

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MÁRIO SÉRGIO DE OLIVEIRA VAZ

**VIOLÊNCIA, DESOBEDIÊNCIA CIVIL E FELICIDADE PÚBLICA:
Três estudos sobre a dignidade da ação em Hannah Arendt**

TOLEDO
2019

MÁRIO SÉRGIO DE OLIVEIRA VAZ

VIOLÊNCIA, DESOBEDIÊNCIA CIVIL E FELICIDADE PÚBLICA
Três estudos sobre a dignidade da ação em Hannah Arendt

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná como requisito para a qualificação do mestrado em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Rosalvo Schütz

TOLEDO
2019

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Vaz, Mário Sérgio de Oliveira

Violência, desobediência civil e felicidade pública: :
Três estudos sobre a dignidade da ação em Hannah Arendt /
Mário Sérgio de Oliveira Vaz; orientador(a), Rosalvo
Schütz, 2019.

132 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Graduação em Filosofia Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.

1. Hannah Arendt . 2. Crítica à violência . 3. Desobediência civil. 4. Felicidade Pública . I. Schütz, Rosalvo. II. Título.

MÁRIO SÉRGIO DE OLIVEIRA VAZ

VIOLÊNCIA, DESOBEDIÊNCIA CIVIL E FELICIDADE PÚBLICA:
Três estudos sobre a dignidade da ação em Hannah Arendt

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em 18/12/2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Rosalvo Schütz – UNIOESTE
(Orientador)

Prof. Dr. Helton Adverse - UFMG
(Membro Titular Externo)

Prof. Dr. José Luiz Ames - UNIOESTE
(Membro Titular Interno)

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Mário Sérgio de Oliveira Vaz, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto/trabalho final de dissertação/tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente que o envio de texto/trabalho elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 2019

Assinatura

*Trabalho dedicado aos meus pais,
Jurema de Oliveira e Altair Vaz, por
tudo.*

AGRADECIMENTOS

Durante o percurso do mestrado travei contato com algumas pessoas que, em um curto período, tornaram-se grandes amigos/amigas. Porém, sou profundamente grato também pelas angústias que a pesquisa me proporcionou. E mesmo que o perigo de nomear seja o de sempre esquecer algo ou alguém, correrei esse risco, e desde já peço desculpas.

Assim, agradeço ao meu amigo e irmão Adeilson Lobato Vilhena, por sua amizade, pelos meses em que dividimos aluguel, poesia e espanto, pelas músicas “primitivistas” que compomos eu, você e a Maria. Ao meu amigo Gerson Lucas Padilha, o “memorioso Funes”, que me recepcionou quando cheguei, pela primeira vez em Toledo, com o Caio, na *Esquizo – Esquina*. Foi desse encontro ao acaso que tudo começou. Foram muitos chimarrões tomados, andanças e cantorias. Ao meu amigo Marcelo Wanzke Barbosa, pelas conversas sempre animosas. Ao meu amigo Fábio Batista pelo compartilhamento de teorias anônimas sobre a história e a política. Ao meu amigo Lucas Antônio Vogel e a todos os componentes da *Esquizo-Esquina*, sempre em devir.

Agradeço ao professor Dr. Rosalvo Schütz, pelas orientações, pela confiança e sobretudo pela amizade.

Agradeço ainda enormemente ao professor Helton Adverse (UFMG) ao professor José Luiz Ames (UNIOESTE) que gentilmente aceitaram o convite para participarem da banca de qualificação e da defesa, e por todos os comentários e apontamentos que contribuíram para o andamento da pesquisa.

Agradeço ainda aos colegas, aos professores e a todos os funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE (em especial à Marcilene Cruz e sua disponibilidade em responder minhas dúvidas).

À CAPES pela bolsa, sem a qual essa pesquisa não poderia ser desenvolvida. E, por fim, a minha companheira, namorada e meu “baluarte”, Maria Fernanda dos Santos, obrigado por estar ao meu lado.

RESUMO

VAZ, Mário Sérgio de Oliveira. *Violência, desobediência civil e felicidade pública: três estudos sobre a dignidade da ação em Hannah Arendt*. 142 p. (Dissertação de mestrado) – Centro de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), 2019.

Esta dissertação aborda o tema da dignidade da ação em Hannah Arendt e divide-se em três estudos complementares: o primeiro, parte da reflexão de Hannah Arendt acerca do estatuto da violência na política, mais especificamente, da questão sobre a possibilidade de uma justificativa para este fenômeno no campo dos assuntos humanos. O segundo momento discute a desobediência civil em consonância à hipótese de que este fenômeno corresponde a uma alternativa não-violenta de participação e reivindicação política. Por fim, o terceiro momento desta dissertação analisa o dilema revolucionário e o esquecimento da noção de felicidade pública, além da consequente crítica de Arendt ao sistema representativo e seu elogio ao modelo dos conselhos. Com este percurso, traça-se um itinerário em torno da questão da dignidade da ação em Arendt, destacando a posição crítica da autora referente a equação da política com a dominação, do poder com a violência e ao encolhimento dos espaços destinados à formação de opinião e à participação ativa dos cidadãos nos sistemas representativos. Não obstante, busca-se fornecer elementos para uma interpretação da desobediência civil como um fenômeno de atualização da capacidade humana de agir em conjunto e de reencontro com a felicidade pública. Posto que esse fenômeno, na perspectiva privilegiada por Arendt, se relaciona diretamente com a política compreendida enquanto pluralidade de discursos e ações, e distingue-se por sua capacidade de trazer algo de novo no mundo, isto é, promover a construção de um mundo comum por meio do agir em concerto. Tratando-se de um estudo teórico, a metodologia utilizada será uma aproximação bibliográfica entre as reflexões contidas em algumas das principais obras de Hannah Arendt, a saber, no livro *Crises da República* (2004), *A condição humana* (2010), *Da revolução* (1990), os ensaios do livro *A ação e a busca pela felicidade* (2018) e *Entre o passado e o futuro* (2009). Entende-se que a atenção de Arendt a esses temas da política contemporânea confere relevância a pesquisa, visto que as reflexões de Hannah Arendt conservam a capacidade de iluminar o nosso presente a partir dos exames de categorias-chave da política como poder, violência, autoridade, desobediência civil, sistema representativo e felicidade pública.

Palavras-chave: Crítica à violência; Desobediência civil e legitimidade; Ação e poder; Liberdade e Autoridade; Felicidade pública.

ABSTRACT

VAZ, Mário Sérgio de Oliveira. *Violence, civil disobedience and public happiness: three studies on dignity of action in Hannah Arendt*. 142 p. (Master's Degree in Philosophy) – Center for Human and Social Sciences. Graduate Program in Philosophy. Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), 2019.

This dissertation addresses the theme of the dignity of action in Hannah Arendt. For this purpose, the investigation is divided in three complementary studies: The first moment part from Arendt's reflection about the statute of violence in politics, precisely, the question about the possibility of a justification for this phenomenon in the field of human subjects. The second moment discusses civil disobedience in line with the hypothesis that this phenomenon corresponds to a nonviolent alternative of political participation and claim. Lastly, the third moment of this dissertation discusses the revolutionary dilemma and the forgetting the notion of public happiness, in addition to Arendt's critique of representative system and his praise for the council model. With this path, an itinerary is traced around the theme of the dignity of action in Arendt, highlighting the critical perspective of the author referent to the equation of the politic with domination, of power with violence, and shrinking the spaces for opinion formation and active citizen participation in representative systems. Notwithstanding, it seeks to provide elements for an interpretation of civil disobedience as a phenomenon of updating the human capacity to act together, of the reencounter with the public happiness. Since this phenomenon, in Arendt's privileged perspective, it is directly related to politics as a plurality of discourses and actions, is distinguished by its capacity to bring something new into the world, that is, promote the building of a common world through concerted action. Treating of a theoretical study, the methodology used will be a bibliographic approach between the reflections contained in some of the most important works of Hannah Arendt, namely, in the book *Crises of the Republic* (2004), *The Human Condition* (2010), *On Revolution* (1990), the essays in the *Action and the pursuit of happiness* (2018) and *Between Past and Future* (2009). It is understood that Arendt's attention to these themes of contemporary politics confer relevance for this research, since Arendt's reflections retain the ability to illuminate our present from the key categories exam like power, violence, authority, civil disobedience, representative system and public happiness.

Keywords: Critique of violence; Legitimacy and civil disobedience; Action and power; Freedom and authority; Public happiness.

[...]

Por que tanta apatia no senado?
Os senadores não legislam mais?

É que os bárbaros chegam hoje.
Que leis hão de fazer os senadores?
Os bárbaros que chegam as farão.

Por que o imperador se ergueu tão cedo
e de coroa solene se assentou
em seu trono, à porta magna da cidade?

É que os bárbaros chegam hoje.
O nosso imperador conta saudar
o chefe deles. Tem pronto para dar-lhe
um pergaminho no qual estão escritos
muitos nomes e títulos.

Por que hoje os dois cônsules e os pretores
usam togas de púrpura, bordadas,
e pulseiras com grandes ametistas
e anéis com tais brilhantes e esmeraldas?
Por que hoje empunham bastões tão preciosos
de ouro e prata finamente cravejados?

É que os bárbaros chegam hoje,
tais coisas os deslumbram.

Por que não vêm os dignos oradores
derramar o seu verbo como sempre?

[...]

(Konstantinos Kaváfis – *À espera dos bárbaros*)

Posso, sem armas, revoltar-me?

(Carlos Drummond de Andrade – *A rosa do povo*)

OBRAS REFERIDAS ABREVIADAMENTE

Neste trabalho, as referências às obras de Hannah Arendt utilizadas serão efetuadas mediante as seguintes formas abreviadas, sempre seguidas do ano da edição utilizada e da paginação. Para os demais livros e artigos consultados e citados no corpo do texto segue-se o padrão nome do autor, ano e página:

CR – *Crises da República*, 2004.

CH – *A condição humana*, 2010.

SV – *Sobre a violência*, 2011.

DR – *Da revolução*, 1990

DC – “Desobediência civil”, 2004.

EPF – *Entre o passado e o futuro*, 2009.

OP – *O que é política?* 2009.

PP – *A promessa da política*, 2010.

ABF – *Ação e a busca da felicidade*, 2018.

RL – “Revolução e liberdade: uma palestra”, 2018.

RCF – “Direitos públicos e interesses privados: uma resposta a Charles Frankel”, 2018.

IT – “Imperialismo totalitário: reflexões sobre a revolução húngara”, 2018.

RPR – “Reflexões sobre política e revolução: um comentário”, 2004

RJ – *Responsabilidade e Julgamento*, 2004.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	16
<i>CAPÍTULO 1</i>	
A REFLEXÃO DE HANNAH ARENDT ACERCA DA VIOLÊNCIA	24
1.1 A não-naturalidade da violência	25
1.2 O pano de fundo da violência: a identificação do inimigo	34
1.3. O sentido da política: a distinção entre poder, violência e autoridade	45
<i>CAPÍTULO 2</i>	
A DESOBEDIÊNCIA CIVIL E A ATUALIZAÇÃO DO PODER: UMA ALTERNATIVA NÃO VIOLENTA	62
2.1 Desobediência civil: uma questão jurídica ou política?	63
2.2 O estatuto político da desobediência civil	76
<i>CAPÍTULO 3</i>	
DO AGIR À FELICIDADE PÚBLICA	92
3.1 O dilema revolucionário e o esquecimento da felicidade pública	93
3.2 O sistema de conselhos: uma experiência democrática de felicidade pública.	111
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	130
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	135

1. INTRODUÇÃO

Para mim, o importante é compreender. Para mim, escrever é uma questão de procurar essa compreensão, parte do processo de compreender (Hannah Arendt).

É um lugar-comum entre os comentadores e intérpretes que se debruçam sobre a obra de Hannah Arendt (1906 – 1975) a constatação do seu empenho pela compreensão dos fenômenos políticos. Pode-se dizer que os seus textos escapam à categoria de tratados sistemáticos que visam explicar a totalidade da realidade. São antes o registro do exercício interminável de um pensamento sempre atento aos acontecimentos do mundo. O exemplo inicial desse *modus operandi* é sua obra *Origens do totalitarismo* (1951), que surge como uma resposta aos fenômenos inéditos que ocorreram no limiar do século XX, a saber, os regimes totalitários – em suas versões nazista e stalinista – os campos de concentração (estágio final do domínio totalitário), o imperialismo, o antissemitismo além da realidade dos apátridas e a falência dos direitos universais em face de tal cenário de crise. De modo que, para Arendt, pensar num mundo pós-totalitário significa estar arraigado na experiência vivida e pressupõe o movimento de se colocar diante da concretude dos acontecimentos políticos. Esse pensar implica antecipar posições na consciência, isto é, considerar o maior número possível de perspectivas acerca de algo, num diálogo incessante e interminável do eu consigo mesmo e com o mundo.

Por isso Arendt destaca que o pensamento é um confronto com particularidades e contingências que emergem de situações específicas do campo dos assuntos humanos, e a elas deve permanecer ligado, sem contornos ou superações, sem tentar assimilá-las à linearidade histórica, leis universais ou generalidades.¹ Tendo isso em vista, entende-se que seus livros são um diálogo aberto com o passado e com a experiência viva.² Daí a riqueza e, ao mesmo tempo, as dificuldades de encontrar um fio condutor seguro que possa servir de teia de Ariadne pelos caminhos de suas reflexões.

¹ Cito o texto que serve de apresentação à nova edição brasileira de *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia – 11.ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

² Sobre este assunto ver o comentário de Eduardo Jardim em *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Cf. “Introdução” – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p.22

Com efeito, enquanto teórica do campo político,³ Arendt busca tornar compreensíveis os eventos de seu tempo através de uma escrita que opera distinções conceituais, visando preservar a fronteira que separa o campo fenomênico e os conceitos que operam como tentativa de descrições desta realidade.⁴ Assim, como destaca André Duarte, é certo que Arendt jamais pretendeu fazer de seu pensamento uma descrição normativa da realidade, e essa independência possibilitou-a abordar velhos e novos dilemas políticos sob: “[...] um prisma sempre inusitado e provocativo, que se afasta das posições teóricas consagradas para redefinir o âmbito dos próprios problemas e, assim, sugerir novas alternativas de questionamento” (DUARTE, 2013, p. 45). Em outras palavras, é característica de sua reflexão a necessidade de discriminar para compreender, para se reconciliar com o mundo a sua volta, e, conseqüentemente, reafirmar o valor de uma política plural, que tem por axioma a preservação da liberdade e a espontaneidade humana. Seu rigor metodológico no trato com os conceitos pode ser entendido como um movimento de resgate fenomenológico do sentido mais originário que estes possuem, à luz das experiências paradigmáticas da *polis* grega e da república romana (que forjaram o léxico conceitual político ocidental), além das revoluções modernas, nas quais os envolvidos puderam redescobrir, uma vez mais, a felicidade pública e a magnitude da democracia.

Ora, considerando este breve excursão sobre o modo típico da escrita de Arendt, cumpre destacar que o objetivo desta dissertação é explicitar como a autora interpreta alguns dos fenômenos mais prementes da política que radicalmente se conectam à questão da dignidade da ação, sendo eles: a violência e o poder, a desobediência civil e o direito de resistência, a revolução, a fundação e a felicidade pública.

Recorrendo à declaração de Arendt contida na introdução de *Entre o passado e o futuro*, é possível dizer que esses temas se relacionam,

³ Hannah Arendt foi uma pensadora inclassificável, uma *outsider* que nunca cedeu a qualquer espécie de título ou rotulação. Jerome Kohn, a este respeito tece o seguinte comentário: “É difícil dizer o *que* ela era. Alguns comentadores destacam os aspectos sociológicos e históricos de sua obra, enquanto outros ressaltam sua qualidade literária e inclusive poética, e outros ainda se referem a ela como cientista política [...]” (Cf. KOHN, J. *Introdução*. In: Compreender: formação, exílio e totalitarismo: São Paulo – Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.)

⁴ Cf. CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Forense universitária, 2014, p. xxvii

estruturalmente falando, tal qual uma suíte musical, na qual a unidade e a coerência não estão submetidas a um “todo indiviso”, mas antes, a: “[...] uma sequência de movimentos [...] escritos em um mesmo tom ou em tons relacionados” (ARENDRT, *EPF*, 2009, p.40). Com efeito, para o desenvolvimento deste itinerário, elenca-se alguns textos da autora contidos no livro *Crises da República* (2004), a saber: o ensaio dedicado ao tema da violência – que aparece na coletânea sob o título “Da violência”.⁵ Esse ensaio se desenvolveu a partir da participação de Arendt no caloroso debate acerca da legitimidade da violência, sob os auspícios do *Theatre for Ideas* de Nova Iorque⁶ e, originalmente, veio à luz em forma de artigo na *New Yorker Review of Books* com o título “Reflections on Violence” (1969). Outro ensaio é o intitulado “Desobediência Civil”, originário de sua participação numa conferência realizada no mesmo *Theater for Ideas*, agora em 1970, em resposta à pergunta: “A lei está morta? Proposta pelo Foro da cidade de Nova Iorque. Importa destacar que na ocasião participaram deste mesmo debate intelectuais como Eugene V. Rostow, Robert Paul Wolff e Ronald Dworkin (Cf. LAFER, 1988, p. 227). Já para o tratamento das discussões relacionadas à revolução, à liberdade e à felicidade pública, parte-se do livro *Da revolução* (1990) e da coletânea de ensaios intitulada *Ação e a busca pela felicidade* (2018), que reúne ensaios até então inéditos escritos por Arendt durante os anos que antecederam a escrita do livro sobre as revoluções modernas. É de interesse dizer que outras obras de Arendt (especificamente *Origens do Totalitarismo*, *A Condição Humana*, *O que é política?*, *A promessa da política*, *Entre o passado e o futuro*) servem de igual auxílio para o desenvolvimento da dissertação.

Ora, uma vez que os ensaios de *Crises da República* nascem da atenção de Arendt ao cenário político dos EUA e às tensões da política internacional, não seria difícil defender a tese de uma convergência interna entre esses textos. Mas, para além do contexto comum que anima as reflexões de *Crises da República*, compreende-se que há na argumentação de Arendt uma preocupação frente ao

⁵ É utilizado, em opção a tradução de José Volkmann que consta em *Crises da república*, a tradução separada feita por André de Macedo Duarte, publicada pela editora Civilização Brasileira com o título *Sobre a violência* (2011). A escolha por esta versão se justifica por ela ofertar uma revisão atenta dos conceitos centrais da reflexão de Arendt *poder, força, vigor, autoridade*.

⁶ Cf. BERNSTEIN, Richard. *Violence, thinking without banister*. Cambridge – Polity Press, 2013

uso equivocado e a equiparação de certos termos como legitimidade e legalidade, desobediência civil e objeção de consciência, da mesma forma como em *Da revolução* ela procura diferenciar entre a felicidade pública e interesses privados, liberdade e libertação. Assim sendo, a partir de um olhar mais atento sobre o conteúdo destes textos e as operações de distinção que Arendt realiza, pode-se avançar as seguintes perguntas: seria a prática da violência no âmbito político uma ação legítima ou apenas justificável? A desobediência civil pode ser compreendida pelos mesmos critérios da violência ou seu estatuto político decorre de outro lugar? É possível harmonizar o direito de resistência com os parâmetros da legalidade? Qual é a herança maior das revoluções modernas: o exemplo da ação radical que rompe com o *continuum* da história ou a escrita da constituição? A liberdade pública pode ser compreendida apenas como direitos civis? A democracia está, necessariamente, determinada pelo dispositivo da representação (conforme o modelo liberal de democracia)? Seria possível a construção (ou o resgate) de outro sentido para a democracia?

Tais questões norteiam de forma geral as divisões dos capítulos que coordenam esta investigação. A rigor, é no primeiro capítulo que se concentra a atenção à problemática da ação em face da violência. O que une os três tópicos desta primeira parte é um objetivo duplo: o primeiro é destacar as características do fenômeno da violência em contraposição com a gramática da ação e a origem do poder, e o segundo é fornecer elementos que sustentem o argumento de que o aparecimento da violência não coincide com o significado político da desobediência civil. Ou seja, de maneira mais expressa, visa-se mostrar que, para Hannah Arendt, a violência e a desobediência civil são termos não equivalentes que nossa linguagem cotidiana insiste em aproximar. De modo geral, entende-se que a desobediência civil opera uma reatualização do poder e do sentido de felicidade pública. Por isso, é um dos fenômenos políticos que concede aos indivíduos a possibilidade de participação ativa na política e a experiência direta com o mundo público no horizonte das democracias contemporâneas.

O primeiro tópico do capítulo inicial, trata do tema da violência diante da abordagem das ciências do comportamento e dos estudos da etologia e da biologia considerando a seguinte questão: estes campos de investigações científicas, que propõem a tese de que a violência é um caso específico de

agressividade reprimida, podem ser tomados como critérios para a interpretação da violência no espaço público? A posição de Arendt, como se explicitará, é severamente crítica à tendência crescente de se naturalizar a ocorrência da violência como continuação das práticas políticas.

Isto posto, no tópico seguinte, interroga-se mais de perto o sentido da revolta que se percebe atrelada à base das justificativas (de ordem individual) para atos de violência pública. Seja a inconformidade com relação à autoridade vigente, ao governo impopular que sustenta a injustiça social e se envolve em escândalos, ou ainda a falta de representatividade política, nestes momentos, responder com violência imediata, conforme salienta Arendt, pode até ser a resposta mais apropriada para o indivíduo particular (em vista de seus sentimentos pessoais), mas é ineficaz a longo prazo como porta-voz das demandas sociais coletivas. A partir destas discussões já se pode antever alguns pontos favoráveis a tese da maior eficácia da desobediência civil em promover transformações substanciais – e contribui para isso seu sentido público e sua possibilidade de ser compartilhável com os demais – em comparação com a violência pura, que em seu aparecer no mundo é incomunicável e não expressa *amor mundi*.

Por fim, no último tópico deste capítulo, são apresentadas as distinções conceituais levadas a cabo por Arendt entre poder, violência, força, vigor e autoridade. O esclarecimento do sentido fenomenológico desses termos é *conditio sine qua non* não somente para a estrutura dos argumentos deste capítulo como é, de igual maneira, para as discussões do segundo capítulo, no qual se estabelece a compreensão de que a desobediência civil é atualizadora do poder político. Desta forma, o poder se afasta tanto da força quanto do vigor, pois é resultante, segundo Arendt, do agir em concerto. Diferente é o caso da autoridade que se fundamenta no reconhecimento e no apoio ativo dos cidadãos. Logo, ela dispensa a necessidade de persuasão e de coação, pois sua base de sustentação corresponde ao ato de seu reconhecimento. No entanto, deve ser dito que estas distinções conceituais não pretendem ser determinações absolutas ou estanques, visto que nada é mais frequente do que certa simbiose entre estes termos (Cf. ARENDT, SV, 2011, p. 38), ou seja, segundo Arendt, raras vezes estes fenômenos se manifestam em sua forma pura na política cotidiana.

No segundo capítulo discute-se o fenômeno da desobediência civil em dois momentos: no primeiro é trazido a crítica de Hannah Arendt à moralidade de consciência enquanto critério – recorrente na ótica do direito e da legalidade – para se compreender o estatuto e o sentido da desobediência civil. A recusa de Arendt à introdução da moralidade subjetiva na política diz respeito ao seu esforço para apresentar a desobediência civil como um fenômeno tipicamente político, evidenciando aquilo que o distingue dos demais conflitos com a lei como a violência ou a contestação individual embasada em objeções de consciência. De acordo com Arendt, o interesse jurídico em integrar na lei positiva a desobediência civil desemboca no seguinte paradoxo: como justificar pelo direito a ação que representa a violação expressa da lei?

Com efeito, assumindo que a moralidade de consciência é uma demissão do mundo político – mundo este estabelecido *inter homine esse* – no segundo tópico do segundo capítulo, aborda-se, então, a questão do caráter político da desobediência civil. Inicialmente, destaca-se que esse fenômeno não sugere apenas a reivindicação da liberdade de expressão das opiniões, mas antes, a reivindicação pelo direito à comunicação e de tornar público, ou seja, visível para a comunidade, o ponto de vista de um grupo minoritário sobre o mundo. De modo que, de acordo com a posição de Arendt, surge com a desobediência civil a dinâmica da luta pela constituição de um espaço de ação que ultrapassa os limites da legalidade vigente. Essa discussão favorece o entendimento de que os movimentos de desobediência civil (assim como uma ampla gama de manifestações populares de protestos organizados) expõem a insuficiência das regras legais que orientam o funcionamento da sociedade liberal, haja vista que o legalismo, ao se sobrepor ao político, conduz à despolitização do espaço destinado ao agir público. Assim, é devido ao seu potencial político que a desobediência civil pode ser entendida como uma atualização da noção de felicidade pública, em vista da sua capacidade de instaurar novas experiências de liberdade – resultante do confronto permanente com os limites estabelecidos pelo estado burocrático de direito ao campo do agir político.

Por fim, no terceiro capítulo, o foco da pesquisa volta-se para as críticas de Hannah Arendt ao modelo representativo de política e ao ofuscamento que as noções de ação, liberdade e felicidade pública sofreram a partir das revoluções modernas gerando o esgarçamento das possibilidades de agir na

política. Assim, no primeiro tópico do capítulo, discute-se as implicações do denominado dilema revolucionário na Revolução Americana e na Revolução Francesa. Por dilema revolucionário entende-se, no contexto norte-americano, a dificuldade de articular a imprevisibilidade da ação, seu caráter efêmero e fugaz com a dimensão instituída da política. Em outros termos, o dilema consiste em saber se a ação e a liberdade, na forma como os *Founding Fathers* a experimentaram no campo político, seria o preço a ser pago pela fundação, e a consequente estabilidade, de um novo governo instituído?

Argumenta-se, a partir do *background* de *Da revolução*, que a referida problemática resultou em severas implicações, não apenas frente ao entendimento da finalidade da República americana (isto é, a passagem do favorecimento das condições políticas para a busca da felicidade pública em favor da preservação e manutenção dos interesses particulares sem a interferência do poder do Estado), mas também frente à compreensão do direito à participação política do povo.

Já com relação à Revolução Francesa, as notas características do referido dilema podem ser identificadas, de acordo com Arendt, no gradual esquecimento da preocupação para com a constituição e a estabilidade política (enquanto fins últimos da revolução) e o surgimento do terror revolucionário (a revolução permanente), aliado ao fato de que os revolucionários franceses trouxeram para o primeiro plano (e assumiram como inspiração para o agir em conjunto) o sentimento de revolta do povo contra a miséria e as condições de penúria de suas vidas privadas. Nesse ínterim, o desejo de liberdade cede lugar à preocupação com a libertação. Para Arendt, tal modificação afetou diretamente o estatuto da ação, que passou a ser avaliada e conduzida pelos critérios da violência dirigida ao inimigo objetivo. O sentimento de “compaixão extremada” – justificável em si mesmo – ao tornar-se horizonte de sentido para a revolução, a converte em um ciclo perpétuo e interminável. Isso porque, o laço objetivo que serviria de fio condutor para as pautas e reivindicações passa a ser extraído do conteúdo, ilimitado e sempre mutável, das necessidades oriundas do ciclo biológico do corpo humano. Diante desse quadro teórico, argumenta-se que o dilema revolucionário se liga ao que Arendt denominou de “falha” da tradição revolucionária, seja de compreender, seja de transmitir, as práticas de liberdade pública e a dimensão compartilhada da ação.

Enquanto isso, no segundo tópico do terceiro capítulo, ressalta-se a crítica de Arendt ao modelo representativo de governo, visando destacar que o mesmo contribuiu para o esquecimento da relação entre a felicidade pública e o direito à ação, isto é, da experiência de poder participar direta e ativamente dos assuntos públicos. Mostra-se que a posição crítica de Arendt se fundamenta na constatação de que o sistema representativo contribuiu – tomando como exemplo o caso da Revolução Americana – para a confusão entre a felicidade pública e os interesses privados, bem como a limitação da esfera pública, na qual os cidadãos pudessem acessar e exercer as atividades voltadas ao discurso, a deliberação e a formação de opiniões.

