concepção de um caráter fenomênico do mundo, que é necessariamente intermediado pela experiência sensorial. O mundo é um espaço onde indivíduos se relacionam entre si na forma de pluralidade por meio do discurso e da ação. Porém, para agir e/ou falar, o indivíduo aparece diante dos outros – e esse é momento em que revelam a sua personalidade única. Por isso, o mundo é um espaço de aparecimento, no qual para os indivíduos aparecem entre si, precisam da pluralidade. Não somente, a percepção do outro é considerar não o outro como igual, porque isso é um artifício propiciado pelo espaço público, mas considerar a diferença de perspectiva onde o outro se situa e vê o mundo. Por meio dessa interação onde indivíduos aparecem entre si, é possível a construção de uma realidade objetiva mundana que interessa ao todo coletivo (Arendt, 2010a, p.220-223).

consolida a condição de igualdade entre todos dentro do espaço público (Arendt, 2010a, p.219).

“O discurso e a ação revelam essa distinção única. Por meio deles, os homens podem distinguir a si próprios, ao invés de permanecerem apenas distintos; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens” (Arendt, 2010a, p.220).

“É por meio das palavras e atos que nos inserimos no mundo humano” argumenta Arendt (2010a, p.221). Isso significa dizer que o uso do discurso não é motivado por nenhuma razão de necessidade ou utilidade, mas por meio desse ato desinteressado, apresentamos quem somos na pluralidade, isto é, no mundo como artifício humano. Justamente por ser desinteressado, ele guarda em si o fenômeno da imprevisibilidade. Nossas ações tornam latente nossa capacidade de realizar feitos inesperados ou de iniciar processos jamais imaginados.

A política tem um sentido, a saber: a liberdade (Caloz-Tschopp, 2000, p.45). A liberdade como fenômeno político nasceu nas cidades-estado gregas e estava associada à igualdade daqueles que formavam um grupo de pares – não no sentido igualdade de condições (Arendt, 2011b, p.58). A igualdade, ou a isonomia, era um resultado da *polis* e não era compreendida como algo natural, mas sim como um artifício construído pelos homens (Arendt, 2011b, p.59). “Ninguém era livre a não ser entre seus pares” (Arendt, 2011b, p.59). Então, a política só pode se constituir quando existe uma pluralidade que se preocupa com o mundo e, por isso, só se constitui por meio de teias com outros indivíduos (Caloz-Tschopp, 2000, p.67). A política, para Arendt, está associada à um milagre. Baseada no conceito de natalidade de Santo Agostinho, Arendt argumenta que cada nova vida é um novo começo e por meio da ação política é possível criar novos começos. O ser ativo representa a capacidade de renovação constante e daí a contingência essencial da esfera pública (Owens, 2007, p.30-32). Por isso a ideia de que o discurso é como nascer pela segunda vez, pois é o início de alguém que é em si próprio um iniciador (Arendt, 2010a, p.221-222):

“Se a ação, como o início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana na pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais” (Arendt, 2010a, p.223).

Na literatura tradicional, a violência parece ser um pré-requisito do poder, visto que sua utilidade é manter o *status quo* (Arendt, 2009, p.64). Porém, o poder, como um ato coletivo, é um fim em si mesmo; ele é inerente à própria existência das comunidades políticas cuja legitimidade é indiscutível e fundada nelas mesmas (Arendt, 2009, p.68-69).

O poder surge do simples fato do indivíduo pertencer à um grupo. Ele é a habilidade humana de agir em concerto (Arendt, 2009, p.60). Ele se distingue da violência porque a última possui um caráter meramente instrumental e sempre necessita de uma justificativa para seu emprego (Arendt, 2009, p.63). “Uma das mais óbvias distinções entre poder e violência é que o poder sempre depende dos números, enquanto a violência, até certo ponto, pode operar sem eles, porque se assenta em implementos” (Arendt, 2009, p.58).

O conceito da pluralidade e, portanto, sua capacidade de agir em conjunto expresso no poder, é central para entender a ação política, pois ela é a base ontológica da política. A pluralidade não é intrínseca à natureza humana, mas ela surge quando os indivíduos se reúnem para a construção de um espaço público da palavra e da ação (Caloz-Tschopp, 2000, p.65). A pluralidade é a condição *sine qua non*, portanto, para a possibilidade de agir no mundo e, com isso, para a existência da liberdade (Owens, 2005, p.51).

A ênfase na pluralidade humana como elemento crucial da atividade da política ao invés de uma concepção do homem no singular se justifica pelo interesse da autora em argumentar que a construção de um mundo comum<sup>14</sup> entre indivíduos depende do poder enquanto ato coletivo (Duarte, 2006, p.157).

---

<sup>14</sup> O mundo comum, de certa forma, se refere aos artefatos e instituições criadas pelas mãos humanas para permitir alguma permanência em um planeta que naturalmente se deteriora. Mas somente no sentido de ser uma estrutura que os indivíduos criam para definir o espaço público da política “a fim de que se garanta a possibilidade da transcendência da mortalidade humana por meio da memória e da narração das histórias humanas” (Duarte, 2001, p.257). Mas o mundo em comum, aquilo que partilhamos enquanto plurais, não pode ser algo materializado, porém sua realidade reside naquilo que construímos entre nós por meio da ação e do discurso. Portanto, o mundo é compreendido aqui como algo *entre* nós, a relação de indivíduos enquanto pluralidade e quando possuem como interesse questões mundanas. O mundo em comum depende de artifícios materiais e institucionais, como, por exemplo, uma mesa que se interpõe àqueles que sentam ao seu redor, mas esse mundo partilhado se situa em um nível intangível no qual é possível que eu apareça aos outros e vice-versa (Arendt, 2010a, p.217-218).

Contudo, isso não significa dizer que a atividade política é uma atividade pacífica. Ao contrário, ela demanda discussão, conflitos e divergências. O pertencimento à esfera pública é possível devido ao potencial único dos homens em dialogarem e acordarem sobre diversos temas da vida cotidiana (Arendt, 2010a, p.219-222). A violência é completamente oposta à atividade da política no sentido em que a primeira não revela conhecimento nem verdades: a violência é muda. Ela só pode se expressar por sons que não remetem à nenhuma forma de diálogo (Owens, 2007, p.15). Já o poder é inerente à qualquer existência de comunidade política, onde indivíduos atuam dentro de uma pluralidade e participam de uma rede de relações entre si, aparecendo no mundo. Poder é, portanto, um fim em si mesmo (Arendt, 2009, p.68-69). Enquanto que a violência é apenas um instrumento.

Portanto, o consenso de que violência depende do grau de poder, como uma categoria de liderança ou domínio, é um tanto errôneo. A essência da política não é a violência. Porém, Arendt entende a estrutura estatal como aquela privilegiada para a ocorrência da política. Mas isso significa dizer que o Estado funciona como um conceito operacional para garantir um mundo de aparências no qual os indivíduos aparecem entre si (Caloz-Tschopp, 2000, p.211). O Estado é, então, um espaço construído artificialmente para garantir o espaço da política, isto é, aquilo que ocorre *in-between*. A sua associação imediata com a violência provém da sua organização no espaço e inovação tecnológica coincidentes com a formação do Estado moderno (Owens, 2007, p.24-25).

A violência só faz sentido em curto prazo, visto que sua natureza é estritamente instrumental. E ela é somente eficaz quando consegue alcançar um fim almejado, embora nem os meios nem os fins apontados para seu uso a torne legítima – pois ela nunca o é. Daí a necessidade recorrente de justificar o que levou o corpo político implementar a violência (Arendt, 2009, p.99). Quando o momento de sua justificação é ignorado, ou quando ela se torna uma prática tão constante que é quase inútil justificá-la, alcança-se uma deterioração da dignidade da política ao ponto de ameaçar à existência da própria comunidade política (Arendt, 2009, p.97).

Em contrapartida, a violência não possui necessariamente o mesmo caráter do terror, embora ambos possam se relacionar entre si. O terror só emerge quando a violência, tendo destruído por completo o poder, permanece com controle geral (Arendt, 2009, p.72-73). Portanto, a utilização constante da violência, principalmente via uma atuação semelhante ao uso policial, revela o perigo de uma realidade na qual existe um controle social absoluto e, ainda mais aterrador, uma sociedade que não tem mais poder enquanto pluralidade.

Por isso que, se os objetivos da violência não forem alcançados rapidamente, o resultado pode ser a prática da violência em todo o corpo político e, com isso, levar ao fim a expressão plural dos indivíduos (Arendt, 2009, p. 99-101). “A prática da violência, como toda ação, transforma o mundo, mas a transformação mais provável é em um mundo mais violento” (Arendt apud Perrone-Moisés, 2004, p.102).

Contudo, como já foi dito, a política não é uma atividade pacífica e, não somente, seria ingênuo considerar que o uso da violência deve ser proibido. Ao contrário, a violência sempre foi necessária para atividade da política, mas ela funciona como um instrumento, e, por isso, frisa-se que ela deve ter um tempo limitado de duração e ainda ser acompanhada com uma justificativa para o seu uso. Essas prerrogativas são necessárias para evitar que o corpo político seja permeado pela violência e perca o caráter próprio da pluralidade (como a situação do terror, por exemplo). Dizer que violência e poder não possuem o mesmo caráter não significa dizer que eles não se relacionam (Young, 2002, p.269), mas, justamente, a distinção entre os dois permite uma melhor compreensão da forma como ambos se relacionam entre si.

“A violência sempre foi a *ultima ratio* na ação política, e a força sempre foi expressão visível do domínio e do governo. Mas nem uma nem outra constituíram antes o objetivo consciente do corpo político ou o alvo final de qualquer ação política definida. Porque a força sem coibição só pode gerar mais força, e a violência administrativa em benefício da força – e não em benefício da lei – torna-se um princípio destrutivo que só é detido quando nada mais resta a violar” (Arendt, 1989, p.168).

“Desconstruir o caráter supostamente necessário da equação tradicional entre violência e poder política não implica negar que poder e violência, apesar de serem fenômenos distintos, quase nunca se apresentam em seu estado puro, mas, antes, manifestam-se misturados de maneira quase inextricável” (Duarte, 2006, p.148-149).

Em suma, a fundação de comunidades políticas não se sustenta no medo, mas sim, na promessa do começo e do novo. A política é definida pela relação dos indivíduos com os outros por meio do diálogo na esfera pública. A liberdade não é uma escolha, é a própria razão de ser da política. O momento fundacional da comunidade se transforma em uma luz que guia as virtudes e ações políticas dos indivíduos em suas sociedades e creem na promessa do futuro. É o começo, portanto, que funda e delimita os limites das coletividades que atuam em conjunto (Arendt, 2011a, p.44).

## 1.2

### **Resistência: violência ou poder?**

A revolução é um dos casos identificados por Arendt quando o poder se apresenta de forma mais evidente e contundente instigado pelo sentido da liberdade (2011b). Quando a revolução irrompe em uma comunidade política instaurando um novo tempo e uma nova ordem, é inegável que se destitui por completo a equação entre violência e poder. Embora as revoluções apresentem o drama de lidar com o instrumento da violência no ápice da realização da política.

No entanto, existe outro fenômeno que se apresenta e que também revela o potencial absoluto do poder: a desobediência civil. Esse fenômeno, que acontece pela primeira vez durante as resistências à guerra do Vietnã em solo americano - e para Arendt um fenômeno estritamente da república americana – se difere da revolução em dois sentidos: em primeiro lugar, não anseia em fundar uma nova ordem, mas realiza um apelo ao momento fundacional da comunidade política; e, em segundo lugar, é o poder na sua expressão máxima. Ou seja, não há necessidade do uso da violência (Arendt, 1972).

Foi comum sentenciar o movimento de desobediência como crimes que ocorrem dentro das comunidades política. Isso é um erro porque, para Arendt, o crime ordinário é realizado por vontade pessoal, enquanto que a desobediência civil exige um grupo minoritário que desobedece à lei por ela não ser mais legítima ou quando há uma deterioração da autoridade legal (Arendt, 1972, p.74).

“A desobediência civil surge quando um número significativo de cidadãos se convenceram ou que os canais normais de mudança não funcionam mais, e as



demandas não serão escutadas, ou, ao contrário, o governo pode mudar mas persiste em modos de ação cuja legalidade e constitucionalidade sofrem graves dúvidas” (Arendt, 1972, p.74).

Logo, a desobediência civil é radicalmente diferente da revolução, pois sua característica principal é o não uso da violência por completo. A única característica que ambos têm em comum é o desejo em transformar o mundo (Arendt, 1972, p.77). Só que a desobediência tanto volta-se para uma mudança necessária quanto para a preservação de direitos estabelecidos no momento fundacional do governo (Arendt, 1972, p.75).

“Desobedecer à lei não é equivalente de obedecer à lei, *mas sem a possibilidade de desobediência não há instituição legítima de obediência* – uma tese que não possui fundação na ideia de natureza humana, mas enraizada na compreensão pragmática de como regimes democráticos, “constituições de liberdade”, emergem e colapsam na história” (Balibar, 2007, p.735).

Assim como a revolução, o movimento da desobediência civil acontece fora da ordem legal do governo, mas o direito opera de forma a estabilizar a mudança pretendida. Pode parecer contraditório, mas a própria constituição pode oferecer brechas que permitem uma ruptura com ela mesma e é por essas lacunas que a desobediência civil acontece (Arendt, 1972, p.80).

Na verdade, o direito, para Arendt, funciona como uma fronteira móvel, ou, pode-se dizer, um artifício em constante expansão. Ele, por um lado, funciona como um mecanismo necessário para a delimitação do espaço público, a esfera por onde os indivíduos se reconhecem uns aos outros no mundo das aparências. Contudo, por outro lado, o limite do espaço do direito é sempre um ponto de discussão entre aqueles que fazem parte desse espaço público (Owens, 2007, p.75-76).

“Nós estamos acostumados a entender lei e direito no sentido dos dez mandamentos enquanto mandamentos e proibições, cujo único sentido consiste em que eles exigem obediência, que deixamos cair no esquecimento, com facilidade, o caráter espacial original da lei. *Toda lei cria, antes de mais nada, um espaço no qual ela vale, e esse espaço é o mundo em que podemos mover-nos em liberdade.*<sup>15</sup> O que está fora desse espaço, está sem lei e, falando com exatidão, sem mundo; no sentido do convívio humano é um deserto” (Arendt, 2011c, p.123).

E, justamente, a desobediência civil funciona nesse sentido: expansão de direitos em um momento de crise de legitimidade (Arendt, 1972). Étienne Balibar

---

<sup>15</sup> Grifo meu.

ênfatiza que a cidadania é um processo civil coletivo, muito mais do que um status legal (2001, p.29). Para o autor, Arendt está preocupada com a formação de instituições que permitam a construção do humano como cidadão, e por isso a questão da desobediência civil dialoga de maneira direta com sua concepção de “direito à ter direitos”:

“O que falta é a compreensão da radicalidade de Arendt: torna a instituição não somente a fonte do direito positivo mas também uma construção genuína do humano e leva a política de direitos humanos ao extremo onde a dissidência – particularmente na forma moderna de desobediência civil – se torna critério de uma instituição legal que torna possível estabelecer essa reciprocidade” (Balibar, 2007, p.730).

A dignidade da política emerge na própria emergência da resistência contra uma ordem estabelecida ou pelas demandas por maior acesso à justiça, formando solidariedade coletiva e consolidando a expressão do poder (Balibar, 2009, p.19). “O direito a ter direitos” está inscrito nessa lógica de resistência coletiva e da afirmação da dimensão pública do indivíduo, pois “a comunidade de cidadãos [é] a única forma de realização efetiva do humano” (Balibar, 2009, p.26). Então, para Balibar, o conceito da expansão de direitos permite uma política de civilidade, isto é, um movimento no qual se cria e se conserva as condições pelas quais a política, entendida como ato coletivo público, é possível (Balibar, 2007).

A problemática para Balibar, em atos de profunda ou de extrema violência - especialmente nos momentos revolucionários - a política deve sempre se orientar em direção a ser tornar civilizada, isto é, civil, para a possibilidade de um mundo comum para que todos os indivíduos ajam como seres humanos iguais (Balibar, 2001, p.28). “A ausência de mundanidade”, e não de humanidade, “é sempre uma forma de barbarismo” (Arendt, 2008a, p.21).

Logo, quando o espaço público não oferece as vias para a transformação legal por parte de um grupo minoritário, a resistência fora dessa esfera se torna lugar primário para a ação política e, com ela, a espontaneidade da existência do poder. A desobediência civil é consolidada quando o indivíduo realiza um julgamento de forma autônoma sobre alguma problemática, mas somente quando encontra outros indivíduos que concordam e se preocupam com a construção de um mundo comum (Villa, 1996, p.200-201). Em outras palavras, a desobediência

civil é uma expressão máximo da existência do poder e exprimem uma crise política, daí seus atos se voltarem para a constitucionalidade do governo (Caloz-Tschopp, 2000, p.146-150).

### 1.3

#### **Direito e Guerra: limites para a existência da atividade da política**

Os dois fenômenos cruciais que são próprios do século XX – o século da entrada em tempos sombrios - são, na opinião de Arendt, a guerra e revolução (Arendt, 2011b, p.35). E esses fenômenos tem duas especificidades que levam à confusão de termos: existem fora do espaço da política e são caracterizados pela violência radical para perseguir seus objetivos (Arendt, 2011b, p.40-42). É indiscutível que a violência seja um “denominador comum a ambas” (Arendt, 2011b, p.44). Ainda assim, ressalta-se que a violência empregada sempre possui caráter instrumental e, portanto, ela não determina por completo o resultado de ambas.

Contudo, ao contrário da revolução, é difícil encontrar casos de guerra cujo objetivo seja a liberdade (Arendt, 2011b, p.36). Apesar de ser um fenômeno cujo principal motor é o uso da violência, somente na antiguidade romana que se encontra uma das primeiras justificativas para o seu empreendimento, embora não tenha tido nenhuma comparação com a noção de liberdade (Arendt, 2011b, p.37).

Justamente pela ausência tradicional da motivação pela liberdade no discurso tradicional de guerras, e a concepção das mesmas como um último recurso quando a política não resolve divergências, que se torna desconfortável a associação da liberdade quando se justifica a guerra atualmente (Arendt, 2011b, p.38). Para Arendt, só se torna possível imputar a noção de liberdade nos debates sobre a guerra quando alcançamos um patamar de tecnologia de destruição tamanha que o ato de engajar guerra contra algum outro país é completamente irracional (Arendt, 2011b, p.39). Afinal, ao tratar da temática atômica, por exemplo, Arendt critica a perda de sentido do uso da guerra. Durante o momento histórico da guerra fria, a lógica da dissuasão inverte o argumento clausewitziano de que a guerra seria a política por outros meios. A perda da eficácia da guerra se justifica pela lógica de que a paz se torna uma continuação da guerra por outros

meios (Jardim, 2002, p.200). O tamanho desenvolvimento técnico dos implementos da violência incapacita qualquer justificativa para seu uso na esfera política e por isso que a dissuasão se torna um elemento racional (Arendt, 2009, p.17-18).

O fato da guerra ter se tornado uma alternativa inútil - pois seu uso poderia garantir não só a eliminação total do inimigo, mas até da humanidade como um todo - para Arendt, parece implicar profunda mudança nas relações internacionais (Arendt, 2011b, p.39). Em primeiro lugar, os elementos da guerra total apresentada na Segunda Grande Guerra (e ainda presente na nossa contemporaneidade) já foram desenvolvidas desde da Primeira Guerra, no qual ficou visível que o caráter das armas tirou o sentido da distinção entre soldados e civis e, também, deixou como herança a percepção que nenhum governo poderá ter forças para sobreviver depois de uma derrota militar (Arendt, 2011b, p.39-40). Ora, isso implica então uma mudança radical da natureza da guerra: “o ponto central da questão é que, hoje, evitar a guerra não é somente o objetivo pretenso ou verdadeiro de uma política geral, mas [...] princípio condutor dos próprios preparativos militares” e de armas que impossibilitem a própria atividade da guerra (Arendt, 2011b, p.41). Hoje em dia, não há interesse político compatível com as consequências das armas nucleares (Owens, 2007, p.28).

E, não somente, como as revoluções emergem em um contexto de grande fragilidade da autoridade e crise institucional, a relação entre elas e a guerra se tornam cada vez mais íntima (Arendt, 2011b, p.42). Como ambas usam a violência, e a guerra em plano internacional é racionalmente indesejável, cria-se uma facilidade onde revoluções desencadeiam guerras ou guerras se transformam em revoluções (Arendt, 2011b, p.42-43).

Embora fora da esfera da política, tanto as guerras quanto as revoluções não tornam a violência senhora – ela só é absoluta por completa, por exemplo, nos campos de concentração – pois até mesmo durante um conflito, que como não possui discurso não revela ninguém, busca-se, no seu fim, justificar a violência empregada ou justificar a natureza muda da mesma. Não à toa, os monumentos ao “Soldado Desconhecido” demonstram a necessidade de encontrar um “quem” que

não foi revelado durante o conflito (Arendt, 2010a, p.226)<sup>16</sup>. “É por causa desse silêncio que a violência é um fenômeno marginal na esfera política; pois o homem, como ser político, é dotado do poder de fala” (Arendt, 2011b, p.44). Por isso, falar de guerra ou de revolução, para a autora, só pode se tratar de uma justificação do emprego da violência para delimitar o limite político de ambas (Arendt, 2011b, p.45).