Seguindo nestas discussões, por fim, traz-se as considerações de Arendt no tocante ao tema das alternativas ao sistema representativo, precisamente, sua retomada dos sistemas de conselhos. Da mesma forma como a desobediência civil possibilita uma renovação do poder político, objetiva-se analisar a tese de que os conselhos – uma experiência que nasce das revoluções modernas – representam um modelo alternativo de *práxis* política à democracia liberal, no sentido específico de que se pode extrair deles um sentido atualizado de felicidade pública e uma versão mais substantiva de democracia. O argumento que subjaz a exposição que encerra esta pesquisa é que, embora não seja uma teórica da democracia (no sentido forte da expressão), os escritos de Arendt oferecem elementos para uma crítica e atualização da democracia.

Ver-se-á que sua atenção ao tema da democracia está condicionada aos conceitos de liberdade e felicidade pública, a defesa do direito à opinião pública e a participação direta dos cidadãos na vida pública. Com esse percurso será possível compreender a preocupação de Arendt frente à redução do espaço público no sistema representativo e defender, concomitantemente, a necessidade de ampliação dos espaços participativos e de possibilidade da realização da liberdade política nas democracias contemporâneas.

CAPÍTULO 1

A REFLEXÃO DE HANNAH ARENDT ACERCA DA VIOLÊNCIA

Este capítulo trata da crítica de Hannah Arendt à violência. Ele está dividido em três tópicos e se insere dentro da estrutura deste trabalho na medida em que possibilita explicitar porque os critérios da violência representam a negação do agir e do poder e, por isso, não servem de baliza para a compreensão do fenômeno da desobediência civil. Assim, no primeiro tópico, traz-se a argumentação de Hannah Arendt em face da abordagem do fenômeno da violência por parte das ciências, mais especificamente, a compreensão de que a

violência seria, em última instância, o reflexo de um comportamento natural, intrínseco ao ser humano e a outros animais. Acerca deste ponto, a crítica de Arendt destaca que, nesse ínterim, a violência deixa de ser interpelada por seu caráter instrumental e por sua relação com o campo da política, e passa a ser vista unicamente como um problema determinado pela natureza bestial do homem, isto é, que diz respeito a um instinto de dominação e de agressividade inatos ao animal humano. Em vista disso, no segundo tópico, examina-se como Arendt se posiciona diante dos argumentos que visam uma justificativa para a utilização da prática da violência como último recurso ao sentimento de revolta particular. E no terceiro tópico, discute-se suas distinções conceituais entre poder, violência, autoridade, força e vigor, de modo a situar a sua posição frente à tradição de pensamento político que equaciona a dinâmica do poder com a prática da violência, e, *a fortiori*, a política como uma forma específica de dominação. A partir dessa divisão e da exposição dos argumentos centrais da autora com relação à problemática da violência, pretende-se abrir caminho para a discussão acerca da desobediência civil no pensamento de Arendt e do problema da sua legitimidade.

1.1 A não-naturalidade da violência

[...] quero apenas enfatizar que a violência não pode ser derivada de seu oposto, o poder, e que, a fim de compreendê-la pelo que é, temos de examinar suas raízes e sua natureza.
(Hannah Arendt)

Consoante a passagem que serve de abertura a este capítulo, compete trazer a seguinte pergunta: existe uma única causa para o fenômeno da violência? É com esta indagação em mente que Hannah Arendt inicia a terceira parte de seu ensaio intitulado *Sobre a violência* (2011). Começa-se pela terceira parte do ensaio porque é nela que Arendt destaca e passa em revisão crítica toda uma literatura consolidada de especialistas – biólogos, fisiólogos, etólogos e zoólogos – que: “[...] se uniram em grande esforço para solucionar o enigma

da agressividade no comportamento humano [...]” (ARENDR, SV, 2011, p. 77). Diante da pretensão científica de explicar o motivo do comportamento violento na sociedade, cumpre ressaltar que a intenção de Arendt, num primeiro momento, é mostrar como a questão da violência, mesmo que colocada e discutida por estes “eminentes cientistas naturais [...]” (ARENDR, SV, 2011, p. 77)⁷ permanece obscura e conceitualmente banalizada no que diz respeito à sua manifestação no interior do campo da política.

Compreende-se, assim, que a argumentação de Hannah Arendt gira em torno do fato de que estas novas tendências de interpretações científicas, de modo geral, propõem uma origem natural para a violência, derivando suas conclusões de modelos descritivos construídos a partir dos resultados de experimentos realizados em um âmbito que é estranho àquele das relações humanas. Ou seja, o pressuposto subjacente é o de que o homem compartilha com os animais um mesmo padrão de comportamento baseado em uma estrutura instintiva, na qual a violência surge ora como uma manifestação fisiológica de impulsos funcionais de dominação,⁸ ora como “princípio” reativo de organização ou mesmo de interação entre os componentes de determinada espécie.

Ora, independentemente dos novos sentidos e significados atribuídos à violência ou à agressividade pela literatura científica, Hannah Arendt discorre que um dos pontos problemáticos que esses vieses naturalistas compartilham é que os mesmos transpõem indiscriminadamente: “[...] termos físicos como ‘energia’ e ‘força’ para os dados biológicos e zoológicos, onde eles não fazem sentido porque não podem ser mensurados” (ARENDR, SV, 2011, p. 78). Não obstante, Arendt menciona ainda a tendência de relacionar certos termos do vocabulário político como o poder, a violência, o conflito, a força e o vigor, com categorias e dados biológicos, sem que haja um questionamento apropriado sobre quaisquer diferenças entre estes campos.

⁷ Quando Hannah Arendt se refere às ciências naturais, cientistas naturais ou ciências do comportamento, ela se dirige, indiscriminadamente, ao *modus operandi* da biologia, zoologia, etologia e polemologia de abordar a temática da violência.

⁸ Acerca deste ponto, é pertinente destacar que Arendt compreende que estas interpretações científicas foram precedidas de argumentos filosóficos similares, haja vista que, segundo a autora: “De acordo com John Stuart Mill, ‘a primeira lição da civilização [é] aquela da obediência’, e ele fala dos ‘dois estados das inclinações [...] um, o desejo de exercer poder sobre os outros; o outro, a falta de inclinação para sofrer o exercício do poder’” (ARENDR, SV, 2011, p. 55-56).

Desta forma, contrapondo-se às possíveis justificativas que naturalizam a violência na política, Arendt provocativamente escreve: “A fim de saber que os povos lutarão por sua pátria, não precisaríamos ter descoberto instintos de ‘territorialismo grupal’ em formigas, peixes e macacos” (ARENDR, SV, 2011, p. 79). Quer dizer, de acordo com Arendt, é fundamental considerar a violência para além destas deduções demasiadamente simplificadoras, enxergando no seu aparecimento antes a consequência imediata da: “[...] severa frustração da faculdade da ação no mundo moderno” (ARENDR, SV, 2011, p. 93) e um indicativo da desintegração da legitimidade do poder político instituído,⁹ haja vista que cada diminuição no poder é um convite aberto à sua substituição pela violência. Sendo assim, a questão da violência deve ser posta e ponderada, sobretudo, através de “[...] categorias propriamente humanas” (BIRULÉS, 2008, p. 169 - *Tradução livre*). Essa tese, por mais paradoxal que possa soar em um primeiro momento, indica, de acordo com Arendt, que é o espaço da política que deve servir como horizonte para a interpretação da violência, isto é, para que se possa distinguir devidamente a prática do poder da prática da violência.¹⁰ Isso porque, a ocorrência da violência não é nem algo absolutamente natural, nem simplesmente o reflexo da irracionalidade incontrolável do ser humano. Fenomenologicamente falando, a violência se caracteriza pela instrumentalização da ação, isto é, pela introdução da necessidade intrínseca de implementos técnicos e de: “[...] ferramentas que servem para forçar ou para matar” (ARENDR, OP, 2009, p. 126). Por isso, a substituição da ação em concerto pela violência é, ao mesmo tempo, um óbice para a pluralidade da condição humana e para o espaço público, entendido como *locus* da realização da liberdade.

É por essa via que Arendt adverte para o perigo de adulteração do próprio sentido da política ao se tomar de empréstimo um padrão de comportamento –

⁹ No “Prefácio” de *Sobre a violência*, Celso Lafer escreve que: “O decréscimo do poder pela carência da capacidade de agir em conjunto é um convite à violência. Arendt observa que aqueles que perdem essa capacidade, sentindo-a escapar de suas mãos – sejam governantes, sejam governados –, dificilmente resistem à tentação de substituir o poder que está desaparecendo pela violência (LAFER, 2011, p. 13).

¹⁰ Ver o artigo de Keith Breen: “Violence and Power: a critique of Hannah Arendt on the ‘political’”. In: PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM • vol 33 no 3 • pp. 343–372

derivado de outras espécies animais – com o propósito de analisar ou antecipar as consequências do agir humano. Nesse sentido, em *Sobre a violência*, Arendt ressalta que os resultados das pesquisas, tanto das ciências naturais quanto das ciências sociais, sustentam a equiparação entre a agressividade, impulsos instintivos e a violência na medida em que se assume que a violência: “[...] representa o mesmo papel funcional, no âmbito da natureza, que os instintos sexuais e os de nutrição no processo vital do indivíduo [...]” (ARENDR, SV, 2011, p. 80). Importa destacar que, através desta associação irreflexiva entre instintos endógenos e impulsos reativos,¹¹ a prática da violência aparece identificada como um acontecimento “natural” da mesma ordem que outras manifestações corporais, que ocorrem independentes de nosso controle, tais como o sono ou a fome, contra os quais é inútil resistir. Arendt chama a atenção ao fato que dentro de um determinado reino animal: “[...] os instintos agressivos no reino animal parecem ser independentes de tal provocação” (ARENDR, SV, 2011, p. 80), de modo que apenas se essa agressividade extrapolasse seu papel funcional na autopreservação e na conservação da vida, é que tornar-se-ia possível designá-la como irracional. Com efeito, diante de tal raciocínio, não apenas caberia questionar a possibilidade de mensurar certa quantidade racional de violência, como também saber em que sentido a violência poderia adquirir funcionalidade no horizonte das relações humanas?

Por seu turno, Arendt escreve que é a redução do fenômeno da violência (minimizando seus inúmeros aspectos e não considerando sua complexidade) a um instinto ou pulsão que se manifesta nos seres vivos de maneira geral, a operação que sustenta as teses que descrevem a violência não apenas como um comportamento necessário no âmbito da vida, mas também como um recurso válido dentro do espaço da política. E nesse caso, ao invés da “[...] pluralidade dos homens” (ARENDR, OP, 2009, p. 21) a imagem de um predador voraz, como um leão, torna-se a mais apropriada para representar como se dá a geração e a preservação do poder, o estabelecimento e manutenção do governo,

¹¹ Em nota a respeito desse assunto, Arendt comenta que para contradizer o absurdo desta conclusão: “[...] faz-se uma distinção entre instintos endógenos e espontâneos, por exemplo, a agressão, e impulsos reativos como a fome [...]. Mas a distinção entre espontaneidade e reatividade não faz sentido em uma discussão de impulsos inatos. No mundo da natureza *não há espontaneidade*, propriamente falando, e instintos e impulsos apenas manifestam o modo altamente complexo por meio do qual todo organismo vivo, incluindo-se o homem, adapta-se aos seus processos” (ARENDR, SV, p. 103).

pois, assumir que o convívio humano é regido pela possibilidade da utilização da violência, significa assumir que a violência pode realizar-se enquanto parâmetro de geração de poder.

Essa aproximação da violência a uma manifestação da força vital, de acordo com Arendt, num plano teórico, é também devedora de um estranho reflorescimento das filosofias da vida de Bergson e de Nietzsche em sua versão soreliana¹², que atestam que: “[...] o poder é expansionista por natureza. Ele ‘tem uma necessidade interna de crescer’” (ARENDR, SV, 2011, p. 93-94), e, se a vida humana é uma eterna luta, a violência pode ser entendida como intrinsecamente boa, por representar afinal: “[...] o *élan* vital da própria vida (FINLAY, 2009, p. 28). Isto é, essa leitura entende que na raiz de toda criação estaria a violência, por isso, por meio dela também se daria a construção revolucionária de um novo homem.

Nesse lugar-comum, tem-se por base a pressuposição de que: “Assim como no âmbito da vida orgânica tudo ou cresce, ou declina e morre, [...] o poder só se pode sustentar por meio da expansão” (ARENDR, SV, 2011, p. 94). Com esta citação Arendt busca destacar que a partir do instante em que se começa a falar em termos biológicos – e não políticos – a perspectiva da glorificação da violência pode ancorar-se na perigosa ideia de que na natureza destruição e criação são correlatas, formulação essa que levaria a crer que a ação violenta coletiva: “[...] pode aparecer tão natural enquanto um pré-requisito para a vida coletiva da humanidade quanto a luta pela sobrevivência e a morte violenta em nome da continuação da vida, no reino animal” (ARENDR, SV, 2011, p. 89).

Para Arendt, tais metáforas organicistas que ressaltam a potência da vida combinada com a criatividade da violência, quando aplicadas à política incorrem, por norma, em perigosos diagnósticos como o de: “[...] uma ‘sociedade enferma’, cujos sintomas são os tumultos, assim como a febre é o sintoma da doença [...]” (ARENDR, 2011). Essas metáforas, por não possuírem um princípio responsável

¹² Hannah Arendt refere-se a Georges Sorel e a seu livro *Reflections on Violence* (1906). Ainda acerca desta imbricação entre violência e produtividade Arendt escreve que: “Sorel, inspirado pelo *élan vital* de Bergson, almejou uma filosofia da criatividade destinada aos ‘produtores’ e dirigida contra a sociedade de consumo e seus intelectuais; ambos os grupos, assim o sentiu, eram parasitas [...]. Sorel vê o trabalhador como o ‘produtor’ que criará as novas ‘qualidades morais necessárias para a melhoria da produção’ [...]” (ARENDR, SV, 2011, p. 89). Para um panorama mais amplo das teses que formam o *background* contra o qual Arendt discute ver: YOUNG-BRUEHL, 1993, p. 523

de análise, norteiam-se exclusivamente pelo critério da eficácia imediata do agir violento, promovendo assim, no campo da política, mais violência (Cf. ARENDT, SV, 2011, p. 95). Nesse sentido, conforme esclarece Bartolomé Ruiz (2014): “[...] a assimilação destas duas categorias, poder e violência, às pulsões da natureza humana, torna o poder naturalmente violento e justifica a violência como uma forma legítima do poder (RUIZ, 2014, p.11). Assim, ante às justificativas biológicas para a violência, Hannah Arendt escreve:

Surpreende-me, e muitas vezes me agrada, ver que alguns animais se comportam como o homem; mas não posso ver como isso justificaria ou condenaria o comportamento humano. Não consigo entender por que nos pedem para ‘reconhecer que o homem se comporta de forma muito semelhante a uma espécie de grupo territorial’ e não o seu contrário – que certas espécies animais se comportam de forma muito semelhante aos homens (ARENDT, SV, 2011, p. 78).

Nota-se que Arendt não se atém unicamente em contestar a ordem do raciocínio dos etólogos e biólogos que, indiscriminadamente, contrastam através de gráficos computadorizados a dinâmica das ações humanas com certos padrões de comportamento animal. Seu anseio é mostrar que estes novos *insights* das ciências naturais: “[...] não fecham o abismo entre o homem e o animal (ARENDT, SV, 2011, p. 78), apenas comprovam que para a ciência é mais fácil realizar experimentos com animais, e não unicamente por questões humanitárias, mas antes, porque os seres humanos, para além de um “comportamento natural”, são detentores da capacidade de mentir e de trapacear, o que seria suficiente para derrubar qualquer modelo ou método científico que visasse antecipar resultados, ou obter previsões seguras de como os indivíduos irão agir. Em relação a esse ponto a autora acrescenta:

Não é óbvio que antropomorfismo e teriomorfismo nas ciências do comportamento são apenas lados distintos de um mesmo “erro”? [...] os resultados das pesquisas, tanto das ciências sociais quanto das ciências naturais, tendem a fazer do comportamento violento uma reação ainda mais “natural” do que estaríamos preparados para admiti-lo em sua ausência (ARENDT, SV, 2011, p. 78-79).

Conforme a passagem acima, Hannah Arendt reitera a impossibilidade de equiparação entre um comportamento reativo – como é o caso da agressividade manifesta entre os animais em determinadas situações – e a ação humana que, na esteira da definição de Arendt, possui o seu sentido “contido em si mesma enquanto durar” (ARENDR, *OP*, 2009, p. 127). Isso porque essas duas ocorrências teriam uma diferença não apenas de grau, mas de qualidade. À vista disso, é importante destacar que Arendt não está interessada em negar a naturalidade das manifestações de agressividade e de violência como instinto de preservação entre os animais. A autora opõe-se, de fato, à transposição dessa constatação para a política, em vista das consequências nefastas da associação entre o agir político e o agir violento, que não apenas destrói o espaço que emerge e subsiste a partir da interseção não-instrumentalizada e não-violenta entre os indivíduos, mas condena toda e qualquer possibilidade de associação humana, pois o homem seria o lobo do homem.

Considerando esse receio por parte de Hannah Arendt, o comentário de Ruiz (2014) esclarece que as ramificações das teses naturalistas aplicadas à filosofia política são amplamente conhecidas, porquanto: [...] “são utilizadas, comumente, como suporte argumentativo científico de base empírica para construir uma certa ética e filosofia política naturalizada” (RUIZ, 2014, p.11). E não apenas o totalitarismo nazista¹³ soube levar aos limites esta possibilidade de construção de uma humanidade, se valendo de critérios de seleção da vida supostamente naturais e evidentes, como a biopolítica contemporânea remete sua legitimidade, direta ou indiretamente, ao projeto de naturalização do comportamento humano (RUIZ, 2014, p. 11) e à normatização da própria vida e dos espaços de liberdade e de atuação espontânea.

Ora, desde que a ciência conclui que o comportamento violento é um *élan* introjetado tanto nos seres humanos como nos animais, está arrogando para si uma nova tarefa, a de manipular e controlar nossos “instintos violentos”. Isso se deve ao consenso presente nas ciências do comportamento de que a antiga definição de natureza humana como animal racional é ela mesma problemática, visto que é o atributo da racionalidade o que permite dizer que “somos feras mais

¹³ Sobre a desumanização totalitária na perspectiva do pensamento de Arendt ver também o texto de Odílio Alves Aguiar: “A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt”. *Trans/Form/Ação*, Marília, v.34, n.1, p.115-130, 2011.

perigosa” (ARENDDT, SV, 2011, p. 80). De acordo com Arendt, a posição dos cientistas baseia-se no fato de que o homem, valendo-se da complexidade de seu raciocínio mental, é o fabricante de ferramentas sofisticadas tais como as armas de longo alcance e destruição em massa, para as quais: “[...] nenhum objetivo político poderia presumivelmente corresponder ao seu potencial de destruição [...]” (ARENDDT, SV, 2011, p. 17), e que por isso mesmo: “[...] a distinção específica entre o homem e a fera não é mais a razão, mas a ciência (ARENDDT, SV, 2011, p. 81). Quer dizer, para a visão científico-naturalista, a ciência é convocada para justamente eliminar os efeitos colaterais da razão, manipulando e controlando os instintos, os genes e, em últimos casos, a espontaneidade.¹⁴

Assim, pode-se dizer que em sua crítica a [in]consciência política do cientista, Hannah Arendt parece estar olhando para o mesmo estado de coisas descrito no romance de Aldous Huxley *Admirável Mundo Novo* (*Brave New World* 1999), no qual uma sociedade tecnológica dirigida por cientistas desenvolve uma droga chamada *Soma*, capaz de controlar (e eliminar) as dúvidas, tristezas e estados de ansiedade da população. Todavia, a camuflagem alegre, jovial e não-violenta da sociedade pintada por Huxley, esconde um estado de constante alienação e perda da espontaneidade humana.

A respeito dessa temática, é importante destacar que a oposição de Arendt à tendência de se falar de uma natureza humana, ou melhor, de um “material humano”, que possa ser manipulado objetivamente no campo da engenharia social, da bioquímica e da cirurgia cerebral, se faz presente já em seu livro *A condição humana* (2010). Especificamente, na seção intitulada “A revelação do agente no discurso e na ação” a autora reitera que a ação é a resposta humana para sua condição de natalidade: “[...] 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” (ARENDDT, CH, 2010, p. 220).

¹⁴ Em *A Condição Humana* Arendt escreve que o surgimento das ciências do comportamento “indica claramente o estágio final desse desdobramento, quando a sociedade de massas já devorou todas as camadas da nação e o ‘comportamento social’ converteu-se em modelo de todas as áreas da vida” (ARENDDT, CH, 2010, p. 55).

No que se refere a qualidade do ser humano e suas potencialidades, Arendt argumenta que aquilo faz do homem um ser político é a sua faculdade para ação. É o agir que permite a revelação de *quem se é* dentro do âmbito da política, de forma que: “[e]ssa revelação de *quem* alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos (ARENDR, CH, 2010, p. 223). Destarte, com relação à pergunta reificante pelo *o que se é* – prerrogativa da ciência – e a total ausência de comunicabilidade – prerrogativa da ação violenta – Arendt escreve que: “Nenhuma outra faculdade, a não ser a linguagem – e não a razão ou a consciência – , distingue-nos tão radicalmente de todas as espécies animais (Cf. ARENDR, SV, 2011, p. 102). Decorrente desta compreensão, Arendt escreve que:

Nem a violência nem o poder são fenômenos naturais, isto é, uma manifestação do processo vital; eles pertencem ao âmbito político dos negócios humanos, cuja qualidade essencialmente humana é garantida pela faculdade do homem para agir, a habilidade para começar algo novo (ARENDR, SV, 2011, p. 103).

Hannah Arendt compreende que se tratando do campo da política, não se deve buscar interpretar a violência ou o poder abstratamente, isto é, recorrendo às fórmulas e às categorias gerais das ciências do comportamento, que desvinculam os fenômenos políticos de suas origens. Assim, a posição crítica sustentada pela autora é direcionada a toda tentativa de desassociar os fenômenos políticos da sua vinculação originária com o âmbito humano – exemplarmente no caso do poder, gerado pela faculdade do agir. Com efeito, pode-se dizer que o caso da violência é análogo. Para Arendt, a ciência do comportamento, em última instância, incorre na problemática afirmação da existência de um essencialismo violento inerente ao gênero humano. Porém, cumpre destacar que Arendt não vê a violência como um fenômeno absolutamente estranho ao campo das relações humanas, sendo notadamente

perceptível sua presença nos estágios iniciais das revoluções do mundo moderno.¹⁵ Conforme o dizer de Hannah Arendt:

Ninguém que se tenha dedicado a pensar a história e política pode permanecer alheio ao enorme papel que a violência sempre desempenhou nos negócios humanos, e, à primeira vista, é surpreendente que a violência tenha sido raramente escolhida como objeto de consideração especial (ARENDR, SV, 2011, p. 23).

Frente a citação acima, é digno de nota que no cenário político contemporâneo – e em específico o brasileiro –, torna-se cada vez mais claro que a conduta violenta pode servir como uma válvula de escape para os mais diversos fins, notadamente para expressar os desejos reprimidos e o ódio presentes em determinados segmentos da sociedade. Assim sendo, Arendt discorre que o aparecimento da violência é indicativo de outras condições e fatores que o viés científico-naturalista não se atém em analisar, como a injustiça social, reação à hipocrisia e a mentira que se afiguram como mecanismos cada vez mais frequentes no processo de administração do monopólio do poder por parte dos governos, de modo a escamotear a sua ilegitimidade e, por fim, como a maneira mais radical de reivindicação por espaços participativos e de atuação direta na política.

Dito isso, compete, no tópico seguinte, analisar mais atentamente, alguns aspectos da crítica de Arendt à recorrência da violência frente a esses casos. A argumentação a ser desenvolvida parte da constatação de Arendt de que todo aumento da violência corresponde a uma perda significativa do poder. À luz destas considerações, direciona-se a argumentação para a perspectiva de que a violência, longe de ser uma ação política privilegiada (a parceira da história), promove a desintegração do espaço público como instância destinada às interações de uma pluralidade.

1.2 O pano de fundo da violência: a identificação do inimigo

¹⁵ Conferir o ensaio de André Duarte “Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt”. *In: Cadernos de Filosofia Alemã* | v. 21; n. 3 | pp.13-27

É este estado de coisas, que torna impossíveis a localização da responsabilidade e a identificação do inimigo, que está entre as mais potentes causas da rebelde inquietude espalhada pelo mundo de hoje [...] (Hannah Arendt).

O estado de coisas a que Arendt se refere na citação trazida acima, diz respeito a constante ampliação do domínio da burocracia na política contemporânea, que contribui para o aumento do isolamento dos cidadãos da vida política. Um governo burocrático corresponde a um intrincado sistema de departamentos em que nem a minoria, nem a maioria, pode ser inquirida para responder pelo que está sendo feito (ou não) e decidido. Eis o domínio de “ninguém” que Kafka, com maestria, soube narrar em suas novelas. Em tal domínio, que pode vir a ser uma das mais cruéis e tirânicas formas de governo (Cf. ARENDT, *CH*, 2010, p. 49), a faculdade humana do agir não encontra espaço para sua realização e para o estabelecimento de vínculos e promessas. Neste cenário, de acordo com Arendt: “[...] todos os indivíduos são tentados a se considerarem um simples dente de engrenagem em alguma espécie de maquinaria [...]” (ARENDT, *RJ*, 2004, p. 121). Logo, o âmbito público, em sentido estrito, desaparece, e gradualmente a legitimidade é substituída pelo legalismo como princípio suficiente para às decisões governamentais. Considerar essa denúncia é chave fundamental não apenas para se compreender o aparecimento da violência no cenário político durante as décadas de 60 e 70 nos Estados Unidos, mas também para esclarecer em que medida os movimentos de desobediência civil – e os movimentos sociais de luta política em sua totalidade – diferentemente de atos de vandalismo e revolta individual, possuem um papel motor dentro da política instituída, precisamente por desafiarem coletivamente determinados aspectos das instituições legais, tanto da sociedade civil quanto do estado, e re(visitar) demandas negligenciadas pela política institucionalizada.

Contudo, é preciso atentar para o contexto mais amplo dos acontecimentos políticos que Hannah Arendt vivenciou, direta ou indiretamente, e que serviram de *leitmotiv* para seu ensaio dedicado ao tema da violência e da desobediência civil. De modo geral, Arendt destaca que a violência pode ser estimulada ou engendrada devido a certas condições sociais às quais os indivíduos estão sujeitos. A raiva manifesta frente a tais situações, ao se considerar tal complexidade sistêmica: “[...] aparece quando há razão para se

supor que as condições poderiam ser mudadas mas não são” (ARENDDT, SV, 2011, p. 81). Isto é, a violência aparece como resultado de um sentimento de revolta que, como bem caracterizou Albert Camus em seu livro *O homem revoltado*: “Significa, por exemplo, ‘as coisas já duraram demais’, ‘até aí sim; a partir daí não; ‘assim já é demais’ [...]” (CAMUS, 2017, p. 23).

Nesse sentido, a violência adquire a roupagem de uma reação imediata a eventos ou condições nos quais o indivíduo revoltado se vê lançado a cometer um ato de violência, pois está diante de uma condição na qual sua integridade ou sua dignidade encontram-se ameaçadas. Nesse momento, as “razões” do agir são imediatas conforme esclarece Arendt:

O ponto é que, *em certas circunstâncias, a violência – o agir sem argumentar, sem o discurso ou sem contar com as consequências – é o único modo de reequilibrar as balanças da justiça [...].* Nesse sentido, a raiva e a violência que às vezes – mas não sempre – a acompanha pertencem às emoções “naturais” do humano e extirpá-las não seria mais do que desumanizar ou castrar o homem [...]. *A ausência de emoções nem causa nem promove a racionalidade* (ARENDDT, SV, 2011, p. 82 – *Grifo nosso*).

Hannah Arendt assume esse “agir sem argumentar” como último recurso, ao qual os indivíduos recorrem no momento em que as condições normais para o agir não-violento mostram-se comprometidas ou ineficazes. Embora a autora não esclareça quais seriam estas circunstâncias (situações-limites) ou as prerrogativas para esse uso da violência, nota-se que ela costumeiramente é utilizada em prol da integridade da vida humana, isto é, para salvaguardar a vida contra um inimigo, ou para uma reivindicação pessoal. Todavia, Arendt acrescenta que o agir pautado pela violência, valendo-se ou não de instrumentos técnicos, sempre corre o risco de ultrapassar a estreita razoabilidade de seu aparecimento.

Em tais casos, a raiva, que às vezes acompanha a violência, não é, de modo algum, o elemento central deste fenômeno, posto que nem sempre responde satisfatoriamente à pergunta pelos motivos que conduzem os indivíduos a abrirem mão da argumentação e da ação em concerto, e optarem por uma reação violenta a qualquer custo. Basta lembrar que o recurso ao imediatismo da violência é, com grande frequência, observado em sua versão

instrumentalizada, em nome da manutenção do poder de governo por parte do Estado. Atenta à isso, Arendt escreve que é usual dentro da tradição do pensamento político raciocinar que: “[...] nas relações internacionais, tanto quanto nos assuntos domésticos, a violência aparece como o último recurso para conservar intacta a estrutura de poder [...]” (ARENDR, SV, 2011, p. 64).

Deixando de lado a questão da plausibilidade e da racionalidade da violência envolvida em questões de políticas externas, compete destacar que ao analisar o fenômeno da violência pela perspectiva do indivíduo, Arendt está olhando para os casos em que a mesma aparece vinculada a uma tentativa de contestação *ex parte populi* a uma dada ordem estabelecida, ou se quiser, contra o poder instituído. Por isso a reflexão de Arendt presente em *Sobre a violência*, toma como base os episódios concretos da agenda política de seu tempo, a saber, as rebeliões estudantis de 1968 na França, os movimentos de contestação à guerra do Vietnã e de desobediência civil nos EUA, bem como os confrontos raciais dentro das universidades americanas e, especialmente, os argumentos dentro da “Nova Esquerda”¹⁶ para uma glorificação da violência dentro da esfera política.

Hannah Arendt se propõe a levantar a questão da violência no âmbito político buscando não apenas analisar as causas e a natureza da violência, mas também, o que subjaz a sua permanência na vida política do século XX. Deste modo, sua reflexão, em última instância, não compartilha da mesma ótica dos intelectuais revolucionários do período, de Franz Fanon, Jean-Paul Sartre e Georges Sorel, e suas respectivas justificações para a violência: a de Sorel, para quem a violência é um elemento essencialmente criador e o modo próprio de ser das classes produtoras da sociedade; e a de Fanon e Sartre, segundo a qual a violência é fundamentalmente uma etapa da criação do homem livre (Cf. YOUNG-BRUEHL, 1993, p.525). Autores estes que segundo Ruiz (2014, p. 12) quando não compartilhavam das teses naturalistas sobre a violência, viam no uso legítimo da violência um potencial revolucionário – a recriação do homem pelo

¹⁶ Para uma compreensão mais detalhada sobre o tema ver o livro *A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse: raízes e polarizações*. – São Paulo: Editora UNESP, 2005, de Maria Ribeiro do Valle, no qual a autora traz uma ampla discussão acerca da possibilidade de uma violência revolucionária a partir dos argumentos de Hannah Arendt e Herbert Marcuse.

próprio homem – ou ainda, a única resposta apropriada à violência já estabelecida.

No que lhe concerne, Hannah Arendt pontua que a violência não pode servir como denominador comum para a política, nem como um recurso *ex machina* para contestadores e revolucionários. Não apenas pelo fato de que: “[e]m um conflito da violência contra a violência, a superioridade do governo tem sido sempre absoluta” (ARENDR, SV, 2011, p. 65), mas porque : “[e]la não promove causas, nem a história, nem a revolução, nem o progresso” (ARENDR, SV, 2011, p. 99). Com relação a esse ponto, Hannah Arendt em *Sobre a violência* adverte que:

Embora a eficácia da violência, como já observado, não dependa de números – um homem com uma metralhadora pode dar conta de centenas de pessoas bem organizadas –, é na violência coletiva que vem à tona seu caráter mais perigosamente atrativo e isso de modo algum porque haja segurança em números (ARENDR, SV, 2011, p. 86).

Para Arendt, a violência adquire seu caráter mais perigoso quando os indivíduos buscam convertê-la em um princípio de ação coletiva, em face da possibilidade da coesão do grupo residir na prática da violência por ela mesma, ao invés de um objetivo a ser alcançado. As ameaças de um “organismo da violência” são várias: desde a negação do espaço plural de acontecimento da política, a substituição do poder pelos dispositivos da violência e seus implementos e, em última instância, a confirmação da posição daqueles que sentem o poder escapar de suas mãos e apelam à violência como alternativa. Esse último exemplo ilustra com precisão a tentativa de determinados governos de compensar a ausência de legitimidade através da aplicação de mais violência, na medida em que é o detentor dos instrumentos mais avançados para tais ocasiões.

No entanto, Arendt entende que: “Jamais existiu governo exclusivamente baseado nos meios da violência” (ARENDR, SV, 2011, p. 67) isso porque, de modo geral, o poder legítimo bem como as revoluções são algo a mais do que coesão forçada ou um *coup d'état* sustentado por um levante armado. O poder e as revoluções (e pode-se incluir aqui a desobediência civil) dependem de um acordo entre os atuantes que afirme a liberdade em vista de um

comprometimento público devidamente reconhecido. Por essa via, a legitimidade de um determinado governo, de acordo com Arendt, não deve basear-se numa relação de força ou imposição inquestionável, posto que: “A legitimidade, quando desafiada, ampara-se a si mesma em um apelo ao passado [...]” (ARENDR, SV, 2011, p. 69), e este passado não é outra coisa senão o estar-junto inicial que gerou o poder da comunidade no campo da ação. Ao passo que o recurso à violência surge sempre atrelado a um jogo entre meios e fins, e no momento em que essa “racionalidade instrumental” se sobrepõem à política, coloca-se em suspenso o frágil espaço do poder, pois: “A violência pode ser justificável, mas nunca será legítima. Sua justificação perde em plausibilidade quanto mais o fim almejado se distancia no futuro” (ARENDR, SV, 2011, p. 69). Este cálculo exerce uma força sedutora dentro da política orientada à realização de certos objetivos da soberania nacional – por exemplo, a intervenção armada para o estabelecimento ou restabelecimento de uma ordem social (Cf. HEUER, 2007, p.101).¹⁷

Todavia, na medida em que os instrumentos da violência surgem no cenário político como “meios” em prol de um objetivo, o que resta é a pergunta pela razoabilidade do fim visado, se se pode ser um legítimo critério de justificativa, isso porque: “Está na essência do objetivo que justifique os meios necessários para alcançá-lo” (ARENDR, OP, 2009, p. 130). Mas uma justificativa para a utilização da violência em situações muito específicas não pode se converter em uma glorificação da violência enquanto tal. Pois, no momento em que a violência invade a política e ambiciona ser sua causa primeira, gera a sua desfiguração, tornando-a uma atividade utilitária e processual em que qualquer ação se torna um ato para alcançar um fim superior – seja ele justificável ou não. E por prescindir da utilização da palavra¹⁸ a violência jamais se converterá, em seu decurso, em poder de fato: “[...] inerente à própria existência das comunidades políticas” (ARENDR, SV, 2011, p. 69), na medida em que, o poder,

¹⁷ Ver o artigo de Wolfgang Heuer: “Amizade política pelo cuidado com o mundo: sobre política e responsabilidade na obra de Hannah Arendt.” In: História: Questões & Debates, Curitiba, n. 46, p. 91-109, 2007. Editora UFPR – (Tradução de Marion Brepohl).

¹⁸ Essa tese aparece claramente formulada na introdução de *Da revolução*: “Onde a violência impera absoluta, como, por exemplo, nos campos de concentração dos regimes totalitários, não só as leis [...], mas tudo e todos devem quedar em silêncio. 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” (ARENDR, DR, 1990, p. 44).

longe de ser um meio para um fim, é a condição que possibilita um grupo de pessoas a pensar e agir em termos de meios e fins (Cf. SV, 2011, p. 69). Por isso, é possível dizer que o poder é a base de toda organização política legítima, e isso vale para a compreensão do aparecimento da desobediência civil e sua lógica interna, baseada na ação e articulação dos cidadãos que decidem ocupar os espaços públicos e realizar ações com o fito de tornar pública suas posições (como será discutido no próximo capítulo).

E mesmo a violência que se manifesta como uma resposta a uma injúria pessoal (isto é, uma reação a certas motivações e sentimentos privados e individuais, como a legítima defesa) deve ser ponderada. Essa violência que surge a partir de um foro íntimo, ou, conforme o dizer de Anne-Marie Roviello, a “[...] violência da lei do coração [...]” (ROVIELLO, 1987, p. 34) como busca pela justiça, é ela também muda e impossível de ser compartilhada, pois: “Ao querer tudo imediata e absolutamente, a lei do coração furta-se à paciência exigida pela argumentação” (ROVIELLO, 1987, p. 34). Quando a bondade absoluta (ou a piedade) invade o espaço público, sem o devido depuramento de suas intenções e motivações, ela corre o risco de ser subvertida em sua antítese, isto é, em violência pura, na sua busca de eliminar do mundo o mal que lhe é oposto. Nesse sentido argumenta Anne-Marie Roviello:

Sentimentos, motivações e paixões só adquirem um estatuto político autêntico quando [...] são transpostos da interioridade invisível da vida da alma para o palco visível do mundo. A acção deve ser julgada não pela intensidade e sinceridade dos sentimentos que a motivam, mas por aquilo que traz ao mundo; (ROVIELLO, 1987, p. 32).

O exemplo trazido por Arendt em *Sobre a violência* é o personagem *Billy Bud*, do conto de Herman Melville (1924) – a representação da bondade absoluta – que agrediu mortalmente a personagem Claggart (a encarnação da pura maldade) por ter sustentado falso testemunho contra ele. Esse caso serve para ilustrar que a violência imediata se vincula a um senso de justiça particular, num movimento dialético, e que, ao ser cometida equilibra provisoriamente a balança da justiça, na medida em que paga o preço de perverter toda a bondade de sua causa inicial. De acordo com Arendt, motivações desta ordem, ao se movimentarem sempre fora da lei e balizarem-se por um crivo retirado da

interioridade do indivíduo, ao adentrarem no espaço público, pervertem tanto o domínio do político quanto a própria pureza dos sentimentos.

E mesmo que um ato desta magnitude não seja o reflexo de inumanidade ou da manifestação cabal do lado mais primitivo do homem, como propõem as teses naturalistas, a avaliação de Arendt reitera que essa “violência pura” – tomando de empréstimo o termo de Walter Benjamin¹⁹ – sempre estará abertamente “[...] em conflito com as constituições das comunidades civilizadas” (ARENDR, SV, 2011, p. 82). Ademais, qualquer ação violenta levada à cabo em resposta a sentimentos privados, isto é, balizada por uma noção de justiça encontrada na introspecção solitária, não escapa a categorização de violência praticada, na medida em que o indivíduo necessariamente a manifesta, em sua rapidez e imediatez, dentro dos limites de um mundo exterior, assim: “[r]ecorrer à violência [...] é sempre extremamente tentador em função de sua inerente imediação e prontidão [...]” (ARENDR, SV, 2011, p. 82), porém, em sua efetivação, desconsidera-se a alteridade do mundo manifesta na pluralidade dos indivíduos e nas suas instituições.²⁰

Outro aspecto que cumpre destacar de *Sobre a violência* é a forma com que o texto responde diretamente aos acontecimentos de seu tempo. Esse ensaio surge da participação de Hannah Arendt no caloroso debate sobre a possibilidade de legitimidade da violência enquanto um ato político. Acerca desse debate, Elisabeth Young-Bruehl informa que o tema animou uma série de conferências entre intelectuais como Susan Sontag, Robert Lowell, Conor Cruise O’Brien e Noam Chomsky (1993, p. 525). Nesses encontros, Arendt reforçou a necessidade de se abordar a violência como um fenômeno em si mesmo, destacando, assim, sua importância para o campo da teoria política, além de ressaltar a insuficiência da equação científico-naturalista entre a ação violenta e

¹⁹ De acordo com Giorgio Agamben em seu livro *Estado de exceção* comentando o ensaio de Walter Benjamin “Crítica da violência: Crítica do poder”: “O objetivo do ensaio é garantir a possibilidade de uma violência [...] absolutamente ‘fora’ e ‘além’ do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva [...]. Benjamin chama essa outra figura da violência de ‘pura’ (*reine Gewalt*) ou de ‘divina’ [...]” (AGAMBEN, 2004, p. 84). Para um comentário detalhado sobre o tema da violência no pensamento de Walter Benjamin conferir o capítulo 02 do livro de Richard J. Bernstein *Violence: thinking without a banisters* (2013).

²⁰ Ainda de acordo com Anne-Marie Roviello: “H. Arendt recorda a grande intuição de Montesquieu: <<mesmo a virtude deve ter limites>>. Não porque Montesquieu recusasse um mundo que concedesse um lugar demasiado importante à virtude, mas porque a virtude que não conhece os seus limites se vira contra si mesma [...]” (ROVIELLO, 1987, p. 34)

a raiva. De acordo com a posição de Arendt, é de fundamental relevância considerar os casos concretos em que a ação violenta é utilizada como uma reação direcionada a casos objetivos, isto é, contra inimigos abertamente declarados. Vejamos como se estabelece a argumentação de Arendt.

Contra a conclusão de que é o fundo emocional o responsável pelo aparecimento da violência entre os homens, Arendt contra-argumenta que tal raciocínio não apenas negligencia a dinâmica da violência – seu potencial instrumental e altamente racionalizado expresso no cálculo de meios e fins que pressupõe – como, em última instância, sugere que a decisão sobre a utilização da violência seria uma prerrogativa de assessores e especialistas que, supostamente, seriam capazes de calcular friamente todas as possibilidades de seu uso político, justamente por não cederem a irracionalidades das emoções. Acerca desta perspectiva pretensamente científica que fundamenta tal raciocínio Arendt comenta:

Que a violência frequentemente advenha da raiva é um lugar-comum, e a raiva pode realmente ser irracional ou patológica, mas isso também vale para qualquer outro sentimento humano. *Não há dúvida de que é possível criar condições sob as quais os homens são desumanizados – tais como os campos de concentração, a tortura ou a fome –, mas isso não significa que eles se tornem semelhantes a animais; e, sob tais condições, o mais claro indício da desumanização não são a raiva e a violência, mas sua ausência conspícua* (ARENDR, SV, 2011, p. 81 – *Grifo nosso*).

Ou seja, Arendt entende que submetidos a condições extremas – como os campos de concentração – o que se constata é antes a completa eliminação da capacidade de iniciativa e de reação que determinam positivamente nossa humanidade.²¹ Dito de maneira mais expressa, pode haver um processo de desumanização no indivíduo sem que este manifeste, explicitamente, ações

²¹ Com relação a este ponto, Paolo Flores D'Arcais, no prólogo de seu livro *Hannah Arendt. Existencia y libertad* salienta a posição ímpar da reflexão de Arendt acerca da política, que denuncia o esvaziamento do sentido da política contemporânea, isto é “[...] a inumanidade da política – reduzida a verticalidade hierárquica do Estado, ou de qualquer outra força injustificável ante a radical pluralidade humana que é a sociedade [...]” (D'ARCAIS, 1996, p. 09).

violentas. Por conseguinte, o não estar sensibilizado com o mundo é mais o resultado da perda da humanidade, do que a marca da racionalidade humana.

Contudo, diante do contexto das situações concretas ocorridas durante as décadas de 60 e 70 nos EUA, mais especificamente, ao aparecimento da violência nas ruas e nos *campi* universitários, Arendt ampliou suas considerações acerca da violência. Neste cenário, uma parcela dos estudantes americanos contestava a legitimidade da guerra do Vietnã e denunciava os perigos das armas de destruição em massa, outra parcela argumentava em favor da violência justificada frente à hipocrisia, ou a mentira organizada, que compromete a dignidade do ser humano e impede o exercício pleno da liberdade e a efetivação de princípios democráticos como o acesso à informação. Haja vista que: “[s]ó podemos nos fiar nas palavras se estamos certos de que sua função é a de revelar, e não a de esconder” (ARENDR, SV, 2011, p.85). De forma que, por essa razão substancial, é prerrogativa da esfera do público determinar, de boa-fé, o que é comum e de interesse de todos – isto é, que diz respeito a toda comunidade – pelos mecanismos da publicidade.

A partir da constatação de que a palavra política não expressa devidamente suas ações e decisões (gerando o encolhimento dos espaços de participação política), além da mentira instrumentalizada em prol de uma imagem de superpotência que esconde: “A transformação do governo em administração, ou das repúblicas em burocracias [...]” (ARENDR, SV, 2011, p. 102) a revolta e a ira encontram um terreno fértil. Diante dessas imbricações, a violência, segundo Arendt: “[...] não é irracional” (ARENDR, SV, 2011, p. 85), da mesma forma que: “Valer-se da razão quando a utilizamos como armadilha não é ‘racional’” (ARENDR, SV, 2011, p. 85). Aqui, a violência é a consequência lógica de um sentimento comum de inconformidade diante da constatação de que a própria palavra, isto é, o discurso político, não realiza sua função de tornar transparente seus projetos e intenções, e que, em vez disso, se vale da hipocrisia, da mentira e da construção de uma imagem.

Ou seja, neste íterim, poder-se-ia sustentar a posição de que violência aparentemente estaria justificada se ancorada no poder legítimo de alguns cidadãos que buscam saber o que se passa à sua volta, testando até os últimos limites a solidez de um governo. Todavia, para Arendt, na medida em que a violência se converte no denominador comum de uma ação, dificilmente a

violência utilizada nesse caso justificaria, em algum grau, o elemento de reivindicação das pautas políticas. Isso porque, Arendt enfatiza a oposição conceitual entre o poder e a violência: como saber que há uma prioridade do poder sobre a violência? Tal é o fio condutor que permite distinguir entre os elementos próprios de uma manifestação como a desobediência civil – elogiada por Arendt – da reação criminosa, da transgressão individual, em resumo, da violência como forma de contestação.

Em todo caso, essa violência em face da mentira e da hipocrisia revela como a confiança na veracidade é, ao mesmo tempo, fundamento e fundação das relações entre as pessoas. Sem a confiança engendrada pela veracidade da palavra governamental, a democracia perde sua transparência e se vê comprometida, encerrada dentro do segredo, da mentira e da conspiração. Não obstante, se: “[o] que faz do homem um ser político é a sua faculdade para a ação [...]” (ARENDR, SV, 2011, p. 102) que torna possível traçar objetivos que em solidão jamais poderiam ser exequíveis, – nenhuma outra capacidade humana a não ser a linguagem, propicia o estar em meio ao mundo e compartilhá-lo. Por conseguinte, a partir da conclusão de que: “[a] prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento” (ARENDR, SV, 2011, p. 101), entende-se que o *pathos* de uma manifestação de contestação, no interior de uma democracia consolidada, não pode prescindir do uso da palavra para a publicização dos seus motivos, muito menos, negar a pluralidade de opiniões divergentes que contribuem para a ampliação de seu horizonte de sentido. O poder, em sua dimensão discursiva e relacional, emerge quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, conforme escreve Celso Lafer: “[é] a *lexis* dos agentes que explica e dá sentido à sua *práxis*” (LAFER, 1988, p. 254).

Assim sendo, no próximo tópico, aprofunda-se as distinções conceituais propostas por Hannah Arendt na segunda parte de *Sobre a violência*. O objetivo é delinear mais claramente os aportes teóricos que fundamentam o argumento de que a caracterização da violência – e a maneira como ela se difere tanto da autoridade quanto do poder – abre caminho para a compreensão ulterior da

desobediência civil enquanto um fenômeno de contestação que está na base da atualização do poder que mantêm viva todas as intuições políticas.

1.3. O sentido da política: a distinção entre poder, violência e autoridade

A forma extrema de poder é o Todos contra Um, a forma extrema da violência é o Um contra todos. E esta última nunca é possível sem instrumentos (Hannah Arendt).

Pode-se dizer que em Hannah Arendt o sentido do poder político se diferencia da obediência irrestrita, através da qual uma pessoa – ou um grupo – ordena e compele sua vontade sobre os demais. Pois, para a autora, nenhum poder advém da coerção violenta, justamente porque nenhuma comunidade política se estrutura legítima e duradouramente sem liberdade. Logo, pode-se dizer que Arendt se encontra em oposição direta à perspectiva de que o corpo político, suas leis e suas instituições sejam, por norma, simplesmente estruturas coercitivas ou manifestações secundárias de forças subjacentes. Seguindo o comentário de Jürgen Habermas, em seu ensaio “O conceito de poder em Hannah Arendt” (1980), ao tratar do poder, a preocupação de Arendt é saber como ele se mantém vivo no campo dos assuntos humano, ao invés de teorizar as formas de sua aquisição e preservação ao longo dos tempos (HABERMAS, 1980, p. 112). Desse modo, a autora designa de “estranho consenso” (ARENDR, SV, 2011, p.51) a interpretação compartilhada entre os teóricos da tradição filosófica política – da Esquerda à Direita – que coloca como questão central da política saber “quem governa quem” e os modos deste governo. Em oposição a esse consenso da tradição, Arendt resgata outra forma de abordar e compreender o sentido da vida política, a partir de seu exemplo mais célebre: a *polis* grega.

Vale ressaltar, de antemão, que não compete discutir aqui as críticas lançadas a esse recorrente elogio ao passado por parte de Arendt,²² que a

²² Ver a este respeito BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: Sage publications, 1996.

acusam de certa nostalgia (ou grecomania), e de possuir uma visão essencialista da vida política baseada numa atração romântica pelo mundo helênico. Seguindo a este respeito a posição de Jacques Taminiaux²³ (2001, p. 166), compreende-se que é do contraste entre a ação, sua potencialidade e fragilidade (tendo como pano de fundo a experiência política grega e também a romana) e as outras formas de atividade humana – o trabalho e o labor – que Arendt reencontra uma dimensão e um significado esquecido para o fato de a pluralidade ser a marca da vida humana sobre a Terra, visto que: “[...] a ação é o único modo de vida ativa que revela seu agente [...]” (TAMINIAUX, 2001, p. 167). Assim, diferentemente da fabricação e do labor, a ação, ao ser convertida em meio para algum fim, perde seu poder potencial de tornar-se um novo começo.

Logo, visando pensar os acontecimentos políticos (analisando tanto o presente quanto o passado) para além da constatação da decadência irreversível do espaço destinado à política no mundo contemporâneo, Arendt admite como sua pedra angular uma herança conceitual que ainda pode iluminar nosso presente.²⁴

Para a autora alemã, a ação humana é processual e potencialmente infinita e significa sempre o engendramento de novos acontecimentos e histórias. É nesse sentido específico que, para o pensamento de Arendt, há uma imbricação indissociável entre os termos, poder, liberdade e política, expressa nas relações humanas e na confiança de que é possível mudar as coisas por meio da ação em conjunto. Com efeito, é possível notar que as nuances da oposição conceitual e terminológica entre poder e violência presentes em *Sobre a violência*, já estão postas em *A condição humana*, onde a autora escreve acerca da independência do poder frente a fatores externos, meios e implementos: “O único fator material indispensável para a geração do poder é a

²³ TAMINIAUX, Jacques. “Athens and Rome”. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2001, p.165-177.

²⁴ Acerca deste tema, compete destacar o comentário de André Duarte (2001, p. 67-68), contido em “Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política”, onde o autor destaca que: “[...] o retorno arendtiano ao passado político greco-romano e à própria tradição não opera nem segundo o modo da emulação, isto é, de uma exigência de imitação dos antigos como condição para renovar o presente político, nem tampouco se dá em termos de uma aplicação da sabedoria política do passado aos problemas do presente [...] Arendt sempre desconfiou dos pensadores tradicionalistas [Vögelin, Maritain, Gilson] que, face à ruptura da tradição, flertaram com o projeto de sua restauração ou comemoração celebrativa [...]”. In: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001)

convivência entre os homens [...] o poder humano corresponde, à condição humana da pluralidade (ARENDT, *CH*, 2010, p. 251).

Consequentemente, isso corrobora com a tese de que a palavra (*lêxis*) deve ser utilizada para transmitir, ainda que insatisfatoriamente, o seu ponto de vista sobre o mundo, e que a ação (*práxis*), ainda que efêmera, visa edificar um mundo compartilhado. Confiança esta que perderia sua razão de ser sem a noção de liberdade, que garante a possibilidade de participação dos cidadãos nas coisas públicas, isto é, o introduzir-se no espaço da aparência. Ao passo que a violência e o monopólio de seus meios estão sempre à disposição da força individual ou de poucos – de maneira análoga a um regime tirânico.

De acordo com Arendt, a relação de mando e dominação não deriva da esfera pública, mas sim, de uma esfera *pré-política*, que corresponde à vida privada da casa (*oikós*) e da família, na qual o chefe da família governa como um déspota e, essencialmente, o seu modelo de governo original é equivalente à relação entre senhor e escravo, de provedor e administrador. Assim sendo, num sentido mais originário, governar e ser governado, o mando e a obediência, não condizem com a vida política no sentido resgatado por Arendt a partir do modelo ateniense de organização da vida pública.²⁵ Com efeito, originariamente falando, a dominação revelava a necessidade aristocrática de libertar-se da preocupação com a manutenção da vida e do trabalho, para poder ocupar-se livremente com as discussões que não são necessárias ou úteis, que não são postas e devoradas pelas necessidades do corpo (*labor*).

Precisamente por ser um fenômeno pré-político, a dominação conduz inevitavelmente à ocultação do fenômeno político do poder em sua manifestação mais originária que corresponde à habilidade humana não apenas de agir, mas de agir em concerto. Ainda nesse sentido, Arendt destaca que foram os romanos, herdeiros do pensamento grego, o povo que melhor soube dar forma e acabamento a necessidade política de se estabelecer e durar no tempo, erigindo

²⁵ No conjunto de textos que compõem o livro *O que é a política* (2009), Arendt trabalha pontualmente a questão acerca do sentido antigo da política, e o que ela implicava. No fragmento 3b: “O sentido da política” escreve que a: “*polis* representava a forma mais elevada do convívio humano [...]” (*OP*, 2009, p. 47) todavia: “[...] não é, de maneira nenhuma, algo natural [...]” (*OP*, 2009, P. 47), pois, para participar da *polis* um homem: [...] precisava ser livre ou se libertar [...]. A coisa política entendida nesse sentido grego está, portanto, centrada em torno da liberdade, sendo liberdade entendida negativamente como o não-ser-dominado e não-dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais (*OP*, 2009, p. 47-48).

uma noção de autoridade fundamentada politicamente em suas instituições, distinta dos modelos autoritários extraídos da esfera privada ou mesmo da autoridade do rei filósofo de Platão.²⁶

Nestes termos, com a intenção de resgatar não uma forma acabada, mas antes, o sentido da ação política, Hannah Arendt se pergunta em *Sobre a violência*: “[...] será que todos, da direita à Esquerda, de Bertrand de Jouvenel a Mao Tsé-Tung, deveriam concordar a respeito de um aspecto tão básico da filosofia política quanto a natureza do poder?” (ARENDR, SV, 2011, p. 32). E, de fato, ao voltar-se para a literatura apontada por Arendt de autores que se ocuparam deste tema, chegar-se-ia a uma resposta afirmativa à pergunta trazida acima: Max Weber compreende o Estado como o domínio do homem pelo homem baseado nos meios de violência legítima; para Voltaire, o poder consiste em fazer com que os outros ajam conforme eu escolho, ou Jouvenel, que diz que comandar e obedecer, sem isto não há poder. Não obstante, Arendt ressalta que já na obra de Aristóteles e Platão – autores estes que segundo Arendt estabelecem a tradição de pensamento político ocidental – ocorre a tentativa de se estipular um padrão de controle e previsibilidade para o campo incerto dos assuntos humanos, que distinguiu, de um lado, aquele(s) que detém o conhecimento necessário para governar (*peritós*) e, do outro lado, aqueles que devem ser governados.