A distinção, para Arendt, entre política e guerra não é idêntica à distinção entre guerra e paz (Owens, 2007, p.26), visto que a atividade da política é tensa e conflituosa. A guerra, para Arendt, está relacionada com a condição da obra do *ser ativo*. Ela é um mecanismo de destruição do mundo artificial que construímos para morar; uma destruição realizada por mãos humanas, mas são essas mesmas mãos que produzem de novo a moradia e os espaços públicos (Arendt, 2011c, p.123-124).

O que leva a autora a escrever uma das suas obras mais angustiantes é justamente a tentativa de compreender –no sentido de entender e reagir ao que aconteceu – a emergência dos regimes totalitários. Em “Origens do Totalitarismo”, seu tom é mais sombrio em relação aos caminhos que a “história universal” tomava no mundo ocidental. De certa forma, argumenta Owens, pode-se dizer que em “Origens do Totalitarismo” encontra-se também uma resposta à guerra, pois foi pelo regime totalitário que inaugurou as guerras totais na ruptura histórica do século XX (Owens, 2007, p.5-8).

É verdade que Arendt não possui um estudo da guerra regular, pois sua preocupação vital estava com a atividade do indivíduo enquanto pluralidade e, logo, poder, e a violência não faz parte da atividade política (Lafer, 2011; Owens,

---

<sup>16</sup> “Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz” (Arendt, 2010a, p.224). Como vivemos em um mundo de aparências, onde apresentamos nossas identidades aos outros por meio da ação, é somente na esfera política que aparecemos como um “alguém”. Arendt está criticando aqui a concepção de uma essência humana, pois, para ela, é uma tarefa que apenas algum Deus poderia dizer. Arendt argumenta que apenas podemos apreender o “quem” que está aparecendo em uma pluralidade. Porém, como a violência não tem a capacidade de revelar nada e nem de discursar algo, ela retira a característica principal do indivíduo: a de ser de um mundo, isto é, pertencer à uma pluralidade. Por isso que, após as grandes guerras, os monumentos em respeito ao Soldado Desconhecido tentavam justificar o grau de violência empreendido.

2007, p.2-4). Então, uma leitura política da guerra só pode dar conta daquilo que é discutido e falado da guerra fora do seu campo de violência (Owens, 2007, p.2-5).

Assim como em Clausewitz, a guerra é um ato de força – “indica a energia liberada por movimentos físicos ou sociais” (Arendt, 2009, p.61) – mas a ação política é condicionada pela pluralidade, a construção artificial da igualdade e pelo discurso (Owens, 2007, p.6-8). Daí se justifica o movimento almejado neste trabalho de definir as diferenças entre poder e violência – e, logo, política e guerra nas suas respectivas expressões máximas – para garantir o espaço da política (Owens, 2007).

A compreensão arendtiana de direito, e consequentemente de direito internacional público, remete à antiguidade romana, no qual a constituição da *lex romana* em relação aos outros povos formalizou aquilo que viríamos a chamar mais tarde de política externa (Arendt, 2011c, p.123-125). É um pouco distinto da compreensão tradicional do direito internacional pela disciplina de relações internacionais, na qual, por exemplo, a tradição realista encara o direito como uma expressão do domínio dos Estados mais fortes ou a tradição liberal que encara o direito como expressão emancipatória dos Estados e indivíduos (Owens, 2007, p.72-73).

“Para realistas e pós-marxistas, por exemplo, Estados poderosos só conformam-se ao direito internacional quando seus interesses o permitem. Na ausência de um soberano para impor sua vontade, o direito internacional pode ser violado ou cinicamente manipulado pelos mais poderosos no sistema internacional. A maioria das outras escolas de pensamento, mas especialmente a liberal, construtivista e teóricos da escola inglesa sugerem que o poder da lei vai para além disso” (Owens, 2007, p.73).

Neste momento, tentarei estabelecer um paralelo entre os Gregos e Romanos em relação à guerra e ao direito. Para os Gregos, como a *polis* era protegida pelos muros e marcada pela experiência total da política, as guerras eram extremamente brutais e os bárbaros pareciam pertencer à uma outra ordem moral e humana. Isso significa dizer que a distinção entre o espaço da política e o espaço da guerra eram bem evidentes para os gregos. E, não somente, a forma de encarar a violência também. A brutalidade de lidar com o outro, o bárbaro, era maior pois era um indivíduo que nunca poderia ser incluído na esfera política da polis (Owens, 2007, p.72-76).

Os romanos, por sua vez, consideram a relação entre política, guerra e direito de uma forma completamente distinta: “indica um relacionamento formal entre povos mais do que um muro que os separa” (Arendt apud Owens, 2007, p.77). Ora, o Império Romano, que se expandia por meio do exercício da guerra, expandia também sua ordem legal e incluía o derrotado no seu sistema. Ou seja, o direito institucionalizava a relação entre indivíduos de forma a garantir a igualdade artificial do outro, que passa a participar também daquela ordem legal (Owens, 2007, p.77). Pode-se argumentar que é um direito fundado pela ordem dos vencedores (no caso o Império), mas, mais do que isso, o direito ganha uma importância espacial para consolidar um relacionamento mais próximo entre política e guerra. Isso não quer dizer que se torna difusa a diferença entre ambos; ao contrário, a constatação de que a guerra é um fenômeno recorrente e a consideração do inimigo como da mesma ordem legal transformou e consolidou a forma de delimitar as condutas justificáveis durante a guerra e a criação da política externa (Owens, 2007, p.77).

O direito precisa dar conta da característica da imprevisibilidade e espontaneidade da ação política. Ao mesmo tempo que a ação delimita os limites do espaço público, ela também o expande constantemente. Deve-se dizer que o direito funciona como instrumento necessário para delimitar os espaços público e privado, mas ele não pode afetar a vida pessoal. Isto é, ele “regula a esfera pública-política dos homens e, ao mesmo tempo, ele circunscreve o espaço onde nossos destinos individuais se desdobram” (Birmingham, 2006, p.13).

Mas a forma como os romanos associaram política, guerra e direito ainda estruturam a concepção tradicional da dinâmica das relações internacionais (Owens, 2007, p.79). A guerra e a política são fenômenos distintos, mas seria ingênuo desconsiderar a forma como eles relacionam entre si. Uma vez compreendida a natureza dessa relação, é possível identificar os elementos que tornaram a violência um mecanismo tão banalizado em níveis internacional e nacional, e restaurar a dignidade da política nos tempos contemporâneos.

## Deserto – aprofundamento de tempos sombrios?

No prólogo de “A Condição Humana”, Arendt observa o encantamento generalizado quando um satélite artificial foi lançado ao espaço (Arendt, 2010a, p.1). O pouso dos olhares nas estrelas causa um certo espanto à Arendt. O satélite não foi certamente uma grande novidade por parte dos cientistas, mas refletia o alto aparato tecnológico que a humanidade alcançou a ponto de poder ela mesma criar um novo indivíduo ou até mesmo de destruir todo o planeta (Arendt, 2010a, p.1-3). Arendt se espanta pelo gradativo desprezo pelo planeta “Terra [que] é a própria quintessência da condição humana” (Arendt, 2010a, p.2). A perda de confiança do mundo, fenômeno que é apresentado pelo totalitarismo, mas que não é causado pelo mesmo, revela a perigosa experiência da desmundanização gerada pela alienação<sup>17</sup> (Assy, 2012, p.54).

O homem do futuro tem uma característica peculiar: parece que é contra à tudo aquilo que lhe foi oferecido por nenhum sentido, isto é, os elementos que compõem sua condição no mundo (Arendt, 2010a, p.3). Não é questionável a capacidade do ser humano em ultrapassar cada vez mais os seus próprios limites. Refiro-me aqui ao avanço da tecnologia e informação que alertou nomes como Heidegger e Einstein durante o século XX e que nos fez considerar que, com o aumento do conhecimento científico, o ser humano pode ser capaz de tudo. O que

---

<sup>17</sup> A alienação do mundo, para Arendt, tem relação com a preponderância da atividade do trabalho – do *animal laborans* – em todos os ramos de atividades que condicionam o indivíduo no mundo. Arendt realiza uma crítica à concepção de política voltada para gerenciamento social e econômico de necessidades humanas, pois o espaço da política, na verdade, é o espaço da ação e da liberdade (Arendt, 2010a). A alienação é no sentido de se alienar em relações às condições pelas quais o homem pertence a este mundo, isto é, as esferas do trabalho, da obra e da ação. Uma vez que o aspecto da produção domina e sufoca às demais esferas, imputando o ritmo cíclico das necessidades corporais, o indivíduo volta-se cada vez mais a si mesmo, perdendo não somente a confiança no mundo, mas também se tornando apático à política (Alves Neto, 2009, p.54).



se torna questionável, portanto, é como o advento da técnica impacta de forma direta o que o homem *qua* ser político (Arendt, 2010a, p.3).

Esses sintomas do mundo moderno instigam a autora a tentar compreender o que temos feito com a nossa capacidade de agir no mundo (Arendt, 2010a, p.8). Mas esses sintomas também refletem a profunda crise política que se concretizou na ruptura histórica da experiência do totalitarismo (Arendt, 1989). Todavia, é extremamente preocupante a permanência de fatores que já foram características do totalitarismo, mas que ainda permanecem latentes como o racismo, imperialismo econômico, emprego da mentira e da violência como resolução de conflitos, aumento de refugiados, falta de dignidade humana (Duarte, 2004, p.41) e, sobretudo, a perda de referências.

O novo cenário do mundo, ao invés de se apresentar como um mundo pacífico tal como foi prometido no final da guerra fria, é marcado por ocupações militares em países considerados internacionalmente irresponsáveis, mobiliza tráfegos de armas e drogas, impõe a construção de democracias, gera refugiados e apátridas, corrompe as comunidades políticas locais e, talvez o mais grave, instiga o ódio como instrumento político. O desenvolvimento da tecnologia das redes, nas quais a prática da política agora é exercida, impõe a complexidade da compreensão das novas formas de relações políticas e que, eventualmente, são meios de catalisação da violência (Duffield, 2001, p. 8-9).

A queda do muro do Berlim inaugurou um “império dos direitos”, no qual a globalização permitiria que “todos os seres humanos passariam a desfrutar os valores tutelados pelos direitos humanos – tais como uma vida digna, liberdades civis e políticas, um Estado de direito democrático”, etc (Hoffmann, 2010, p.250-251). Não à toa, a década de 90 foi marcada pelas grandes conferências da ONU, como a Conferência Mundial sobre Direitos Humanos em 1993 e Conferência Mundial sobre Desenvolvimento Social em 1995. Os direitos humanos começaram a delimitar uma nova ordem, voltados para “indivíduos cosmopolitas autodeterminados e multi-identitários [que] substituiriam Estados e cidadãos como principais atores” (Hoffmann, 2010, p.254).

Contudo, quando as torres gêmeas desmoronaram em uma manhã de setembro com a eclosão de aviões – algo jamais visto até então - ficou evidente à

todos que desmoronava também o grande otimismo inaugurado no final da Guerra Fria (Hoffmann, 2010, p.254). A partir de então, a implementação do programa da “Guerra ao Terror” em escala global, envolvendo não somente Estados, mas toda uma rede burocrática que envolve sociedade civil e agências multilaterais, redefiniu as práticas de guerra e paz dentro do sistema internacional (Hoffmann, 2010, p.270-271). Ainda, alegando motivos urgentes de segurança nacional, os Estados Unidos criaram o conceito de guerra preemptiva – o que motivou a invasão ao Iraque, cujo significado era atacar antes mesmo que houvesse a consolidação de uma ameaça real e tangível - algo que seria completamente inimaginável dentro da ordem internacional (Fierke, 2007, p.104-107).

Este capítulo parte de uma constatação que vivemos uma crise política na contemporaneidade. Uma crise que foi inaugurada no século XX, mas que ainda se prolonga. Ainda não é possível encontrar referências que possam dar conta de compreender o mundo em que vivemos. Cada vez mais visualizamos o exercício da violência e da exceção no coração da esfera pública, a ponto de não fazer muito sentido definir onde começa e termina a guerra (Jabri, 2006).

A guerra preemptiva, termo cunhado no documento de Segurança Nacional Americano de 2002, propunha uma nova dimensão do uso da força em nível internacional. Até então, o único caso que o uso da força poderia ser justificado seria o de autodefesa, isto é, quando houvesse um ataque iminente ou de fato por parte de um Estado agressor, o que demandaria uma resposta rápida de auto-sobrevivência. Contudo, a guerra preemptiva justificava a autodefesa sem existir a concretude de um ataque, sustentando o seguinte argumento: uma vez que poderia existir a ameaça de um Estado adversário poder ter meios para atacar, era legítimo se defender impedindo que esse Estado viesse adquirir os meios de aniquilação. Ainda, como era um caso de autodefesa, a guerra preemptiva poderia ser concebida de forma unilateral. Em outras palavras, a defesa de ataques preemptivos cria precedentes perigosos para a manutenção da ordem e dos limites da violência, pois potencializa o recurso à força estruturado por percepções consideravelmente frágeis do cenário global, bem como torna atrativo o empreendimento da violência de forma unilateral.

Portanto, esta parte do trabalho se destina a levantar as condições de possibilidade que permitiram a construção de um aparato técnico e legal para definir a intervenção – a guerra preemptiva – e a completa falácia em reagirmos à banalização da violência no mundo contemporâneo. A insistência que vivemos em tempos sombrios, em um mundo abandonado pela autoridade, se justifica pelo movimento de expansão do deserto, o que significa para Arendt a deterioração do espaço público e da ocorrência do poder.

Antes de tudo, a concepção de mundo que compreendo neste trabalho é a de uma esfera pública na qual os indivíduos podem aparecer e agir entre si, mas que, sobretudo, agem a fim de instaurar e preservar esse mundo em comum que a pluralidade partilha por meio de uma realidade objetiva mundana (Arendt, 2010a, Alves Neto, 2009, p.77)<sup>18</sup>. Mas esse mundo em comum é um artifício construído pelas mãos dos indivíduos a fim de permitir a durabilidade de suas ações e de suas memórias em um planeta cujo processo é naturalmente de deterioração (Arendt, 2010a, p.168). Criamos um abrigo estável para permitir a condição da pluralidade e do espaço público diante das forças irrefreáveis do movimento cíclico da natureza. Logo, o mundo em comum é aquilo que está entre nós, e, portanto, não é passível de ser materializado, e a natureza, que funciona em seu próprio tempo biológico (Arendt, 2010a, p.169). Quando afirmo que há uma desertificação do mundo, não acredito que o deserto se concretizou na sua forma completa – afinal, não vivemos em um cenário de terror total -, mas sim que a conquista do espaço público pelo *animal laborans* ainda persiste nos tempos em que vivemos. Tento compreender os atentados do 11 de setembro como um marco temporal que irrompe de forma única e que cristaliza os elementos de crise política. Não à toa, a desmundanização se torna ainda mais evidente quando o instrumento político da violência é permitido em situações que, se não eram antiéticas, eram no mínimo

---

<sup>18</sup> O conceito de “mundo” para Arendt possui interpretações divergentes, embora seja evidente que mundo não se relaciona com o planeta Terra ou com a natureza. Não gostaria, porém, de entrar no debate dessa vasta literatura. Parto aqui do conceito de mundo como um “artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço entre nós [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si” (Arendt, 2010a, p.64). Portanto, mundo é um abrigo que construímos para criar as condições de possibilidade do espaço público – “aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos” (Arendt apud Alves Neto, 2009, p.91) – e, consolidamos, então, a nossa singularidade dentro da pluralidade.

ilegais. E o empreendimento da guerra preventiva só transforma o mundo para um lugar mais violento sufocando a expressão do poder.

Para tanto, na primeira parte, será evidenciado o que significa a metáfora do deserto para Arendt e como essa imagem auxilia a compreender a crise política que enfrentamos. Já na segunda parte, será realizado um estudo da mudança da natureza da guerra que transforma a forma como se lida com o uso da força no sistema, e, com isso, o instrumento da violência.

## 2.1

### O que é o deserto e a emergência do totalitarismo

Para Arendt, compreender o que é a autoridade, deve-se perguntar: “o que foi a autoridade?” (Arendt, 2011a, p.127). É um erro tentar localizar, diante de tantas redes de comunicação e entidades supranacionais, quais são os lugares da autoridade no nosso cotidiano. O aumento da escuridão é um sintoma profundo de que não existe alguma autoridade que possamos recorrer para iluminar o sentido no mundo (Arendt, 2011a, p.127). A autoridade abandonou o mundo assim que seu último pilar foi solapado: a crise da política e a ascensão do totalitarismo na Europa (Arendt, 2011a, p.127).

E bem, o que foi a autoridade? A concepção do mito fundador romano é crucial para a noção de autoridade. Autoridade está ligada ao passado e os anciões do senado eram responsáveis por transmitir e “aumentar” o nascimento de Roma. No próprio contexto político, o passado era santificado pela tradição (Arendt, 2011a, p.156-165). “A palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, ‘aumentar’, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação” (Arendt, 2009, p.163). Contudo, autoridade não significa poder. A autoridade funciona como se fosse um norte, um orientador, mas não é capaz de prejudicar e nem determinar a espontaneidade peculiar dos seres humanos (Arendt, 2009, p.164).

Portanto, autoridade é “o reconhecimento inquestionável daqueles à quem se pede que obedeçam. Nem a persuasão nem a coerção são necessárias” (Arendt, 2009, p.62). A conservação da autoridade demanda respeito por uma determinada

pessoa ou entidade, enquanto que poder possui um fim em si mesmo e significa a habilidade humana de agir em concerto (Arendt, 2009, p.60). Por isso, a máxima romana “*Potestas in populo, auctoritas in senatu*” (O poder reside no povo e a autoridade, no senado).

O Império romano foi responsável pela criação da tradição que orientou o mundo até o século XIX. A crise política, que, para Arendt, é o seu objeto de interesse, é resultado do corte do fio condutor da tradição que até então orientava o indivíduo no mundo. Portanto, a destruição de tudo o que há *entre* nós e o aumento do individualismo na sociedade contemporânea é descrito, por Arendt, como a expansão do deserto (Arendt, 2010b, p.266). Tanto Heidegger quanto Nietzsche associam a modernidade como um tempo no qual “o deserto cresce” (Duarte, 2001, p.265); mas ao contrário de Nietzsche cujo prognóstico do deserto era que ele estava em nós, para Arendt, ele está *entre* nós.

“A moderna psicologia é a psicologia do deserto: quando perdemos a faculdade de julgar – sofrer e condenar – começamos a achar que há algo errado conosco por não conseguirmos viver sob as condições da vida no deserto” (Arendt, 2010b, p.266).

O deserto é uma metáfora que Arendt utiliza para exemplificar o fenômeno de desmundanização no mundo moderno. O mundo significa a estrutura estável que os indivíduos criam por meio da fabricação para a existência de um espaço público, vital para assegurar a realidade tanto do mundo quanto de nós mesmos (Caloz-Tschopp, 2000, p.129). Ele é um domínio que acontece entre nós, caracterizado, sobretudo, por impor uma nova concepção de tempo que não seja o do ciclo biológico da natureza. Um espaço que cultiva, então, uma autêntica preocupação com a imortalidade – no sentido de que os feitos dos indivíduos podem ser lembrados e contados por histórias – e também com a pluralidade, visto que a condição que torna cada um singular é a capacidade de poder ser visto e ouvido na presença dos outros. Um mundo comum é o que distingue os indivíduos entre si, mas é também aquilo que os faz se relacionarem por meio de interesses mundanos comuns – uma preocupação com o mundo (Alves Neto, 2009, p.203).

Por isso, não “estamos no mundo” apenas, mas “somos do mundo”, pois é a condição mundana que garante o espaço das aparências necessário para a

construção de uma realidade comum, pois “nosso sentido de realidade está fincado no fato de pertencermos a um mundo plural de aparências no qual vemos e somos vistos pelos outros” (Assy, 2012, p.64). O indivíduo é o único ser vivo cuja existência está pautada pela experiência de ser no mundo (Alves Neto, 2009, p.77).

O advento da desmundanização, porém, foi identificada por Arendt a partir dos eventos políticos que irromperam no século XX devido à sobreposição da esfera do trabalho – uma das atividades humanas que condicionam aos indivíduos pertencerem ao mundo (Arendt, 2010a) – nos assuntos políticos (Assy, 2012, p.54). Isso significou a sobrevalorização do conceito de vida em detrimento do conceito de mundo, pois a atividade do trabalho se volta para a espécie enquanto aquele que se preocupa com o próprio metabolismo e ciclo vital de sobrevivência. Enquanto que o mundo comum é o único que propicia o milagre do novo na pluralidade: “o trabalho, enquanto o meio de subsistência do organismo vivo, promove a concentração do homem em sua própria existência, independente do mundo enquanto abrigo de homens plurais” (Alves Neto, 2009, p.188).

A adequação humana às novas condições do deserto é crítica. Colocamos nos como um elemento integrante do cenário árido e por onde quer que olhemos, os indivíduos estão muito distantes entre si para que qualquer diálogo seja possível. A expansão do deserto é silenciosa e corrói a teia das relações humanas, além de tudo aquilo que dotamos de significado (Arendt, 2010b, p.266-267). A experiência do desenraizamento de um mundo comum que nos foi apresentado no século XX ainda é uma ameaça latente.