Com relação à equivalência entre a política e dominação, Remi Peeters²⁷ destaca que:

²⁶ Ver em detalhes o texto “Que é autoridade.” In: *Entre o passado e o futuro*. [tradução de Mauro W. Barbosa]. – 6 ed. – São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 127-188. E o ensaio de Hannah Arendt intitulado “Filosofia e Política” In: *A dignidade da Política*, 3ª ed., Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.

²⁷ Cito o texto intitulado “Against violence, but no at any price: Hannah Arendt’s concept of power” In: *Ethical Perspectives*, 15, no.2, (2008), pp. 169-192).

A redução da política a dominação governa toda a tradição da filosofia política e ciência política: não apenas demonstrável na ideia moderna do Estado-Nação soberano em Bodin e Hobbes, mas também na maneira em que a filosofia antiga definiu as diferentes formas de governo (monarquia, oligarquia e democracia). O antigo vocabulário é consolidado pela tradição judaico-cristã com sua visão imperativa de lei (análogo aos mandamentos de Deus) (PEETERS, 2008, p. 171 – *Tradução livre*).

Via este comentário, nota-se como a referida redução da política à dominação fora desenhada nos termos e conceitos da tradição de pensamento político e corroborada a partir do surgimento do Estado-Nação europeu e o entendimento de que o poder do monarca sobre os demais era naturalmente explicável devido aos traços de sua natureza. Têm-se ainda as definições utilizadas desde a antiguidade grega para designar as diferentes formas de governo entre os homens, a saber, “*mon-arquia*”, “*demo-cracia*” ou “*aristo-cracia*”, e a concepção da lei enquanto um imperativo — proveniente da tradição judaico-cristão — derivada dos mandamentos bíblicos, que reitera o comando e a obediência segundo a custódia dos preceitos divinos.

Arendt faz contundentes objeções a esta tradição de pensamento, justamente devido a sua incapacidade de distinção que resulta no nivelamento do poder com a violência, política com o domínio, pois assim seria difícil encontrar parâmetros que apontassem a diferença de fato entre: “[...] a ordem dada por um policial e a ordem dada por um pistoleiro” (ARENDDT, SV, 2011, p. 32). Por isso, a posição assumida por Arendt de repensar os sentidos dos conceitos políticos torna possível não apenas tratar do poder, mas também da violência e da autoridade, para assim, conseqüentemente, diferenciá-los entre si.

Para tanto, Arendt recorre e dialoga com as experiências fundadoras da política — da *polis* grega à *civitas* romana — para as quais os assuntos públicos não se reduziam à questão de domínio e obediência. Em relação a este vocabulário mais fundamental, Hannah Arendt indica o seguinte:

Contudo, existe ainda uma outra tradição e um outro vocabulário não menos antigos e honrados. Quando a cidade estado-ateniense denominou sua Constituição de isonomia, ou quando

os romanos falaram de uma *civitas* como sua forma de governo, tinham em mente um conceito de poder e lei cuja essência não se assentava na relação de mando-obediência, e que não identificava poder e domínio ou lei e mando (ARENDR, SV, 2011, p.56).

Hannah Arendt observa que na tradição greco-romana tanto o poder como a lei não se incorporam na relação de mando-obediência, o poder não é um poder sobre o homem, justamente por depender do estar-junto dos cidadãos. Foi também para este vocabulário e tradição que os revolucionários do século XVIII se voltaram para constituir uma república na qual o domínio da lei assentada no poder do povo poria fim ao domínio do homem sobre o homem. Com relação a esse assunto, Hannah Arendt é cônica que tal apoio nunca é inquestionável, e a política, justamente por ser um campo plural e que abarca múltiplas perspectivas de mundo (*doxas*), jamais estará livre da divergência e do conflito de posições. Deste modo, nenhuma instituição política escapa a necessidade de fundamentar sua legitimidade e legalidade, de algum modo ou de outro, no livre consentimento popular (ou de sua aquiescência).

Aqui, trata-se de pensar o consentimento tanto às leis quanto às instituições políticas a partir da ideia do reconhecimento ativo e da participação contínua em todos os assuntos de interesse público por parte dos cidadãos. E como as instituições políticas são, de acordo com Arendt, materializações do poder, elas declinam e petrificam-se quando este mesmo consentimento e reconhecimento cessam, quando o poder vivo do povo deixa de sustentá-las (Cf. ARENDR, SV, 2011, p.34-35). Ou, em outras palavras, as instituições morrem quando se encerram numa legitimidade estabelecida à revelia do poder constituinte. Em síntese, o poder sem instituições não sobrevive – é como a imagem da *fata morgana* – pois depende da estabilidade concedida pelas instituições para se estender pelo tempo e escapar a efemeridade. Ao passo que as instituições, sem este poder originário, perdem sua legitimidade.

Arendt torna claro que o fenômeno político de consentimento às leis e ao governo não se fundamenta de acordo com qualquer modelo de submissão, já que, em primeiro lugar, é o consentimento popular que legitima o poder constituído, o preserva e o mantém positivamente (a fonte de onde emana sua

lógica de ser e de se estabelecer). Assim, as leis, em última instância, detêm a função de apontar a maneira do indivíduo se inserir no jogo das relações humanas e viver entre iguais, na modalidade do discurso e da ação.

Esta assertiva revela o sentido da frase de James Madison, sempre recorrente em Arendt, de que “*todos os governos assentam-se na opinião*”, quer dizer, a confiança nas leis expressa diretamente a confiança na dignidade da política, e o reconhecimento da sua autoridade evidencia o interesse dos cidadãos em tomar parte no jogo político, e assim, encontrar um espaço apropriado para a participação nas questões públicas. Do contrário, a perda da confiança popular nos processos constitucionais leva à retirada do consentimento e à ausência de legitimidade das decisões atingidas. Decorrente disto, para que a novidade se torne um acontecimento fruto das ações humanas, é necessário a estabilidade garantida, sobretudo, pela constituição e pelas instituições, mas em primeiro lugar, de espaços de liberdade para o agir.²⁸ De maneira que o poder e a política, em sua relação intrínseca, se tornam uma coisa no momento da ação em conjunto. Ora, aqui pode-se antecipar alguns pontos do elogio de Arendt à desobediência civil como maneira de lidar com situações de emergência:²⁹ (i) devido a sua ênfase na dimensão contingente da ação – tendo aqui em vista as reflexões presentes ao longo do capítulo V de *A condição humana*, – isto é, seu caráter irreversível e indeterminável; (ii) o fato de a desobediência civil implicar o início de algo novo no mundo, (iii) por sinalizar que o próprio ser humano é um começo, e que através de suas associações pode modificar e/ou resgatar o sentido do político e, (iv) por possibilitar o acesso à felicidade pública. De acordo com Helton Adverse, essas formulações de Arendt explicitam a perspectiva de que a ação é: “[...] atualização daquilo que nós somos por nascimento, quer dizer, iniciadores” (ADVERSE, 2018, p. 136). Confiança essa que perderia a sua razão de ser sem a noção de liberdade, que é o que

²⁸ Ver FRATESCHI, Yara, Participação e liberdade política em Hannah Arendt. In: CADERNOS DE FILOSOFIA ALEMÃ nº 10 | P. 83 - 100 | JUL-DEZ 2007.

²⁹ Conforme escreve Arendt em seu ensaio intitulado “Desobediência civil” presente em *Crises da república*: “Emergências sempre estão por perto quando as instituições estabelecidas de um país deixam de funcionar adequadamente e sua autoridade perde poder, e é tal emergência que transformou, nos Estados Unidos de hoje, a associação voluntária em desobediência civil e dissidência em resistência” (ARENDR, DC, 2004, p. 90).

garante a possibilidade de participação nas deliberações e discussões políticas. É a liberdade e o desejo de participação política os contornos mais imediatos da desobediência civil em oposição ao sentido instrumental da violência.

Logo, o campo da política deve ser entendido como o espaço da participação ativa dos cidadãos. É por este viés que Hannah Arendt busca afastar qualquer premissa que reduza a política a uma simples questão administrativa, a um gerenciamento de recursos, haja vista que só há política enquanto houver a afirmação da posição no mundo de indivíduos em liberdade. De maneira mais expressa, para a pergunta: “*Tem a Política ainda algum sentido?*” A resposta seria: *o sentido da política é a liberdade* – e, por conseguinte, o seu campo de experiência é a ação.³⁰ Ainda com relação a este ponto, Arendt expõe que: “Somente quando os assuntos públicos deixam de ser reduzidos à questão do domínio é que as informações originais no âmbito dos assuntos humanos aparecem, ou, antes, reaparecem, em sua autêntica diversidade” (ARENDR, SV, 2011, p. 36). Para a autora, um governo baseado unicamente nos meios da violência nem sequer pode existir. Até mesmo o tirano, o “Um” que governa contra todos, depende de ajudantes na tarefa da violência – ou seja, dependerá do apoio de *alguns* para executar os comandos dados – ainda que seu número possa ser restrito e o apoio esteja fundado no medo e no terror.

Além disso, por apoiar o seu “frágil poder” em um número reduzido de opiniões fabricadas e coagidas (e considerar a liberdade e a capacidade de iniciativa presente na pluralidade humana como características nocivas ao ideal de um poder onipotente construído através da violência), governos tirânicos e despóticos carecem de poder legítimo, pois, a rigor, se: “[...] caracterizam sempre pela impotência de seus súditos, privados da capacidade humana de agir e falar em conjunto [...]” (ARENDR, CH, 2010, p. 253). Por tal característica, a tirania define-se como a tentativa de substituir o poder pela violência, com o intuito de escamotear a sua vulnerabilidade. O tirano ataca o poder e a liberdade, pois

³⁰ Ver ARENDR, H. *Que é liberdade?* p. 192. In: *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2009. Neste mesmo ensaio Arendt assevera com relação à ação e liberdade o seguinte: “Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser livre e agir são uma mesma coisa.*” (ARENDR, EPF, 2009, p. 199 – *grifos da autora*).

teme: “[...] a existência do domínio público, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam” (ARENDDT, *CH*, 2010, p. 250).

Certamente, a conhecida frase de Luis XIV – “*L’état C’est Moi!*” (O Estado sou eu!) – sintetiza de maneira exemplar a compreensão de política contra a qual Arendt argumenta. Posto que: “Homens sozinhos, sem outros para apoiá-los, nunca tiveram poder suficiente para usar da violência com sucesso” (ARENDDT, *SV*, 2011, p.40). Assim, o governo legítimo adquire reconhecimento quando suas leis não são tirânicas e quando sua autoridade não se baseia no uso deliberado da força e da violência. Daí a violência contrastar-se ao poder de tal forma que, onde um domina absolutamente, o outro está ausente. Pois, para Arendt, relembrando a máxima latina de Cícero, o poder está contido no povo (*potesta in populi*) – emerge da pluralidade humana e a política, por conseguinte, é o seu *locus* de acontecimento.

No entanto, deve-se ter em mente que o poder, ao ser erroneamente concebido como uma propriedade – ou um instrumento – corre o risco de ser substituído – seja por implementos técnicos, armas de destruição em massa – ou confundido com os termos “força” ou “vigor”. Estas categorias, por não terem sido distinguidas devidamente, são utilizadas como palavras equivalentes, como se possuíssem a mesma função. De acordo com Peeters (2008, p. 173), é nestes termos que Arendt busca resgatar uma visão não hierárquica e não instrumental de poder.

Isso porque, o poder é uma categoria chave da política. De modo que qualquer tentativa de coibir a liberdade de ação em uma comunidade política, abre caminho para a introdução da violência como núcleo centrípeto. Assim, todo aumento da violência e de seus meios corresponde a uma perda ou impotência do poder político –, ou ainda, onde a violência se torna a instância fundamental de definição da política, esta se degenera e se extingue. A violência, conforme compreende Arendt, consegue destruir o poder através da intimidação e do medo, mas jamais pode criá-lo espontaneamente. Nesta medida, é sempre uma tentativa de destruição da liberdade e *a fortiori* da própria da política. E para que seja possível pensar a política para além da fórmula que equaciona poder e

violência, Arendt reitera a necessidade de se discutir devidamente o que cada um desses conceitos refletem e exprimem.

Deve-se dizer que ao estabelecer uma distinção entre o “poder” e a “violência”, não era o pressuposto de Arendt concebê-los como categorias estanques e separadas entre si. Pois, de acordo com Arendt, nada é: “[...] *mais comum* do que a combinação de violência e poder, nada é *menos frequente* do que encontrá-los em sua forma pura e, portanto, extrema” (ARENDR, SV, 2011, p.38 – *Grifos da autora*). Ou seja, vê-se que Arendt não concebe o espaço político destituído do conflito e da divergência de posições, justamente por dizer respeito ao momento em que a pluralidade de seus participantes (e não um homem no singular), estabelecem vínculos e relações entre si.

A partir das considerações de Arendt discutidas até o momento, compreende-se que a violência não é um fenômeno totalmente estranho aos assuntos políticos – uma ocorrência inusitada. Por situar-se “às margens das relações políticas”, conforme escreve André Duarte (2016), “a violência possui uma relação fronteira com a política” (DUARTE, 2016, p. 20), ou seja, não se encontra do lado de fora da política, mas sim, situa-se em suas bordas. Por tal relação tênue e polêmica, a violência vem à tona especificamente em situações-limite. Porém, disto não resulta que os praticantes da violência detenham poder de fato, nem que a violência seja, com efeito, em algum sentido, o mesmo que poder. Em *Sobre a violência*, o ímpeto de Arendt é mostrar como tais conceitos se referem não apenas a significados linguísticos distintos, mas também a diferentes realidades.

Por isso, as distinções entre poder, violência, autoridade, força e vigor, ultrapassam as circunstâncias mais imediatas que as promovem, dado que não se resumem unicamente ao plano teórico, mas emergem de uma necessidade inerente ao processo de compreensão. O exercício de pensamento de Arendt não almeja ser um tratado político sistemático, mas, como nos indica Elisabeth Young-Bruehl (2006, p.13), as distinções desenhadas pela autora são fundamentais para “a compreensão do nosso mundo”, para “pensarmos o que estamos fazendo”.

Inicialmente, o poder é caracterizado positivamente por Arendt da seguinte forma:

O *poder* corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido. Quando dizemos que alguém está “no poder”, na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. A partir do momento em que o grupo, do qual se originara o poder desde o começo (*potestas in populo*, sem um povo ou grupo não há poder), desaparece, “seu poder” também esvanece (ARENDDT, SV, 2011, p. 36).

Em primeiro lugar, deve-se notar que para Arendt, o poder emerge como uma potencialidade inextricável à capacidade humana para o agir, uma pura possibilidade ou virtualidade de caráter relacional. O poder surge como uma condição existencial, inerente à própria existência das comunidades políticas em vista das relações que os homens estabelecem espontaneamente entre si. Em *A condição humana*, Arendt escreve que o poder – o espaço da aparência: “[...] precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo” (ARENDDT, CH, 2010, p. 249).

Logo, a ação só é possível em companhia de outros indivíduos (*inter homines*) – isto é, nenhum homem pode agir em solidão – e, por assim ser, o poder subsiste na relação plural entre pessoas diferentes. O poder jamais é *sobre os outros*, mas *com os outros*. De modo a ressaltar a importante relação entre a ação e o poder no pensamento de Arendt, Remi Peeters (2008, p. 174 – *Tradução livre*) escreve que: “[...] o poder não pode ser encontrado em uma atividade puramente instrumental, pois depende da troca de palavras e da interação entre os indivíduos para vir a ser.” É o poder que gera e mantém o espaço da aparência – entendido como espaço de *relação* – em constante atualização. Longe de ser uma propriedade interior (de alguém ou de alguns) ou mesmo um bem capaz de ser armazenável, ou estocável, o poder é um reflexo do conjunto de histórias possíveis estabelecidas entre os indivíduos. O poder, por essa via, é um fim em si mesmo que depende apenas de sua legitimidade, e

essa legitimidade deriva-se mais do fato do *estar junto* do que qualquer possível ação de fato.

Por isso, é possível dizer que o poder traz consigo todas as vozes que lhe confere legitimação e sentido, ao passo que a violência, como fora dito no tópico acima, é sempre muda, porque não depende de números ou opiniões. Aqui, é importante diferenciar o poder do vigor [*strength*] que: “[...] designa algo no singular, uma entidade individual; é a propriedade inerente a um objeto ou pessoa e pertence ao seu caráter” (ARENDT, SV, 2011, p. 37). Ou seja, o vigor diz respeito a um homem só, a sua individualidade e existência no singular, a um tipo ideal de ser. Richard Bernstein (2011, p. 07) comenta que a descrição virgiliana de Enéas e de sua habilidade física é um célebre exemplo de vigor, da mesma forma como a imagem de Aquiles no épico de Homero. Em todo caso, Arendt ressalta que mesmo o vigor do indivíduo mais forte, politicamente falando, sempre pode ser sobrepujado pela união de muitos, visto que o poder só existe na união dos indivíduos, não é algo que pode ser mantido dentro do agente isolado ou sozinho.

Nestes termos, o poder distingue-se também da força [*force*] que se emprega, no discurso cotidiano, como um sinônimo de violência, mas que deveria ser reservado, na linguagem terminológica: “[...] às ‘forças da natureza’ ou à ‘força das circunstâncias’, isto é, deveria indicar a energia liberada por movimentos físicos ou sociais” (ARENDT, SV, 2011, p. 37). A força diz respeito àquilo que ou escapa ao domínio humano – como os eventos que ocorrem na natureza – ou que excede as ações humanas ordinárias – como a força de uma revolução.

Já com relação ao fenômeno da autoridade [*authority*], Arendt de antemão ressalta o esvaziamento de sentido que este conceito sofreu (e sofre) no decorrer da história, e que reverbera não só no campo político, mas em várias esferas da sociedade. A autora destaca que este é um termo do qual se abusa com muita frequência e, certamente, é o mais enganoso de todos, tanto por ter sido confundido com o mero autoritarismo quanto pela crença de que demanda a prática da violência para sua efetivação, e a coerção para seu pleno exercício. É por isso que Arendt, em seu ensaio “Que é Autoridade?” presente no livro *Entre o Passado e o Futuro* (2009, p. 128), chega a dizer que os modernos já não estão em condição de saber o que a autoridade foi, nem o que ela é. Acerca deste

fenômeno, a autora comenta em *Sobre a violência* que a autoridade: “[...] pode ser investida em pessoas – há algo como a autoridade pessoal, por exemplo, na relação entre a criança e seus pais, entre aluno e professor [...] sua insígnia é o reconhecimento inquestionável [...] nem a coerção nem a persuasão são necessárias” (ARENDR, SV, 2011, p. 37).

Essa autoridade pessoal de que fala Arendt, situa-se num ambiente pré-político e dispensa o uso da persuasão e a prática do convencimento, pois, sua ordem estrutural é hierárquica. À vista disso, a autoridade difere do poder porquanto exige aceitação e reconhecimento de quem ordena a quem é ordenado – por exemplo, a autoridade de um professor – e não se assenta no uso da força e da violência – pois, esses elementos não oferecem guarida à autoridade. De modo que o conceito de autoridade em sua acepção política aparece pela primeira vez no horizonte da política romana, exemplarmente, no modelo do Senado Romano, que detinha sua autoridade (*auctoritas in Senatu*) por meio dos cidadãos que valorizavam a tradição de seus ancestrais e transmitiam tal reverência aos senadores.

A autoridade estava estritamente ligada à sacralidade da fundação de Roma, à religião e à tradição que era transmitida para as demais gerações. De onde se origina a palavra autoridade que remonta ao verbo “*augere*”, que significa aumentar – o que para os romanos significava engrandecer a experiência da fundação, um crescimento em direção ao passado, honrando àqueles que vieram antes. No horizonte romano, a autoridade tinha suas raízes no passado (*gravitas*), cujos deuses não eram menos presentes na cidade do que o poder e a espontaneidade dos vivos. Assim, de acordo com Arendt, o maior inimigo da autoridade é o desprezo, e a maneira mais eficaz de refutá-la é através do riso, seu não reconhecimento mais radical.

Por fim, a violência [*violence*], que é caracterizada por Arendt, *a priori*, por seu caráter instrumental. A violência surge como o fator por excelência capaz de se contrapor à imprevisibilidade da liberdade, na medida em que pode sempre

ser colocada à disposição daqueles que estão no comando de um governo – democrático ou tirânico – de modo a coagir os indivíduos e suprimir o espaço da livre discussão.

A destruição da liberdade e do poder é a marca mais evidente da deliberada introdução da violência na política, gerando assim, o isolamento entre os homens e a eliminação do espaço público. Em detalhe, a respeito da violência, Hannah Arendt salienta que:

[...] distingue-se por seu caráter instrumental. Fenomenologicamente, ela está próxima do vigor, posto que os implementos da violência, como todas as outras ferramentas, são planejados e usados com o propósito de multiplicar o vigor natural até que, em seu último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo (ARENDR, SV, 2011, p. 37).

Arendt indica que a violência contrasta com a ação política – que se dá entre a pluralidade dos homens – justamente por seu caráter instrumental que privilegia o vigor individual e que permite ser executada à distância, conforme um plano traçado em isolamento. Logo, aquilo que necessita de justificação não pode ser nem a essência, nem o princípio de nada, porque quanto mais o fim almejado distancia-se no futuro, mais perde em plausibilidade. Em outras palavras, a ação violenta, quando utilizada como “solução” para questões políticas (na qualidade de *ultima ratio*), encontra sua eficiência e precisão nos implementos técnicos. Por essa característica, a violência adquire certa imprevisibilidade que ameaça a vida sobre o planeta, pois, os meios aplicados num litígio podem sobrepujar, exponencialmente, os fins pretendidos. Há que se considerar o perigo inerente de que a violência jamais garanta o resultado adequado, haja vista o grau altamente destrutivo dos implementos da violência e das complexas estratégias de sua aplicação em guerras e conflitos armados. Assim, se o *télos* da ação humana jamais pode ser antevisto com segurança e “os resultados das ações dos homens estão para além do controle dos atores [...]” (ARENDR, SV, 2011, p. 14) a prática da ação violenta, por estar sempre interposta em um jogo pretensamente racional de meios e fins, alberga um alto

grau de imprevisibilidade capaz de, em última instância, destruir todas as outras fontes autênticas de poder de uma nação, derivadas do convívio humano.

Ademais, esta efetiva periculosidade dos meios destinados à aplicação da violência, que se deve ao desenvolvimento proporcionado pelo avanço tecnológico aplicado à guerra, leva Arendt a concluir que os meios utilizados para alcançar os “objetivos” políticos são de maior importância e preocupação para o futuro da humanidade do que os próprios objetivos visados. Nesse sentido, trata-se de notar que, em Arendt, a crítica a máxima de que “os fins justificam os meios” está baseada na exigência de responsabilidade pela ação realizada no mundo diante do caráter incerto do futuro.

Para Remi Peeters, esta especificidade instrumental da violência revela que:

A ação violenta é completamente governada pelas categorias de meios e fins e, portanto, inescapavelmente depende de instrumentos [...] (precisamente como o trabalho de um artesão precisa de ferramentas). Seguidamente, como uma atividade essencialmente instrumental, a violência pode derivar sua responsabilidade ou justificação exclusivamente dos fins para que serve. Quanto mais remoto o objetivo pretendido é de nós no tempo, mais difícil é para essa justificativa (PEETERS, 2008, p. 181 – *Tradução livre*).

A violência, deste modo, está próxima à atuação do *homo faber* – de acordo com a terminologia arendtiana – o qual não se relaciona com o mundo em vista de sua pluralidade, mas que apenas o enxerga como um “depósito” de recurso para a confecção de objetos e de artefatos (que se convertem no abrigo artificial para o homem). Seu fazer (um *know-how*) é instrumental e, por isso, apartado da necessidade imediata da presença de outros para sua produção e da exigência de esclarecimento acerca daquilo que é executado.

A violência, por requerer a aplicação adequada de seus implementos sobre alguma coisa, dispensa o uso da palavra [*wordless*] durante o processo de sua realização. Politicamente falando, o grande problema engendrado por essa compreensão é que aquele (ou aqueles) que detêm os meios e os instrumentos da ação violenta são tentados a enxergar a política como um simples campo

imperfeito que precisa ser trabalhado ou adequado, como as imperfeições de uma madeira precisam ser aplainadas para se ter uma boa mesa.

Esta tendência de conceber a política como um produto que pode ser configurado, seja por meio da violência ou da assessoria de técnicos encarregados da manutenção das relações públicas³¹ através da propaganda e da mentira deliberada, afeta diretamente a capacidade de prometer que assegura um enraizamento e uma direção segura para o agir em conjunto no mundo. E com isso, se vê comprometido, ao mesmo tempo, o valor da autenticidade e da espontaneidade de cada indivíduo e a abertura para a exposição de pontos de vistas distintos nos espaços destinados ao debate. Logo, o próprio escopo da política gradualmente passa a ser uma questão técnica, voltada à administração de interesses econômicos que substituem a devida atenção às questões propriamente políticas e negligência o debate acerca dos espaços destinados à participação popular.

Assim, enquanto a violência é inerente às atividades do fabricar e do produzir, nas quais o homem se confronta diretamente com a natureza e precisa se valer da destruição e da modificação de algo preexistente como etapa iniciadora de um processo em vista de uma necessidade prática, as atividades da ação e da fala se dirigem à presença de outros seres humanos e, *a priori*, escapam de qualquer previsibilidade e mediação. E somente emergem em sua potencialidade máxima quando apartadas de qualquer cálculo de “meios e fins”. Logo, o poder existe na medida em que os cidadãos agem em público, tendo em vista a condição fundamental da liberdade, e deixa de existir quando eles são

³¹ É em seu ensaio intitulado “A mentira na política: considerações sobre os Documentos do Pentágono”, presente em *Crises da República*, que Hannah Arendt avança sua tese de que a mentira pode servir como um meio à disposição de um governo para que este “maquie” a falta de credibilidade e de legitimidade das decisões que realiza. Embora Arendt reflita a partir de um caso específico, a saber, o famoso escândalo envolvendo o governo estadunidense e a guerra do Vietnã, é importante considerar a atualidade e validade de sua denúncia, pois, de acordo com Arendt, a inveracidade, com a qual os altos escalões do governo se envolveram poderia transformar a história no campo onde se registra não mais a verdade factual – aquilo que é o caso – mas, outrossim, aquilo que momentaneamente é necessário ser registrado para fins questionáveis. Nesse sentido, escreve Arendt: “ Em circunstâncias normais o mentiroso é derrotado pela realidade, para a qual não há substituto; [...] O mentiroso que consegue enganar com quantas falsidades comuns quiser, verá que é impossível enganar com mentiras de princípios.” (ARENDR, CR, 2004, p. 16). Em outro momento a autora escreve que: “Mentiras são frequentemente muito mais plausíveis, mais clamantes à razão do que a realidade, uma vez que o mentiroso tem a grande vantagem de saber de antemão o que a plateia deseja ou espera ouvir.” (ARENDR, CR, 2004, p. 16).

absorvidos por seus assuntos privados, ou buscam realizar na (ou através da) política seus interesses.

Destarte, vê-se que a violência se afirma pela ausência da palavra e pela negação da abertura para a ação conjunta dos homens. Consequentemente, a violência opera a negação da esfera pública enquanto espaço de geração e de atualização do poder. Devido a isso, no capítulo a seguir, inicia-se a investigação acerca do estatuto da desobediência civil a partir das considerações de Hannah Arendt, de modo a explicitar como este fenômeno não gera, como a violência, a negação do poder, mas sim, manifesta um momento *sui generis* para a compreensão da ideia de que o poder depende da ação em conjunto, da manifestação de apoio e do consentimento, e de como uma promessa norteadora para o agir instaura no mundo um sentido comum. Diferentemente da transgressão criminosa e do desacato à lei, a desobediência civil surge como uma atualização da capacidade humana de agir em concerto segundo uma opinião compartilhada.

CAPÍTULO 2

A DESOBEDIÊNCIA CIVIL E A ATUALIZAÇÃO DO PODER:

UMA ALTERNATIVA NÃO VIOLENTA

Neste capítulo, abordar-se-á o fenômeno da desobediência civil. Mais especificamente, no primeiro tópico, interroga-se em que medida a contestação civil pode ser identificada com a objeção de consciência. Discutir essa questão é importante para o desenvolvimento da argumentação de Arendt que visa ressaltar o sentido político dos atos de desobediência civil em oposição à caracterização negativa deste fenômeno – posição essa defendida por juristas que buscam incluir pelo direito ações extralegais de contestação e que se baseiam na ideia de que a contestação tem por fundamento a moralidade de consciência. Com efeito, essa leitura jurídica negligencia determinados aspectos que são fundamentais para a compreensão da desobediência civil segundo a perspectiva de Arendt: a saber, seu caráter público, o compartilhamento de um interesse ativo no mundo e, por fim, a não-violência. Ainda nesse tópico, explicita-se a influência da tradição filosófica na maneira típica de se compreender a desobediência civil, sendo Sócrates e Henry Thoreau elencados por Arendt como seus interlocutores neste debate. Em seguida, na segunda parte deste capítulo, discute-se, por fim, o estatuto político da desobediência civil e destaca-se sua relação com a noção de poder em Arendt. Com isso, a argumentação encaminha-se para mostrar de que forma se dá a aproximação entre a contestação e o fundamento da obediência à lei e de que maneira a desobediência civil está afinada com o espírito das leis norte-americanas.

2.1 Desobediência civil: uma questão jurídica ou política?

No mercado, o destino da consciência não é muito diferente do destino da verdade do filósofo: tornar-se uma opinião não diferenciável de outras opiniões. E a força da opinião não depende da consciência, mas do número de pessoas com quem está associada [...] (Hannah Arendt).

Em determinado momento de seu ensaio dedicado ao tema da desobediência civil – contido em seu livro *Crises da República* – Hannah Arendt prenuncia que diferentemente de várias reações de desprezo pela autoridade estabelecida, seja ela social, política ou religiosa, a desobediência civil poderia ser considerada, num futuro próximo, como o evento proeminente daquela última década. Devido a tal vaticínio, e a julgar não apenas pelo exitoso desenvolvimento dos movimentos pelos direitos cívicos contra leis raciais nos EUA e dos protestos contra a legitimidade da guerra do Vietnã, mas também pelo fato de que esse fenômeno até os dias atuais é reavivado pelos cidadãos em diversos lugares do planeta, compreende-se que a argumentação de Arendt em prol da desobediência civil fundamenta-se na convicção de que esse fenômeno: “[...] representa uma das principais formas de envolvimento ativo na vida política de um sistema democrático” (ROVIELLO, 1987, p. 51) devido a sua força e capacidade revitalizadora do poder democrático e do espírito republicano.³²

Em vista disso, e com o objetivo de explicitar o desenvolvimento das considerações tecidas por Arendt em favor de uma compreensão política do fenômeno da desobediência civil, busca-se realizar, neste primeiro tópico, uma leitura que se constitui atenta às distinções conceituais realizadas pela autora. Isso porque, essas linhas demarcatórias – entre, por exemplo, a avaliação do

³² Segue-se aqui a interpretação trazida por Matías Ilivitsky em seu artigo intitulado “La desobediencia civil: aportes desde Bobbio, Habermas y Arendt”, onde o autor argumenta que o aparecimento da desobediência civil revela “[...] una correlación directa entre la “libertad de opinión” kantiana y la democracia. Su opuesto es la lealtad total, sustentada en la anulación de los cambios de parecer en función del vacío de significado de la adhesión al movimiento, al partido o al Estado visible plenamente en la Alemania hitleriana y en la Unión Soviética. *Esto eleva aún más la índole democrático-republicana de la desobediencia civil, ya que, por su carácter disidente, impide la materialización de la dominación totalitaria que busca reducir todas las diferencias existentes entre los hombres, hasta producir una masa homogénea e indiferenciada [...]*” (ILIVITSKY, 2011, p. 32 – *Grifo nosso*). A relação entre desobediência civil e o espírito da democracia será discutido no tópico seguinte.

direito e a dimensão política da desobediência civil, entre a moralidade de consciência e a base da legalidade – incidem sobre zonas de indefinições das linhas que separam a desobediência civil de outras ilegalidades politicamente motivadas ou não (Cf. SCHEUERMAN, 2018, p. 04). Por isso, essa preocupação com a clareza conceitual diz respeito a uma questão de primeira ordem para a reflexão de Arendt, seja, por um lado, devido às circunstâncias históricas que ensejaram um renovado interesse pelas discussões a respeito da legitimidade de atos de contestação – e aqui destaca-se a imagem célebre de Mahatma Gandhi e a sua luta pela independência da Índia, e no caso específico norte-americano pode-se destacar Martin Luther King e seu ativismo em favor dos direitos civis dos negros nos EUA – seja, por outro lado, porque esse é um procedimento metodológico recorrente nas reflexões de Arendt que estrutura seus textos em consonância à busca pelo significado obscurecido dos fenômenos políticos.

No que se refere aos seus comentários sobre a desobediência civil isso não é diferente. Hannah Arendt destaca que, em sua origem, a possibilidade de divergir e questionar publicamente, rebelando-se contra determinadas disposições da legalidade instituída em vista de uma reivindicação comum, traz à tona uma série de questões de complexidade proporcionais às polêmicas e equívocos teóricos que cercam esse fenômeno.³³ A saber, a questão do critério que confere legitimidade às decisões tomadas por um determinado governo; a pergunta pela validade e os limites da autoridade instituída e, por fim, da possibilidade de associar o fundamento da obediência às leis vigentes com a moralidade de consciência. Com efeito, é frente a essa última questão que Hannah Arendt principia sua crítica com relação ao que se pode designar por *modus operandi* da tradição do pensamento jurídico,³⁴ que era a perspectiva

³³ William E. Scheuerman em seu livro *Civil disobedience* (2018) oferta uma ampla e primorosa discussão acerca dos conceitos mais fundamentais que dizem respeito à desobediência civil. Neste sentido, compartilhando da mesma opinião que Arendt o autor reitera que: “Since Gandhi and King, the concept of civil disobedience has appealed especially to those hoping to bring about positive social change. Responsible political action today – as in the past – *presupposes conceptual and terminological clarity*. We want a notion of civil disobedience that potentially allows us to situate it coherently within a broader field of related political terms, even if messy social realities unavoidably get in the way of airtight conceptual distinctions (SCHEUERMAN, 2018, p. 04 – Grifo meu).

³⁴ Conforme esclarece Odílio Alves Aguiar: “Os filósofos que debatem esse tema, na atualidade, notadamente John Rawls (1999) e Norberto Bobbio (1986), tendem a concebê-lo na dimensão jurídico-contratual. Neles, a desobediência civil vem abordada no âmbito da teoria moderno-

preponderante no intenso debate que se deu no contexto americano da época. De modo geral, o que estava em jogo para a ótica dos juristas era a tentativa de estabelecer um *locus* teórico para o fenômeno da desobediência civil dentro dos parâmetros do normativismo jurídico, e para isso, insistiam na associação reducionista da desobediência civil e suas causas: “[...] à imagem ou do objeto de consciência ou do homem que testa a constitucionalidade de um estatuto” (ARENDR, DC, 2004, p. 54).

A rigor, Arendt destaca que é essa premissa que faz com que a categoria de contestador civil – e suas ações de modo geral – seja interpretada a partir dos mesmos critérios da prática da violência e da contestação criminosa. Essa leitura obriga aqueles que decidem contestar ou divergir publicamente a estarem sempre preparado para provar a intensidade de sua intenção “bendizendo seu castigo”. Na avaliação de Arendt, o estar disposto a submeter-se a uma determinada pena pelo ato de transgredir as normas em protesto, nem mesmo serve de base para provar a seriedade do compromisso público de quem desobedece. Posto que, em última instância, essa premissa apenas levaria a crer que, por detrás da desobediência civil, estaria, em algum sentido, o ideal de auto sacrifício pessoal ou alguma variação de uma revolta anárquica contra a sociedade, e não a ação e a busca pela inserção direta de seus agentes no mundo público.

Todavia, além dessa interpretação reducionista que possibilita avaliar e tratar do desobediente civil na esteira das punições cabíveis, há que se considerar ainda que os juristas partem do pressuposto de que são sujeitos isolados e desarticulados entre si, e não um grupo ou movimento social, aqueles que transgridem as leis.³⁵ Com isso, a desobediência civil passa a ser analisada na ótica da objeção particular circunscrita nos limites da consciência individual. Deste modo, desconsidera-se tanto seu potencial político transformador da opinião pública e na reivindicação por direitos civis, quanto o fato que um contestador civil, politicamente falando: “[...] nunca existe como um único

contratual da obrigação. Pertencente a um ordenamento jurídico, no qual se vota e é votado, o cidadão obriga-se a obedecer às leis e ao poder constituído” (AGUIAR, 2011, p. 126).

³⁵ Ver em detalhes o texto de Matías Esteban Iivitzky “La desobediencia civil: aportes desde Bobbio, Habermas y Arendt”. In: CONfines de Relaciones Internacionales y Ciencia Política, vol. 7, núm. 13, enero-mayo, 2011, pp. 15-47.

indivíduo; ele só pode funcionar como um membro de um grupo” (ARENDR, DC, 2004, p. 55).

Por essa via, em seu ensaio, Arendt ressalta que devido ao aumento exponencial no número de participantes de atos públicos de desobediência civil – não apenas nos Estados Unidos, mas ao redor do mundo – se evidenciou a vulnerabilidade dos governos e de seus sistemas legais, além da dúvida generalizada dos cidadãos frente à questão da legitimidade das instituições e da capacidade representativa dos mecanismos políticos. Exemplo disso foi a manifestação dos estudantes na França em 1968, relativamente inofensiva e não-violenta que, ao desafiar o sistema universitário francês, contribuiu para a derrocada do poder governamental e suas burocracias inoperantes (Cf. ARENDR, SV, 2011). Onde a autoridade instituída demonstra sinais de severa corrosão, a contrapartida imediata do governo – exemplarmente o caso norte-americano analisado por Arendt – consiste em considerar os manifestantes: “[...] ou como criminosos comuns ou então exigir deles a suprema prova de ‘auto-sacrifício’” (ARENDR, DC, 2004, p. 54). Para tanto, aplicam-se punições que operam, de modo geral, como um denominador comum tanto aos casos de desobediência civil quanto aos demais atos de violência criminosa. Trata-se, em suma, de uma tentativa da autoridade de quebrar o poder que brota da ação em conjunto.

Atenta a essa situação, Arendt enfatiza que a incapacidade de distinguir e abarcar, apropriadamente, o verdadeiro caráter da desobediência civil é reflexo direto da insistência dos juristas de tentar justificar pelo direito a violação do direito.³⁶ Não obstante, a posição legalista não realiza a necessária distinção entre a esfera da legalidade e suas atribuições, da esfera da legitimidade. Frente a esse contexto de imprecisão metodológica, Arendt lamenta que o debate da

³⁶ Sobre esta questão da incapacidade do direito de englobar a desobediência civil, Andreas Kalyvas em seu livro *Democracy and the politics of the extraordinary* (2008) mostra que Arendt possui uma avaliação dúplce, uma que corrobora com a tese de que a desobediência dificilmente pode ser albergada pela lei, e outra que compreende certos benefícios em sua constitucionalização. No dizer de Kalyvas: “Thus, in one case she correctly conceded that it is extremely difficult to incorporate it into any kind of constitutional law and to justify it on purely legal terms given that by definition it represents a violation of the law. No legal system can accommodate such a contradictory provision. Illegality can hardly be legalized while remaining illegal. [...] A few pages later, however, she acknowledged some important benefits of such an inclusion of civil disobedience within the established institutions of normal politics. A protracted political crisis may prepare the ground to ‘find a home for civil disobedience, not only in our political language, but in our political system as well’” (KALYVAS, 2008, p. 286-287).

época sobre o tema de desobediência civil tenha sido preponderantemente conduzido por juristas e advogados, haja vista que para este grupo de teóricos, o foco é analisar o desobediente civil: “[...] como um transgressor individual e, deste modo, um réu em potencial na corte” (ARENDR, *DC*, 2004, p. 87). Desse modo, operam com o objetivo de diluir a potencialidade da desobediência civil, ou seja, a afirmação do caráter inovador da ação, nos critérios das disposições legais, ressaltando sempre nuances de criminalidade na ação julgada com base na lei instituída. Por isso, a imagem do objetor de consciência – aquele indivíduo que solitariamente decide descumprir uma lei ou disposição jurídica porque as julga inadequadas ou contrárias às suas convicções pessoais – é sempre ressaltada. Dito de maneira expressa, ao caracterizar o fenômeno da desobediência civil como mera transgressão criminosa, opera-se a negação do fato de que ela pressupõe uma opinião comum compartilhada, e por jamais poder ser realizada por indivíduos isolados, está alicerçada no âmago do poder político, em espaços de liberdade (Cf. ADVERSE, 2012, p. 420).

Com efeito, um dos pontos mais significativos do ensaio de Arendt é precisamente seu tratamento filosófico do assunto, que destaca que a desobediência civil ultrapassa por completo a transgressão criminosa e não se esgota na imagem do objetor de consciência, na medida em que não interessa ao criminoso nem ao objetor manter ou estabelecer novas relações entre os homens. Para ambos os casos, o intuito do agir nada mais é do que a tentativa de criar uma exceção aberta à lei – ou opor-se solitariamente a alguma disposição legal por meio da ação clandestina – sempre fora da publicidade e sem se vincular com a fonte do poder político, que reside no compartilhamento da dimensão plural do mundo por meio da ação entre iguais. Assim sendo, a ação do desobediente civil se baseia em compromissos estabelecidos entre seus atores, e estabelece, durante esse agir, novos espaços de liberdade – nos quais a felicidade pública pode ser redescoberta – de forma que, a curto ou a longo prazo, a desobediência civil contribui para a renovação da comunidade política na qual é praticada.

E uma vez que a desobediência civil representa uma das principais formas de participação direta e ativa no espaço público, no interior das sociedades contemporâneas, cumpre destacar que se trata então de: “[...] um modo fundamental de realização da liberdade política de participar na *res pública*”

(ROVIELLO, 1987, p. 53). Noutras palavras, a desobediência civil, podendo referir-se tanto a um protesto de grandes proporções, no qual os cidadãos ocupam as ruas, ou a uma contestação minoritária organizada em espaços específicos da sociedade, possui, como elemento agregador, uma opinião comum sobre o que se visualiza como injusto e o que se pretende realizar com relação ao ponto identificado. Além disso, por estar em consonância ao espírito das associações voluntárias e por basear-se na persuasão mútua e no apelo a princípios generalizáveis, a desobediência civil difere de grupos de pressão e *lobbies* econômicos. O que está em jogo no que se refere a desobediência civil não são as convicções pessoais de seus atores, interesses econômicos ou a preocupação consigo mesmo, mas: “[...] o problema do poder, [...] não a consciência moral” (ADVERSE, 2012, p. 423).

Desta forma, seguindo a reflexão de Arendt, é importante notar que: “[h]á um abismo de diferença entre o criminoso que evita os olhos do público e o contestador civil que toma a lei em suas próprias mãos em aberto desafio” (ARENDR, DC, 2004, p. 69). Arendt compreende que as dificuldades em se abordar, de maneira clara e objetiva, a contestação civil enquanto ato eminentemente político e de reconhecer suas motivações públicas, resultam, por um lado, da insistência de que a desobediência civil é a manifestação de uma decisão tomada em caráter privado, que revela, em última instância, apenas a intenção particular do indivíduo objeto de se contrapor à lei e, de outro lado, do entendimento de que as leis adquirem sua vigência devido ao seu caráter coercitivo e inquestionável. Diante disso, o aspecto central a ser enfatizado, a partir da reflexão de Arendt, é que a questão da obediência ou desobediência às leis, não se explica em função da palavra punição tampouco da noção de moralidade. A questão das leis diz respeito ao consentimento prévio a elas concedido (Cf. DUARTE, 2011, p. 125).

Diante da referida perspectiva jurídica que reitera a necessidade de compreender a desobediência civil à luz das objeções de consciência, Hannah Arendt escreve a seguinte consideração:

O problema legal e político com tal justificativa é duplo. Primeiro, não pode ser generalizado; para conservar sua validade tem que ser sempre subjetivo. Uma coisa com a qual eu não possa conviver não pode molestar a consciência de outro homem: [...]

O segundo problema, e talvez o mais sério, é que a consciência [...], pressupõe não somente que o homem possui a inata faculdade de discernir o certo do errado, [...]. Apesar de sabermos que o ser humano é capaz de pensar – de manter comunicação consigo mesmo – não sabemos quantos se entregam a esta desvantajosa empresa; (ARENDT, *DC*, 2004, p. 61).

De acordo com a passagem acima, compreende-se que a validade das regras da consciência possui escopo limitado à interioridade do indivíduo e, por dispensar a presença de outros indivíduos para adquirir sua coerência, elas dependem exclusivamente: “[...] do interesse no eu” (ARENDT, *DC*, 2004, p. 61). No entanto, tal assertiva é problemática pelo menos em mais dois sentidos específicos: (a) porque se pressupõe que as regras internas da consciência são verdades evidentes por si, tanto para o sujeito particular quanto para o mundo em que ele habita e, (b) na medida em que toma como dado a ideia de que a capacidade perceptiva do ser humano é equivalente à capacidade de distinguir e refletir sobre o que se passa, ou seja, que a consciência seja equivalente à tarefa do pensamento.

Assim, tanto para aqueles que não se comunicam consigo mesmos, quanto para aqueles que se detém efetivamente neste diálogo solitário e apartado do mundo, as regras da consciência, por não poderem ser provadas *a priori* como justas ou universais, só se tornam politicamente relevantes: “[...] quando acontece de coincidir um certo número de consciências, e os objetos de consciência resolvem ir à praça do mercado e se fazerem ouvir em público” (ARENDT, *DC*, 2004, p. 63). Isso porque, para Arendt, a publicidade e a coletividade estão na base da fundamentação política da desobediência civil, uma vez que o agir não pode ser julgado nem pela intensidade dos sentimentos privados de seu ator, nem pela boa intenção da consciência, mas somente por aquilo que revela ou transforma o mundo.

Por tais considerações apresentadas até o momento, compreende-se que a desobediência civil não encontra sua razão de ser nas objeções de consciência que, como salienta Matías Ilivitsky (2011, p.16 – *Tradução livre*) “[...] não representam um desafio de grande envergadura ao poder político vigente nem a legalidade pela qual que se regula o seu agir”, pois, se fosse o caso, seria necessário assumir que nem o consentimento ou o compartilhamento de

opiniões, seriam notas características de maior importância para este fenômeno que, para Arendt é: “[...] a derradeira forma de associação voluntária” (ARENDR, DC, 2004, p. 85) e que se harmoniza com as mais antigas tradições dos EUA. Frente a esse ponto, Ane-Marie Roviello reitera que: “[n]a ausência de um critério absoluto dado de modo indubitável, é impossível decidir *a priori* quem detém legitimidade: o indivíduo ou a lei, a minoria ou a maioria” (1987, p. 57). Enquanto o direito conserva como modelo avaliativo para atos de resistência e contestação a objeção de consciência, será sempre ressaltado a premência em punir o indivíduo contestador que, considerado a partir de sua realidade privada, deverá, juridicamente falando, concordar que seus intuitos com os outros são: “[...] secundários em relação à decisão solitária *in foro conscientiae*, como se o que ele tivesse em comum com os outros não fosse uma opinião ou um juízo, mas uma consciência comum” (ARENDR, DC, 2004, p. 56).

Ora, diante do pressuposto da relação entre o vínculo moral do cidadão com a lei, Arendt escreve que os atos de desobediência civil, propriamente ditos, depositam sua força na publicização de sua causa. É importante destacar que esta prerrogativa pressupõe a partilha de uma opinião comum entre os componentes do grupo – através do falar um com os outros – para que, em ato contínuo, ocorra o compartilhamento da mesma com a sociedade. Logo, seguindo a caracterização do poder por parte de Arendt, torna-se possível sustentar que a desobediência civil é um momento privilegiado de sua manifestação mais pura, haja vista que o contestador civil: “[...] age em nome e para o bem de um grupo; ele desafia a lei e as autoridades estabelecidas no terreno da dissensão básica, e não porque, como indivíduo, queira algum privilégio para si [...]” (ARENDR, DC, 2004, p. 69). De forma que só é possível falar de desobediência civil quando estão em atuação grupos – via de regra minoritários – e não indivíduos isolados que defendem uma causa particular ou mobilizações instrumentalizadas a serviço de interesses privados.³⁷ Deste modo, entende-se que as convicções de consciência só adquirem uma dimensão efetiva quando se manifestam fenomenicamente dentro da dimensão plural do

³⁷ Escreve Arendt acerca desta característica da desobediência civil: “[...] o caso é que estamos tratando aqui de minorias organizadas que sejam importantes demais, não somente em número mas também em *qualidade de opinião*, para serem desprezadas sem risco” (ARENDR, DC, 2004, p. 70).

espaço político, e se tornam um ponto passível de convergência para com um grupo de indivíduos – passível de debate público e de associação voluntária.³⁸

Cumprido esclarecer que para Arendt, delimitar a desobediência civil enquanto uma prática que possui origem, exclusivamente, em desígnios e objeções subjetivamente atingidos, tem por base a ideia de que a consciência seria a *lumen naturale* – a voz de Deus ou da razão – a indicar para o indivíduo a existência de uma lei superior às leis estabelecidas. Além disso, Arendt observa que o problema de visualizar a desobediência civil como um ato coletivo responde não apenas as exigências de uma base legal, mas também a uma base filosófica, a rigor: “[...] reminiscências mais ou menos vagas do que Sócrates e Thoreau diziam sobre ‘a relação da moral do cidadão com a lei’” (ARENDR, DC, 2004, p. 56). Isto é, para Arendt, ao longo da tradição de pensamento ocidental, contemplou-se com maior peso a figura do rebelde e do contestador solitário, e nesse sentido, são Sócrates e Thoreau os exemplos paradigmáticos relativos ao modo típico de fazer reclames e oposições perante as autoridades, devido à intensidade com que defenderam suas convicções pessoais.

Não compete aqui analisar demoradamente as nuances do pensamento de cada um desses autores. Interessa aqui que destes dois autores, distantes entre si no tempo, influenciam na maneira de se compreender, dentro da tradição ocidental, o papel da consciência no estabelecimento de vínculos e compromissos morais de obediência às leis.

Segundo Arendt, tomando a afirmação presente no diálogo *Górgias* na qual Sócrates diz ser “[...] mais vergonhoso cometer injustiça que sofrê-la” (PLATÃO, *Gorg.* 489^a – *Tradução livre*)³⁹, ele claramente pretendeu dizer que: “[...] era melhor para ele ‘estar em desacordo com multidões do que, sendo um só, estar em desacordo consigo mesmo’” (ARENDR, DC, 2004, p. 59). Nesse sentido, o recurso ao caso Sócrates, por parte de juristas e advogados, serve como exemplo histórico para ilustrar de que forma as sanções aplicadas a um

³⁸ Anne-Marie Roviello destaca que: “O indivíduo tem o direito moral de se opor a determinada lei, mas desse direito não decorre necessariamente o direito político de fazer prevalecer *na cena pública* a sua convicção contra a autoridade da lei. Reduzido a si mesmo, o direito às convicções pessoais não se distingue do direito a reivindicar uma qualquer mudança sociopolítica, isto é, não se distingue do “direito” à arbitrariedade subjectiva. Daí a importância de transformar a convicção numa opinião partilhada com os outros” (ROVIELLO, 1987, p. 57-58).

³⁹ A referência ao diálogo *Górgias* é feita a partir da edição em espanhol da Editorial Gredos: *Dialogos III*. Traducciones e introducciones y notas por J. Calongue; E. Acosta Méndez; F. J. Olivieri; J. L. Calvo. Madrid – España. 1987.

objeto de consciência aludem para o: “[...] pagamento de uma dívida de honra, o pagamento de um cavalheiro que perdeu uma aposta e paga, porque de outra forma não poderia mais conviver consigo mesmo” (ARENDR, DC, 2004, p. 57).

Aqui, a atenção e os esforços de Arendt se direcionam para esclarecer que durante seu julgamento, Sócrates: “[...] nunca contestou as leis em si mesmas [...] sua desavença não era com as leis, mas com os juízes” (ARENDR, DC, 2004, p. 56-57), o que de imediato afastaria sua conduta da contestação civil. Ao impor a si mesmo, diante de seus concidadãos, a decisão trágica de ficar e morrer, Sócrates não estava interessado em harmonizar sua culpa com as prescrições das leis da *polis*, mas acima de tudo, em agir em concordância com seu invisível *daimon*. Frente a este ponto, Arendt chama a atenção para o fato de que a desobediência civil é uma das formas de afirmação da liberdade política, ou seja, é um fenômeno que necessariamente deve ser visível para a comunidade. Em último caso, o que pode ser extraído da condenação de Sócrates é o entendimento de que toda e qualquer deliberação de consciência não apenas é apolítica, como em sua formulação, é também subjetiva e particular. A publicidade e a coletividade são, por assim dizer, os parâmetros de leitura da desobediência civil, por isso seus objetivos e fundamentos são da ordem da ação política e não da decisão moral.

É com relação à imagem de Thoreau que a equação entre desobediência civil e objeção de consciência encontra um exemplo mais adequado para o debate. Com efeito, do ponto de vista de Henry David Thoreau – o autor que recebe o crédito de ter estabelecido, a partir de seu ensaio “Civil Disobedience” de 1849, o termo desobediência civil dentro do vocabulário político – a desobediência civil não precisa ser praticada por um grupo de indivíduos, visto que, seu ponto de partida é, antes de mais nada, a integridade da consciência do indivíduo e sua aptidão perceptiva.

Pontualmente, Arendt destaca que Thoreau não apenas: “[...] protestou contra a injustiça das leis em si mesmas [...]” (ARENDR, DC, 2004, p. 57),⁴⁰ como também instaurou sua discussão não no campo da moral do cidadão – entendido

⁴⁰ Conforme escreve Arendt em seu ensaio “Desobediência civil”: “O caso de Thoreau, embora muito menos dramático (ele passou uma noite na cadeia por se recusar a pagar impostos para um governo que permitia a escravidão, mas deixou que sua tia pagasse por ele na manhã seguinte), parece à primeira vista mais pertinente para nosso debate [...]” (ARENDR, DC, 2004, p. 57).

como membro de uma comunidade política – mas antes, no campo da consciência individual e de seus compromissos individuais frente a possíveis erros ou injustiças. Conforme escreve o próprio Thoreau: “[n]ão é tão importante que muitos sejam tão bons quanto você, e sim que haja em algum lugar alguma porção absoluta de virtude [...]” (THOREAU, 1986, p. 42). Ao situar a desobediência civil nos limites de uma virtude moral – seguindo assim o entendimento de Thoreau – se estabelece uma oposição fundamental entre o “bom cidadão”, aquele que é interessado nos acontecimentos políticos que o cerca, e “o homem bom”, para o qual importa realizar apenas a justiça que estipula seu coração e sua bela alma, mesmo que isso acarrete a dissolução da sociedade da qual faz parte, haja vista que para ele: “[a] única obrigação que tenho direito de assumir é fazer a qualquer momento aquilo que julgo certo” (THOREAU, 1986, p. 37).