O perigo reside em aceitarmos por completo a psicologia do deserto e, com isso, começarmos a acreditar que somos os verdadeiros habitantes dele: “O perigo está em nos tornarmos verdadeiros habitantes do deserto e nele passarmos a nos sentir em casa” (Hannah Arendt, 2010b, p.267). Porém, mesmo caracterizado pela ausência do diálogo e da ação, o deserto tem seu próprio movimento (Arendt, 2010b, p.266-267). Arendt descreve esses curiosos movimentos, ou tempestades de areia, como os movimentos totalitários “cuja principal característica é serem extremamente bem ajustado às condições do deserto” (Arendt, 2010b, p.267). Ficar à mercê dos movimentos totalitários ou então nos adaptarmos - como prevê

a psicologia moderna - não causam sofrimento, e por isso se tornam mecanismos que dopam a verdadeira angústia de vivermos sozinhos (Arendt, 2010b, p.267). Assim, perdemos a qualidade que nos condicionava até então ao mundo: a capacidade de agir (Arendt, 2010b, p.267).

Todavia, os oásis no deserto, uma das fontes vitais do ser humano, possibilitam a capacidade de resistência, ainda que tenham sua existência ameaçada pelos movimentos das tempestades de areia (Arendt, 2010b, p.267). Os oásis existem independentemente das condições políticas e tem relação com nossa existência no singular. Não são lugares de relaxamento, como chama atenção Arendt, mas sim fontes vitais que nos permitem sobreviver no deserto (Arendt, 2010b, p.268).

“Os oásis são esferas da vida que existem independentemente, ao menos em larga medida, das condições políticas. O que deu errado foi a política, a nossa existência plural, não o que podemos fazer e criar em nossa existência no singular (...) Sem a incolumidade desses oásis não conseguiríamos respirar, coisa que os cientistas políticos deveriam saber.” (Hannah Arendt, 2010b, p. 267-268).

Os oásis não são exatamente iguais ao fenômeno do escapismo, que é a consequência mais perigosa no deserto e que acontece com maior frequência. “No afã de escapar, levamos a areia do deserto para os oásis” o que pode destruí-lo de forma mais sutil (Arendt, 2010b, p.268).

Contudo, Arendt acredita que a alienação não está relacionada ao indivíduo em si mesmo, mas sim a alienação em relação ao mundo, caracterizando, então, o que se considera a era moderna (Arendt, 2010a, p.316). “(...) a evidência histórica mostra que os homens modernos não foram arremessados de volta a este mundo, mas para dentro de si mesmos” (Arendt, 2010a, p.316)<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Karl Marx também associa o conceito de alienação com a atividade do trabalho. O conceito de alienação é central para o autor, pois um dos sintomas da perda da atividade política entre os homens é quando o mundo se torna “coisa” ou consumo, baseado estritamente nas necessidades do corpo humano. A figura do trabalhador, e sua relação com o objeto produzido, possibilita um sentimento de estranhamento-de-si, no caso, o trabalhador em relação à coisa produzida. Quanto mais o trabalhador pode produzir, mais ele fica sob o domínio do seu produto (Marx, 2004, p.81). A maior produção dota de mais força o mundo objetivo, onde o trabalhador, alheio ao que está produzindo, “tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, e tanto menos o trabalhador pertence a si próprio” (Marx, 2004, p.81). A exteriorização – *entäusserung* – do homem em seu produto não só torna o trabalho também um objeto, pois só existe de forma externa, mas condiciona o homem a se torna um estranho diante de si mesmo e do objeto

“Do ponto de vista do senso comum, não precisamos do surgimento do totalitarismo para nos mostrar que estamos vivendo em um mundo desordenado, um mundo em que não podemos nos orientar seguindo as regras do que já foi senso comum” (Arendt, 1993, p.45). Isso que torna o mundo algo comum - uma realidade partilhada por meio da experiência sensorial e pelo aparecimento – sofre um colapso no momento que há uma inaptidão generalizada quando perdemos os instrumentos para compreender. O sintoma mais evidente da desmundanização é a perda do senso comum, isto é, aquilo que assegura uma intersubjetividade do mundo e, logo, um senso de realidade no qual Arendt também denomina como um sexto sentido (Alves Neto, 2009, p.31). O senso comum é responsável por ajustar nossas percepções sensoriais às dos outros, permitindo a capacidade de compreender a realidade em que vivemos (Arendt, 1993, p.46). Então, sua prerrogativa é a presença dos outros, pois “não só o mundo precisa de seres sensíveis para ser fenomênico (...), mas os próprios seres sensíveis dependem uns dos outros para garantir a realidade ou a apreensão sensorial do mundo” (Alves Neto, 2001, p.31).

A perda do senso comum implica a deterioração da condição de pluralidade do indivíduo. Logo, a condição do deserto, que implica a mitigação da atividade da política -o que acontece entre os indivíduos - se cristaliza com a ausência de resistência por parte da pluralidade. Isso é problemático, pois tornamo-nos incapazes, como poder, de resistir às tempestades de areia que são a metáfora dos movimentos totalitários. Impregnando o medo no tecido das relações políticas, o totalitarismo triunfou ao diminuir a capacidade de expressão do poder e se expandiu por meio da violência (Arendt, 2010a). Porém, embora não

---

produzido. Isto é, a apropriação do mundo da natureza (mundo externo à nós) pelo indivíduo torna o a natureza apenas como um meio de subsistência física, corroendo a relação dele como ser ativo e político (Marx, 2004, p.81). O homem, *qua animal laborans*, implica que seu trabalho é sempre externo à ele. Quando digo que é externo à ele é justificado pelo fato de que o trabalho não pertence ao seu ser. O indivíduo não se torna apenas infeliz, como nega a si mesmo ao arruinar seu espírito (Marx, 2004, p.82-83). A liberdade só aparenta surgir quando o *animal laborans* utiliza suas funções animais, tais como comer, procriar, dormir, etc. E em relação às suas funções humanas, nas quais diferenciamos-nos por meio do diálogo na pluralidade, sente-se solitário. “O animal se torna humano e, o humano, animal” (Marx, 2004, p.83): “A produção produz o homem não somente como uma mercadoria, mercadoria humana, o homem na determinação da mercadoria; ela o produz, nesta determinação respectiva, precisamente como um ser desumanizado tanto espiritual quanto corporalmente – imoralidade, deformação, embrutecimento de trabalhadores e capitalistas” (Marx, 2004, p.92-93). Atualmente, o legado de Marx não previu a admissão do *animal laborans* na esfera pública. Mas Arendt lembra que “quase conseguimos reduzir todas as atividades humanas ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e produzi-las em abundância” (Arendt, 2010a, p.157).



vivenciemos mais a experiência totalitária, as condições do deserto ainda propiciam uma grave mitigação da política e, conseqüentemente, do mundo em comum. Uma vez compreendido a formação do deserto entre nós, é possível encontrar elementos de resistência para garantir a dignidade da política. As revoluções, por exemplo, conseguiram mostrar a origem perdida da política e geraram a promessa da possibilidade do novo no futuro (Duarte, 2001, p.266). Uma vez que os indivíduos assumam a coragem de agir enquanto poder – enquanto pluralidade – há esperança da promessa da política.

A condição humana no mundo, e esse mundo sempre fruto do amor ao mundo do homem, está sujeita à mortalidade do sujeito e à natalidade daqueles que vem à viver nele (Arendt, 2010b, p.269). Contudo, o mundo contemporâneo possui condições únicas que nos ameaçam não apenas com o nada (como teme Heidegger), mas também com o ninguém – pois ninguém se revela em condições apolíticas -, pois tanto o nada quanto o ninguém contém em si o elemento destruidor da relação entre nós (Arendt, 2010b, p.269).

## 2.2

### 11/09: cristalização da crise política contemporânea

Visto as condições do deserto que se expandem na contemporaneidade, resultado em grande parte da diminuição da capacidade de resistir enquanto pluralidade e aceitação do instrumento da violência como intrínseco à atividade da política, o relacionamento entre direito, guerra e política se torna ainda mais problemático. Isso também se justifica em grande medida pela transformação da natureza da guerra. A perda de sentido de recorrer à guerra devido ao aumento da tecnologia de destruição reconfigura a forma como compreendemos o uso da força no nível internacional (Arendt, 2009, p.17-18). Na verdade, vemos cada vez mais a fusão entre agendas de segurança com as agendas humanitárias, gerando situações bizarras como o conceito de “intervenção humanitária”.

Como o 11 de setembro transformou as práticas da guerra? Em primeiro lugar, cabe-se ressaltar que discutir a prática da violência por entidades públicas é discutir a formalidade jurídica que rege esse sistema. Deve-se evitar também a leitura que a relação entre guerra e direito funciona como um limitador da

violência organizada e até mesmo como algo que contém em si uma teleologia que culmina no fim do conflito (Berman, 2004, p.4). Ao contrário, o direito constrói a atividade da guerra, ou seja, delimita o espaço da política civil e o espaço de exceção da atividade armada (Berman, 2004, p.5). A grande questão que se apresenta, contudo, é como essa construção tem sido usada como instrumentalização estratégica após os atentados de setembro de 2001 (Berman, 2004, p.9).

Um das graves anomalias dos conflitos nos dias de hoje é confusão de conceito que compromete a própria construção legal para a existência da guerra. Como por exemplo, a própria distinção entre ocupação e batalha. Fora a inconstância das lutas, que eventualmente envolve grande semelhança com o conflito militar, passando de ações desorganizadas, períodos de violência errática e até desobediência civil (Berman, 2004, p.26). A descontinuidade do conflito permite que participantes possam decidir se suas empreitadas como guerra ou não-guerra como uma questão estratégica e, portanto, um instrumento para conseguir vantagem própria (Berman, 2004, p.26-27).

A fluidez da linha divisora entre os cenários de “guerra” e “não guerra” permite o uso da violência como um instrumento estratégico, impedindo a construção jurídica-legal da guerra e tornando difuso o critério do privilégio cedido aos combatentes, que agora são vistos como criminosos (Berman, 2004, p.59).

É bem verdade que já a Segunda Guerra torna obsoleta as distinções entre exército e população como alvos militares, e também inseriu elementos de atos criminosos como estratégia do conflito (Arendt, 1999, p.278-279). Atos que não podiam ser argumentados como refinadas estratégias e necessidades bélicas, mas “crimes que eram de fato independentes da guerra e que anunciavam uma política de assassinato sistemático a ser continuado em tempos de paz” (Arendt, 1999, p.279).

Tradicionalmente, é evidente que existe uma distinção entre as ações dos Estados, motivados em grande parte pela tradicional teoria de *raison d'état*, e as ações dos cidadãos em seu país. Mas assim como o direito também precisa do instrumento da violência para garantir sua própria existência, atos estatais

movidos pela segurança nacional recorrem ao tipo de violência criminosa para garantir a própria legalidade e sobrevivência, justificando os motivos que levam os Estados a entrarem em algum conflito (Arendt, 1999, p.314).

“A *raison d’etat* apela para a necessidade, e os crimes de Estado cometidos em seu nome são considerados medidas de emergência, concessões feitas às severidades da *realpolitik*, a fim de preservar o poder e assim garantir a continuação da ordem legal como um todo” (Arendt, 1999, p.314).

Como a sobrevivência do Estado que está em questão, é aceitável que nenhuma entidade de política externa negue o direito do outro Estado existir na comunidade internacional, e, por isso, esses crimes sempre ocorrem em estado de exceção e tem caráter de emergência (Arendt, 1999, p.314). Mas e quando são atos que envolvem crimes contra a humanidade? “Podemos aplicar o mesmo princípio que é aplicado à um aparato governamental em que crime e violência são excepcionais à uma ordem política em que o crime é legal e constitui a regra?” (Arendt, 1999, p.315).

Ora, um dos grandes dilemas que se apresentam nos momentos de legitimações do uso da força pela Carta da Nações Unidas é justamente o argumento que, crimes cometidos contra a humanidade pelo próprio Estado retira-lhe a prerrogativa da soberania. Uma vez não soberano, a intervenção é possível.

Mas conflitos inter-estatais são cada vez mais raros e se vislumbra uma intensificação de explosões de violências dentro de realidades domésticas, imputando novos desafios na forma de compreender a violência atualmente. A forma como se tem construído o conceito de guerra se revela de extrema importância para compreender como elas são justificadas e gerenciadas no âmbito internacional. Porém, este trabalho se mostra relevante também ao propor ao debate uma abordagem crítica em contraposição às leituras convencionais do positivismo e do construtivismo (Der Derian, 2000, p.780), cujo escopo analítico, como se pretende argumentar aqui, não problematiza o ineditismo do evento, pois ainda recorrem aos critérios tradicionais de guerra e paz (Jardim, 2002).

Os atentados terroristas em 2001 foram um evento sem precedentes, e, por isso, seu ineditismo obriga a pensar de uma forma mais crítica as condições do mundo em que vivemos. Contudo, até porque não sabiam como agir de forma adequada, os Estados Unidos responderam considerando as referências

tradicionais que até então pautavam os espaços da guerra e da paz. Afinal, o país sofreu uma agressão e precisava responder. Porém, esse empreendimento logo se tornou sofrível quando se percebeu que não existia um inimigo delimitado contra o qual lutar. E, não somente, os meios de aniquilação haviam se transformado, o que conseqüentemente acarretou uma redefinição da própria natureza do conflito.

A natureza da guerra, portanto, mudou radicalmente. E sua relação com o direito também (Kennedy, 2010, p.244). Um outro elemento levantado é a globalização, que afeta gravemente a natureza do conflito, tornando-o global. A interpretação dessas “novas guerras” se sustenta ao depararmos num ambiente caracterizado pela emergência de um caráter transnacional das forças militares, além do envolvimento de Organizações Não-Governamentais, tropas mercenárias e agências internacionais (Kaldor, 1999, p.4). A globalização do conflito envolve também as grandes redes de comunicação e o uso de novas tecnologias (Kaldor, 1999, p.8).

Certamente, esses novos tipos de conflito representaram uma novidade para os Estados, o que justifica a incapacidade dos mesmos em lidar com eles. Entre as características principais destacam-se o sério problema de refugiados em países vizinhos ao conflito, redes de comércio ilegais, desintegração política e econômica e uso do ódio como motor da violência (Kaldor, 1999, p.104-109). O que observamos, portanto, é uma nova condição da contemporaneidade: ao globalizarmos o conflito, não conseguimos mais diferenciá-lo entre zonas de paz e guerra (Kaldor, 1999, p.110-111).

A relevância do aspecto global da guerra é central para compreender a relação entre guerra e política, bem como guerra e os processos políticos que definem o Estado moderno tal como ele é apresentado (Jabri, 2006, p.49). Pois as práticas da violência por meio da exclusão e, principalmente, por meio do controle do outro, é evidente nas práticas das instituições que as legitimam argumentando que enfrentam o inimigo da humanidade (Jabri, 2006, p.50; Habermas, 1999, p.263). A segurança se torna um imperativo para a existência do Estado democrático e esse discurso é sustentado em termos da proteção da liberdade dos indivíduos. Porém, observa-se um discurso de guerra baseado na localização da crise e da angústia em um determinado outro (Jabri, 2006, p.51).

Evidentemente, o direito não busca mitigar a guerra, mas regular o uso da violência empreendida. Até o século XIX, por exemplo, a atividade da guerra era concebida juridicamente como um espaço limitado (Kennedy, 2010, p.227). Porém, gradativamente, vislumbramos um cenário no qual o direito se adapta às forças armadas e se torna parte do próprio uso da força. “A guerra se tornou uma instituição legal” (Kennedy, 2010, p.214). A legalidade institucional da guerra tornou possível até que os militares americanos criassem um novo conceito para definir a atividade: o *lawfare*, isto é, o direito como aliado político estratégico para as operações militares (Kennedy, 2010, p.217). Em suma, a adoção da violência assume um formato complexo, no qual o próprio uso da violência significa usar o direito, perpetuando e permitindo o uso da violência (Kennedy, 2010, p.221).

A gravidade do empreendimento da “Guerra ao Terror” é a inexistência de um inimigo concreto, que praticamente não faz parte da humanidade (Kennedy, 2010, p.215). E, não somente, é um empreendimento público internacional no qual divide e define os espaços de exceção global. Isso fica evidente quando Bush, então presidente, argumenta que “cada nação tem uma escolha a fazer. Neste conflito, não há terreno neutro” (Jabri, 2007, p.48). Não é mais possível identificar polos de poder tal como na guerra fria. É, de certa forma, um cenário de guerra, mas ao mesmo tempo não é um conflito tradicional devido à incapacidade de localizar o inimigo. O adversário é onipresente e o medo, generalizado (Jardim, 2002, p.200). Isso é grave no sentido de que quando o outro é considerado um inimigo contra a humanidade, ou seja, de uma ordem moral completamente diferente do que a comunidade internacional, o diálogo político se torna completamente inviabilizado (Virilio, 2000, p.9).

Mas como reagir aos ataques do 11 de setembro? A consequência imediata da “Guerra ao Terror”, além de tornar tênue os limites entre guerra e política para proteger interesses estratégicos fez com que o direito tenha se tornado “um glossário para avaliar a legitimidade das ações militares” (Kennedy, 2010, p.221), isto é, para legalizar e tornar viável o uso recorrente do mecanismo da guerra. Em outras palavras, “usar a violência significa invocar o direito, o direito que está por trás da guerra, legitimando e permitindo a violência” (Kennedy, 2010, p.221).

A fusão entre direito e guerra implica consequências críticas da impossibilidade de julgar os atos e ações que ocorrem nessa fronteira entre guerra e não guerra. Isto é, a perda “da experiência humana da responsabilidade”, pela desconsideração se o uso da força foi “legítimo, proporcional [ou] necessário” (Kennedy, 2010, p.237). E isso se justifica por essas práticas de violências estarem conectadas de forma complexa com uma ampla rede burocrática que envolve atores estatais e civis, atuando em níveis doméstico e global.

“Na condição de modernidade tardia que é interlaçada com a matrix de guerra, distinções em relação ao dentro e fora, paz e guerra, segurança e guerra, policiamento e guerra, parecem desaparecer em uma ordem complexa de discursos e prática onde a política é de alguma forma banida das práticas de governamentalidade cujo mandato é de alcance global e desafia limites, fronteiras e distinções. O que é importante evidenciar aqui é que fronteiras não desaparecem. Ao contrário, elas são reinscritas por meio de práticas de violência, de controle e, em cada instância existe um outro, um inimigo, que se torna um alvo em nome da humanidade” (Jabri, 2007, p.59).

Cabe à competência do ato de guerra ser construído em termos de escala global (Jabri, 2007, p.33). A interpretação de uma sociedade de Estados soberanos em um sistema internacional é cada vez modificada para uma concepção de um terreno global de interações entre agências e redes civis, que usam como parâmetro de ação o imperativo de direitos humanos (Jabri, 2007, p.47).

A humanidade é usada como parâmetro como conceito operacional para legitimar a violência (Jabri, 2007, p.65). Logo, a concepção de guerra é constitutiva com o momento da paz cosmopolita. Nesse sentido, a banalização da violência se cristaliza como uma tecnologia de governamentalidade, isto é, um modo de controle que pacifica e despolitiza a pluralidade (Jabri, 2007, p.62). Então, é inevitável que a guerra se torne normatizada dentro dos corpos políticos, mais difusa, na qual se define o outro “como um monstro ou inumano, sugerindo uma despolitização do conflito”<sup>20</sup> (Jabri, 2007, p.65).

<sup>20</sup> Aqui é cabível a consideração sobre o caráter da amizade para Arendt enquanto uma forma de *amor mundi*, isto é, a capacidade de compartilhar um mundo comum com os outros afirmando a peculiar personalidade de cada um (Aguiar, 2011, p.140). A amizade, logo, é a condição para a ação, e deve ser um paradigma político fundamental em detrimento do “paradigma do inimigo que compreende a política como violência e a guerra como única saída para os conflitos humanos” (Aguiar, 2011, p.143). “A amizade não é apenas cura para a solidão e o desamparo, mas índice da liberdade, uma vez que implica o distanciamento de si próprio, o reconhecimento dos outros e o estabelecimento de conexões com eles” (Aguiar, 2011, p.140). A amizade é uma característica primordial da política, pois exige que vejamos o mundo a partir da perspectiva do outro (Assy,

“A guerra possui um lugar central nessa transformação e qualquer leitura crítica sobre política global deve prover uma compreensão da guerra como implicada de forma central nas formas emergentes à construção do ‘outro’ da humanidade; pois vivemos o caso que (e de novo o espectro de Schmitt emerge) quando guerras são lutadas em nome da humanidade, o inimigo deve constituir por necessidade um inumano” (Jabri, 2007, p.119).

Quando o humano é motivo que justifica os atos de violência em nível internacional, então o próprio humano se torna o espaço da governança global. A soberania não tem mais a prerrogativa do monopólio da violência e, aparentemente, não concebe de forma satisfatória um espaço público para o exercício da liberdade e política (Jabri, 2007, p.119).

Habermas, por exemplo, não vê como um problema a centralização da figura do indivíduo no coração das relações políticas. Ele acredita que é essencial o funcionamento saudável do Conselho de Segurança em conjunto com a existência de uma jurisprudência de uma Corte Internacional Criminal, mas também seria interessante uma representação global de cidadãos como mecanismo complementar à Assembleia Geral. Pois, para o autor, enquanto os direitos humanos não forem institucionalizados de forma efetiva em escala global, a linha que divide direito e moral ainda é obscura (Habermas, 1999, p.268).