De acordo com Arendt, a argumentação de Thoreau sustenta que o descomprometimento de um homem com o erro, antes de poder tornar o mundo um lugar melhor, revela que sua consciência: “[n]ão está primordialmente interessada no mundo onde o erro é cometido ou nas consequências que este terá no curso futuro do mundo” (ARENDR, DC, 2004, p. 58). Isto é, enquanto a consciência do “eu” é um atributo intransponível e pessoal, ela estremece pelo indivíduo em si, e por possuir como direção fundamental a *vita contemplativa* elas: “[...] não dizem o que fazer, dizem o que não fazer. Elas não sugerem princípios para a ação, colocam demarcações que as ações não devem transpor” (ARENDR, DC, 2004, p. 60 – *Grifo meu*). Essas regras podem ser justas e nobres, mas enquanto não são compartilhadas ou esclarecidas em público, são indubitavelmente válidas apenas para o indivíduo. Deste modo, os argumentos destacados por Arendt, de modo geral, indicam a insuficiência política daqueles objetores que estão interessados apenas em atuar por meio da violência ou aparecer como homens bons – preocupados com a questão da preservação da boa alma – o que não os converte em cidadãos compromissados com o mundo comum. Pois, diferente é a situação dos desobedientes, que não estão primordialmente preocupados com sua integridade moral. Eles devem demonstrar, como destaca Helton Adverse, a mesma disposição que animava Jefferson e Maquiavel: amar a pátria mais do que a eles mesmos (Cf. ADVERSE, 2012, p. 424).

Em todo caso, no horizonte de entendimento dos juristas, não entra em conta o teor público e coletivo da desobediência civil, sua afinidade com os ideais republicanos e os princípios da participação e associação, que conferem legitimidade popular para o poder que emerge deste espaço. Por constituir-se enquanto um fenômeno que transcende a particularidade das disposições legais, e que: “incide diretamente nos princípios que animam o corpo político” (ADVERSE, 2012, p. 425), é somente na medida em que se ignora o conteúdo das propostas que são trazidas a público – e a maneira pela qual estes objetivos são articulados entre seus membros e o espaço público – que se torna cabível associar a desobediência civil com a ampla gama de manifestações violentas e criminosas e interpretá-la numa visada geral, como uma combinação casual de inconformistas atomizados, desembocando, portanto, na neutralização de seu potencial político. Potencial esse que no dizer de Hans-Georg Flickinger (2004)⁴¹ assinala para a compreensão de que os movimentos sociais são representantes de uma ideia do político que não encontra seu espaço nas regras legais do funcionamento do sistema democrático representativo posto que: “[c]om o objetivo de dar voz ao que não cabe dentro deste marco, os movimentos vêm-se forçados a transgredir, com suas ações, os limites das regras jurídicas, isto é, da legalidade” (FLICKINGER, 2004, p. 20).

Vê-se, portanto, que para Arendt, do contexto de desprezo generalizado pela autoridade vigente, entendido como “sinais gerais de nosso tempo” (ARENDR, *DC*, 2004, p. 67) se evidenciou a instabilidade e a vulnerabilidade dos governos e dos sistemas legais: “[...] de onde brotam as dúvidas dos cidadãos sobre sua legitimidade” (ARENDR, *DC*, 2004, p. 64). No momento específico dessa afirmação, Arendt acompanhava com atenção os movimentos universitários de protesto nos EUA (e na Europa), aliados às manifestações públicas contra a questão política da guerra do Vietnã e ao caso Watergate. Esses acontecimentos explicitaram a conexão radical entre a desobediência civil e a possibilidade de atualização do poder via a ação compartilhada.

Como fora trazido, o sentido por detrás da criminalização generalizada de todas as formas de exposição pública de dissenso indica apenas uma das formas reativas do poder instituído de anular uma das liberdades básicas garantidas

⁴¹ Ver em detalhes o artigo de Hans-Georg Flickinger: “Movimentos sociais e a construção do político: Carl Schmitt”. *In: Civitas*, Porto Alegre, v. 4, nº 1, jan.-jun. 2004.

constitucionalmente – no caso dos Estados Unidos, pela primeira emenda – que se refere a possibilidade de peticionar e de questionar as autoridades públicas. Ademais, a circunscrição da desobediência civil ao princípio de legalidade deixa escapar às implicações fundamentais deste fenômeno que é um exemplo privilegiado do resgate da expressão “felicidade pública” que, segundo Arendt, ao menos desde meados do século XVIII, encontra-se esquecida e não mais atualizada. Assim, a desobediência civil pode ser entendida como uma das traduções possíveis da palavra liberdade – enquanto a inserção do novo via o agir publicamente. Não obstante, por exemplificar práticas de ações “extraordinárias” conforme a expressão de Andreas Kalyvas, a desobediência civil reanima o poder constituído contra a rigidez e os interesses dos órgãos institucionais, e rompe com os limites da política comum, burocraticamente estabelecida, haja vista que os desobedientes: “ [...] operam fora dos mecanismos existentes de poder organizado [...] em que os cidadãos são capazes de falar e agir por si mesmos” (KALYVAS, 2008, p. 288 – *Tradução livre*).⁴²

Seguindo essa via, retoma-se o conteúdo da epígrafe que abre a discussão deste tópico, para dizer que, uma vez determinada posição sobre um assunto é manifestada publicamente, a mesma deixa de ser simples sentimento ou particularidade – atingido *in foro conscientiae* – ou conspiração – que pressupõe o sigilo – e converte-se em opinião que, enquanto é manifesta via o falar com os outros, não difere das demais opiniões, senão pelo número de pessoas que a convalida. Destarte, no tópico seguinte, será discutido os critérios elencados por Hannah Arendt para uma leitura política da desobediência civil.⁴³ Com isso, o que se pretende é explorar, por um lado, a relação existente entre lei e consentimento e, por outro lado, seguir em detalhes o argumento de Arendt que aproxima o espírito da desobediência civil com as associações voluntárias e que delineia, a partir disso, a proximidade do referido fenômeno com a temática do poder – que sempre envolve a capacidade de articular promessas e

⁴² “They are free from the entanglements of representation. Likewise, they operate apart from the existing mechanisms of organized power. [...] They are extrainstitutional but not anticonstitutional. They are based on the participatory practices of mobilization among free and equal citizens who decide to act collectively and directly – to speak for themselves – outside the confines and mediations of the instituted political system” (Cf. KALYVAS, 2008, p. 2008).

⁴³ Ver o artigo de Helton Adverse: “Arendt, a democracia e a desobediência civil”. In: Revista Brasileira de Estudos Políticos | Belo Horizonte | n. 105 | pp. 409-434 | jul./dez. 2012.

propósitos comuns. Por fim, pretende-se abrir a discussão para os elementos que compõem a crítica de Arendt à democracia representativa.

2.2 O estatuto político da desobediência civil

A desobediência civil aparece quando um número significativo de cidadãos se convence de que, ou os canais normais para a mudança já não funcionam, e que as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, o governo está em vias de efetuar mudanças e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a graves dúvidas (Hannah Arendt).

Como fora discutido anteriormente, Hannah Arendt não concebe a desobediência civil como a manifestação de um ato de violência praticado por indivíduos desarticulados entre si. Trata-se, a rigor, de um fenômeno que pressupõe a existência de um grupo que está interessado, em primeiro lugar, em estabelecer novas relações políticas, nas quais todos possam se sentir partícipes do destino comum e das decisões realizadas (Cf. AGUIAR, 2011, p. 125). Assim, a desobediência civil pode ser entendida como um dos modos de agir publicamente. Ora, para que um grupo consiga, em conjunto, efetivar as modificações pretendidas – isto é, efetivar a promessa que os impulsiona a atuarem publicamente – torna-se indispensável, de um lado, a comunicação irrestrita entre seus membros (aqui, o falar uns-com-os-outros é o fator que possibilita a coincidência entre a consciência particular de cada um); de outro lado, o movimento de trazer a público o dissentimento fundamental que os une, ou seja, expor as causas do desacordo e a singularidade de cada agente em particular.

Destarte, pode-se compreender, de acordo com a epígrafe trazida acima, que a desobediência civil, no interior de uma democracia estabelecida, é uma resposta *ex parte populi*⁴⁴ às situações em que, de modo geral, (i) se desvela a

⁴⁴ Toma-se de empréstimo esta expressão de Celso Lafer que está presente em seu livro *A reconstrução dos direitos humanos: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. Nele, escreve Lafer que na análise dos processos de asserção e mudança dos direitos do homem na história, há: “[...] a perspectiva *ex parte populi* – a dos que estão submetidos ao poder – e a perspectiva *ex parte principis* – a dos que detêm o poder e buscam conservá-lo (1988, p. 125). Esta oposição também é utilizada por Lafer tanto em sua análise do aparecimento da violência na política quanto da desobediência civil, quando opõe a compreensão do direito de resistência

coação organizada por parte do Estado, que se vale da institucionalização da violência e de outros dispositivos de domínio para se sustentar em sua ilegitimidade, (ii) quando as decisões governamentais são impulsionadas unilateralmente por interesses econômicos/privados ou puramente partidários, ou (iii) se percebe a não observância do princípio democrático da representação dos interesses da sociedade em nome da manutenção de uma organização burocrática e despolitizada.

Em síntese, no momento em que tais condições manifestam-se e um grupo decide empreender coletivamente ações essencialmente não violentas contra as mesmas (contudo, cumpre destacar que os casos elencados acima são apenas algumas das muitas motivações possíveis para a ocorrência da desobediência civil, não se trata de uma classificação estanque, posto que uma das características mais elogiada por Arendt no que se refere a ação em conjunto é, justamente, seu caráter imprevisível e irrefreável, e essa assertiva vale de igual modo a desobediência civil), e que durante o agir se associam com outras parcelas da sociedade é que se pode falar de um ato de desobediência civil. Sendo assim, o acontecimento político da desobediência está em consonância à compreensão de Arendt da política entendida como relação, que se estabelece num intraespaço de convivência entre os indivíduos: “O domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia dos outros [...]” (ARENDR, CH, 2010, p. 54), e esse domínio público de que fala Arendt se situa fora da consciência particular e da dimensão privada.⁴⁵

Seguindo essas considerações, é possível ir ao encontro da posição de Odílio Alves Aguiar (2011, p.124-125) que compreende a desobediência civil como imanente à teorização do poder em Hannah Arendt devido a sua inserção agônica no espaço público, e por estar relacionada à tendência de inovar e instaurar novos espaços de liberdade para agir. Desse modo, uma vez que a desobediência civil só se realiza concreta e politicamente em concerto, ela opera uma reatualização do espaço público. E ao instaurar espaços de associações

pelo ângulo dos governantes a dos governos. Alguns elementos desta discussão serão apresentados no tópico seguinte.

⁴⁵ Em sua apresentação de *A condição humana*, Adriano Correia comenta este aspecto relacional da política em Arendt nos seguintes termos: “A política surge no *entre-os-homens*; portanto, totalmente *fora* dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original” (CORREIA, p. XXXVII, 2010).

populares e pautar-se na participação ativa – e não na passividade e indiferença dos cidadãos – promove a efetivação da liberdade e o estímulo do livre transcurso de opiniões. Em vista de que o próprio espaço público depende dessa constante atualização por meio da capacidade humana de agir e falar – e a ação política fundamentar-se na liberdade positiva⁴⁶ e não na indiferença dos cidadãos – é o estar junto inicial um dos critérios que confere legitimidade e significação radicalmente política a desobediência civil, um fenômeno que necessita ser visto e ouvido pelos demais para adquirir a maior divulgação possível (Cf. ARENDT, *CH*, 2010, p. 61).

Além deste critério, Anne-Marie Roviello sintetiza outras características que dizem respeito ao contestador civil conforme a perspectiva de análise priorizada por Hannah Arendt:

- não procura afirmar um interesse pessoal, mas sim exprimir um desacordo fundamental que é partilhado com outros indivíduos;
- aceita a legitimidade global do sistema jurídico e do sistema político da sociedade a que pertence; *distingue-se portanto do revolucionário*;
- deseja persuadir os outros de que certas mudanças são necessárias ou de que, pelo contrário, são nefastas; distingue-se, portanto, do rebelde solitário (ROVIELLO, 1987, p. 51 – *Grifo meu*).

Na medida em que o primeiro ponto destacado acima por Roviello fora contemplado na discussão contida no tópico anterior – a saber, seguindo a oposição traçada entre o objetor de consciência e seu desacordo de foro íntimo e a desobediência civil que brota de compromissos estabelecidos mutuamente entre iguais – são os outros dois pontos que serão analisados conjuntamente adiante. Visando marcar a diferença entre o desobediente civil e o revolucionário,

⁴⁶ No horizonte de uma democracia representativa, a liberdade positiva diferencia-se da liberdade negativa, no sentido exato de que exprime a capacidade de seus indivíduos se perceberem como detentores do poder de mudar ou alterar substancialmente elementos, ou disposições do governo do qual fazem parte. Já no tocante a liberdade negativa, Albrecht Wellmer explica que significa o ato de abrir mão da: “[...] libertad del autogobierno basado en la acción conjunta y en la deliberación – a sus delegados, a los grandes partidos políticos, a las instituciones representativas, a las poderosas burocracias y a los grupos de interés organizados” (WELLMER, 2008, p. 101). Ver o artigo intitulado “Hannah Arendt y la revolución” In: *Hannah Arendt: El legado de una mirada*. Ediciones Sequitur, Madrid, 2008, p.99-117.

Arendt argumenta em favor de uma complementaridade entre a contestação e o espírito da constituição norte-americana. Para isso, Arendt parte do tema do consentimento, compreendido não apenas enquanto o espírito da lei norte-americana, mas também como fonte inspiradora da desobediência civil. Vejamos como se estabelece a argumentação:

Em outras palavras, a desobediência civil pode servir tanto para mudanças necessárias e desejadas do *status quo* – preservação dos direitos garantidos pela Primeira Emenda ou restauração do equilíbrio dos poderes do governo [...]. *Em nenhum dos casos a desobediência civil pode ser comparada à desobediência criminosa* [...]. De todos os meios que os contestadores civis possam lançar mão para a persuasão e para a dramatização dos problemas, o único que pode justificar a alcunha de ‘rebeldes’ é o meio da violência [...] e daí decorre que a ‘desobediência civil não é revolução. O contestador civil aceita, enquanto o revolucionário rejeita, a estrutura da autoridade estabelecida e a legitimidade geral dos sistemas de leis (ARENDDT, DC, 2004, p. 69-70 – *Grifo meu*).

Arendt se alinha com a tese de que os cidadãos recorrem à desobediência civil em momentos em que se constata a ineficiência das “vias normais” e dos instrumentos legais para que os governantes concedam atenção às suas objeções e queixas. Por ser uma resposta *ex parte populi* de natureza não-violenta, a desobediência civil não é mera rebeldia ou simples anarquismo (Cf. LAFER, 1988, p. 233). A desobediência civil surge, nesse sentido, como uma ilha de liberdade na qual o tesouro da felicidade pública é, *mutatis mutandis*, albergado, mais uma vez, na dimensão da ação humana.

Destarte, esse fenômeno, como Arendt qualifica em seu ensaio, é uma tendência verificada primeiramente nos EUA e depois em outras partes do mundo, que tem por fundamento a afirmação da possibilidade – a rigor, da necessidade – de dissentir diante de um cenário de permissividade legal. É esse dissentir fundamental, que antes de significar o desejo de destruição completa do poder e da autoridade estabelecida – ou conforme o exemplo norte-americano, indicar o rompimento para com o conteúdo geral da Constituição – significa antes de tudo, a percepção, por parte de grupos minoritários dentro da sociedade, da urgência de se lutar pela (i) preservação de direitos constituídos, mais especificamente, aqueles que dizem respeito a salvaguarda da liberdade de ação, isto é, do direito do povo, de forma pacífica, se reunir e se associar

voluntariamente em torno de uma pauta estabelecida para fazer valer seus direitos.⁴⁷

Esta característica da desobediência civil é exemplarmente discutida por Arendt quando ela dirige sua atenção aos limites das liberdades garantidas pela Primeira Emenda e a conclusão levantada pela literatura acerca deste assunto segundo a qual se: “ [...] admite a necessidade desta ser ‘expandida’ ” (Cf. ARENDT, *DC*, 2004, p. 74) no sentido de abarcar positivamente em seu interior o direito de divergir e não apenas a liberdade de expressão e de imprensa. Ora, o que interessa à Arendt é o caráter de renovação e atualização do poder presente nos atos públicos de desobediência civil que revelam, durante seu exercício contínuo, a erosão da autoridade de certas leis ou a inconstitucionalidade das mesmas. Fora este o espaço de atuação dos movimentos em torno dos direitos civis no contexto norte-americano, baseados na desobediência a uma “mais alta lei”, que buscavam tornar efetiva as disposições presentes na 14ª Emenda, que tinha permanecido como letra-morta por cerca de cem anos.

Por esse caminho, Arendt escreve que: “[t]oda a substância da legislação trabalhista – o direito ao acordo salarial, o direito de se organizar e fazer greve – foi precedida por décadas de desobediência [...]” (ARENDT, *DC*, 2004, p. 73). E acrescenta que não foram as leis, mas justamente atos de desobediência civil que trouxeram à luz a enormidade da escravidão ocorrida nos EUA, abrindo caminho para o devido reconhecimento desses acontecimentos. Invariavelmente, Arendt sublinha que por meio da desobediência civil é restabelecida a coincidência fundamental entre a política e a liberdade no mundo público. E decorrente do exposto até o momento, é mister destacar que o caso da desobediência criminosa é outro. Essa forma de ação simboliza apenas a erosão da competência específica da lei e do poder policial, de maneira que tal distinção é, de acordo com Arendt “[...] a condição básica para qualquer tentativa

⁴⁷ Celso Lafer destaca que a ideia de Constituição em Hannah Arendt, tem sua fonte de inspiração na experiência constitucional norte-americana, isso em razão de que, para ela: “[...] constituição significa “*rule of law*”; o direito de dissentir de indivíduos ou grupos como condição para tornar a promessa não apenas o resultado de um consentimento implícito, mas sim explícito – que desta maneira se estende no tempo – e também a plena aceitação, numa comunidade política, do Outro como semelhante” (LAFER, 1988, p. 230).

de debater a compatibilidade da desobediência civil com a legislação e as instituições governamentais norte-americanas” (ARENDDT, *DC*, 2004, p. 69).

Há que se acrescentar que a desobediência civil expõe ainda a necessidade de (ii) mudança: entendida aqui, num sentido específico, como reflexo de uma desaprovação diante de determinadas leis que não possuem um conteúdo legal objetivamente válido – neste sentido, pode-se vislumbrar a desobediência civil diretamente articulada à afirmação do direito de resistência à opressão. Aqui o fulcro da questão, conforme destaca Celso Lafer, reside na ideia de uma reciprocidade de direitos e deveres, isto é: “[...] se o legislador pode reivindicar o direito a ser obedecido, o cidadão pode igualmente reivindicar o direito a ser governado sabiamente e por leis justas” (LAFER, 1988, p. 188). Assim, escreve Arendt, se num determinado governo as leis mudam dia a dia e clamam por validade para toda espécie humana, e, no corpo de suas leis vigentes: “[...] estejam ausentes as características de estabilidade e de validade limitada – [...] estaremos nos confrontando com a ilegalidade” (ARENDDT, *DC*, 2004, p. 72). Nesses casos, de modo geral, a mudança pretendida será sempre o resultado de uma ação extralegal que, segundo o entendimento de Lafer: “[...] exprime um poder novo, que está surgindo e que se volta para a mudança do *status quo*” (LAFER, 1988, p. 233). Esta oposição extralegal, merece ser dito, revela que a desobediência civil tem em vista menos o sistema legal como um todo, do que a obrigação que leva à obediência ou à aceitação de uma norma injusta. Observe-se, nesse ínterim, que: “[...] o contrário da resistência é a obediência, o contrário da contestação é a aceitação” (BOBBIO, 2004, p. 152), sendo assim, compreende-se que a legitimidade desse desobedecer é derivável do início da ação conjunta, que assinala a existência de um momento de poder.

Retornando aqui a explanação da citação destacada *supra* e relacionado com as discussões até aqui desenvolvidas, vê-se que a semelhança existente entre o revolucionário e o desobediente civil se resume, por um lado, no compartilhamento do desejo de mudar o mundo. Esse ímpeto por mudança, não é nada de novo, é, pois: “[...] inerente a um mundo habitado e estabelecido por seres humanos que nele chegam pelo nascimento como estrangeiros [...]” (ARENDDT, *DC*, 2004, p. 70).⁴⁸ Ainda que essa condição seja um registrado de

⁴⁸ Hannah Arendt ilustra sua afirmação ressaltando que: “[u]m alarmante sintoma desta reviravolta é a resoluta diminuição no intervalo entre as gerações. Do padrão tradicional de três

longa data, é de se suspeitar que o antigo equilíbrio entre a capacidade humana para a mudança e a necessidade de estabilidade e preservação tenha sofrido um desequilíbrio.

Nesse sentido, Arendt elabora uma argumentação que demonstra sua preocupação com a estabilidade, ao destacar que um dos fatores estabilizantes deste fluxo de mudanças – e que possibilitou o abrigo para gerações sucessivas de indivíduos sob à Terra – são os sistemas legais (Cf. ARENDT, *DC*, 2004, p. 72). E a variedade de tais sistemas é enorme: seja a *lex romana*, o *nómous* grego e a *torah* hebraica. O que reúne esses conjuntos é o fato que foram planejados para assegurar certa estabilidade necessária para a duração no tempo de um povo. De acordo com Arendt, as leis são aquilo que regulam nossas ações no mundo, nossas interações diárias e são: “ [...] mais duradouros que modas, costumes e tradições (ARENDT, *DC*, 2004, p. 72). Porém, as leis, no entendimento de Arendt, não exprimem todo o conteúdo da política. Como os muros da *polis*, elas cumprem a função de delimitar um espaço para a atuação e para o discurso.

Todavia, numa época em que se entrecruzam rápidas transformações e escândalos políticos de diversas ordens, era de suspeitar, escreve Arendt, que as leis representariam: “[...] inevitavelmente uma ‘força repressiva, e desta forma uma influência negativa’ [...]” (ARENDT, *DC*, 2004, p. 72). Contudo, mesmo frente a este horizonte, não é possível dizer que o anseio por transformações cancelou a necessidade de estabilidade. Em consequência direta do desafio que representa a desobediência civil para a ordem legal, duas opções assaltam o debate público: (i) defender a existência de uma origem comum que agrega num mesmo patamar rebeldes, revolucionários e desobedientes civis. A rigor, esta opção destaca exclusivamente o desacordo entre a população e o governo, e ignora que a oposição se origina quando a reivindicação sugerida *ex parte populi* é negada, ou quando uma mudança é imposta sem consulta popular por parte do poder constituído. Assim, destacando apenas o sentimento particular de

ou quatro gerações por século, que correspondia a um hiato de gerações ‘natural’ entre pais e filhos, chegamos agora a um ponto em que quatro ou cinco anos de diferença na idade são suficientes para estabelecer um hiato entre as gerações” (ARENDT, *DC*, 2004, p. 71). Com efeito, certamente esse assombro de Arendt esconde sua preocupação com a forma de lidar com o mundo que estas gerações irão engendrar. De tal forma que pode-se resumir sua posição com a seguinte pergunta: Estariam elas recebendo a preparação adequada para a compreensão do *amor mundi* necessário para manter vivo este espaço das relações humanas?

descontentamento, chegar-se-ia a criminalização desses fenômenos sem operar as distinções cabíveis entre os mesmos.

Ora, acompanhando a argumentação de Arendt, encontra-se uma qualificação mais atenta e apropriada para esse debate. Para autora, enquanto a violência se apoia progressivamente na efetividade de seus implementos técnicos, e depende sempre de uma justificativa para seu uso efetivo, a desobediência civil – fenômeno que depende da concordância de muitos para vir a ser, de um acordo ou promessa mútua – promove o resgate e a afirmação da capacidade de ação, ancorada na comunicação entre os cidadãos atuantes, que constroem um espaço autônomo dentro da política normatizada.⁴⁹ Em síntese, para dizer em consonância a Celso Lafer: “[...] a desobediência civil, sendo a expressão de um empenho político, não é a rejeição da obrigação política, mas a sua reafirmação” (LAFER, 1988, p. 234).

Outra alternativa considerada no debate público é apostar na ideia de que as mudanças que a desobediência civil realiza de forma *sui generis*, podem ser alcançadas, de igual maneira, mediante a lei – isto é, no interior da própria constituição, no caso, a americana. No que tange a esse assunto, Arendt pergunta pelo conceito de lei que possa ser mais apropriado com a desobediência civil e o papel que esse fenômeno desempenha nas democracias modernas. Certamente não se trata, para Arendt, de querer justificar pela lei o descumprimento da lei, pois a esse respeito ela é peremptória: “A lei realmente pode estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida, mas a mudança em si, é sempre resultado de ação extralegal” (ARENDDT, DC, 2004, p. 73). Acerca desse ponto Arendt acrescenta o seguinte comentário:

Embora a desobediência civil seja compatível com o *espírito* das leis norte-americanas, as dificuldades em incorporá-la ao sistema legal norte-americano e justificá-la em termos puramente legais parecem ser proibitivos. Mas estas

⁴⁹ Esta tese é cara ao pensamento de Arendt e aparece formulada mais explicitamente em *Sobre a violência* nos seguintes termos: “É o apoio do povo que confere poder às instituições de um país, e este apoio não é mais do que a continuação do consentimento que trouxe as leis à existência” (ARENDDT, SV, 2011, p. 35). Em outro momento deste mesmo ensaio Arendt escreve que por isso “[...] o governo é essencialmente poder organizado e institucionalizado” (ARENDDT, SV, 2011, p. 41). Já no ensaio sobre a desobediência civil, ao comentar a noção de lei norte-americana Arendt escreve que: “[...] a república norte-americana, repousa no poder do povo – o antigo *potestas in populo* de Roma – e poder confiado às autoridades é um poder delegado que pode ser revogado” (ARENDDT, DC, 2004, p. 77).

dificuldades decorrem da natureza da lei em geral e não do espírito especial do sistema legal norte-americano (ARENDR, DC, 2004, p. 88).

Pelo conteúdo do excerto acima, compete então trazer a seguinte pergunta: qual é o modelo de lei – ou melhor, qual seu conceito fundamental – que possa albergar a desobediência civil, sem decorrer na ulterior punição ou criminalização do referido fenômeno. Ao se mover nesse debate, Arendt não tinha por interesse discutir até que ponto a desobediência civil poderia ser melhor justificada legalmente pela Primeira Emenda ou pelos argumentos moralmente levantados e defendidos pelo indivíduo objeto. Seu interesse é prioritariamente discutir as bases que fundamentam o dever de consentimento à lei em um contexto democrático, ou seja, numa sociedade de consentimento.

Desta forma, a autora se detém em mostrar como a concepção tradicional de lei e de obediência, mais especificamente, as propostas de Kant e Rousseau ao problema do compromisso do indivíduo para com a lei são inapropriadas para esta discussão. Para esses autores, sob o domínio da lei “[...] o homem não está sujeito a uma vontade alheia, está obedecendo a si mesmo – [...] é ao mesmo tempo seu próprio senhor e seu próprio escravo [...]” (ARENDR, DC, 2004, p. 75-76). Frente a essa compreensão de aquiescência à lei, Arendt levanta a ressalva de que seu resultado seria o de conduzir o sentido da obrigação novamente à consciência (ou mesmo à vontade), o que significa dizer, à relação do eu consigo próprio. Hannah Arendt discorda de Rousseau e de Kant no tocante ao fundamento da obrigação política desenhada na auto-obrigação determinada na consciência dos contratantes. Isto é, esta relação do eu consigo mesmo não é suficiente para lidar com a pluralidade no âmbito da esfera pública (Cf. LAFER, 1988, p. 228).

Por conseguinte, pode-se dizer que Arendt empenha-se em argumentar contrariamente à tese de que o indivíduo que pratica a desobediência civil, descumprindo uma disposição específica do ordenamento jurídico, estaria rompendo com o compromisso que o insere como componente da sociedade estabelecida e pelo qual se comprometeu a obedecer às leis.⁵⁰ Para tanto,

⁵⁰ Sobre este ponto compete trazer o comentário de Helton Adverse que esclarece a relação da desobediência civil e o consentimento às leis: “[...] a ação de desobedecer tem imediatamente a

Arendt retoma o sentido de consentir enquanto: “[...] apoio ativo e participação contínua em todos os assuntos de interesse público [...]” (ARENDR, DC, 2004, p. 76). O que Arendt pretende destacar com esse movimento é que só é possível falar em contrato vinculante do indivíduo com a sociedade em uma “versão horizontal”, pois, a configuração deste modelo não se deve à submissão irrestrita da maioria a uma minoria, ou da outorga do poder popular a um representante, ou a um soberano, mas antes, se deve ao compartilhamento do poder com os outros, em uma comunidade fundada no princípio da liberdade entre iguais (Cf. ROVIELLO, 1987, p. 53).

Em diálogo direto com algumas das principais teses do contratualismo moderno, Hannah Arendt dá ênfase a versão horizontal do contrato apropriando-se dos elementos da teoria política de John Locke.⁵¹ Aqui, a importância desta noção de pacto vinculante para o pensamento político de Arendt pode ser vislumbrada na dimensão da reciprocidade fundamental, posto que, conforme Maria Cristina Müller, o que une o povo nesta forma de governo são: “[...] as promessas mútuas estabelecidas entre cada um dos cidadãos, independentemente da homogeneidade étnica, como no Estado-Nação, ou da intimidação [...]” (MÜLLER, 2016, p. 89). Trata-se, desta maneira, do estabelecimento de laços permanentes entre os seres humanos na tentativa de alcançar algumas garantias de estabilidade ao domínio público.

Essa “preferência” de Arendt por Locke justifica-se em sua intenção de endossar, sobretudo, o significado do consentimento enquanto participação voluntária numa *societas* na forma de uma aliança mútua entre todos os indivíduos. Esta união implica, por um lado, depositar o poder individual de

lei por objeto, mas mediatamente concerne àquilo que a antecede e que está em sua origem: os princípios que animam o corpo político e o sistema de normas jurídicas que o organiza. Nesse sentido, a desobediência, ação necessariamente extralegal, como quer Arendt, jamais rompe com a legalidade” (ADVERSE, 2012, p. 426).

⁵¹ Comentando essa “escolha” de Arendt por John Locke, Ana Cristina Müller traz que: “O consentimento se aproximaria da ideia do contrato social de Locke, em oposição àquilo que Arendt denomina de versão vertical do contrato social, que seria a ideia de contrato social de Hobbes. Arendt demonstra uma preferência pela versão lockeana, justificando-a pelas vantagens apresentadas por esse contrato. O tipo de reciprocidade em que se apoiam os participantes do contrato apresentado por Locke une cada um dos membros a um companheiro cidadão. Para Locke, o contrato limita o poder de cada indivíduo membro da sociedade, mas deixa intacto o poder da comunidade. O governo é estabelecido a partir do contrato original entre cada indivíduo independente [...]. Nestes termos, parece ser justamente a ideia de promessa mútua que leva Arendt a preferir Locke em detrimento de outros modelos. *Com a ressalva de que a relevância não está no contrato, mas no consentimento entre os cidadãos*” (MÜLLER, 2016, p. 89).

maneira irreversível em benefício da associação, e, por outro lado, manter vivo o poder que gerou o governo e anima as instituições através da ação que, em determinados momentos, pode se tornar o ato de contestar, divergir e desobedecer, pois, a noção de contrato:

[...] se apoia na reciprocidade, e a grande vantagem da versão horizontal do contrato é que esta reciprocidade liga cada um dos membros a seus colegas cidadãos. Esta é a única forma de governo em que o povo é mantido unido pela força de promessas mútuas e não por reminiscências históricas ou homogeneidade étnica (como no estado-nação) ou pelo Leviathan de Hobbes (ARENDDT, *DC*, 2004, p. 78).

De sorte que uma associação, firmada no princípio do consentimento, tem por base uma promessa mútua – estabelecida sob um poder horizontalmente distribuído – que implica uma pluralidade indissolúvel de homens e mulheres que assumem e reconhecem a forma deste pacto associativo,⁵² posto que é certo que os indivíduos nascem membros de uma determinada comunidade e só podem sobreviver se nela são bem recebidos e se sentem à vontade com as “regras diretivas e constitutivas” já existentes. O que equivale dizer que, afinal de contas, o compromisso para com a lei está ligado com a noção de liberdade. Por essa via, Arendt aponta que esta terceira variedade de convênio entre os cidadãos — em contraste ao convênio bíblico teocrático celebrado entre um povo e seu Deus e ao domínio do poder vertical do soberano sobre seus súditos na variante de Hobbes — é a versão que possibilita que seja preservado a independência dos espaços de poder (de acordo com a antiga noção do *potestas in populo*) no interior da sociedade e das formas instituídas de governo. Poder este que emana da existência compartilhada dos cidadãos que, livremente, decidem estabelecer compromissos e promessas nestas “ilhas de liberdade”.

Compete ressaltar que Arendt não concebe esses elementos como ficções de uma narrativa acerca do aparecimento de comunidades políticas, haja vista que, para a autora, esta dupla disposição existencial de “dar e manter asseveração digna de confiança como sua conduta para o futuro” (*Cf.* ARENDT, *DC*, 2004, p. 82) diz respeito ao “espírito das leis” – como Montesquieu o

⁵² A este respeito ver o artigo de Helton Adverse intitulado “Arendt e a democracia representativa”, p.152. *In:* Pensando – Revista de Filosofia Vol. 9, Nº 17, 2018

entendia – o princípio pelo qual as pessoas que vivem num determinado sistema legal agem e são inspiradas a agir” (ARENDDT, *DC*, 2004, p. 83). E foram experiências concretas como o *Pacto do Mayflower* e o estabelecimento das treze colônias que possibilitaram Arendt relacionar a *dynamis* deste poder oriundo da reunião original que possibilita determinada comunidade organizar-se com a desobediência civil. Entende-se, desta forma, que a desobediência civil não pode dispensar um esclarecimento acerca da intrínseca relação entre o consentimento e o direito de divergir, porque:

[...] tornaram-se os princípios inspiradores e organizadores para ação, os quais ensinaram os habitantes deste continente a “arte de se associar uns com os outros [...]. Minha discussão é que os contestadores civis não são mais que a derradeira forma de associação voluntária [...] (ARENDDT, *DC*, 2004, p. 84-85).

Observa-se, assim, que para Arendt, a desobediência civil, tomada a partir de seu desenvolvimento, se constitui em consonância às prerrogativas das associações voluntárias tão elogiadas por Alexis de Tocqueville. De maneira que o interesse da autora por estas experiências políticas gira em torno do fato de que o espaço de acontecimento da desobediência civil, originalmente erguido sob promessas mútuas sob o imperativo *pacta sunt servanda* (Cf. ARENDT, *DC*, 2004, p. 86), possibilita a atualização da liberdade em um âmbito público politicamente instaurado. Assim pensada, a desobediência civil é um exemplo no qual a liberdade – a escolha pelo agir e o participar – e o mundo público são como dois lados de uma mesma moeda. Pois, nesse desobedecer, de acordo com Arendt, a ação coincide com a ideia de acordo – ou promessa – que compõe um dos momentos fundamentais da política, que leva à tomada de decisão e à ação em conjunto. E se para Arendt, nem a maioria, nem a unanimidade são critérios irrevogáveis de legitimidade, atos públicos de dissentimento, baseados num pacto comum e recíproco, podem atuar no fortalecimento do vínculo que mantém os membros de uma comunidade organizados.⁵³

⁵³ Esta assertiva está alicerçada na tese de Arendt de que: “Toda organização de homens, seja social ou política, se baseia fundamentalmente na capacidade do homem de fazer e manter promessas e mantê-las. O único dever estritamente moral do cidadão é esta dupla disposição de dar e manter asseveração digna de confiança como sua conduta para o futuro [...]” (ARENDDT, *DC*, 2004, p. 82).

Compreende-se assim que o direito à contestação, ou melhor, a possibilidade de divergir, não surge como um recurso externo ao espaço do político – para utilizarmos a expressão de Carl Schmitt⁵⁴ – mas aparece como uma decisão que é imanente à comunidade política. Não obstante, se a desobediência civil é a expressão de um conflito, ela é reveladora por excelência da ideia de que a lei não é aquilo que obriga, mas aquilo que possui a capacidade de reunir, de modo que, segundo Arendt: “[...] quem sabe que pode divergir sabe também que de certo modo está consentindo quando não diverge” (ARENDR, DC, 2004, p. 79). Em outros termos, indo de acordo com o que escreve Schütz e Vieira (2012, p. 25) no momento exato em que os movimentos de contestação surgem no cenário público das democracias, eles forçam a ampliação do horizonte político e, na medida em que são a prova viva de que a política e o seu significado precedem o estatal e a noção de governo, forçam uma distinção destes dois campos.

Nos termos de Arendt, os contestadores representam a derradeira forma de associação voluntária – associações estas que: “[...] não são partidos; são organizações *ad hoc* que perseguem objetivos a curto prazo e desaparecem quando o objetivo é atingido” (ARENDR, DC, 2004, p. 84), pois, a atuação em conjunto desses contestadores serve para publicizar a reivindicação por reconhecimento e a pauta de determinados grupos, na exata medida em que questiona os critérios de legitimidade que referendam as decisões políticas, cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a severas dúvidas.

Contudo, a partir das considerações trazidas até aqui, resta ainda a pergunta pelo alcance desses movimentos em reacender e manter viva a *fata morgana* da experiência política da liberdade no interior das democracias modernas. Essa questão, aparentemente simples em sua formulação, toca

⁵⁴ Rosalvo Schütz e Luiz Vicente Vieira, no livro *Práxis filosófica: movimentos sociais em questão* (Pelotas: Editora Universitária/UFPel, 2012) sintetizam, a partir do pensamento político de Carl Schmitt, a distinção fundamental entre o âmbito estatal e o âmbito político. Conforme os autores, o âmbito do político: “[...] não está subordinado à dinâmica institucional e, portanto, é portadora de um potencial de transformação de estrutura e de institucionalidade capaz de reverter a própria lógica constituidora e legitimadora da institucionalidade estabelecida” (SCHÜTZ, VIEIRA, 2012, p. 25). Por outro lado, o âmbito estatal: “[...] é caracterizado fundamentalmente por estar submetido à dinâmica da institucionalidade. É, de modo geral, a expressão perpetuadora do *status quo*, uma vez que corresponde primordialmente a pressupostos políticos adequados à reprodução dos interesses dominantes da sociedade” (SCHÜTZ, VIEIRA, 2012, p. 26). Tal oposição, *mutatis mutandis*, é em Arendt, correspondente à sua tese de que o poder pressupõe qualquer governo instituído.

radicalmente em um problema, ao mesmo tempo, complexo e estruturante do pensamento político de Arendt, a saber, o problema do esquecimento do espírito revolucionário e a conseqüente redução do sentido da liberdade pública às liberdades civis e ao bem-estar econômico e individual dos cidadãos.⁵⁵

À vista disso, percebe-se que decorre do debate e do diagnóstico sobre as experiências revolucionárias olvidadas e a ausência, no caso dos Estados Unidos, de um lugar instituído e apropriado para o devido exercício e renovação daquelas qualidades que serviram para a edificação da república norte-americana, o teor severamente pessimista com que Arendt encaminha o encerramento de seu ensaio sobre a desobediência civil e que baliza sua descrença com relação ao sistema representativo:

O próprio governo representativo está em crise hoje; em parte porque perdeu, com o decorrer do tempo, todas as praxes que permitiam a real participação dos cidadãos, e em parte porque sofre gravemente da mesma doença que o sistema de partidos: burocratização e tendência do bipartidarismo em não representar ninguém exceto as máquinas dos partidos (ARENDR, DC, 2004, p. 79).

Por meio da passagem acima, Arendt deixa explicitamente clara sua percepção crítica do declínio da esfera pública nas sociedades de massa contemporâneas, limitadas a uma insuficiente representação atingida pelo mecanismo do voto e que, geralmente, ilustram a transformação da política em administração de questões sociais ou de interesses privados. Assim, o que resulta disso é a ausência da possibilidade da política. Pode-se entender que esse encolhimento das possibilidades de participação ativa na *res publica* é reflexo do gradual esquecimento do vínculo originário entre liberdade e exercício político dos cidadãos no interior das democracias parlamentaristas, ou como Arendt designa em *Da revolução* (1990) as “democracias representativas.” Ora,

⁵⁵ No ensaio intitulado “Revolução e liberdade” Arendt aprofunda esse debate, refletindo como essa oposição entre liberdades civis e a liberdade pública, surgiu nos primeiros momentos da Revolução Americana e foi determinante para o seu decurso e para o desfecho da mesma no estabelecimento de uma *Constitutio Libertatis*: “Primeiramente, era uma questão de liberdade política, e não de direitos e liberdades civis, os quais poderiam ser obtidos através do estabelecimento de uma monarquia constitucional – uma possibilidade que, de fato, foi objeto de reflexões e, em seguida, rejeitada, precisamente porque não teria permitido aos cidadãos participarem do domínio público” (ARENDR, ABF, 2018, p. 198).

esse esquecimento da faculdade do agir – e de sua potencialidade de fazer surgir novos espaços de liberdade e novas formas de participação (Cf. DUARTE, 2016, p. 25) –, de acordo com Arendt, é resultante do intrincado sistema burocrático que compõe os Estados Modernos.

Ademais é essa reflexão que leva a concluir que a democracia representativa, ou o sistema de partidos, é incapaz de lidar com eventos extraordinários e imprevisíveis de atuação política. Isso sem considerar que o modelo representativo estabelece sua dinâmica e razão de ser exclusivamente com a esfera da sociedade e os interesses econômicos que a regem (Cf. GUERRA, 2013, p. 87), transformando, desta forma, o espaço público da deliberação em um local de negociações privadas entre os “representantes” de interesses parciais, numa lógica onde o critério maior para justificar as decisões deixa de ser a legitimidade sustentada no poder e passa a ser a legalidade vazia de sentido político.

Diante deste panorama, no próximo capítulo, pretende-se aprofundar as discussões desenvolvidas por Arendt a respeito de alternativas políticas a democracia consolidada no sistema de partidos políticos e na representação. Com efeito, conforme a expressão de André Duarte, trata-se de ressaltar as instâncias de reapropriação da política participativa (Cf. DUARTE, 2016, p. 25-26) e as experiências de auto-organização popular, como a desobediência civil e o modelo das associações voluntárias contido nos conselhos revolucionários.⁵⁶ Esses eventos, nos quais a ação compartilhada torna possível reavivar a experiência da felicidade pública, servem de base para atualizar o sentido mais fundamental da noção de liberdade política, que no dizer de Arendt, em uma passagem de *Da revolução* significa: “‘participar do governo’ ou não significa nada” (ARENDR, DR, 1990, p.175).

⁵⁶ No ensaio intitulado “Ação e a busca da felicidade”, contido no livro *Ação e a busca da felicidade* (2018) Arendt retoma o pensamento de Jefferson no que concerne à Declaração de Independência e a dúvida dos *Founding Fathers* acerca da preservação do espírito revolucionário americano que a animou e que deveria sustentar, ao longo dos séculos vindouros, as instituições da república norte-americana. O que interessa a Arendt é frisar que Jefferson era aquele que mais se aproximava do entendimento da relação peculiar entre ação e felicidade, posto que: “Foi apenas por estar tão consciente da relação entre as duas que Jefferson delineou, por várias vezes, seu grande e esquecido plano de dividir e subdividir as repúblicas da União em ‘repúblicas elementares dos distritos’, onde todo homem seria capaz de sentir ‘que ele é um participante do governo comum’, e, portanto, viveria em um Congresso próprio (ARENDR, ABF, 2018, p. 133-134 – Grifo nosso).

Nesse sentido, torna-se importante analisar sobretudo o capítulo final de *Da revolução* (1990) – local da crítica de Arendt à noção de representação e ao fracasso do pensamento pós-revolucionário em evocar o espírito revolucionário. Isso porque, de acordo com Arendt, o dilema pós-revolucionário por excelência diz respeito a constatação de que a redação de uma Constituição era correlata a uma preocupação com a estabilidade e a durabilidade do novo corpo político, de tal forma que aquelas qualidades da ação e da participação que haviam servido de base para o momento de fundação – e que se configuravam como uma experiência de liberdade direta e insubstituível – poderiam conflitar e ameaçar as aquisições da revolução.

No caso revolucionário americano, essa questão pode ser desdobrada ainda mais: como tornar possível, no contexto de uma política instituída, o acesso àquele espírito revolucionário de felicidade pública? Que espaços destinados para o agir e para o exercício da liberdade ainda restam? Frente a essas discussões, será de igual valia a atenção aos ensaios contidos na coletânea intitulada *Ação e a busca da felicidade* (2018), nos quais Arendt discute a experiência da Revolução Húngara e também o vínculo entre o espírito revolucionário, liberdade e felicidade contida na participação política e no aparecer e tornar-se distinto (*spectemur agendo*) na dimensão pública do mundo.

CAPÍTULO 3

DO AGIR À FELICIDADE PÚBLICA

Neste capítulo, busca-se discutir a noção de felicidade pública e o seu vínculo com os fenômenos do poder e da ação. Entende-se que trazer essa noção para o debate permite compreender em que medida o exemplo dos conselhos revolucionários, bem como a desobediência civil, permitem a Arendt elaborar uma crítica da redução do espaço público no sistema representativo e defender, concomitantemente, a necessidade de ampliação dos espaços participativos entendidos pela autora como condição de possibilidade da realização da liberdade política nas democracias contemporâneas. Aqui, é importante ter em consideração que tanto os sistemas de conselhos, no sentido elogiado por Arendt no capítulo final de seu livro *Da revolução* e em seu ensaio intitulado “Imperialismo totalitário: reflexões sobre a Revolução Húngara”, quanto as suas considerações acerca da desobediência civil, fornecem elementos para o resgate da dignidade da política, enquanto reatualizam o sentido de felicidade pública e da democracia. Assim sendo, num primeiro momento, discorre-se sobre a coincidência entre o agir, a liberdade e a felicidade pública tomando

como gatilho o destaque de Arendt à falha da tradição revolucionária americana de preservar e transmitir as práticas (e o sentido público) de liberdade que antecederam a formação da República. Por conseguinte, ressalta-se a crítica de Arendt ao modelo representativo de governo, que em sua avaliação, contribuiu para o esquecimento de que a felicidade pública corresponde ao direito de participar do governo, não podendo ser reduzida aos direitos individuais garantidos e preservados por um governo instituído. Por fim, apresenta-se o elogio de Arendt aos sistemas de conselhos que nascem exclusivamente das ações e demandas espontâneas do povo e representam, em seu surgimento, uma alternativa democrática historicamente conhecida aos sistemas partidários.

3.1 O dilema revolucionário e o esquecimento da felicidade pública

Por paradoxal que possa parecer, foi, de fato sob o impacto da revolução que o espírito revolucionário começou a declinar na América, e foi a própria Constituição, a maior conquista do povo americano, que acabou privando-o de sua mais valiosa aquisição (Hannah Arendt).

A citação trazida acima, que está contida na obra *Da revolução*, serve de *leitmotiv* para este primeiro momento, posto que alude para uma das principais questões relacionadas ao tema da ação que perpassa o pensamento de Hannah Arendt, e instiga a reflexão e o comentário de inúmeros intérpretes de sua teoria política.⁵⁷ Trata-se, pois, do dilema de considerar, de um lado, a potencialidade da ação – exemplarmente notada no *pathos* revolucionário de dar início a algo novo e duradouro no mundo, estabelecer uma nova história construída por indivíduos que decidiram agir em vista da liberdade – e, de outro lado, a preocupação com a permanência e com a durabilidade das instituições políticas num contexto secular.

⁵⁷ A este respeito vale a pena conferir o artigo de George Kateb (2000) “Political action: its nature and advantages” e Jerome Kohn (2000) “Freedom: the priority of the political”, ambos contidos no *The Cambridge Companion to the Hannah Arendt*.

A rigor, interessa analisar esta questão tomando como fio condutor a noção de felicidade pública, e debatê-la em face da constatação ofertada por Arendt da ausência de uma instituição, dentro da forma republicana de governo⁵⁸ que: “[...] preservasse não tanto o objetivo original da revolução, mas o espírito que inspirou aqueles que fizeram a revolução, e que lhes era desconhecido antes do curso dos eventos” (ARENDR, *ABF*, 2018, p. 152). Compreende-se que tematizar tal tema é fundamental para se acessar tanto as bases da crítica de Arendt à moderna concepção de democracia alicerçada na noção de representatividade, quanto a sua ênfase no fato de que a ação humana, mesmo contendo sempre um caráter irreversível e contingencial,⁵⁹ é a chave para se compreender e reaccessar a relação entre a liberdade e a felicidade encontrada ao acessar o espaço político por meio da ação.

Assim sendo, tomando como ponto de partida o conteúdo da passagem que serve de abertura a este capítulo, entende-se que um dos principais interesses por parte de Arendt com relação ao tema da constitucionalização gira em torno da problemática do esquecimento do espírito revolucionário que, no contexto da Revolução Americana, diz respeito ao fato de que após a consolidação da forma republicana de governo, o espaço de vivência da liberdade e de participação política se reduziu drasticamente, lançando seus atores e cidadãos, de uma hora para outra, de volta àquelas questões relacionadas a seus interesses privados e particulares.

Esse desaparecimento gradual do gosto pela liberdade pública, na avaliação de Arendt presente em *Da revolução*, também se deveu, historicamente falando, ao fato de que mesmo com o estabelecimento de uma Constituição, não houve nenhum avanço substancial na direção de permitir o acesso à felicidade pública a todos os cidadãos, de forma que: “[a]penas os representantes do povo, e não o próprio povo, tiveram uma oportunidade de se engajar nas atividades de ‘expressão, discussão e decisão’, as quais, num

⁵⁸ No tocante ao tema da concretização da revolução e o problema teórico que a fundação suscita é de interesse o texto de Anabella Di Pego “La revolución y el problema del origen. La fundación reconsiderada desde un horizonte político posfundacional” *In: Cadernos de Filosofia Alemã* | v. 21; n. 3 | pp.79-92.

⁵⁹ Para uma discussão mais detalhada sobre o caráter contingencial da ação no pensamento de Hannah Arendt conferir o artigo de Helton Adverse intitulado “Ação e contingência em *A condição humana* de Hannah Arendt” *In: Princípios: revista de filosofia*; v. 25, n.48, Set.-Dez. 2018, pp. 129-157.

sentido positivo, são as atividades da liberdade” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 188). Em outros termos, o problema fulcral que daí se depreende é que: “[...] se o mundo deve conter um espaço público, ele não pode ser pensado apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos” (ARENDR, *CH*, 2010, p. 67).

Por essa via de análise, Arendt escreve que aquilo: “[...] que se perdeu, através dessa incapacidade do pensamento e da lembrança, foi o espírito revolucionário” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 176). Esse esquecimento obscureceu não apenas a compreensão de que foi uma revolução articulada com a ideia de liberdade política que deu origem a república norte-americana – e não a força de necessidades históricas que extrapolavam o âmbito humano – como abriu espaço para a decorrente associação da riqueza e abundância como os fatores primordiais de uma nação e os frutos últimos da liberdade. Com isso, em termos políticos, fora relegado ao olvido os exemplos concretos daquelas instituições que foram: “[...] as sementeiras da revolução, isto é, as assembleias municipais e os conselhos revolucionários” (*Cf.* FRATESCHI, 2016, p. 36) nas quais o desejo de participação, de debate e de formação de opinião encontrou condições de realização. Ainda com o modelo americano de revolução em mente, Arendt destaca que logo após o estabelecimento da República dos Estados Unidos, gradualmente a ênfase da finalidade do novo governo deixou de ser a preocupação para com a experiência da liberdade pública e o estímulo à participação da maioria da população, para o favorecimento e a proteção do interesse individual e da: “[...] garantia de que a busca da felicidade individual seria protegida e favorecida pelo poder público” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 108).

Deste modo, ao lado desta esterilidade conceitual com relação às etapas do desenvolvimento histórico da Revolução Americana, Arendt destaca a ausência de uma instituição adequada para albergar e preservar a liberdade, o fundamento da sua avaliação acerca das revoluções modernas enquanto o: “[...] espaço-tempo em que a ação, com todas as suas implicações, foi descoberta, ou melhor, redescoberta na Era Moderna” (ARENDR, *ABF*, 2018, p. 153). No caso da república americana, na forma que ela assumiu logo após a sua fundação: “[...] não havia nenhum espaço reservado, nenhum lugar apropriado para o exercício daquelas qualidades que haviam servido exatamente para edifica-la” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 185). A ausência deste espaço próprio para a

contínua deliberação e para o desenvolvimento de um *éthos* democrático fez com que a expressão “busca pela felicidade pública” deixasse de ser entendida e transmitida a partir de sua vinculação política, isto é, como a realização do cidadão através do agir no domínio público,⁶⁰ e passasse a significar, no transcurso dos séculos, a promoção da felicidade individual e da sociedade, bem como a proteção dos interesses particulares da interferência do domínio público.⁶¹

A equivalência entre a felicidade pública e interesses privados, na avaliação de Arendt, reflete o aprofundamento do desentendimento teórico com relação aos acontecimentos que promoveram o legado maior da revolução, isto é, a constituição de um domínio público e secular no qual a liberdade pudesse residir e ser estimulada – a *Constitutio Libertatis*⁶² – e de que estava implicado no destino desse espaço ser o *locus* onde a liberdade deixava de ser uma miragem difusa ou uma mera noção do pensamento metafísico, e passava a habitar entre os homens. Ou seja, o espaço de liberdade possibilita a realização daquelas: “[...] paixões por distinção, emulação e importância e por ser visto em ação (*spectemur agendo*)” (ARENDR, *RL*, 2018, p. 199). No entanto, a compreensão revolucionária de liberdade ligada à felicidade pública foi deixada de lado no momento em que se decidiu que o interesse do governo consolidado era facilitar a busca da felicidade pessoal e dos interesses privados dos cidadãos de forma mais efetiva do que o antigo regime. Considerando estes termos, Arendt, em *Da revolução*, resume este aspecto do dilema revolucionário da seguinte forma:

⁶⁰ No ensaio “Ação e a busca da felicidade” Arendt escreve que: “A redescoberta da ação, e a reemergência de um reino secular e público da vida podem muito bem ser as mais preciosas heranças deixadas pela Era Moderna para nós, que estamos prestes a entrar em um mundo totalmente novo” (ARENDR, *ABF*, 2018, p. 153).

⁶¹ Em *Da revolução* Arendt pontua o seguinte: “Esse conflito entre interesses particulares e negócios públicos desempenhou um enorme papel em ambas as revoluções, e, falando de uma maneira geral, pode-se dizer que os homens das revoluções foram aqueles que, em razão de sua genuína paixão pela liberdade e felicidade públicas, mais do que por qualquer idealismo altruísta, pensavam e agiam coerentemente em termos de interesse público” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 108).

⁶² Aqui, segue-se o comentário de Albrecht Wellmer segundo o qual: “La principal tesis de Arendt es que tanto los liberal-demócratas como los marxistas no han comprendido el drama de las revoluciones de la edad contemporánea porque no han entendido que lo realmente revolucionario de las mismas fue el, reiteradamente fracasado, intento de realizar la *constitutio libertatis* – el establecimiento de un espacio político para la libertad pública [...]” (WELLMER, 2008, p. 99).

[...] se a fundação era o objetivo e o fim da revolução, então o espírito revolucionário não seria simplesmente o espírito de dar início a alguma coisa nova, mas de principiar algo permanente e duradouro; uma instituição permanente, que englobasse esse espírito e o estimulasse a novos empreendimentos estaria sentenciando o seu próprio fracasso. Disso, infelizmente, se pode depreender que nada ameaça mais perigosamente e mais profundamente as aquisições da revolução do que o espírito que as suscitou (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 186).