A teoria institucionalista liberal também acredita que as instituições globais possuem um papel fundamental para avançar um desenvolvimento de uma ordem mais pacífica, especialmente para lidar com as consequências dos ataques do 11 de setembro (Keohane, 2002, p.35). Em concordância com os teóricos deliberativos liderados por Habermas, os institucionalistas também acreditam que as instituições servem para definir a legitimidade da violência por meio da Carta das Nações Unidas. Porém, enquanto os deliberativos acreditam na razão para garantir a legitimidade do empreendimento da guerra, os institucionalistas recorrem aos aspectos weberianos da tradição, autoridade legal racional e carisma para definir a legitimidade das medidas do Conselho de Segurança (Keohane, 2002, p.37). “[O] papel das instituições multilaterais (...) [gera] oportunidades

---

2005, p.20). Nesse sentido, o paradigma da amizade, portanto, organiza a expressão do poder e é uma condição para o exercício do julgamento e do pensamento no mundo (Aguiar, 2011, p.144). Ele é uma alternativa interessante, pois considera a diferença e coloca todos os indivíduos em um mundo comum que partilham entre si, ou seja, ele cria as condições políticas de diálogo e da ação. Enquanto que a categoria de inimigo impossibilita a existência da política tal como Arendt a entende, permitindo uma radicalização contra o outro e uma expulsão dele do mundo.

para assinalar comprometimentos e prover legitimidade coletiva para uma ação efetiva” (Keohane, 2002, p.39). A competência, portanto, das instituições internacionais tais como a ONU é definir as situações que constituem crimes contra a humanidade e autorizar a legitimidade para o uso militar para fins humanitários (Jabri, 2007, p.117).

Contudo, o uso da violência, como já foi dito, deve ser sempre justificado, porque ele nunca é legítimo. Dizer que as instituições ou uma ordem cosmopolita garantem a legitimidade das intervenções militares é, no mínimo, uma falácia. Pois a legitimidade está relacionada com concretização dos princípios e promessas institucionalizadas pelo poder – enquanto ação da pluralidade em concerto - no momento fundacional da comunidade política (Young, 2002, p.274). A violência, como instrumento, necessita ser justificada para ser moralmente aceita no mundo político, visto que seu uso pode gerar uma ruptura grave no mundo da pluralidade (Young, 2002, p.725). Mas nem sempre a violência pode ser moralmente justificada, especialmente em casos que afetam o poder da resistência (Young, 2002, p.275-276).

Ainda, Habermas defende uma domesticação do espaço internacional quando coloca o indivíduo – o humano – no centro do direito contra possíveis abusos estatais. Portanto, a ordem cosmopolita defendida pelo autor tem uma capacidade de transcender o Estado soberano (Jabri, 2007, p.76-77). Então, o empreendimento da guerra, quando usada para a expansão de direitos humanos, pode inaugurar um direito cosmopolita (Jabri, 2007, p.77): “qualquer guerra, empreendida em nome da proteção dos direitos humanos, é precisamente outro momento da constituição do direito cosmopolita” (Jabri, 2007, p.79-80). Apesar de partir das premissas Kantianas para consolidar um modelo de condições democráticas, Habermas vai além e ao invés de defender uma federação de Estados, ele anseia por uma transcendência da soberania na qual possa existir um espaço que estruture uma cidadania global (Jabri, 2007, p.78).

Apesar de haver paralelos entre as duas perspectivas teóricas, Arendt teria ressalvas quanto à uma sociedade civil transnacional, pois, para a autora, toda comunidade possui uma delimitação da esfera pública (Williams, 2005, p.200). Justamente, o direito funciona como criador do limite do mundo das aparências,



mas ressalta-se que é uma fronteira fluida que se expande. O espaço *in-between* para Arendt é vital para concretizar o frágil mundo das aparências (Williams, 2005, p.201).

Arendt lê as dinâmicas internacionais de forma bem tradicional. As relações internacionais são constituídas pelas relações entre Estados soberanos em um ambiente anárquico. Embora não seja um lugar privilegiado do mundo das aparências, a política se manifesta nos gerenciamentos das políticas externas dos Estados lidando uns com os outros, onde o recurso ao uso da força é possível, mas ainda assim deve ser justificado (Williams, 2005, p.206).

O direito, nesse sentido, funciona como um codificador das relações estatais de forma a torná-lo mais civilizado (Williams, 2005, p.206). Mas é o Estado o ator privilegiado da sua análise sobre as relações internacionais (Williams, 2005, p.208). Uma sociedade civil global, portanto, não conseguiria oferecer a mesma condição de um espaço *in-between* doméstico, cuja diversidade não é apenas protegida pelos limites do direito, mas também promovida e estimulada pela condição da política (Williams, 2005, p.216).

Habermas é um dos maiores expoentes dos teóricos deliberativos que colocam a violência fora do espaço da política. Aqui vale a comparar que, para Arendt, apesar da violência não ser da mesma natureza do que da política, a violência e a política são, de certa forma, co-dependentes e relacionadas (Owens, 2005, p.45). Mas, enquanto os teóricos deliberativos apostam na razão contra o uso da força ou da guerra, Arendt encara a expressão máxima da pluralidade, o poder, contra o uso indiscriminado e ilegítimo da violência (Owens, 2005, p.48).

Para os teóricos deliberativos, a possibilidade de uma ordem legal cosmopolita se sustenta nos discursos de direitos humanos e na nova arquitetura proposta pela globalização (Owens, 2005, p.46). O conceito de espaço público, portanto, não estaria mais atrelado aos níveis nacionais, mas sim global potencializado pela globalização (Owens, 2005, p.47). O espaço público internacional seria, para os deliberativos habermasianos, estruturado pela capacidade comunicativa-racional do indivíduo, mas deve-se observar que seus argumentos estão arraigados na tradição liberal que coloca o Ocidente como modelo de civilização e democracia (Owens, 2005, p.49). Todavia, os estudos da

globalização, ao levar em consideração os aspectos culturais e econômicos dos fluxos internacionais, ignora os efeitos perversos da produção da violência, bem como ofusca as relações hierárquicas de força (Owens, 2005, p.49). Então, o problema é que o escudo dos direitos humanos provê quem são os atores legítimos para falar e ter acesso ao espaço público, o que significa apontar uma violência impregnada na própria estrutura da concepção da política (Owens, 2005, p.50). Por esse argumento é, por si só, problemático. A possibilidade da cidadania mundial é contraditória, pois “ninguém pode ser cidadão do mundo quando é cidadão do seu país” (Arendt, 2008, p.90).

“Qualquer que fosse a forma que pudesse assumir um governo mundial com poder centralizado sobre todo o planeta, a própria noção de uma força soberana a governar toda a Terra, com o monopólio de todos os meios de violência, sem controle e verificação por parte de outros poderes soberanos, não é apenas um pesadelo ameaçador de tirania, mas seria o fim de toda a vida política, tal como a conhecemos” (Arendt, 2008, p.90).

A humanidade, que parece ligar a Terra à uma única unidade, não está relacionada à uma solidariedade profunda entre Estados. A tecnologia e os meios de comunicação, dois maiores responsáveis pela unidade do mundo e da defesa de uma humanidade comum, também abriga dentro de si os instrumentos para a destruição da política (Arendt, 2008, p.92). Não à toa, essa solidariedade proveniente da humanidade é negativa, já que o que une aos Estados é o medo, por exemplo, das armas atômicas (Arendt, 2008, p.92). Além disso, a solidariedade está intimamente relacionada com a responsabilidade política. “Como cidadãos, nos tornamos responsáveis por tudo o que o nosso governo faz em nome do nosso país” (Arendt, 2008, p.92). O problema é que pensar esse tipo de responsabilidade em nível global pode torná-la um fardo difícil de ser carregado, cuja consequência mais grave pode ser uma despolitização generalizada (Arendt, 2008, p.92).

Em suma, o direito funciona mais como um “legitimador” da violência do que um regulador das partes constitutivas do sistema internacional. O direito e a guerra se fundiram a ponto de tornar irreconhecível os espaços civil e de conflito em nível global. Dito isso, a consolidação do conceito de guerra preemptiva não encontrou resistências para atuar em nome da humanidade e da civilização, desconsiderando um dos princípios basilares das relações internacionais: o uso da força só é permitido em casos de legítima defesa (Kennedy, 2010, p.244).

## 2.3

### **Produção da ameaça: angústia no mundo político**

Os estudos de segurança lidam, tradicionalmente, com as ameaças existentes que comprometem à sobrevivência do Estado. Contudo, se torna cada vez mais latente que não existe uma ameaça real de segurança, como é proposto tradicionalmente até então. A obra de Buzan et al (1998) aparece como uma das primeiras tentativas de iniciar um movimento de contestação do conceito tradicional de segurança para compreender as relações sociais no plano internacional por meio da teoria da securitização (Buzan et al, 1998, p.7-8). Esses autores, enormemente influenciados pela teoria dos atos de fala de John Austin, definiram três níveis por meios das quais um determinado objeto se definiria por uma ameaça: i) nível privado ii) política, no qual temas seriam discutidos na esfera pública e iii) securitização, no qual determinados temas seriam suspensos da discussão pública para serem lidados como ameaças e justificando medidas emergenciais (Buzan et al, 1998, p.21-26). Nesse sentido, o 11/09 exemplifica a natureza intersubjetiva da securitização. Ainda, o movimento securitizador demanda também, além da apresentação de algo como uma ameaça existencial, uma audiência. Os discursos realizados pelo então presidente George Bush para defender a “Guerra ao Terror”, por exemplo, foram fortalecidos por uma audiência que aceitou uma mudança de regras pelas condições excepcionais da guerra ao terror (Fierke, 2007, p.104).

Porém, o conceito de securitização da Escola de Copenhagen que é definido de forma oposta à politização, contém em si uma política construída pela distinção entre o eu e o outro, evidenciada na Guerra ao Terror (Fierke, 2007, p.118). Então, ao defender a leitura dos movimentos de securitização, a Escola de Copenhagen concebe a política como uma técnica de governança e não no seu sentido próprio daquilo que acontece entre nós, isto é, a ação do indivíduo em uma determinada pluralidade. Os autores discorrem sobre os discursos sobre ameaças de segurança, mas os sustentam em uma lógica apolítica da violência. O perigo dessa abordagem é a naturalização da prática de securitização, e imediatamente, da violência, e constituição de relações apolíticas entre indivíduos.

Fierke (2007) delimita como o conceito de securitização proposto pela Escola de Copenhagen possui grandes semelhanças com a concepção da política de Schmitt (Fierke, 2007, p.108). A política, para Schmitt interpretado pela Fierke, se define pela relação de amizade e inimizade entre indivíduos, mas também se relaciona com a autoridade soberana de decidir a exceção, isto é, a soberania é a única competente em determinar o que se constitui uma emergência e requerer a suspensão da normalidade (Fierke, 2007, p.109).

Ora, o processo de securitização proposto pela Escola de Copenhagen é exatamente o momento de decisão de suspensão da normalidade política defendido por Schmitt (Fierke, 2007, p.109). Além disso, reifica uma homogeneização de uma identidade específica em detrimento da outra “perigosa”: “nomear uma ameaça existencial é a condição a priori para invocar a lógica amigo-inimigo e, com isso, uma política de exclusão” (Fierke, 2007, p.110). Na verdade, a concepção de política interpretada por Schmitt, segundo Fierke, e que está implícita na lógica do movimento securitizador é uma técnica de governo que cria e fabrica ameaças (Fierke, 2007, p.111).

Então, apesar da Escola de Copenhagen defender que a securitização é oposta aos princípios liberais, acaba que a suspensão da normalidade é uma manifestação da governança liberal, na qual se institucionaliza a insegurança (Fierke, 2007, p.113).

“Não é muito útil caracterizar a securitização como uma prática discursiva criando a excepcionalidade, ainda que ela encontre suas origens nessa prática. Autores como Buzan possuem pouca compreensão de rotinas, as práticas do dia-a-dia, as burocracias que são necessárias para compreender como os discursos funcionam na prática. A securitização opera por meio de tecnológicas ordinárias, por meio de efeitos de poder que são mais contínuos do que excepcionais, por meio de lutas políticas, e especialmente por meio da competição institucional dentro do campo de segurança profissional no qual os interesses mais triviais estão em xeque” (Bigo apud Fierke, 2007, p.114).

Securitização constitui uma técnica de governo baseada no desconforto, ódio e medo (Fierke, 2007, p.116). Em tempos onde a intensificação da tecnológica e avanços nos meios de comunicação são vistos com certo deslumbramento, a governança global liberal está ocupada com o gerenciamento das populações por meio de técnicas biopolíticas, tais como o aumento da vigilância global, formas biométricas de identificação e erosão das fronteiras das

operações militar e policial, institucionalizando, portanto, a vida nua<sup>21</sup> (Fierke, 2007, p.117-119).

Isso significa dizer que quando algo é definido como uma ameaça, logo ela entra no sistema legal ordinário e se institucionaliza como técnica de governança e, com isso, se normatiza (Neocleous, 2008, p.67). O erro é pensar que a violência institucionalizada, monopolizada e instrumentalizada nas situações de emergência é um aparato completamente distinto do direito normal em condições pacíficas. Ao contrário, na verdade, a própria violência é legitimada pelo aparato legal (Neocleous, 2008, p.71).

Um dos pontos mais destrutivos de conceber a atividade política como a simples tomada de decisão de quem é amigo e inimigo, processo intrínseco ao ato securitizador, é a perda do sentido de vida necessária para reagir à violência e a dor (Fierke, 2007, p.202). É um ato extremamente alienado a corroboração de fronteiras cotidianas em termos de gênero, classe e raça, bem como revelam como a prática da violência está impregnada na rotina ordinária das pessoas (Fierke, 2007, p.202). Somente o reconhecimento da vulnerabilidade humana, seja da fragilidade das relações uns com outros, quanto da fragilidade das nossas palavras, pode tecer os laços de relacionamento necessários para o evento da política, para a construção do mundo em comum (Fierke, 2007, p.203).

Em suma, a compreensão de política definida por Buzan et al (1998) se sustenta em uma compreensão da fundação da comunidade política baseada no medo, na insegurança e na exclusão. É lógico dizer, portanto, que eles compartilham de uma interpretação apolítica das relações humanas, pois eles não conseguem compreender que a ação política é, sobretudo, uma ação não violenta, pois a essência do cenário público é caracterizada pelo uso do discurso do indivíduo dentro de uma pluralidade (Arendt, 2010, p.221). Novamente, deve-se

---

<sup>21</sup> O conceito de “vida nua” definido por Agamben, mas adotado aqui pela Fierke, remete à condição de isolamento do indivíduo no âmbito na política, quando o poder soberano expulsa o sujeito do espaço da comunidade e o limita à existir apenas enquanto espécie, não mais como um ser político ou ser pensante. É um estado de ilegalidade e exceção, mas que, ao mesmo tempo, é um espaço de atuação do soberano, pois “o rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura” (Agamben, 2002, p.187). Em outras palavras, a vida nua ocorre quando indivíduo não dispõe de nenhum aparato jurídico de proteção, o que problematiza sua existência enquanto ser político e o reduz à sua existência biológica.

des-naturalizar o consenso sobre a violência ser uma manifestação de poder (Arendt, 2009, p.51-52), pois o seu uso indiscriminado na contemporaneidade revela uma profunda crise política.

O desejo de ordem e o discurso da segurança não conseguem lidar com a espontaneidade que marca a ação humana no mundo. A ação, ao contrário das outras esferas da condição humana no mundo, não visa um fim, pois suas duas principais características são a irreversibilidade e a imprevisibilidade (Arendt, 2010a, p.295). Uma vez que o indivíduo age, seja por meio de ato ou diálogo, ele perde imediatamente controle daquilo que fez. O indivíduo age como um iniciador de processos, mas a realização dos mesmos só se efetiva no espaço público (Arendt, 2010a, p.236-238). E por ser um indivíduo um iniciador, ele guarda em si a capacidade de irromper com o novo de forma imprevisível e inesperada. Uma das características principais da ação é a espontaneidade na forma como ela realizada. Por isso, o processo de securitização e a neurótica tentativa de criar inimigos para estabilizar a própria identidade desenvolve um caráter auto-destrutivo e apolítico da concepção do que é política nesse sentido.

Por fim, Martin Heidegger propõe em “Ser e Tempo” uma reflexão sobre o desenrolar da história da filosofia tradicional e a questão do ser. Para tanto, ele realiza uma analítica da vida humana (Daisen) destacando a temporalidade para colocar novamente o problema do ser embutido numa crítica à tal tradição (tradição essa que não distinguiu o que era da ordem do ser e da ordem do ente – vinculando-os).

Ao conceber a experiência do indivíduo no mundo, Heidegger identifica dois sentimentos que, a priori, se assemelham: o medo e a angústia. O medo é sempre algo determinado, direcionado e uma ameaça que vem do mundo (Jardim, 2002, p.204-205). Já a angústia possui sentido amplo. Ela significa, para o autor, a perda de referências sensoriais e espaciais que nos permitiam orientar nossa conduta de ação no mundo (Jardim, 2002, p.205).

A angústia, portanto, põe em questão a relação do ser ativo diante do nada, isto é, com a experiência de perda do mundo. Diante disso, a reação desesperada do indivíduo com o nada acarreta na “transgressão, à execração, à dor da

frustração, à inclemência da proibição e à aspereza da privação” (Jardim, 2002, p.205). A nadificação do mundo contemporâneo significa constatar a solidão do homem moderno que vaga pelo mundo sem o reconhecer (Arendt, 2010b, p.267).

A angústia nada mais é, então, se não a falência dos nossos critérios de orientação espacial e a paralisação da capacidade de ação do ser ativo (Jardim, 2002, p.206). Todavia, Heidegger tenta trazer ao debate a importância do nada no debate filosófico, argumentando que o nada pode constituir “a única via pela qual se abre a possibilidade de transcender o real para poder recuperá-lo pela angústia” (Jardim, 2002, p.206).

Ao trazer o advento do nada como incapacidade de compreender o seu sentido no mundo, busco aqui ressaltar a trágica condição da solidão já que ela significa a perda não somente do mundo, mas do próprio indivíduo. A solidão “não é estar só. Quem está desacompanhado está só, enquanto a solidão se manifesta mais nitidamente na companhia de outras pessoas” (Arendt, 1989, p.528) e por isso é sentimento de apatia em relação ao mundo comum, pois é como se o indivíduo se tornasse supérfluo para cuidar e dar continuidade à fabricação do mundo. É diferente, porém, de estar só, no momento em que o indivíduo falar consigo mesmo, especificamente na capacidade do pensamento, no qual ele é “dois-em-um” (Arendt, 1989, p.528). A solidão propicia um sentimento de abandono profundo, visto que o indivíduo perde o artifício do mundo, perde o elo com a pluralidade por meio do senso comum, e perde a si mesmo quando se torna incapaz de estar só consigo mesmo no pensamento reflexivo (Alves Neto, 2009, p.33).

“O que torna a solidão tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante dos meus iguais. Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo” (Arendt, 1989, p.529).

O que pretendi argumentar foi que a condição de solidão condicente à metáfora do deserto propicia grandes perigos para a construção e manutenção de um mundo permanente, e, conseqüentemente, do espaço público, pois “estar isolado é estar privado da capacidade de agir” (Arendt, 2010a, p.235). Uma vez

que a pluralidade vê sua capacidade de agir em conjunto comprometida, é inevitável que as condições para a desmundanização ocorram. Essa fragilidade política é o que cria as condições de possibilidade para a banalização do uso da violência nos tempos em que vivemos e, não somente, esvazia a discussão política necessária sobre os limites do uso da força em nível internacional. Se se torna permitido qualquer reação bélica por argumentos que não se sustentam sozinhos, a instauração de um mundo comum e a experiência da política veem sua existência ainda mais ameaçada.

A imagem repetitiva das torres não deve ser compreendida apenas como um marco inicial da Guerra ao Terror, mas uma cristalização dos elementos que justificam o mundo em crise dominado pela angústia (Duarte, 2004, p.41). A angústia surge, então, quando os critérios tradicionais sejam de tempo ou de espaço são fragilizados na contemporaneidade (Jardim, 2002, p.207). É esse sentimento de indeterminação completa que leva à tola tentativa de localizar o problema em ideologias, pessoas, culturas, países, ainda que saibamos que a ameaça pode estar em qualquer lugar (Jardim, 2002, p.206-207).



## Uma Leitura da Doutrina Bush

"Meus caros cidadãos. À essa hora, forças americanas estão nos primeiros estágios das operações militares para desarmar o Iraque, libertar seu povo e defender o mundo de um grande perigo (...) À todos os homens e mulheres das forças armadas dos Estados Unidos, a paz de um mundo conturbado e as esperanças de um povo oprimido agora depende de vocês (...) Neste conflito, os Estados Unidos encaram um inimigo que não tem nenhuma consideração por convenções de guerra ou regras de moralidade (...) Agora que o conflito se veio, a única forma de limitá-lo é aplicar uma força decisiva e eu asseguro à vocês que não será uma campanha de medidas pela metade e não aceitaremos outro resultado que não a vitória. Meus caros cidadãos, os perigos ao nosso país e ao mundo serão superados. Passaremos por esse período de riscos e continuaremos com o trabalho da paz. Nós iremos defender nossa liberdade. Nós vamos levar liberdade aos outros e nós vamos triunfar" (Bush, 2003).

E foram com essas palavras que a intervenção bélica ao Iraque foi iniciada em 2003. A intervenção unilateral ao Iraque foi uma resposta aos ataques das torres gêmeas em 2001 e foi sustentada pelos princípios de segurança nacional estabelecidos em 2002 com o "*National Strategy of the United States of America*", cujo conteúdo marca o início de uma nova diretriz de política externa americana (Walt, 2005).

O argumento que embasava a legitimidade da ação americana era de que as armas de destruição em massa do Iraque colocavam os Estados Unidos em uma situação sensível às sérias ameaças futuras. Mas, não somente, esse empreendimento também estava comprometido em expandir a segurança global. Isso significava destituir a opressão que existia no Iraque, pois ela instigava o comportamento indesejado por parte desse país e que permitia a existência de rebeldes em seu território. Por isso, a segurança global dependia exclusivamente da implementação de uma democracia, cujos princípios se alinhariam com à comunidade internacional e evitariam um cenário de instabilidade (Crawford, 2007,p.90).

Interessante, porém, que além do problemático pressuposto de que democracias são necessariamente o melhor governo para a estabilidade entre Estados, o documento desenvolve uma lógica jurídica que permite engajar num ato de força preemptivo diante das novas ameaças internacionais. A proposta era, portanto, de redefinir o uso legal da força para além das situações de legítima defesa previstas pela Carta das Nações Unidas e, de certa forma, pelo Direito Consuetudinário.

Durante o século XX, foi consagrado que o único caso que os Estados poderiam recorrer à força para realizar seus interesses seria o de autodefesa, cabendo ao restante da comunidade internacional – especificamente ao Conselho de Segurança das Nações Unidas – gerenciar a crise de instabilidade e impor sanções ao Estado agressor (Schmitt, 2014, p.290-303). Afinal, o princípio basilar que rege as relações internacionais é justamente o de não-intervenção.

A política externa delineada na Doutrina Bush, porém, se baseou em duas premissas aparentemente lógicas: a primeira de que os interesses norte-americanos possuíam uma natureza global e, em segundo lugar, de que esses interesses estavam sempre em uma situação de vulnerabilidade diante do novo mundo que se apresentava depois do 11 de setembro (Crawford, 2007, p.94). O terrorismo se apresentava, então, como uma ameaça existencial e por isso a urgência de agir contra ele por meio de uma resposta militar. Em conjunto a isso, a figura do “terrorista” se perdia em generalizações abstratas, mas localizadas em uma cultura e tradição específicas, nas quais a interpretação do inimigo caía em termos religiosos e impossibilitava qualquer forma de diálogo ou negociação (Fierke, 2007, p.172-173). Sem possibilidade de diálogo, luta-se uma guerra com ameaças que não estão completamente consolidadas (daí a defesa da guerra de preempção), onde o objetivo é eliminar ou reduzir as capacidades de adversários potenciais (Fierke, 2007, p.175). A grave questão é que quando se passa essa dinâmica para um nível global potencializa a natureza infinita e descontrolada do conflito (Fierke, 2007, p.175-176). Por isso - e isso será defendido com mais precisão mais adiante - que a guerra preemptiva é uma guerra que leva necessariamente à perda do controle da duração da violência.

Um dos primeiros sintomas que levam a identificar um cenário em crise é quando os antigos referenciais e conceitos são usados de maneira exacerbada para responder à um evento. A crise consiste exatamente em insistir em usar os mesmos parâmetros para observar suas estruturas conceituais desmoronarem na nossa frente (Arendt, 2011a). O conceito de guerra preemptiva, como tentará se argumentar aqui, foi justamente construído em um cenário de perda de referências e por isso se torna tão evidente a grave confusão entre os limites do uso da força de forma preemptiva e de forma preventiva. Apesar de distintos, a Doutrina Bush esvazia o conteúdo jurídico de ambas para justificar a sua decisão de intervir no Iraque. Além disso, mesmo que exista informações insuficientes para dizer se há mobilização de forças ou não por parte do inimigo, os Estados Unidos se reservam no direito de usar a força mesmo que a ameaça não seja consolidada (Dias, 2007, p.148). Evidentemente, a manipulação dos termos “preemptivo” e “preventivo” cria precedentes perigosos para a forma como a política de poder é concebida no sistema internacional, bem como torna difusa a barreira necessária dos campos (e limites) da política e da violência (Crawford, 2007, p.97-100; Doyle, 2008, p.15-20; Dias, 2007; Walt, 2005, p.139).

Então, este capítulo possui como objetivo tentar compreender a argumentação proferida pela Administração Bush para justificar uma ação unilateral ao Iraque, alegando, sem provas ou informações concretas, que a existência de armas de destruição em massa no país colocava os Estados Unidos em uma situação de vulnerabilidade internacional, e, por isso, a resposta deveria ser rápida e bélica. Certamente, não é necessário ser um grande especialista para prever que tal operação irresponsável seria extremamente desgastante e custosa ao Estado que alegava estar se protegendo. Porém, o que mais interessa aqui é observar a articulação entre violência e direito exploradas na Doutrina Bush. Pois, acredita-se que ela é possibilitada em um mundo marcado por uma profunda crise política. A concepção de uma nova caracterização do conflito desvela não apenas uma incapacidade de reagir ao que aconteceu, mas, sobretudo, uma angústia de circunscrever a crise (ou a sensação de perda de mundo) em um território ou indivíduo.

### 3.1

#### Uso da Força e Legítima Defesa

A legitimidade do uso da força é o fator de distinção das arenas internacional e doméstica (Waltz, 1979). Enquanto que, durante a formação do Estado moderno, estabeleceu-se a construção de um monopólio exclusivo da força por uma autoridade pública reconhecida internamente (Kennedy, 2006, p.61), o plano internacional era caracterizado por uma anarquia inata. Em outras palavras, um sistema de autoajuda no qual a constante incerteza sistêmica justificaria a maior preocupação dos atores com sua própria sobrevivência (Waltz, 1979, p.79-129). A geometria política da distinção público e privado está centrada no reconhecimento de um soberano, no qual o direito funciona como mecanismo principal para estabelecer os limites das ordens pública e privada, nacional e internacional (Kennedy, 2006, p.63).

A consolidação completa dos dualismos políticos (público e privado, nacional e internacional, dentro e fora) no século XIX possibilitou construir o espaço legal da guerra e da paz, delimitando-se o campo de batalha e, conseqüentemente, os distintos direitos e privilégios de cada parte da sociedade, cidadão ou combatente (Kennedy, 2006, p.65-66). Não somente, é a partir de então que a soberania é entendida como uma prerrogativa para direitos fundamentais da ordem internacional, a saber, a integridade territorial e igualdade jurídica (Wight, 1978). Ainda que não haja nenhum órgão superior ao qual os Estados possam recorrer em casos de divergências ou competições, as relações internacionais são orquestradas por um regime codificado em direito internacional com padrões de ordenamento tais como soberania reconhecida e legítima defesa (Reus-Smit, 2005, p.71-76).

Ainda assim, as causas de conflitos foram a discussão fundamental que formou a disciplina de Relações Internacionais no começo do século XX (Kennedy, 2006, p.71). Um dos objetivos centrais da disciplina é a obsessão em como manter a ordem em um sistema anárquico de Estados, especialmente com a dramatização dos conflitos pelos avanços tecnológicos e militares. Não à toa, os empreendimentos fundamentais da Carta da Nações Unidas foram o de regular e

definir as formas legítimas do uso da força no nível internacional, especialmente em um mundo que passou por duas guerras em escala global extremamente traumáticas (Schmitt, 2014, p.279-302).

A formação das Nações Unidas implicou uma nova relação entre direito e guerra, e, logo, do espaço legal da violência na esfera externa. Embora o fenômeno da guerra tenha sido construído como direito máximo da soberania<sup>22</sup>, a Carta das Nações Unidas retira a exclusividade dessa decisão do soberano pois os mesmos são, *a priori*, parte de uma comunidade internacional que partilha valores e costumes (Kennedy, 2006, p.77). Isso não significa dizer, porém, que o uso da força foi completamente vetado pela Carta, pois isso seria gravemente ingênuo – e o que explica o fracasso da Liga das Nações. Ao contrário, o conflito era autorizado em determinadas circunstâncias. O direito opera no documento de forma mais flexível (Kennedy, 2006, p.78); afinal, ele não ignora que os Estados eventualmente irão recorrer à força para solucionar questões políticas por outros meios, mas ele é crucial para determinar a legitimidade do uso da violência em plano sistêmico (Kennedy, 2006, p.79).

Portanto, a única forma reconhecida de uso da força entre os atores é no caso de legítima defesa como é estabelecido pelo Artigo 51 do Capítulo VII da Carta da ONU:

“Nada na presente Carta prejudicará o direito inerente de legítima defesa individual ou coletiva, no caso de ocorrer um ataque armado contra um membro das Nações Unidas, até que o Conselho de Segurança tenha tomado as medidas necessárias para a manutenção da paz e da segurança internacionais. As medidas tomadas pelos membros no exercício desse direito de legítima defesa serão comunicadas imediatamente ao Conselho de Segurança e não deverão, de modo algum, atingir a autoridade e a responsabilidade que a presente Carta atribui ao Conselho para levar a efeito, em qualquer momento, a ação que julgar necessária à manutenção ou ao restabelecimento da paz e da segurança internacionais” (ONU, 1945).

A legítima defesa é sempre vinculada à uma mobilização bélica por parte de outro ator (Dias, 2007, p. 144). Estados devem reagir apenas quando há uma

---

<sup>22</sup> O dispositivo da guerra, especialmente depois das batalhas napoleônicas, se torna um projeto para a nação e uma extensão da política pública. A guerra era um instrumento primordial e a expressão pura da soberania nacional (Kennedy, 2006, p.58): “Nós sabemos, certamente, que a guerra é apenas requisitada por meio da dinâmica entre governos e nações; mas, em geral, pensa-se que essa dinâmica sofre uma ruptura com o advento da guerra, e então um estado de coisas totalmente diferentes surge, sujeito à nenhuma lei. Nós argumentamos, ao contrário, que a guerra nada mais é do que a continuação das dinâmicas política (Clausewitz apud Kennedy, 2006, p.57).

mobilização bélica ou um ataque armado iminente, isto é, em uma situação extrema na qual não há tempo de reação por outros meios (Doyle, 2008, p.22). Ainda, a situação de legítima defesa implica a mesma em: “i) ser motivada por caráter defensivo; ii) ser designada para parar um ataque armado em curso; iii) direcionada ao responsável pela agressão; iv) limitada ao uso necessário e proporcional da força e v) recorrer ao Conselho de Segurança como estipulado pelo Art.51” (Doyle, 2008, p.23).

Todavia, existem duas interpretações possíveis da Doutrina. A primeira é a de que a legítima defesa só pode ocorrer quando houver de fato uma agressão. Já a segunda permite expandir o conceito de auto-defesa para uma situação quando o ataque ainda não foi realizado, mas forças são mobilizadas de forma defensiva para prevenir um ataque iminente (Dias, 2007, p.144). Ou seja, é possível permitir uma reação preemptiva aos ataques iminentes, no entanto a Carta decididamente proíbe o uso da força preventivo de forma unilateral (Doyle, 2008, p.24).

É no Artigo 39 que se encontra os fundamentos para que o Conselho de Segurança possa usar a força militar preventivamente (Crawford, 2007, p.100). Em conjunto com ele, o Art.51 argumenta que o Conselho tem poder de decisão sobre “medidas preventivas”, isto é, a força preventiva pode ser uma medida cabível pelo Conselho, mas não para Estados individualmente: “O Conselho de Segurança deve determinar a existência de qualquer ameaça à paz ou atos de agressão e deve realizar recomendações, ou decidir quais medidas devem ser tomadas em acordo com os artigos 41 e 42 da Carta, a fim de manter ou restaurar a paz e segurança internacionais” (ONU, 1945).

Contudo, as medidas preventivas para evitar conflitos não necessariamente recorrem ao uso da força por parte do Conselho. Como se tem observado nas últimas décadas, há uma concordância que as causas da violência internacional possuem origens mais profundas. Essa interpretação das origens do conflito levou à organização multilateral em investir em medidas mais profundas e estruturais entre países – como, por exemplo, conscientização da pobreza e fome mundiais – justamente para potencializar o sucesso nas missões de *peacekeeping* e não recorrer tanto às intervenções humanitárias (Crawford, 2007, p.102-103).

Logo, há elementos jurídicos na Carta que permitem embasar o uso da força preemptiva, porém estritamente pelo Conselho de Segurança. Consciente dessa brecha, a Administração Bush tentou reformular o conceito de força preemptiva para legitimar uma ação unilateral voltada ao Iraque, gerando uma grave confusão de conceitos, discursos vazios e fragilizando princípios basilares da dinâmica internacional (Crawford, 2007, p.91).

### 3.2

#### **A Doutrina Bush: preempção ou prevenção?**

Com o objetivo de reorganizar a Defesa Nacional, a lei Goldwater-Nichols de 1986 demandou que cada administração presidencial realizasse um documento oficial de segurança, estipulando objetivos e metas de defesa, chamado “Estratégia Nacional de Segurança” (Walt, 2005, p.138). Foi no momento de entregar esse documento, em 2002, que o então presidente apresentou uma nova postura que seria adotada pela política externa americana e reagindo aos ataques às torres gêmeas (Walt, 2005, p.138).

A Doutrina Bush defendia a política de ação preemptiva para enfrentar as novas ameaças globais que estavam surgindo. A possibilidade de outros Estados adquirirem forças – eventualmente – que fizessem dano aos Estados Unidos era justificativa suficiente para levar o último país usar a força (Walt, 2005, p.138). Então, os Estados Unidos apresentaram três possibilidades que, para o documento, era legítimo recorrer à força: a primeira o direito de reagir preemptivamente contra ameaças iminentes, o direito de engajar em uma guerra preemptiva contra possíveis ameaças futuras e, por fim, o direito de intervir em outro Estado, tornando-os democracias liberais para garantir a estabilidade internacional (Crawford, 2007, p.100).

Em suma, a chamada Doutrina Bush são as diretrizes da política externa durante a Administração Bush e foram sustentadas pelos seguintes documentos: “National Security Strategy of the United States of America” publicada em 2002, “National Strategy to Combat Weapons of Mass Destruction” também de 2002 e,

por fim, “National Strategy to Combat Terrorism” publicada em 2006 e cujo escopo reforçava os dois primeiros documentos (Dias, 2007, p.146).

A Doutrina Bush é um marco da política externa americana, pois até então os Estados Unidos gerenciavam uma política de deterência em relação aos outros países. Contudo, essa estratégia deixou de ser viável no final da guerra fria, quando o inimigo deixou de ser uma figura localizável e, pior, de racionalidade duvidosa. Vislumbrava-se a partir de então a possibilidade obscura de uma proliferação crescente de ameaças bacteriológica, química e nuclear em países cuja habilidade em usar armas de alta precisão era praticamente nula (Virilio, 2000, p.4). O processo de produção de energia pelos países envolvendo tecnologias duais agravou o medo de um novo cenário de dissuasão, mas sem a possibilidade de identificar as partes. Logo, pode-se observar um desequilíbrio do controle de armas de destruição em massa e um cenário de receio generalizado (Virilio, 2000, p.5).

A contemporaneidade, portanto, coloca a problemática do descontrole da produção das armas de destruição em massa e a ascendência de atores não-estatais (Doyle, 2008, p.29). Os Estados aparentemente não encontraram uma saída viável que permita uma previsibilidade por partes desses novos atores, bem como as formas tradicionais de resolução de divergências sofrem uma obsolescência nesse novo cenário. A extensão e intensificação da saliência das ameaças não são amenizadas com contra-estratégias tradicionais como dissuasão, dramatizando a confiança entre distintos atores no sistema (Doyle, 2008, p.31). E, não somente, uma possível retaliação pela deterência acaba instigando maiores ações violentas e imprevisíveis (Doyle, 2008, p.32).

É possível identificar um consenso sobre a segurança internacional após o final da guerra fria, mas sobretudo interpretado depois do 11 de setembro. Tanto a administração Bush quanto a direção das Nações Unidas pelo então secretário-geral Kofi Annan discursavam que vivemos em um mundo extremamente interdependente por consequência da globalização (Crawford, 2007, p.110). Ambos concordaram que as ameaças possuíam um novo caráter e que era preciso reagir a elas de maneira adequada. Todavia, quando Administração Bush roga para si o privilégio de agir preemptivamente quando necessário devido aos efeitos



perversos do “choque de civilizações”, ele ignora a defesa das Nações Unidas do Conselho de Segurança como ator primário para engajar em uma ação preemptiva (Crawford, 2007, p.111-112). Contudo, deve-se assumir que ainda que o Conselho tenha autorização para agir nesses casos, é necessária uma jurisdição da prevenção (Doyle, 2008, p.44). Mesmo sendo um órgão multilateral, é importante considerar que o Conselho de Segurança não é uma instituição nem supra-nacional nem muito menos dotada de neutralidade e imparcialidade pura; ele é sujeito às dinâmicas entre Estados e reflete uma elite tomadora de decisão. Por isso não é defendido aqui uma delegação total do uso da força ao Conselho, afinal, ele apenas define o que é legítimo ou não. A ONU é um lugar privilegiado de deliberação entre distintos atores, mas são necessárias sérias ressalvas para delegar à instituição um controle completo da realização da política internacional.

Um dos argumentos levantados na discussão era o da urgência em criar um sistema institucionalizado para o bom funcionamento da guerra preventiva, e de forma multilateral, para garantir a boa governança internacional (Buchanan e Keohane, 2004, p.22). Defendida sobretudo por Buchanan e Keohane (2004), a ideia era encontrar um mecanismo que pudesse lidar com as novas questões contemporâneas e que tivesse poder de ação quando o Conselho de Segurança falhasse. Para os autores, que, segundo eles, partem de uma premissa cosmopolita, um quadro institucional apropriado atuaria evitando intervenções não-legítimas e intervindo quando necessário (Buchanan e Keohane, 2004, p.1-3). Mas, para tanto, seria necessário a criação de uma coalização democrática, uma espécie de colegiado com responsabilidades e obrigações supra-nacionais (Buchanan e Keohane, 2004, p.18-20).

Os autores partem do pressuposto de que é “moralmente permissível usar a força para parar violações massivas de direitos humanos fundamentais” (Buchanan e Keohane, 2004, p.4). Essa coalização democrática seria a instituição mais confiável para que o uso preventivo da força seja usado de forma adequada, justa e imparcial, baseado nos princípios de eficácia (e com isso o uso responsável da força) e respeito mútuo (proporcionalidade da força) (Buchanan e Keohane, 2004, p.10). Contudo, essa defesa é extremamente grave porque despolitiza as dinâmicas entre os distintos atores, cria uma elite tomadora de decisão e distingue

os espaços civilizados (as democracias) e não-civilizados de atuação. Além disso, uma unidade mundial, ainda, não resolveria o problema político atual (Arendt, 2008, p.90).

“Qualquer que fosse a forma que pudesse assumir um governo mundial com poder centralizado sobre todo o planeta, a própria noção de uma força soberana a governar toda a Terra, com o monopólio de todos os meios de violência, sem controle e verificação por parte de outros poderes soberanos, não é apenas um pesadelo ameaçador de tirania, mas seria o fim de toda vida política, tal como a conhecemos (...). A filosofia pode conceber o globo como a terra natal da humanidade e uma lei não escrita eterna e válida para todos. A política trata dos homens, nativos de muitos países e herdeiros de muitos passados; suas leis são as cercas positivamente estabelecidas que cingem, protegem e limitam o espaço onde a liberdade não é um conceito, mas uma realidade política viva (...). O estabelecimento de um Estado soberano mundial, longe de ser o pré-requisito da cidadania mundial, seria o fim de qualquer cidadania” (Arendt, 2008, p.90-91).

Uma centralização da tomada de decisão implica selecionar os atores mais aptos para decidir o padrão de comportamento ideal, nesse caso, então, as democracias liberais seriam as mais confiáveis na gestão da política internacional. Essa proposta é apolítica no sentido de que a condição fundamental para a existência da política é a pluralidade. Isso significa dizer que o espaço público deve ser acessível à todos os atores na medida em que os sujeitos se distinguem na condição da pluralidade. Ainda, a consideração de um Estado soberano mundial é problemática porque comprometeria a diversidade necessária da política que caracteriza as relações internacionais, visto que, uma única elite com direito à tomada de decisão em nível global seria uma tirania, pois desprezaria as expressões e atuações dos demais atores no sistema.

Não somente, é problemático a constatação de que, ao identificar um ambiente cercado de ameaças iminentes que exigem uma resposta imediata, as ameaças potenciais podem ser qualquer coisa ao redor. Ao colocar terroristas e Estados párias no mesmo nível de natureza de ameaça futura, que podem eventualmente realizar algum dano, o documento desestrutura os limites internacionais do uso da força, pois não define claramente o que consiste de fato uma ameaça. É uma definição muito frágil, mas que tem força o suficiente para ações preventivas decisivas. Aí então, cria-se uma névoa das distinções necessárias entre futuro possível e o presente atual, guerra e paz, combatente e não-combatente, etc (Crawford, 2007, p.116). Em outras palavras, a doutrina de

guerra preemptiva não possui limites, pois lida não com ameaças reais, mas potenciais em alguma margem de futuro (Crawford, 2007, p.116).

O regime de Saddam Hussein no Iraque foi marcado pela insistência em não cooperar com a política e verificação de desarmamento, bem como grandes abusos de direitos humanos em seu território, justificando, então, a tomada de sanções preventivas contra o país. Contudo, não é condição *sine qua non* para que uma intervenção militar fosse empreendida, especialmente de forma unilateral. Afinal, não havia evidências sobre o desenvolvimento de armas nucleares (Doyle, 2008, p.78). Uma vez que recorre-se à violência de forma tão banal, cria-se precedentes perigosos no campo internacional.

A preempção significa, uma vez constatado um ataque iminente por parte de algum adversário e realizado um cálculo custo-benefício no qual há vantagens estratégicas em atacar primeiro, iniciar estrategicamente uma ação militar. O objetivo primordial da preempção é desestruturar um ataque iminente (Dias, 2007, p.146).

A preempção é facilmente confundida com a prevenção, pois ambas possuem como característica principal o fato de agir antes de que algo aconteça. Porém, nos estudos de estratégia, a prevenção está associada com um declínio de poder e meio de manter um status quo. Na verdade, a preempção e a prevenção divergem no objetivo da ação e no tempo da mesma. O objetivo da prevenção, como já foi dito, é o de evitar um desequilíbrio da balança de poder quando um adversário está acumulando mais capacidades e pode reverter a balança ao seu favor. Por isso, ela demanda mais tempo, pois lida com uma ameaça a longo prazo e demanda uma ação mais estratégica (Dias, 2007, p.146). Já a preempção é um cálculo imediato cujo objetivo é maximizar as vantagens em atacar primeiro e, como é uma resposta tática à um ataque, seu tempo de duração é curto (Dias, 2007, p.146).

Na verdade, muitos dos conflitos iniciados por Estados podem ser identificados pela percepção, de uma das partes, do aumento de capacidade por outros Estados e uma certa apreensão com a própria segurança. “Morgenthau se refere à guerra preventiva como um meio necessário de manter o equilíbrio no

sistema”, por exemplo (Levy, 1987, p.83). Diante de um poder que ascende no sistema internacional, eventualmente atuar preventivamente é uma oportunidade atrativa para muitos atores (Levy, 1987, p.84).

Na literatura tradicional, o conceito de guerra preventiva se relaciona, porém, com um tipo de conflito cuja causa é o incentivo para agir preventivamente (Levy, 1987, p.86). Mas não necessariamente o ator que anseia em agir de forma preventiva é quem instiga o conflito – aquele que de fato ataca primeiro. Esse ator pode recorrer aos incentivos diplomáticos ou políticos para não sofrer tantos impactos com a balança de poder. Afinal, a motivação preventiva lida com uma percepção de tempo de longo prazo (Levy, 1987, p.89). Porém, a ação preemptiva, ao contrário, implica iniciar a ação militar porque lida com um ataque iminente (Levy, 1987, p.90). Logo, os incentivos para atacar primeiro são diferentes para quem age preemptivamente e para quem age preventivamente. Agir primeiro não é necessariamente atrativo para quem quer prevenir, mas é sempre um incentivo da ação preemptiva (Levy, 1987, p.91).

O caso da Doutrina Bush é interessante no sentido de que não somente os Estados Unidos redefinem sua estratégia de deterência – pois uma estratégia reativa pode instigar uma ação imprevisível desse novo inimigo indeterminado – mas fundam a licitude da preempção usando um erro banal de terminologia entre as palavras “preempção” e “prevenção” de forma proposital (Dias, 2007, p.148). Porque é evidente que, ao definir quais são as ameaças, a Doutrina Bush não se trata de um caso de preempção, mas sim de prevenção (Dias, 2007; Doyle, 2008; Walt, 2005).

Contudo, como já foi dito, a Carta da ONU cristaliza que o único caso legítimo de uso da força no sistema internacional é a defesa contra um ataque armado atual, e, definitivamente, a ação preemptiva não cabe à essa situação (Dias, 2007, p.150). O diferencial da Doutrina é a substituição da palavra “ataque” por “ameaça”, o que dota a legítima defesa requerida pelo documento uma qualificação que não pode ser a de preemptiva (Dias, 2007, p.151).

“Devemos adaptar o conceito de ataque iminente aos objetivos e capacidades dos adversários atuais. Terroristas e Estados-párias não pretendem nos atacar por meios convencionais. Eles sabem que esse tipo de ataque irão fracassar. Ao invés disso, eles irão recorrer aos atos de terror e, potencialmente, o uso de armas de

destruição em massa – armas que podem ser facilmente ocultadas, despachadas sub-repticiamente e utilizadas sem aviso prévio (...) os Estados Unidos não podem ficar parados enquanto os perigos se acumulam” (White House, 2002, p.15).

A preempção no sentido originário de frustrar uma mobilização de ataque iminente não lida com ameaças possíveis, pois ele está orientado por uma duração de curto prazo, e, logo, não é uma motivação para o conflito (Dias, 2007, p.154). A preempção é apenas uma vantagem militar e não afeta necessariamente a probabilidade da guerra. Um exemplo clássico na literatura é o do ataque de Israel em 1967 no qual havia comprovação de um ataque iminente por parte das forças egípcias (Walt, 2005, p.139). Somente a prevenção possui uma dimensão tática e orienta uma motivação para ir à guerra (Dias, 2007, p.155). Ela é conduzida visando melhorar a posição estratégica por parte de quem age preventivamente (Walt, 2005, p.140).

De fato, o Art.51 da Carta não exclui a legitimidade de usar a força em caso de uma agressão iminente, mas deve-se admitir que uma agressão iminente implica uma realidade radicalmente diferente do que a situação de uma ameaça iminente (Dias, 2007, p.170). “Ela é legítima porque é encarada como autodefesa e protegida pelo Direito Internacional e está dentro da Teoria de Guerra Justa” (Walt, 2005, p.140). Tanto que um dos pré-requisitos para definir se a defesa é legítima ou não é a comprovação de um ataque iminente. A prevenção, por sua vez, não está condicionada à uma agressão, e, por isso, não está prevista no conceito de legítima defesa (Dias, 2007, p.177).

É cabível ressaltar, nesse momento, a diferença entre uma ação preventiva e uma guerra preventiva. É legítimo e, eventualmente, até desejável, que Estados ajam preventivamente para se proteger. A ação preventiva é uma postura, portanto, de resolução de divergências que não envolve o uso da força. Um exemplo clássico é recorrer aos embargos ou sanções autorizadas pela ONU. Já a guerra preventiva é realmente uma mobilização estratégica que visa minar a capacidade de um outro Estado desenvolver mais projeção internacional (Walt, 2005, p.141).

Um dos problemas que podem decorrer da Administração Bush é que, como existe uma igualdade soberana, outros Estados podem reivindicar o direito

de reagir às suas percepções do que são ameaças para eles, instigando a perda da estabilidade das relações internacionais (Doyle, 2008, p.35). Dado que o conceito de ameaça é extremamente subjetivo, não é possível estabelecer parâmetros de consenso sobre o caráter e objetivo das ameaças contemporâneas, bem como estimula ações unilaterais para perseguir interesses nacionais (Doyle, 2008, p.36-37).

Quando o conceito de legítima defesa se expande de forma à descaracterizá-la, ela se transforma em um fator de instabilidade ao invés de um princípio reconhecido para manutenção da ordem. Uma vez a força recorrida em estruturas tão frágeis de argumentação, perde-se o controle de qual situação configura de fato o uso legítimo da força (Dias, 2007, p.165).

“Ou vocês estão conosco, ou vocês estão com os terroristas” (Bush, 2001). Colocando a ação como uma urgência, a defesa da Doutrina permite que engajar em um conflito preventivo seja uma opção válida e recorrente no sistema, o que é extremamente volátil politicamente (Walt, 2005, p.145). “Se a guerra preventiva vem a ser considerada como uma reação aceitável de longo prazo (...), então, os custos políticos de uma declaração de guerra diminui” (Walt, 2005, p.149). E, não somente, esse tipo de conflito conduz à ocupação de território, pois anseia esvaziar por completo os potenciais do adversário (Walt, 2005, p.147-148).

Logo, a administração Bush empreende um conflito preventivo, mas sustentou sua argumentação centralizando no conceito de “preempção”, oferecendo uma roupagem de legalidade e legitimidade ao documento de segurança nacional (Walt, 2005, p.140). Porém, além de criar precedentes irresponsáveis na dinâmica da política internacional, ela estimula também o recurso ao terrorismo e maior descontrole da violência em escala global (Dias, 2007, p.189). Observa-se, portanto, a inadequação da Doutrina para lidar com os desafios da contemporaneidade (Doyle, 2008, p.21).

“A política de ataques preventivos que caracteriza a Doutrina Bush, pois, além de ultrapassar a permissão legal do uso da força em legítima defesa, mesmo que interpretada de maneira extensiva, também se revela pernicioso para a manutenção da ordem nas relações internacionais. Na forma como é proposta, seu resultado seria não um aumento da segurança internacional, mas o oposto, em razão do incremento da probabilidade de eclosão da violência, o que se torna

ainda mais preocupante num mundo onde a tecnologia nuclear tem se banalizado” (Dias, 2007, p.190).

A Doutrina Bush é insensível na interpretação do mundo contemporâneo e, ao invés de solucionar a angústia, a agrava. Depois da guerra fria, a revolução dos meios militares do conflito e o caráter difuso da guerra trouxe a noção de uma deterência total, tanto nuclear quanto social. Isso significa dizer que possivelmente estamos enfrentando uma deterência global, que não tem muito a ver necessariamente com o problema das armas de destruição em massa, mas sim com o perigo de um acidente em grande escala. Mas essa tentativa do controle constante dos possíveis inimigos e potenciais ameaças gera a perda do controle do instrumento da violência (Virilio, 2000, p.46).

### 3.3

#### **Deserto do Real**

A Administração Bush configurou um novo imaginário de mundo, colocando-se como a esperança superior de transformar o Oriente Médio em uma região de regimes democráticos (Der Derian, 2008, p.932). O ideal democrático liberal mitigou toda infraestrutura do país e custou, pelo menos, 134.000 mortes de civis – e ainda contando – de 2003 à 2013 (Crawford, 2013). Um ideal que cada vez mais entende-se que é um pesadelo sombrio coletivo (Der Derian, 2008, p.933).

A violência só pode permanecer como instrumento válido quando alcança os seus objetivos. Como a guerra é a expressão máxima da violência nas relações internacionais, a atividade da guerra assume como pressuposto uma justificativa do que ela almeja alcançar – ou a vontade que ela anseia impor. Mas deve-se dizer que a justificativa da violência se realiza por meio do discurso à uma audiência, um ato performativo, no qual busca convencer ao público da necessidade do emprego da força (Owens, 2007, p.121).

Ressalta-se novamente que a violência, para Arendt, nunca é legítima, ela apenas só pode ser justificada (Arendt, 2009). A grande questão que se apresenta, no entanto, considerando a violência como um instrumento importante para a atividade política, é extremamente necessário estabelecer os limites da sua atuação

para que a violência não afete o lugar por excelência da ação. Daí a importância do direito para regular e delimitar o espaço da violência da guerra e o espaço das relações civis.

Uma das anomalias apresentadas na Doutrina Bush é o enquadramento do mundo em um estado de guerra potencial, o que permitiria as medidas extremas e fora da legalidade para garantir a segurança dos Estados Unidos – e, como afirma o documento, é também uma segurança em escala global (White House, 2002). Contudo, isso implicou uma expansão de exceções do estado de guerra dentro de espaços tradicionalmente civis, potencializado pelo fato das referências tradicionais de conflito serem anacrônicas diante da nova forma de usar violência internacionalmente. A incapacidade – embora estratégica eventualmente – entre os conceitos jurídicos de “ocupação”, “combatente” e “não-combatente” e “privilegio” fez com que a guerra se tornasse um fenômeno criminoso no qual, por exemplo, os prisioneiros de Guantánamo não recebem o devido processo legal porque não são considerados como cidadãos e nem estão sob a tutela dos privilégios de guerra pois não são soldados tradicionais e, por isso, estão fora de qualquer esfera legal que possa protegê-los (Perrone-Moisés, 2004, p.100-104).

A questão da legalidade da guerra envolve primordialmente a circunscrição do espaço onde ela atua e a delimitação dos meios de aniquilação empreendidos pelas partes, o que é radicalmente diferente da jurisdição tradicional civil (Schmitt, 2014, p.350). Contudo, embora o desenvolvimento das armas seja extremamente alto atualmente, uma vez que as partes possuem armas desiguais, não existe a possibilidade de um conflito tal como era lutado tradicionalmente. “Quando não é assim, o adversário é apenas um objeto de uma medida coercitiva” (Schmitt, 2014, p.350), então parece lógico que aquele que estiver em desvantagem, recorrerá aos espaços fora do espaço de guerra para adquirir alguma vantagem ou reagir de forma apropriada (Schmitt, 2014, p.2014).

É inevitável que quando se impõe uma diferença com os meios de aniquilação, o inimigo deixa de ter proteção jurídica, seja como criminoso ou soldado, para ganhar a categoria de inumano (Schmitt, 2014, p.350). Quando o outro lado é considerado um inimigo contra a humanidade (e não pertencente da



mesma), é completamente inviabilizado o diálogo político vital para acordos de Paz ou negociações entre as partes (Virilio, 2000, p.9).

A discriminação do inimigo como criminoso e a simultânea implicação da justa causa ocorrem em paralelo à intensificação dos meios de aniquilação e a deslocação do teatro de guerra. A intensificação dos meios técnicos de aniquilação abre o abismo de uma discriminação jurídica e moral igualmente aniquiladora (Schmitt, 2014, p.350).

O fenômeno da guerra se transforma em uma ação policial, mas potencializada ao extremo pelos meios de aniquilação que o adversário em superioridade possui e, com isso, a discriminação com o outro – aquele que não é humano – é levada a um ponto absurdo e novas linhas de amizade e inimizade são definidas (Schmitt, 2014, p.351).

“a longo prazo, isso pode significar que a guerra deve ser conduzida a partir do arsenal de meios políticos, não só porque a possibilidade de uma guerra atômica ameaçaria a existência de toda a humanidade, mas porque cada guerra, por mais limitada que seja no uso dos meios e territórios, afeta imediata e diretamente toda a humanidade. A abolição da guerra, tal como a abolição de uma pluralidade de Estados soberanos, traria seus próprios perigos particulares; os vários exércitos com suas antigas tradições e códigos de honra mais ou menos respeitados seriam substituídos por forças policiais confederadas, e nossas experiências com os Estados policiais e governos totalitários modernos, onde o antigo poder do exército é eclipsado pela onipotência crescente da polícia, não nos permitem ser demasiado otimistas a respeito dessa perspectiva. Tudo isso, porém, ainda se encontra num futuro muito distante” (Arendt, 2008, p.103-104).

É bem verdade que esse perigo já fora anunciado no final da Segunda Guerra Mundial, onde os grandes avanços técnicos “dos instrumentos da violência tinham tornado inevitável a adoção da ‘guerra criminosa’” (Arendt, 1999, p.278). Era inevitável a gradativa obsolescência das Convenções de Haia diante da nova escala de meios de aniquilação (Arendt, 1999, p.278-279). Por isso que uma das preocupações fundamentais de Schmitt é o lugar da guerra, aspecto crucial para definir sua legalidade. Mas uma vez que potencializa-se um conflito global cujo território não pode ser localizável e nenhuma referência tradicional consegue dar conta, o inimigo se torna um criminoso fora da lei, redefinindo a própria ideia de guerra (Schmitt, 2014).

É necessário compreender esse cenário levando em consideração a realidade do grande avanço tecnológico dos meios de vida e de guerra. O desenvolvimento agressivo dos meios de transporte, comunicação e informação permitiu que a inovação virtual causasse uma revolução nos meios militares, na qual a velocidade se torna a característica crucial. A tecnologia para fins militares transformam as barreiras que separam guerras de vídeo-games (Der Derian, 2000, p.773). A virtualização da violência utilizada no imperativo de uma ordem global democrática, além de tornar a prática da violência mais recorrente na política internacional, transforma essa nova guerra virtual em uma guerra virtuosa (Der Derian, 2000, p.772).

As palavras “virtual” e “virtuoso” são ambas derivadas da noção medieval de poder inerente ao sobrenatural e ambas carregam um peso moral, dos gregos e romanos o sentido de virtude e das qualidades da boa conduta. Mas seus significados divergem no uso moderno, no qual o virtual possui um caráter mais técnico e moralmente neutro, enquanto que virtuoso perdeu o sentido de qualidades inerentes. Atualmente, o sentido das duas palavras se mescla para concretizarem a mudança ética por meio dos meios tecnológicos e bélicos (Der Derian, 2000, p.772). Desde do Kosovo, Afeganistão e Iraque, a guerra virtuosa tomou proporções de vídeo-game, cuja realidade se perde em narrativas míticas e produções de valores (Der Derian, 2008, p.933).

De forma irônica, o aumento de redes de informação, controle, e vigilância global – potencializados de forma extrema na guerra ao terror (Fierke, 2007, p.119) – contrasta com a confusão de desinformação. A própria motivação ao conflito foi baseada na ausência de informações dignas sobre as armas de destruição em massa em território iraquiano (Fierke, 2007, p.171). Bem como a completa ausência de evidências da relação entre a Al Qaeda e o Iraque (Fierke, 2007, p.177).

A grande rede de controle global e desinformação generalizada acarretou no abuso de órgãos de inteligência para definir ameaças, engajamento em atividades ilegais e, o mais grave, sem nenhuma responsabilidade política (Fierke, 2007, p.182). Como estão inscritos em uma situação de emergência, vislumbra-se a gradativa mitigação do espaço da política sufocada por medidas existenciais que

espalham medo e repetem imagens de trauma para evitar a discussão política necessária no mundo. É como se vivêssemos em uma sociedade de suspeitos (Fierke, 2007, p.183-184), onde qualquer cidadão é transformado imediatamente, e sem comprovações, em suspeitos, inimigos ou criminosos. E o direito, lugar que define os limites de cada papel, dilui as fronteiras desses conceitos de forma estratégica. Isso é evidente especialmente após os atentados de setembro (Berman, 2004, p.9).

A linguagem que norteia a Doutrina Bush é impregnada de um moralismo que enxerga o mundo como um grande perigo para atores civilizados e democráticos. Embora a mentira seja encontrada no campo político, pois ela é também uma forma de ação no mundo, existe uma tensão inerente entre moral e política que é encontrada na discussão entre verdade e política (Owens, 2007, p.113).

Como a política é o espaço das aparências, é eventualmente tentador ser um mentiroso; colocar uma máscara e emitir um discurso não para se revelar, mas para poder ser aquilo que anseia ser. O mentiroso quer mudar o mundo ao seu redor para a forma como ele queria que o mundo fosse. A mentira encontra na política um espaço atraente pois, de todas as atividades que condicionam o humano, é nele o lugar onde “somos realmente capazes de mudar o mundo” (Owens, 2007, p.114). Para Arendt, a divergência entre verdade e política possui relações profundas com o conflito entre filosofia e política, justamente porque a filosofia se prende aos fatos e não encontra espaço para a inserção de algum elemento novo entre os homens. Enquanto que a política, pelo contrário, permite e instiga (Owens, 2007, p.126; Arendt, 2011a, p.320-323).

Arendt reconhece a problemática relação entre verdade e política – afinal, dizer a verdade nunca foi exatamente uma das virtudes da política (Arendt, 2011a, p.282-325). A autora identifica dois tipos de verdade, a partir de Leibniz, a fim de compreender melhor essa complexa relação: a verdade racional e a verdade fatural, no qual a primeira se relaciona com paradigmas matemáticos ou científicos e a segunda se relaciona com fatos e eventos e, por isso, “constituem a verdadeira textura do domínio político” (Arendt, 2011a, p.287).

Então, o conflito entre verdade e política tem relação com a verdade fatual, na qual pertence à esfera pública no momento em que é interpretada e contada por indivíduos na companhia dos outros. A verdade guarda em si um elemento de coerção, visto que os fatos estão para além do consentimento, ainda que possam ser indesejáveis (Arendt, 2011a, p.298). Diante disso, é evidente que, do ponto de vista da política, lidar com a verdade seja extremamente desconfortável, pois a atividade da política considera as opiniões dos indivíduos que dialogam e debatem entre si sobre questões mundanas<sup>23</sup>.

A verdade fatual, ainda que se sustente em fatos, pode adquirir um caráter mais frágil quando categorizada como uma outra opinião ou em um momento no qual mentir seja mais interessante (Arendt, 2011a, p.301) - uma falsidade deliberada. Afinal, é uma forma de ação também a tentativa consciente, por exemplo, de alterar o registo histórico – Trotsky, como lembra Arendt, não era sequer mencionado nos livros de história da antiga União Soviética. “O apagamento da linha divisória entre verdade fatual e opinião é uma das inúmeras formas que o mentir pode assumir, todas elas formas de ação” (Arendt, 2011a, p.309). Mentir na política não é necessariamente um grande problema, pois segredos de Estado e informações privilegiadas sempre vão existir, até mesmo por motivos de sobrevivência estatal. No entanto, o mundo moderno apresentou como novidade o emprego generalizado da mentira de forma a mascarar os sintomas de desmundanização do mundo (Arendt, 2011a, p.300-305; Arendt, 1989). Uma das ameaças introduzidas no século passado é a manipulação moderna dos fatos, que redefinem a textura fatual – a realidade comum – que era garantida até então pelo senso comum e pela existência fenomênica do mundo e dos outros. Considerando que “nossa apreensão da realidade depende de nosso compartilhamento do mundo com nossos semelhantes”, é necessária muita “força de caráter para se ater a algo, mentira ou verdade, que não seja compartilhado” (Arendt, 2011a, p.314).

---

<sup>23</sup> A formação de uma opinião –a *doxai* – é realizado por meio do exercício da imaginação e do pensamento realizado de forma desinteressada. Observa-se que não é uma situação de solidão, pois envolve a atividade do pensamento em um primeiro momento, mas que no segundo, retorna à pluralidade e impulsiona o diálogo (Arendt, 2011a, p.299-300). O pensamento, no momento de formação da *doxai*, culmina na perplexidade e autoavaliação, mas sobretudo, na forma como o mundo em comum se abre à cada um de nós (Assy, 2005, p.12). A partir da filosofia de Kant, Arendt conclui que a formação de opiniões passa pelo julgamento, no qual demanda a presença de outros e “crucial para a reconciliação com o mundo” (Assy, 2005, p.15).

“Um excesso de clareza moral não leva apenas uma péssima política externa mas também a negação de fatos políticos é destrutiva para a cultura pública necessária para a liberdade e democracia fazerem algum sentido” (Owens, 2007, p.127). Para Arendt, a política não é apenas motivada pelo choque de interesses e ânsia de domínio, mas, sobretudo, pelo simples fato de estar em companhia dos outros (Arendt, 2011a, p.324-325). Certamente, existe o choque com a verdade fatual, mas há um limite para o emprego desproporcional da mentira no mundo. “Ela é limitada por aquelas coisas que os homens não podem modificar à sua vontade” (Arendt, 2011a, p.325).

Esse perigo, porém, não é distante, senão muito próximo na contemporaneidade. No prefácio de “A Condição Humana”, Arendt alerta para o encantamento generalizado pela ciência e o discurso científico em detrimento às atividades políticas no mundo (Arendt, 2010a, p.1-7). Ela se mostra apreensiva quanto ao aumento do uso científico do discurso. Explicar o mundo e, com isso, as relações entre indivíduos, por meio da matemática ou da lógica limita o alcance do mundo somente para profissionais da área. A nova metodologia científica também é política e, para tanto, o mundo moderno deve ser discutido num espaço público e entre todos. A linguagem matemática não pode assumir o papel da opinião e do discurso, já que ambos são as ferramentas principais para tornar o humano um ser ativo e para que exista o diálogo com outros na esfera política (Arendt, 2010a, p.1-7).

“Portanto, não se trata simplesmente de postular uma exterioridade absoluta entre verdade e opinião no domínio político, mas de evitar que a opinião seja destruída pelo recurso a critérios de aferição da verdade dos enunciados políticos. Arendt teme que algum critério adequado à avaliação da verdade racional se imponha de maneira absoluta ao livre jogo das opiniões, obstruindo-se o debate incessante por meio do qual o mundo é humanizado; do contrário, fecha-se a abertura humana para o mundo bem como dissolve-se a pluralidade que é constitutiva do espaço público, que perde assim a sua ‘relatividade fundamental’” (Duarte, 2000, p. 182).

Os discursos científicos, velados em uma verdade irrefutável lógica, sequestram as questões mundanas da esfera da política, esvaziando a discussão necessária para estabelecermos um senso comum que constrói e instaura o mundo em comum. Arendt usa como exemplo o amplo desenvolvimento de armas de destruição e criação de um novo indivíduo, nos quais a decisão é limitada à equipe técnica, quando é, na verdade, uma questão política por excelência. E, para tanto,

deveria pertencer à esfera pública. É fatalmente tirânica porque desconsidera a pluralidade, cuja opiniões e revelações dos indivíduos garantem um mundo comum. Em conjunto à substituição do discurso político por argumentos técnicos, é possível identificar também o emprego sem controle da mentira a ponto de criar uma outra realidade entre indivíduos.

Os discursos da Administração Bush se colocam como um mito e dificultam uma discussão real dos seus empreendimentos. Além de se apropriar de argumentos técnicos e científicos para justificar uma intervenção - pela defesa teórica-intelectual da necessidade de existir democracias liberais para um mundo mais pacífico -, a Administração Bush também não hesitou em usar a mentira para transformar o contexto político – a construção de uma realidade de terror total, cuja resposta só pode ser emergencial e violenta, e a defesa da existência de armas de destruição em massa no Iraque. Uma das características do movimento securitizador é, justamente, apresentar uma situação de exceção que impossibilita o momento político necessário de compreensão dos fatos – “a reconciliação com a realidade” como denomina Hegel (Arendt, 2011a, p.323). A Doutrina Bush articulou uma ameaça existencial evocando o trauma do 11 de setembro, empregou a dor e a mentira para justificar a violência desmedida da intervenção ao Iraque e sustenta uma política de medo que mitiga a capacidade de julgar e compreender o que houve (Fierke, 2007, p.104-105). E, ainda, a Administração Bush se apegou aos princípios da república como verdade irrefutáveis e puras que deveriam ser reveladas em todo globo como se fosse um fato aplicável à qualquer tempo e espaço (Owens, 2007, p.123). Acredita-se, aqui, que é fundamental compreender e contar o que houve em setembro de 2001 para se reconciliar com a realidade e se libertar do ciclo da dor.

“A realidade é diferente da totalidade dos fatos e ocorrências e mais que essa totalidade, a qual, de qualquer modo, é inavergüável. Aquele que diz o que e sempre narra uma história, e nessa história os fatos particulares perdem sua contingência e adquirem algum sentido humanamente compreensível. É perfeitamente verdadeiro que ‘todas as desgraças podem ser suportadas se você as colocar em uma história ou narrar uma história a respeito delas’, nas palavras de Isak Dinesen (...) A função política do contador de histórias é ensinar a aceitação das coisas tais como são. Dessa aceitação, que também poderia ser chamada veracidade, surge a faculdade de julgamento que, novamente com as palavras de Isak Denisen, ‘no fim teremos o privilégio de apreciar e reapreciar’” (Arendt, 2011a, p.323).

A solidão ao redor potencializa o descontrole da violência no mundo. A expansão dos espaços de exceção em detrimento dos espaços públicos de ação é o sintoma mais evidente da expansão do deserto - a metáfora que Arendt realiza para compreender o surgimento dos tempos sombrios. A realidade é agora contada por simulações que definem territórios, pessoas e fatos. Der Derian chama essa situação – ou essa hiper-realidade – do Deserto do Real, onde a exposição exagerada de imagens e discursos da realidade distorcem a capacidade de ver o mundo, senão pela abstração (Der Derian, 2008, p.937). Uma vez que o mundo é construído pela confusão entre verdades e mentiras, entre o que é bem e mal, constata-se um grave estancamento político, cuja consequência mais imediata é a incapacidade de revelação dos indivíduos como seres políticos no mundo.

A consolidação do deserto entre nós destitui o caráter político do sistema internacional e demonstra a criação de um mundo superficial, justificado por uma luta contra um inimigo imaginário e místico, por meio de um terror invisível de entidades que funcionam como forças policiais a fim de garantir a lei e a ordem (Arendt, 2009, p.97). A violência desenfreada em prol de uma causa com caráter de mito (Rist, 2002, p.43-46) pode gerar um regime de terror que advém, por sua vez, quando a violência, ao destruir todo o poder da pluralidade, permanece com controle total (Arendt, 2009, p.72-73).

### 3.4 Vulnerabilidade e Política no Mundo

“Aonde você for, você será uma *polis*” Péricles

Uma vez que a resposta para a crise contemporânea é a violência, parece inevitável que seu uso se torne banalizado. Como já foi dito, “a prática da violência, como toda ação, transforma o mundo, mas a transformação mais provável é em um mundo mais violento” (Arendt apud Perrone-Moisés, 2004, p.102). E, de fato, a Doutrina Bush foi responsável por banalizar por completo o instrumento da violência em escala global (Perrone-Moisés, 2004, p.102). Aí então, pode-se compreender as inúmeras tentativas de se estabelecer um governo autônomo e democrático no Iraque. Como potencializar a emergência do poder – poder como a ação e expressão última da pluralidade – em um espaço dominado pela violência e silêncio, cujo laços políticos foram completamente deteriorados?

Os custos empreendidos pela guerra preemptiva ao Iraque foram muitos altos no sentido de sofrimento humano e perda lealdade política, mas também consolidou uma divisão entre sociedades ocidentais e o resto do globo, no qual o uso da força se banalizou a ponto de ser recorrente sem muitas justificativas necessárias, como, por exemplo, no controle de fronteiras e migrações em território europeu (Fierke, 2007, p.184). A guerra ao terror não diminui a ameaça do terrorismo, mas potencializa-o, e coloca o conflito como potencialmente infinito e descontrolado (Fierke, 2007, p.175-176).

Não se pode olhar a ação unilateral americana ao Iraque sem compreender a grande cristalização da vulnerabilidade nos atentados do 11 de setembro (Fierke, 2007, p.199-200). O problema é que o trauma da imagem das torres não pode ser solucionado pela violência, ela só destrói as redes de solidariedade humana vitais para atividade da política. Como Butler lembra, “sem a capacidade de lamentar, perdemos o sentido da vida necessário para se opor à violência” (Fierke, 2007, p.202).

A resposta à vulnerabilidade foi o anseio em aumentar a segurança e o controle global, criando e localizando inimigos, como se isso pudesse dar conta da angústia contemporânea (Fierke, 2007, p.203; Jardim, 2002, p.206-207). “Responder a violência com violência até pode parecer ‘justificável’, mas será essa a solução responsável?” (Butler, 2004, p.16).

A esfera pública é o espaço das aparências onde aparecemos uns aos outros, mostrando *quem* somos (Kristeva, 2001, p.14-15). Ela também delimita aquilo que é público e privado, isto é, aquilo que não pode ser falado ou mostrado. “Os limites do dizível, os limites do que pode aparecer, circunscreve o espaço pelo qual o discurso político opera e certos sujeitos aparecem como atores” (Butler, 2004, p.1-2). Só que isso envolve também a decisão daquilo que conta como importante ao domínio público e aquilo que é ignorado. Por exemplo, as casualidades do conflito infligidas por soldados americanos não seguidas de obituários. E, justamente, o obituário permite que o luto seja uma fase da memória publicada daquela vida (Butler, 2004, p.34). Evidentemente, as vidas perdidas nos atentados de setembro foram terríveis, mas são às elas que são recorridos



argumentos para insistir na guerra ao terror. E o grande número de mortes ignoradas – muitas nem contadas em registros oficiais – da população iraquiana?

“A esfera pública é constituída em parte pelo o que pode aparecer, e essa regulação define o que conta como realidade e o que não conta” (Butler, 2004, p.2). A capacidade de sentir e sofrer pelas vidas e mortes reflete o que nós apreendemos desse espaço da aparência, e por isso é vital compreender de forma crítica os efeitos perversos do conflito e da violência (Butler, 2004). A violência realizada pela Administração Bush é justificada na esfera pública como atos de legítima defesa, cruciais para a sobrevivência e proteção dos bons cidadãos. Mas, para tanto, para empreender essa cruzada de terror, os Estados Unidos começam com a estória da experiência que eles sofreram, como se fosse a única na história (Butler, 2004, p.6). Arendt lembra que a vida política é revelada pela ação por meio da narração de fatos (Kristeva, 2001, p.13). Por isso devemos ser capazes de ouvir além do que podemos, para abrir espaços de narrativas àqueles à quem foram negados o seu aparecimento no público (Butler, 2004, p.18).

Logo, a narrativa é condicionada à existência de um *inter-esse*, isto é, uma pluralidade. Arendt, por exemplo, ignora os aspectos técnicos de contar uma história, pois, para ela o que importa é a coesão interna que a estória oferece e a arte de “condensar a ação em um momento fora do fluxo do tempo e espaço” (Kristeva, 2001, p.17) e, assim, o sujeito da estória é identificado. Contar estórias guarda em si a capacidade de agir, de ser revelado e de construir memórias dentro da pluralidade de indivíduos (Kristeva, 2001, p.19). “O indivíduo se imortaliza ao se tornar o ‘quem’ que atua dentro do espaço político e dando origem à uma narrativa memorável” (Kristeva, 2001, p.19).

Por meio de atos e palavras, agimos por meio de um espaço-entre [*in-between*] cuja materialidade é inatingível, mas é “tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum” (Arendt, 2010a, p.229). À essa realidade fugaz, Arendt a denomina de teia de relações humanas, vinculada tanto ao mundo objetivo das coisas quanto ao espaço das aparências. Afinal, a revelação do sujeito depende exclusivamente do discurso com os outros. Mas, sobretudo, é por meio dessa teia, no qual indivíduos se revelam, que podemos apreender as estórias sobre *quem* que se revela ou já se revelou.

É interessante, portanto, considerar a dimensão política da dor e do sofrimento, da vulnerabilidade comum, do trauma decorrentes da violência e da incapacidade do luto (Butler, 2004, p.19). Certamente, a expressão de dor não faz parte da atividade política, pois ela é capacidade de aparecer e agir, mas certamente partilhamos uma vulnerabilidade comum (Butler, 2004, p.19).

O sofrimento faz parte do aspecto privado da vida humana, mas a capacidade de falar sobre ele contando sua história no espaço público é a forma cabível de reconciliarmos com realidade, e podermos perdoar o que passou e prometer novos inícios com os outros (Arendt, 2010a). Não viemos e vivemos no mundo de forma independente dos outros, mas somos parte deles, pois só me apareço como “alguém” diante da pluralidade, e é assim que as redes entre nós são construídas (Arendt, 2010a; Butler, 2004, p.22-25).

O ser humano aparece ao mundo de duas formas: quando nasce e pela linguagem, pois sem o discurso ele não existe no mundo. A linguagem é o que permite o indivíduo ser “alguém” e, por isso, é dotado de imprevisibilidade e do novo (Birmingham, 2006, p.24). Heidegger sugere que a liberdade proporcionada pela política está associada também com a receptividade, pois “é o poder inicial de oferecer às boas-vindas que inaugura e sustenta a existência linguística, conferindo singularidade em tempo e espaço” (Birmingham, 2006, p.29). O espaço público, então, é o lugar a priori para a possibilidade do discurso, da aparência e do ato performativo, e são por meio dessa ação que as teias de relacionamentos surgem (Birmingham, 2006, p.26).

Certamente, a violência sofrida fisicamente nos impede de aparecermos em público, mas a capacidade de contar desse sofrimento permite nos libertar dessa memória. O mecanismo político primordial para que se possa começar de novo é o perdão, pois é por meio dele que o ser ativo se liberta e consegue enxergar e reconhecer o “alguém” que até então ele negava-lhe existência (Arendt, 2010a, p.301-302). O perdão<sup>24</sup> possui relação íntima com a nossa

---

<sup>24</sup> Uma das características da ação é, além da imprevisibilidade do início de novos processos, é a irreversibilidade, ou seja, a impossibilidade de desfazer o que foi feito. Diante dessa vicissitude da ação, a única solução capaz de remediar aquilo que não pode ser desfeito é o perdão, pois ele nos libera “das consequências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos e seríamos sempre as vítimas de suas consequências” (Arendt, 2010a, p.296). O perdão não significa exatamente esquecer o que passou,

capacidade de agir, porque ele também é espontâneo e garante o milagre da política, isto é, o milagre de podermos iniciar processos. No perdão, dependemos também dos outros, já que ninguém pode perdoar a si próprio e ninguém se revela sozinho (Arendt, 2010a, p.303). “O mundo humano é sempre o produto do *amor mundi* do homem, (...) cuja potencial imortalidade está sempre sujeita à mortalidade daqueles que o constroem e à natalidade daqueles que vêm viver nele” (Arendt, 2010b, p.269).

O reconhecimento da vulnerabilidade, então, pode ser um fator que aumenta ou diminui nossa solidariedade com os outros. Mas a vulnerabilidade não no sentido de compaixão, mas sim no sentido de ouvir para além do que está sendo dito e enxergar para além do que está sendo mostrado. Expor e falar sobre a dor é “colocar meu direito ontológico de existir” no espaço público (Butler, 2004, p.132), reconhecendo o fato de que ser-do-mundo só é possível com os outros, em uma relação, portanto, de amor ao mundo. O espaço público é norteado pelo princípio de que cada indivíduo tem direito à aparecer na sua permanência no mundo, e não precisa estar vinculado necessariamente à um território delimitado. Ele surge no momento em que os indivíduos se reúnem entre si para discutir questões mundanas. Por isso, a frase de Péricles “aonde quer que você vá, você será uma *polis*” reflete a concepção de “cada um tem o direito de pertencer ao espaço político” (Birmingham, 2006, p.59).

A Doutrina Bush foi preponderante e acatou um público vulnerável, fruto da incapacidade generalizada de reagir ao trauma e ao cenário de crise, e a resposta foi meio da construção de muros e isolamento, impedindo qualquer diálogo (Fierke, 2007, p.203). Porém, “trauma e isolamento são expressões da incapacidade de se lamentar” (Fierke, 2007, p.203), o que leva ao aprofundamento da violência em todo tecido político e a reprodução do medo em escala global.

---

mas sim reconhecer o que aconteceu e garantir que no futuro, seja o agente seja as gerações futuras, se libertem do ato para poder começar algo novo de novo (Cittadino, 2012, p.427). O perdão é, portanto, a capacidade de olhar o que aconteceu, mas sem revivê-lo, pois isso significaria manter o ciclo de dor e sofrimento. Contudo, ressalta-se que, para Arendt, o perdão depende impreterivelmente da condição de pluralidade, pois “o fato de que o mesmo quem, revelado na ação e no discurso, permanece sempre o sujeito do perdão, constitui a razão mais profunda pela qual ninguém pode perdoar-se a si próprio; no perdão, como, de um modo geral, na ação e no discurso, dependemos dos outros, aos quais aparecemos em uma distinção que nós mesmo somos incapazes de perceber” (Arendt, 2010a, p.303). O perdão, então, liberta das consequências do ato para abrir a possibilidade do novo.

A modificação dos conceitos do uso das forças preemptiva e preventiva é um reflexo da banalização da violência nas relações internacionais, o que instabiliza a dinâmica política e cria condições de possibilidade para um estado de guerra potencialmente infinito. “Mas aí onde está o perigo, aí também cresce o que salva” (Hoelderlin apud Jardim, 2002, p.207). Só não devemos nos sujeitar ao movimento do deserto. Não podemos mais recorrer aos velhos ídolos, mas podemos, por meio da atividade do pensamento e da crítica, ter a coragem para se revelar na pluralidade e no mundo. O retorno da atividade política é, portanto, fundamental para a atividade do pensar e para a emergência do poder. Eles são mecanismos vitais para garantir a conservação do mundo em comum que partilhamos. É necessário ter fé na promessa principal da política: a possibilidade de estabelecer novos começos e processos, pois “o início é como um deus que, enquanto mora entre os homens, salva todas as coisas” (Platão apud Arendt, 2011a, p.44).

## Conclusão

As tropas americanas saíram do Iraque em 2011 durante a gestão da Administração Obama. Hoje em dia, o Iraque é uma democracia, mas vive sobre tensões políticas sérias e, visivelmente, sem uma consolidação de teias políticas necessárias para garantir a unidade da comunidade. Somente em 2010 os sunitas participaram das eleições e, na última eleição de 2014, confirmaram o aumento do poder do Primeiro-Ministro Nuri Kamal al-Maliki diante do poder legislativo (Fry, 2011, p.49). Sem um adversário real e com a insistência da violência por toda sociedade iraquiana, é bem possível que o Iraque esteja em direção à uma nova ditadura, pois o Primeiro-Ministro está gradativamente acumulando mais competências do que previa inicialmente a constituição (Fry, 2011, p.50).

Tradicionalmente, o direito internacional enfrentou o desafio de conter a guerra, dada a sua recorrência sistêmica no meio internacional (Perrone-Moisés, 2004, p.98-99). No século XX, a Carta da ONU cristalizou o princípio basilar de legítima defesa para garantir a ordem entre países e instituiu o Conselho de Segurança como um colegiado multilateral que discutiria e definiria o que viria a ser uma ameaça à paz e à segurança internacional, cabendo ao próprio tomar as medidas cabíveis em cada caso (Perrone-Moisés, 2004, p.95-100). Evidentemente, eventualmente o direito deve se adequar às realidades sociais que rege, e, como era de se esperar, os desafios das novas guerras apresentadas nos anos 90 levou à ONU reinterpretar a sua Carta para permitir as chamadas intervenções humanitárias. Sustentadas pelos Capítulos VI e VII, essa interpretação ainda garantia a máxima da legítima defesa e realizava suas operações de forma

multilateral e em casos extremamente sensíveis, onde Estados já não pudessem reivindicar sua própria soberania (Perrone-Moisés, 2004, p.94-100).

Contudo, a Doutrina Bush em 2002 empreendeu uma nova forma de usar a força em nível internacional, alegando lidar com ameaças iminentes por parte de Estados-párias e terroristas. Isso significou uma ruptura com o único caso legítimo de uso da força previsto pela Carta das Nações Unidas e acatado por toda comunidade internacional, a saber, em casos de legítima-defesa diante de um ataque armado iminente (ONU, 1945). A Doutrina Bush defendia que era legítimo se defender antes mesmo que houvesse uma mobilização comprovada de ataque e, não somente, considerou possíveis ameaças como motivo suficiente para engajar em usar a força em inimigos (Crawford, 2007; Dias, 2007; Doyle, 2008; Fry, 2011; Walt, 2005).

A nova doutrina de segurança americana sugeriu o fim dos princípios da Carta, pois, se cada Estado clamasse para si as mesmas prerrogativas, geraria uma grande instabilidade global. E, não somente, a Doutrina foi responsável pela banalização do instrumento da violência. Visto que os direitos americanos eram interpretados como interesses de todo o globo, o conflito foi sentido em escala global e gerou um mundo mais violento (Perrone-Moisés, 2004, p.101-102).

Além do conceito de guerra preemptiva, os Estados Unidos apresentaram três motivos que legitimariam sua intervenção no Iraque: i) a existência de armas de destruição em massa; ii) libertar o povo iraquiano da ditadura de Saddam Hussein e, por fim, iii) propagar a democracia no Oriente Médio (Fry, 2011).

O primeiro motivo foi rapidamente frustrado, pois foi inevitável o grande fracasso da inteligência americana em se basear em informações tão frágeis. Um dos motivos alegados do perigo, além do fato de não ter expectativa se essas armas seriam usadas ou não pelo governo iraquiano, era de que o governo de Saddam Hussein era extremamente próximo aos terroristas da al-Qaeda, o que se provou ingênuo também (Fry, 2011, p.42-45). O segundo, de fato, libertou o povo iraquiano da ditadura de Hussein, mas impôs uma democracia tão fragilizada que o país parece encaminhar novamente para uma centralização de poder por parte do Primeiro-Ministro (Fry, 2011, p.45-47). É cabível aqui a constatação feita por

Arendt na qual “o processo de criar nações em áreas atrasadas, onde a ausência de todos os pré-requisitos para a independência nacional é tão marcante quanto é obvio o chauvinismo violento e estéril, leva a enormes vácuos de poder” (Arendt, 1989, p.148), pois uma imposição por meio violentos para criar algo novo – um momento fundacional político importante – não consegue se sustentar sozinho quando não há na própria comunidade uma existência do poder enquanto indivíduos que agem em concerto para criar um corpo político próprio. E, por fim, a imposição de uma democracia como necessariamente a melhor forma de governo cai na tragédia da filosofia da história, ao identificar uma escala de civilização na qual os Estados Unidos “iluminariam” o caminho do povo iraquiano para um estágio mais desenvolvido da história (Fry, 2011, p.47-49).

Arendt certamente diria que a compreensão da atividade da política foi completamente desprezada pela Doutrina Bush. Na verdade, ela introduziu um grande perigo à própria atividade da política, pois projetou medo na condução da sua política externa e conduziu um espaço de exceção, esvaziando a política e, com isso, a experiência da liberdade. Ainda, projetou uma linha de divisão entre aqueles que pertenciam à humanidade comum e aqueles que eram inumanos, circunscreveu linhas de amizade por meio da exclusão do espaço público e incentivou o ódio. A Doutrina Bush não compreendeu que o denominador comum entre indivíduos pode ser a humanidade, mas é sobretudo a diferença e o diálogo que define a expansão da política (Arendt, 2008, p.90-92). A vida dos homens é definida pelo seu pertencimento à uma comunidade; à sua cidadania; à sua amizade. Ao colocar o inimigo abstrato fora do mundo, isto é, o espaço *entre-nós*, impossibilitou qualquer discussão ou negociação, ou até mesmo, a compreensão do seu próprio trauma no 11 de setembro (Butler, 2004; Schmitt, 2014; Virilio, 2000). E, não somente, impediu que o paradigma da amizade, essencial para a construção do mundo comum, pudesse ser consolidado. “A ausência de mundanidade”, e não de humanidade, “é sempre uma forma de barbarismo” (Arendt, 2008, p.21). A alienação, característica central da perda da autoridade na contemporaneidade e motivada pela futilidade exacerbada do consumo, incapacita nossa faculdade de julgar, isto é, sofrer e condenar, e potencializa a ausência-de-mundo. Isso significa a perda de nós em relação ao mundo enquanto seres políticos que vivem numa pluralidade (Arendt, 2010b, p.266). O não surgimento

do “alguém” e a deterioração do espaço público revelam a crise da contemporaneidade onde vivemos.

Uma vez compreendida a diferença entre a experiência da política e o fenômeno da guerra, aí então é possível identificar o lugar da violência no cenário internacional. E é o direito que oferece o instrumental necessário para proteger a relação entre essas duas esferas de atividades. Embora de natureza distintas, seria leviano não considerar a complexidade da interação da política com a guerra. A política é o espaço por excelência do discurso e do nascimento do indivíduo como ser que age e inicia processos no mundo, enquanto a violência – enquanto violência física- é caracterizada pelo silêncio e pela incapacidade de se expressar entre indivíduos. Porém, a política deve recorrer ao instrumento da violência para alcançar determinados objetivos e o direito é o filtro que protege esses empreendimentos humanos. Evidentemente, muitas vezes é fora do direito e com a violência que podemos instaurar o novo – no caso, novas comunidades políticas por meio da revolução. Mas, sobretudo, a violência é um instrumento e, para tanto, devemos saber manejá-lo a fim de que ele não afete as teias de relações humanas e deteriore o espaço da política. Sem essa percepção, o uso banalizado da violência só pode condicionar um cenário de maior violência. E “onde a violência é senhora absoluta, como nos campos de concentração dos regimes totalitários, não só as leis se calam, mas todos devem guardar silêncio” (Arendt, 2011b, p.44).

Em outras palavras, meu anseio neste trabalho foi o de realizar uma crítica ao uso da violência nas relações internacionais - partindo da premissa que vivemos em tempos de crise cristalizada no evento dos atentados do 11 de setembro - usando como paradigma a Doutrina Bush de 2002, cujo objetivo era defender o conceito de guerra preemptiva. A construção legal entre a guerra e política, na qual a última, para Arendt, ocupava um lugar privilegiado nas relações internacionais (Lafer, 2011, p.17), se tornou fragilizada na medida em que se esvaziava a atividade da política internacional, acarretando no aumento da desertificação no mundo. O efeito perverso desse processo foi o aumento de permissibilidade do uso da violência em situações que até então eram inaceitáveis. Uma situação, portanto, de banalização da violência, cujo descontrole do seu uso



só condiciona ao mundo comum um aumento da violência, comprometendo a própria existência desse espaço entre nós [*in-between*].

Quando o uso banal da violência se torna permitido em códigos que motivam ações políticas por parte de Estados e indivíduos, criam-se as condições de possibilidade para o perverso cenário no qual tudo é possível, e, por isso, este trabalho se preocupou em defender o retorno da dignidade da política nos empreendimentos da violência e da força no caso da invasão americana ao Iraque. Visto que “até agora, a crença totalitária de que tudo é possível parece ter provado apenas que tudo pode ser destruído” (Arendt, 1989, p.510), o perigoso precedente que a guerra preemptiva oferece é justamente o da destruição do mundo que partilhamos por meio do senso comum. Instaure-se não somente a violência no coração da atividade da política, descaracterizando-a, mas também possibilita um ambiente crítico para a ação coletiva, para a formação das comunidades políticas e para o direito a ter direitos. Logo, formalizar o princípio niilista de que tudo é possível implica necessariamente um cenário no qual tudo pode ser possível, o que é extremamente problemático para a atividade da política – essa que ocorre entre homens quando se preocupam com as coisas comuns e com o mundo que partilham entre si.

Arendt pode não ter visto esse mundo que nos assombra e nos encanta tanto, porém a sua proposta de reflexão e reação intelectual é uma inspiração para tentarmos reagir ao mundo que habitamos e construímos. A filosofia pode oferecer uma resposta. Todavia, ela oferece inúmeros caminhos e nenhum apontam para nenhuma direção específica. O caminho é traçado por nós mesmos, pelo ser-no-mundo, ao tentar compreender sua existência no mundo cotidiano por meio do exercício do pensamento. A proposta não é, então, do pensamento enquanto um momento de isolamento do filósofo, mas sim do pensamento como etapa crucial para enfrentar um mundo abandonado pela tradição, e cujos instrumentos analíticos tradicionais não oferecem mais respostas ao acontecimento<sup>25</sup>. A

---

<sup>25</sup> Arendt sugere que vivemos em um período de “pensamento sem corrimão”. Essa ideia se sustenta pela percepção do abandono da autoridade e da tradição que orientava o indivíduo no mundo, o que significa que os conceitos tradicionais não podem ser usados como norte, visto que eles não correspondem mais à situação do mundo moderno. Ao mesmo tempo, essa ideia guarda em si uma esperança, pois mesmo sem podermos nos sustentar nos antigos referenciais, é um período que potencializa o surgimento do novo ou de pensar coisas novas.

banalização da violência demonstra o esvaziamento do pensamento crítico do nosso tempo e a consideração de que não há muito o que fazer (Der Derian, 2010, p.329). Ainda que o pensamento da Hannah Arendt, em certa medida, não consiga dar conta dessa situação inédita, é na sua obra que encontramos, talvez, a esperança de recuperar o mundo entre nós (Jardim, 2002, p.197-198).

Acredito que é no exercício da política – enquanto algo que acontece entre os indivíduos entre seus semelhantes - é o lugar no qual podemos encontrar a saída para esse cenário de crise, visto que é nela que se cria o mundo dos indivíduos enquanto pluralidade, enquanto expressão máxima de poder, enquanto milagre. Pois, enquanto existir indivíduos na terra, temos a esperança de começar sempre algo novo devido ao caráter espontâneo da ação humana. Agir, do latim *agere* significa iniciar, começar e conduzir. O que distingue o ser humano das coisas é o fato dele ser um iniciador, pois, pelo fato de nascerem, são impelidos a agir (Arendt, 2010a, p.221-222).

“Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes” (Arendt, 2010a, p.222).

Arendt lembra que é a liberdade que nos motiva a nos movimentar no espaço de aparências e das teias humanas, mas, em tempos de crise, é também necessária profunda coragem para agir e, logo, ser, no mundo, irrompendo um lastro de luz no escuro.

## Referências bibliográficas

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

AGUIAR, Odílio Alves. A Amizade como Amor Mundi em Hannah Arendt. **O Que Nos Faz Pensar**, n.28, dez 2011, p.131-144.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Alienações do Mundo**: uma interpretação da obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2009.

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2011a.

\_\_. **Sobre a Revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

\_\_. **O Que É Política**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011c.

\_\_. **A Condição Humana**. Tradução: Roberto Raposo; Revisão Técnica: Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

\_\_. **A Promessa da Política**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010b.

\_\_. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

\_\_. **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_ . **A Dignidade da Política**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

\_\_\_ . **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_ . **Crises of the Republic**. San Diego, Nova York e Londres: Harcourt Brace & Company, 1972.

ARIAS NETO, José Miguel. Hannah Arendt: política e história, um pensamento para nosso tempo. **Semina**, vol.13, n.3, set 1992, p.164-173.

ASSY, Bethânia. A Moldura de uma Existência Cosmopolita e Cultivo de Sentimentos Públicos: uma leitura arendtiana. **Direito e Práxis**, vol. 4, n.1, 2012, p.53-72.

\_\_\_ . Hannah Arendt's Doxa Glorifying Judgment and Exemplarity: a potentially public space. **Veritas**, vol.50, n.1, mar 2005, p.5-21.

BALIBAR, Étienne. Violence and Civility: on the limits of political anthropology. **Differences: Journal of Feminist Cultural Studies**, vol. 20, n. 2-3, 2009, p.9-35.

\_\_\_ . (Des) Construction of the Human as Human Institution: a reflection on coherence of Hannah Arendt's philosophy. **Social Research: an international quarterly**, vol. 74, n.3, out 2007, p.727-738.

\_\_\_ . Outlines of a Topography of Cruelty: citizenship and civility in the era of global violence. **Constellations**, vol.8, n.1, 2001, p.15-29.

BENJAMIN, Walter. Critique of Violence. In:\_\_\_ . **Reflections**: essays, aphorisms, autobiographical writings. Nova York: Schocken Books, 1978, p.277-300.

BERMAN, Nathaniel. Privileging Combat: contemporary conflict and the legal construction of war. **Columbia Journal of Transnational Law**, vol.43, n.1, 2004, p.1 – 71.

BIRMINGHAM, Peg. **Hannah Arendt and Human Rights**: the predicament of common responsibility. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

BUCHANAN, Allen; KEOHANE, Robert. The Preventive Use of Force: a cosmopolitan institutional proposal. **Ethics and International Affairs**, vol. 18, n.1, 2004.

BUSH, George W. Discurso sobre o início da intervenção bélica no Iraque, realizado no dia 20 de março de 2003. **The Guardian website**, 20 mar 2003. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/world/2003/mar/20/iraq.georgebush>> Acesso em: 20 dez 2014.

\_\_. Discurso à Nação em Washington, D.C. **White House website**, 11 set 2001. Disponível em: <[www.whitehouse.gov](http://www.whitehouse.gov)> Acesso em: 09 jan 2015.

BUTLER, Judith. **Precarious Life**: the powers of mourning and violence. London: Verso, 2004.

BUZAN, Barry; WAEVER, Ole; WILDE, Jaap. **Security**: a new framework for analysis. Boulder: Lynne Rienner, 1998.

CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire. **Les Sans-Etat Dans La Philosophie d'Hannah Arendt**: les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté. Editora Payot Lausanne, 2000.

CHANDLER, David. Introduction: rethinking human rights. In: \_\_ (Ed). **Rethinking Human Rights**: critical approaches to international politics. Nova York: Palgrave Macmillan, 2002, p.1-15.

\_\_. The Limits of Human Rights and Cosmopolitan Citizenship. In: \_\_ (Ed.). **Rethinking Human Rights**: critical approaches to international politics. Nova York: Palgrave Macmillan, 2002, p.115-136.

CITTADINO, Gisele. História, Memória e Reconstrução de Identidades Políticas: o STF e o julgamento da ADPF 153. IN: ASSY, Bethânia; MELO, Carolina; DORNELLES, João Ricardo; GÓMEZ, José. **Direitos Humanos**: justiça, verdade e memória. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2012, p.423-434.

CRAWFORD, Neta. Civilian Death and Injury in the Iraq War 2003-2013. **Cost of War website**, mar 2013. Disponível em: <  
<http://costsofwar.org/sites/default/files/articles/15/attachments/Iraqciv2013.pdf>>  
 Acesso em: 01 fev 2015.

—. The False Promise of Preventive War: the ‘new security consensus’ and a more insecure world. In: RODIN, David; SHUE, Henry. **Preemption: military action and moral justification**. Oxford: Oxford University Press, 2007, p.89-125.

DER DERIAN, James. Terrorismo no Século XXI: real, virtual ou banal. In: HERZ, Monica; AMARAL, Arthur Bernardes (Orgs.) **Terrorismo e Relações Internacionais: perspectivas e desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2010, p.319-338.

—. The Desert of the Real and the Simulacrum of War. **International Affairs**, vol.84, n.5, 2008, p.931-948.

—. Virtuous War/ Virtual Theory. **International Affairs**, vol 76, n.4, out 2000, p.771 - 788.

DIAS, Caio Gracco Pinheiro. **Contra a Doutrina Bush: preempção, prevenção e direito internacional**. São Paulo, 2007. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo.

DOYLE, Michael. **Striking First: preemption and prevention in international conflict**. Princeton: Princeton University Press, 2008.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a Biopolítica: a fixação do homem como animal laborans e o problema da violência. In: CORREIA, Adriano (Org.). **Hannah Arendt e a Condição Humana**. Salvador: Quarteto, 2006, p.147-162.

—. Modernidade, Biopolítica e Violência: a crítica arendtiana ao presente. In: DUARTE, André et al.(Orgs). **A Banalização da Violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p.35 – 54.

—. Hannah Arendt e a Modernidade: esquecimento e redescoberta da política. **Trans/Form/Ação**, vol.24, 2001, p.249-272.

—. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt.** São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUFFIELD, Mark. **Global Governance and The New Wars: the merging of development and security.** Londres: Zed Books, 2001.

FIERKE, Karin. **Critical Approaches to International Security.** Cambridge: Polity Press, 2007.

FRY, Karin. Hannah Arendt and the War in Iraq. **Philosophical Topics**, vol.39, n. 2, 2011, p.41-51.

HABERMAS, Jürgen. Bestiality and Humanity: a war on the border between legality and morality. **Constellations**, vol.6, n.3, 1999, p.263-271.

HEIDEGGER, Martin. **O Que É Isto: A Filosofia.** Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

HOBBS, Thomas. O Leviatã. **Coleção Os Pensadores.** São Paulo: Nova Cultural, 1988.

HOFFMANN, Florian. Mudança de Paradigma: sobre direitos humanos e segurança humana no mundo pós-11 de setembro. In: HERZ, Monica; AMARAL, Arthur Bernardes (Orgs.) **Terrorismo e Relações Internacionais: perspectivas e desafios para o século XXI.** Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2010, p.247-275.

JABRI, Vivienne. **War and the Transformation of Global Politics.** Hampshire: Palgrave Macmillan, 2007.

—. War, Security and the Liberal State. **Security Dialogue**, vol. 37, n.1, mar 2006, p.47 – 64.

JARDIM, Eduardo. 11 de setembro: o que a filosofia tem a dizer sobre isto. **O que Nos Faz Pensar**, n.15, ago 2002, p.197 - 207.

KALDOR, Mary. **New & Old Wars: organized violence in a global era.** Stanford: Stanford University Press, 1999.

KENNEDY, David. A Guerra Moderna e o Direito Moderno: uma parceria inquietante. In: HERZ, Monica; AMARAL, Arthur Bernardes (Orgs.) **Terrorismo e Relações Internacionais: perspectivas e desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2010, p.213-246.

—. **Of War and Law**. Princeton: Princeton University Press, 2006.

KEOHANE, Robert. The Globalization of Informal Violence, Theories of World Politics, and the 'Liberalism of Fear'. **Dialogue**, vol.1, n.1, jan 2002, p.29-43.

KRISTEVA, Julia. **Hannah Arendt: life is a narrative**. Toronto: University of Toronto Press, 2001.

LAFER, Celso. Entrevista à Eduardo Jardim. **O Que Nos Faz Pensar**, n.29, mai 2011, p.7-20.

—. **Hannah Arendt: vida e obra**. In: ARENDT, Hannah. **Homens em Tempos Sombrios**, 2008, p.291-312.

LEVY, Jack. Declining Power and the Preventive Motivation for War. **World Politics**, vol.40, n.1, out 1987, p.82-107.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômicos-Filosóficos**. São Paulo: Editora Boitempo, 2004.

McGOWAN, John. Must Politics Be Violent? Arendt's utopian vision. In: CALHOUN, Craig; McGOWAN, John (Eds). **Hannah Arendt and The Meaning of Politics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p. 263 – 296.

NEOCLEOUS, Mark. **Critique of Security**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.

ORGANIZAÇÕES DAS NAÇÕES UNIDAS [ONU]. **Carta das Nações Unidas**. São Francisco, 26 jun 1945. Disponível em: <  
<http://www.un.org/en/documents/charter/>> Acesso em: 18 jan 2015.

ORWELL, George. **1984**. São Paulo: Editora Nacional, 1984.



OWENS, Patricia. **Between War and Politics**: international relations and the thought of Hannah Arendt. Nova Iork: Oxford University Press, 2007.

—. Hannah Arendt, Violence and the Inescapable Fact of Humanity. In: LANG, Anthony; WILLIAMS JR, John (org). **Hannah Arendt and International Relations**: readings across the lines. Palgrave Macmillian, 2005, p. 41 - 66.

PERRONE-MOISÉS, Cláudia. Direito Internacional e Violência: Hannah Arendt em sala de aula. In: DUARTE, André et al. (orgs). **A Banalização da Violência**: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p.99 - 108.

REUS-SMIT, Christian. Liberal hierarchy and the license to use force. **Review of International Studies**, Vol.31, dez 2005, p.71-92.

—. **The Moral Purpose of the State**: culture, social identity, and institutional rationality in international relations. Princeton: Princeton University Press, 1999.

SCHMITT, Carl. **O Nomos da Terra no Direito das Gentes do Jus Publicum Europaeum**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

TILLY, Charles. War Making and State Making as Organized Crime. In: EVANS, Peter et al.. **Bringing the State Back**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 169 – 187.

VILLA, Dana. **Arendt and Heidegger**: the fate of the political. Princeton: Princeton University Press, 1996.

VIRILIO, Paul. **Strategy of Deception**. Londres: Verso, 2000.

WALT, Stephen. La Guerre Préventive: une stratégie illogique. **Annuaire Français de Relations Internationales**. Bruxelas: Bruylant, vol.6, 2005, p.138-152.

WALTZ, Kenneth. **Theory of international politics**. Nova York: McGraw-Hill, 1979.

WEBER, Max. A Política como Vocação. In:\_\_. **Ciência e Política**: duas vocações. São Paulo: Editora Cultrix, 1968, p.55-89.

WHITE HOUSE. **The National Security Strategy of the United States of America**, set 2002. Disponível em: <<http://www.state.gov/documents/organization/63562.pdf>> Acesso em: 20 dez 2014.

WIGHT, Martin. **Power Politics**. Nova York: Continuum, 1978.

WILLIAMS, JOHN. Hannah Arendt and the International Space In-Between. In: WILLIAMS, John. LANG, Anthony. **Hannah Arendt and International Relations**: readings across the lines. Nova York: Palgrave Macmillan, 2005.

YOUNG, Iris Marion. Power, Violence and Legitimacy: a reading of Hannah Arendt in an age of police brutality and humanitarian intervention. In: MINOW, Martha (aut); ROSENBLUM, Nancy (Ed). **Breaking the Cycles of Hatred**: memory, law and repair. Princeton: Princeton University Press, 2002, p.260-287.