Depreende-se da citação acima que a liberdade, na sua acepção máxima – isto é, atrelada à capacidade de romper com o curso de eventos rotineiros e inaugurar algo de absolutamente novo no mundo – tornou-se o “preço” a ser pago pela fundação da República, pois, a moderna preocupação com a permanência daquilo que foi erigido via a ação era complementar ao desejo por um “Estado perpétuo” que proporcionasse segurança a ‘posteridade” (Cf. ARENDT, *DR*, 1990, p. 183). Tal preocupação com a estabilidade, na leitura de Arendt, inspirou os revolucionários americanos a procurarem um assento institucional para suas ações, haja vista que não há concretização de uma revolução sem dar forma duradoura ao desejo de liberdade que a anima. Por isso mesmo: “[...] a forma republicana de governo atraía os pensadores políticos pré-revolucionários, não devido a seu caráter igualitário [...], mas por causa de sua promessa de grande durabilidade” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 179). Arendt percebe aí uma tensão fundamental, pois a descoberta de um lugar que preserve a novidade trazida ao mundo a partir da ação conjugada de seu caráter efêmero e fugaz, não pode abdicar da preocupação com a constante *reatualização* de sua *práxis* cotidiana. Dito de outra forma: resta saber se aquilo que possibilitou a estabilidade e respondeu adequadamente à preocupação com a permanência: “[...] foi suficiente para preservar o espírito que se tornara patente durante a própria Revolução”. Obviamente, responde Arendt, “não foi esse o caso” (Cf. ARENDT, *DR*, 1990, p. 185).

Com efeito, Arendt destaca que a busca pelo enraizamento fora do tempo de um feito que pertence aos indivíduos em sua condição de pluralidade e finitude era o pano de fundo da redação da Constituição. Todavia, a preocupação com a conservação só se tornou possível graças à coincidência entre o âmbito político e a possibilidade latente de um novo começo sustentado pela liberdade afirmada em sua máxima radicalidade, a saber, enquanto cisão (ruptura) para

com uma ordem anterior. É desta compreensão que se origina alguns dos elogios de Arendt pela Revolução Americana: “[...] a única revolução moderna que, a seu entender, logrou consolidar-se com algum êxito” (WELLMER, 2008, p. 100 – *Tradução livre*).

Liberdade esta que, ao mesmo tempo, é sinônimo de *ruptura*: para com uma ordem estabelecida (uma ordem tirânica ou despótica) e de *fundação*: de uma nova estrutura política (a república). Deste modo, a importância do fenômeno da revolução, para o pensamento de Arendt, está no fato de que representa a mais alta experiência de liberdade, isto é: “[...] os únicos eventos políticos que nos confrontam, direta e inevitavelmente, com o problema do começo” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 17), de onde Arendt deriva o entendimento de que: “[...] a palavra *revolucionário* só pode ser aplicada a revoluções cujo objetivo seja a liberdade” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 23 – *grifo no original*).

Por conseguinte, Arendt entende que o esforço para recuperar o antigo espírito da revolução consiste: “[...] na tentativa de avaliar e combinar significativamente aquilo que o nosso vocabulário atual nos apresenta em termos de oposição e contradição” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 179). Isto é, considerar, de um lado, a contingência da ação e o seu caráter de novidade, e de outro, a devida atenção ao aspecto institucional da política. Estes dois elementos compõem uma tensão presente nos escritos de Arendt, e o interesse em afinar estas partes corresponde ao interesse em transformar a liberdade pública em um: “[...] projeto comum, e seja possível a preservação e a reinvenção das mesmas” (Cf. WELLMER, 2008, p. 112 - *Tradução livre*).

Todavia, há ainda outra parte do referido dilema revolucionário moderno que, de acordo com Arendt, se manifestou de forma dramática no contexto da Revolução Francesa, que consistia em saber se: “[...] em defesa da ‘liberdade pública’, a revolução devia ser permanente” (Cf. ARENDR, *DR*, 1990, p. 107). Essa questão encontrou, nas teorias de Robespierre, uma resposta não menos dicotômica do que aquela que os pais fundadores deram ao problema da finalidade do governo constituído: relacionar, de um lado, o poder revolucionário com a liberdade pública, e o governo constitucional com a liberdade civil. Frente a essa separação, Arendt aponta que ao assumir como causa última da revolução a questão social, os revolucionários franceses se desviaram do objetivo de elaborar uma constituição.

O curso da Revolução Francesa mostra que os seus idealizadores – os *hommes de lettres* – apesar de colocarem a liberdade como a causa última de seu agir: “[...] haviam iniciado algo cujas consequências e força inerente eles próprios não haviam antecipado e não podiam controlar” (ARENDDT, *RL*, 2018, p. 188), isto é, haviam trazido à cena política o império da necessidade, e pretendiam utilizar o sentimento de revolta do povo como a ponta de lança para suas investidas. Considerando esse aspecto em particular, o exemplo da Revolução Francesa permite compreender que a liberdade, esteio dos governos republicanos, deve ser mais que uma palavra vazia perseguida com fúria através da violência, posto que: “[...] nenhuma fundação de um novo corpo político seria viável onde as massas populares vivessem oprimidas pela miséria” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 177).

No caso da Revolução Francesa, fora precisamente este aspecto de necessidade vital a ser sempre satisfeita, o acontecimento que conforme escreve Anne Amiel: “[...] vai pelo mesmo movimento subverter o âmbito diferente da liberdade, e impor a metáfora do processo irresistível” (AMIEL, 1997, p. 100-101). Com isso, o interesse pela liberdade pública é substituído pelo *páthos* da libertação, abrindo caminho para que o fenômeno da ação fosse interpretada: “[...] exclusivamente sob a ótica de destruição e construção” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 187). Esse movimento de transformação nos objetivos últimos da Revolução Francesa, confirmado pelas palavras de Robespierre – ao dizer que o objetivo da revolução passara a ser a felicidade do povo (Cf. ARENDDT, *DR*, 1990, p. 48) – trouxe para o vocabulário político o termo: “revolução permanente” [*révolution en permanence*], baseada na utilização da violência desmedida num processo incontrolável e irresistível (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 40).

Cumprido destacar que Arendt não desmerece a importância de se extirpar da política as condições de perpetuação da pobreza e da miséria.⁶³ Ela

⁶³ Nas palavras de Arendt: “Pobreza é mais do que privação, é um estado de constante carência e aguda miséria, cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é abjeta, porque submete os homens ao império de seus corpos, isto é, ao império absoluto da necessidade, como todos os homens a conhecem a partir de sua experiência mais íntima independente de todas as especulações” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 48). Em “Revolução e liberdade, uma palestra” Arendt é ainda mais enfática: “A liberdade, mesmo a liberdade em relação às restrições, era uma palavra vazia para aqueles que não foram libertados da miséria. Portanto, a libertação, que deve preceder a liberdade, não significava apenas a libertação de um rei tirânico ou de uma forma tirânica de governo, *mas a libertação da necessidade* (ARENDDT, *RL*, 2018, p. 190 – *Grifo nosso*).

compreende que essas necessidades, pela sua urgência, requerem uma solução anterior a qualquer objetivo de longo prazo. Segundo Arendt, a vida pública: “[...] é um luxo; ela é uma felicidade adicional que só é capaz de ter depois que forem cumpridos todos os requisitos do processo da vida” (ARENDDT, 2018, *RCF*, p. 218). Ignorar esse fato básico significa, para a revolução, malograr no compromisso da instauração da liberdade política, tendo em vista que a libertação, seja com relação a uma forma tirânica de governo, seja com relação às necessidades vitais do povo, deve anteceder qualquer preocupação de ordem idealista.

Porém, uma revolução orientada unicamente pelo sentimento de compaixão extremada de seus atores seria um movimento perpétuo, interminável (Cf. ARENDT, 1990, *DR*, p. 67), que desembocaria numa: “[...] contradição catastrófica entre a liberdade inerente ao mundo público comum e as carências e necessidades peculiares ao domínio privado” (Cf. RIBEIRO, 2009, p. 197), eliminando a diferença entre a esfera pública e privada na dimensão social, porquanto o laço objetivo que serviria de fio condutor para as pautas e reivindicações seria exclusivamente o império avassalador das necessidades.⁶⁴

Sopesando o caminho que cada uma das revoluções modernas assumiu, o fato conclusivo que delas pode ser declinado é que seria um equívoco reduzir a dimensão da liberdade política à satisfação dos desejos da sociedade e aos limites das liberdades liberais e aos direitos civis que, por serem garantidos normativamente pela estrutura política estabelecida, cumprem apenas o papel específico de: “[...] restringir o poder do governo e proteger o indivíduo em suas iniciativas privadas e sociais legítimas” (ARENDDT, *RL*, 2018, p. 199). É por esse ângulo que Arendt ajuíza que se nada mais estivesse em jogo, em se tratando de uma revolução, do que a garantia de direitos civis ou a promoção da felicidade pessoal do maior número de pessoas:

[...] as mudanças revolucionárias de governo, a abolição da monarquia e a instituição da república deviam ser consideradas, nesse caso, como acidentes provocados tão-somente pelos desatinos dos antigos regimes. Fosse essa a hipótese, a resposta teriam sido as reformas, e não a revolução, a troca de

⁶⁴ Um amplo e importante estudo acerca das consequências da ascensão da esfera social e da noção de processo aplicada a política se encontra no último capítulo do livro de Rodrigo Ribeiro Alves Neto *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt* (2009) p. 188 ss.

um mau soberano por um melhor, e não uma mudança da forma de governo (ARENDR, *DR*, 1990, p. 107).

As revoluções dizem respeito a um número suficiente de indivíduos organizados e preparados para agirem em conjunto em prol da constituição de um espaço para a liberdade política, onde os cidadãos livres e iguais, possam encarregar-se das preocupações que compartilham a respeito de um mundo comum que os reúne, haja vista que a expressão *Constitutio Libertatis* pode ser entendida como: “[...] a abertura de um mundo compartilhado” (WELLMER, 2008, p. 103 – *Tradução livre*). De forma que o exemplo trazido à luz pelas revoluções modernas é a experiência de ser livre, que redime a vida individual e privada de seus participantes e a dota de um sentido irreduzível. Esta experiência, para Arendt, é possibilitada pelas condições elementares da ação que são anteriores a própria revolução – a pluralidade humana fundamentalmente. Logo, o fato da palavra felicidade ter sido escolhida para significar a participação no poder público é já uma forte indicação de que: “[...] os homens sabiam que não podiam ser integralmente ‘felizes’, se sua felicidade se restringisse apenas à vida particular” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 102). Conforme o pensamento de Arendt contido em *A Condição Humana* (2010, p. 247) a ação não apenas mantém uma íntima relação com o mundo comum, mas a rigor, “é a única atividade que o constitui”.

Essa felicidade contida no agir era uma experiência bastante comum na antiguidade greco-romana, e correspondia às atividades públicas que eram executadas na *pólis* democrática e na república romana.⁶⁵ De uma maneira análoga: “[s]e os homens que, em ambos os lados do Atlântico estavam preparados para a revolução tinham alguma coisa em comum, que moldassem suas convicções, era um interesse apaixonado pela liberdade pública” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 9). Com efeito, é justamente esta dimensão específica do conceito de liberdade – que por muito tempo desapareceu das discussões políticas: “[...] a razão pela qual os homens vivem juntos em organização política” (ARENDR, *RL*, 2018, p. 167) e que subjaz ao: “[...] desejo de distinção que faz

⁶⁵ Na *pólis*, informa Arendt, “[...] os que agiam seriam capazes de estabelecer, juntos, a memória eterna de seus feitos bons ou maus, e de inspirar a admiração dos contemporâneos e da posteridade” (ARENDR, *CH*, 2010, p. 247). Conseqüentemente, dentro dos muros da *pólis*, na presença de iguais na modalidade do discurso e da ação, ocorria a salvaguarda da glória do agir.

os homens amarem o mundo e apreciarem a companhia de seus semelhantes, e os conduz à atividade pública” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 96). Logo, da mesma forma como os gregos adquiriam uma nova *bíos* ao participarem das deliberações ocorridas na *pólis*, também no século XVIII, havia nessa segunda vida em comum atingida pela afirmação da liberdade *inter pares*, a marca incontestada de uma nova dimensão da existência: “[...] uma felicidade que só pode ser alcançada em público, independentemente da felicidade privada” (ARENDDT, *RCF*, 2018, p. 213).

Arendt pontua em seu texto “Revolução e liberdade, uma palestra” que era o amor pela liberdade que movia os homens das revoluções dos dois lados do Atlântico, posto que esse *páthos*: “[...] era uma questão de liberdade política, e não de direitos e liberdade civis, os quais poderiam ser obtidos através do estabelecimento de uma monarquia constitucional [...]” (ARENDDT, *RL*, 2018, p. 198). Portanto, o debate acerca da felicidade pública, ou mais precisamente, acerca daquilo que ainda resta desta frase nas comunidades políticas contemporâneas, somente adquire sentido em vista das principais liberdades positivas que correspondem, esquematicamente falando, à liberdade de expressão e à liberdade de reunião.

Por liberdade de expressão entendo, aqui, não somente o direito de falar livremente em ambientes privados sem que o governo vigie o que digo [...]. A liberdade de expressão significa o direito de falar e ser ouvido em público, e na medida em que a razão humana não é infalível, tal liberdade permanecerá um pré-requisito para a liberdade de pensamento. [...] Ademais, a liberdade de reunião é o pré-requisito para a liberdade de ação, porque nenhum homem pode agir sozinho (ARENDDT, *RL*, 2018, p. 200).

Considerando a passagem acima, compreende-se que o sentido da expressão “busca da felicidade pública” está imbricado na participação e atuação do indivíduo na gestão de governo, o que equivale a dizer que seu significado é gradativamente acessado no deliberar e fazer parte dos negócios públicos. Porém, por mais que a expressão “felicidade pública” fosse uma frase corrente tanto na América do século XVIII quanto um ideal a ser alcançado na França pré-revolucionária, onde circulava a variação “paixão pela liberdade pública”, em ambos os casos, por razões distintas, essa aspiração teve sua realidade

eclipsada. Retomando mais uma vez o campo de experiência dos revolucionários franceses, Arendt destaca a ausência de uma experiência prévia de liberdade sobre a qual pudessem se basear para delinear suas ações futuras para além de: “[...] idéias e princípios não testados na realidade para guiá-los e inspirá-los” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 96). Enquanto isso:

Os americanos podiam falar em felicidade pública porque haviam experimentado, antes da revolução, a liberdade nas assembleias de cidades e distritos, onde deliberavam sobre questões públicas e onde, de acordo com John Adams, ‘foram formados os sentimentos do povo em primeiro lugar’. *Eles sabiam que as atividades ligadas a esses afazeres não constituía um fardo, mas conferiam àqueles que as realizava em público um sentimento de felicidade que não poderia ser obtido em nenhum outro lugar*” (ARENDR, *ABF*, p. 143 – *Grifo nosso*).

Esta comparação não serve apenas para ressaltar que foi essa “consciência prática dos revolucionários americanos”, em contraste ao caráter extremamente teórico dos *hommes de lettres* franceses, o que separou, na avaliação de Arendt, tanto o uso que cada uma das revoluções realizou das fontes gregas e romanas (na busca da completa formação de seus espíritos sobre as instituições políticas e o sentido da participação democrática), quanto a percepção dos desafios que surgem após o estabelecimento e fundação de um novo corpo político. Ela possibilita destacar que mesmo na América, onde a criação de um novo corpo político logrou êxito, a tarefa subsequente de: “[...] assegurar a sobrevivência do espírito que deu origem ao seu ato de fundação, perpetuar o princípio que a inspirou – [...] foi frustrada desde o início” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 101).

O próprio Thomas Jefferson era consciente disso, e nasce daí seu esforço ao esboçar a Declaração de Independência de modificar a enumeração dos direitos inalienáveis para “vida, liberdade e busca pela felicidade” – ao invés de “vida, liberdade e propriedade”. Mas aparentemente, essa mudança escapou à atenção do pensamento conceitual pós-revolucionário,⁶⁶ não sendo suficiente

⁶⁶ Um esclarecimento mais pormenorizado sobre essa “falha” do pensamento conceitual em salvar o sentido da experiência real de ser um participante do governo se encontra em *Da revolução*, onde Arendt escreve que: “A incapacidade de evocação americana pode ser buscada a partir dessa funesta falha do pensamento pós-revolucionário. Pois, se é verdade que todo pensamento se inicia com a lembrança, não é menos correto que nenhuma memória perdura e permanece intacta, a menos que seja condensada e inserida num conjunto de noções

para evitar a perda do adjetivo qualificativo da palavra felicidade e o desaparecimento do espírito revolucionário de novidade do campo político. Foi no decorrer das revoluções modernas que se manifestou com nitidez uma vez mais a compreensão de que a liberdade só pode ser usufruída em público.

Porém, no momento em que a liberdade passa a ser compreendida enquanto um fenômeno que se manifesta em: “[...] uma realidade terrena e tangível, algo criado pelos homens para ser desfrutado por eles [...]” (ARENDT, *DR*, 1990, p. 99), surge a preocupação com a estabilidade e, nas condições modernas, essa estabilidade era correspondente ao delineamento de uma constituição. Assim, em seus primórdios, revolução, de um lado, constituição e fundação, do outro, eram equivalentes. Nas palavras de Arendt:

Nós, ainda hoje, estamos sob a influência desse desenvolvimento histórico, e, portanto, podemos achar difícil entender que revolução, de um lado, e constituição e fundação, do outro, são como conjunções correlativas. Entretanto, para os homens do século XVIII, ainda era natural precisar de uma constituição para estabelecer as fronteiras do novo domínio político de suas regras, e que tivessem de fundar e construir um novo espaço político dentro do qual a “paixão pela liberdade pública”, ou a “busca pela felicidade pública”, pudesse ser livremente cultivada pelas gerações futuras (ARENDT, *DR*, 1990, p. 101).

Arendt procura esclarecer que, diferentemente das manifestações científicas, filosóficas e artísticas do século XVIII, voltadas para a inovação, o espírito político da modernidade nasce da preocupação dos homens com relação aos impérios que surgiam e desapareciam em irrefreáveis lutas. Contra esse desejo de perpétua mudança, eles almejavam: “[...] estabelecer um mundo que pudesse durar para sempre, precisamente porque sabiam o quanto sua época estava tentando inovar todas as coisas” (ARENDT, *DR*, 1990, p. 179). Neste processo, por mais que o amor a felicidade pública e o espírito revolucionário não tenham desaparecido por completo, esses elementos foram absorvidos pela própria estrutura do corpo político da república, tornando-se simples

conceituais, dentro do qual ela possa afirmar-se cada vez mais. [...] De qualquer sorte, a consequência da aversão ‘americana’ ao pensamento conceitual foi que a interpretação da história americana, a partir de Tocqueville, sucumbiu a teorias cujas fontes de experiências estão situadas alhures [...]. Mas a razão pela qual a América tem mostrado tanta receptividade a idéias esdrúxulas e noções grotescas pode ser simplesmente que a mente humana sente necessidade de conceitos para que possa se manter em atividade” (ARENDT, *DR*, 1990, p. 176).

formalidades e disposições carentes de realidade objetiva, momento em que a própria palavra Constituição passasse: “[...] a ser associada a uma ausência de realidade e de realismo, com sua excessiva ênfase no legalismo e nas formalidades” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 101).

No tocante a preocupação dos pais fundadores em estabilizar o espaço da liberdade, Arendt é da opinião que esta preocupação se sobrepôs em larga escala ao debate sobre quais seriam as práticas reais de liberdade que seriam garantidas e comunicadas à posteridade. Com efeito, perguntar pelas possibilidades de reencontro com a felicidade pública no interior de um governo consolidado não implica, em última instância, a necessidade de se refazer as etapas da revolução, ou buscar refundar de tempos em tempos novos governos, mas promover instâncias e canais de participação direta do cidadão. Significaria, outrossim, reafirmar o sentido positivo da liberdade (aproximar o poder constituinte ao poder constituído) frente a constatação de que: “[...] a revolução, embora tivesse dado liberdade ao povo, não conseguira proporcionar um espaço onde essa liberdade pudesse ser exercida” (ARENDR, *DR*, 1990, p 188). Nesse caso, é essencial indagar se seria a frase “busca da felicidade” algo a mais do que uma letra-morta contida na Declaração de Independência? Se seria ela um tesouro que nos foi relegado sem nenhum testamento, de acordo com a frase sempre recorrente do poeta René Char, que Arendt retoma em alguns momentos de sua reflexão sobre o sentido mais sublime da ação política.

Ora, como resposta parcial a estas indagações, compete lembrar que Arendt anuncia em seu ensaio “Ação e a busca pela felicidade” que seu objetivo consiste em investigar: “[...] uma possível relação entre a ação e a felicidade” (ARENDR, *ABF*, 2018, p. 116). De forma que seria correto interpretar, à luz da premissa arendtiana de que está contida na ação uma pista sobre essa questão, que a desobediência civil cumpre um papel fundamental para o redescobrimento e atualização desta relação fundamental manifesta fenomenicamente no espaço público, da mesma forma como a revolução possibilitou aos seus realizadores aventurarem-se em: “[...] ações para as quais não tinham mostrado qualquer inclinação prévia” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 99). A felicidade pública é o que vincula os cidadãos nas comunidades políticas, a partir de compromissos que não se restringem à relação bilateral entre indivíduo e o Estado, mas embasa-se na relação dos homens e mulheres entre si.

No tocante a este ponto, Arendt escreve em sua resposta a Charles Frankel,⁶⁷ que o direito de se reunir livremente ainda sobrevive nas associações voluntárias – no que se refere ao exercício das disposições fixadas na Primeira Emenda – das quais os grupos de desobediência civil da década de 1960 foram um exemplo notável. Deste modo, sopesando as diferenças entre as revoluções e as ações realizadas por seus atores para a sua realização final (o rompimento e a fundação) e o *background* da desobediência civil (bem menos radical em suas aspirações), pode-se dizer que esses dois fenômenos extraordinários da política orbitam em torno da noção de felicidade pública.

Assim, pode-se dizer que tanto a desobediência civil, por estar ancorada em promessas e acordos que servem de parâmetros para o agir, e a revolução, entendida como o intento humano de estabelecer um novo espaço de liberdade, são eventos em que a liberdade surge como uma experiência compartilhada, e a felicidade pública se efetiva na pluralidade do mundo. E por ser a liberdade o motivo que leva os homens a conviverem politicamente organizados (Cf. ARENDT, *EPF*, 2009, p. 191) e ultrapassarem a dimensão restrita da vida privada, a noção de felicidade pública compreende a acepção mais fundamental e viva desta palavra.

Por essa via, percebe-se que é a liberdade pública a *conditio sine qua non* do fenômeno da desobediência civil que, a rigor, se encontra fundamentada na liberdade de associação e de ação. O que implica considerar que os atos de desobediência manifestam na política institucional certo: “[...] poder residual da revolução” na medida em que mantém vivo o espírito de resistência contra qualquer governo que tenha sido eleito (Cf. ARENDT, *DR*, 1990, p.190). Há que se destacar que, com esta afirmação, Arendt não pretende sugerir que a desobediência cumpre unicamente o papel de subverter ou destruir o quadro político constitucional existente, isso porque, os atos de desobediência pressupõem direitos fundamentais estabelecidos para radicalizá-los além de sua jurisdição prescrita. Esses movimentos, através de suas lutas políticas, procuram aprofundar e expandir essas liberdades (Cf. KALYVAS, 2008, p. 291-292). Com isso, a citação de Arendt acima deve ser interpretada no sentido de que a

⁶⁷ Este ensaio se faz presente na coletânea *Ação e a busca pela felicidade*. A versão traduzida foi extraída do livro *Thinking without a banister: essays in understanding, 1953-1975* editado por Jerome Kohn.

desobediência civil surge como um mecanismo *ex parte populi* de reanimação do poder constituinte, capaz de aproximar a política de sua base associativa, isto é, do espírito das associações voluntárias e dos conselhos participativos que estavam na base da República Americana.⁶⁸

Seguindo nessa discussão, é possível dizer ainda que é uma distinção da mesma ordem e grau daquela que separa a busca pela realização dos interesses privados e individuais, e o agir e a busca pela felicidade pública, que subjaz à oposição entre as associações dos grupos de pressão e as legítimas associações de contestação pública. Nesse último caso, Andreas Kalyvas (2008, p. 289) argumenta que, apesar da proximidade formal, os grupos de pressão representam uma degeneração da própria palavra associação, que passa a corresponder a organizações de interesses privados manifestos no âmbito público, visando a manipulação da opinião pública.⁶⁹ Ainda de acordo com Kalyvas, enquanto os grupos de pressão baseiam-se no interesse, os desobedientes civis baseiam-se em opiniões, que precisam ser formadas e compartilhadas por meio da discussão, do debate e da deliberação (Cf. KALYVAS, 2008, p. 289-290).

No caso da desobediência civil, o que está em xeque no tocante a ação é a manifestação de seu poder disruptivo e compartilhado, capaz de promover inovações dentro da estrutura jurídica. É essa capacidade de radicalização e expansão do uso e da aplicabilidade de direitos e liberdades para esferas e campos que não estavam diretamente prescritos no texto constitucional (mas que estavam implicados por sua natureza revolucionária e desenvolvimento histórico), que pode ser entendida como a realização da felicidade pública contida nos movimentos de desobediência civil.⁷⁰ Nesse sentido, torna-se

⁶⁸ A respeito da proximidade entre os atos de desobediência civil e os sistemas de conselhos Kalyvas escreve que: “Arendt’s views on movements of civil disobedience could mediate between extraordinary and normal politics in a variety of ways. First of all, movements do not have the aristocratic, hierarchical, and elitist structures that councils do. They are free from the entanglements of representation. Likewise, they operate apart from the existing mechanisms of organized power. They are based on the premise of a more direct, democratic form of participation, where citizens are able to speak and act for themselves” (KALYVAS, 2008, p. 289)

⁶⁹ Hannah Arendt em seu ensaio intitulado “Direitos públicos e interesses privados: uma resposta a Charles Frankel” escreve que: “A busca imprudente dos interesses privados na esfera política-pública é tão desastrosa para o bem público quanto as tentativas arrogantes dos governos de regular as vidas privadas de seus cidadãos o são para a felicidade privada” (ARENDR, RCF, 2018, p. 212-213).

⁷⁰No original: “[...] movements of disobedience seek to [radicalize and extend the use and applicability of these freedoms to spheres and issues that are not directly or explicitly prescribed

imprescindível destacar, de acordo com a metáfora das ilhas de liberdade no oceano da política institucionalizada, que a desobediência civil possui suas fundações assentadas em experiências nas quais os indivíduos valorizam: “[...] sua felicidade pública e sua liberdade pública tanto, para não dizer até mais, do que valorizavam seu bem-estar privado e seus direitos civis” (ARENDR, *ABF*, 2018, p. 206).

E foi por estar convicto da relação entre a ação e a felicidade que Thomas Jefferson, por várias vezes, conjecturou dividir e subdividir as repúblicas da união em: “repúblicas elementares dos distritos’, onde todo homem seria capaz de sentir ‘que ele é um participante do governo comum” (ARENDR, *ABF*, 2018, p. 133). Pois, o que pretendia Jefferson com essa proposta era possibilitar a atuação e a participação de todos os cidadãos na decisão dos assuntos públicos. A insistência de Jefferson no sistema de distritos, de certo modo, correspondia a sua percepção de que: “[...] a permanência da república não fora assegurada porque havia falhado em estabelecer instituições⁷¹ nas quais o espírito revolucionário poderia se manter vivo [...]” (ARENDR, *ABF*, 2018, p. 148-149).

Destarte, é a partir do pensamento de Jefferson – aquele que dentro os pais fundadores foi o que chegou mais perto de apreciar, em seu real valor, a proximidade entre a ação e a felicidade – que Arendt escreve que a expressão “felicidade pública”, para os envolvidos com a Revolução Americana significava: “[...] uma participação na ‘gestão do governo’, isto é, no poder público enquanto distinto do direito comumente reconhecido de proteção de sua vida privada” (ARENDR, *ABF*, 2018, p.140). O fato é que a principal distinção alcançada na possibilidade de participar do bem comum é o acesso a uma dimensão da existência humana que é muito mais durável e significativa do que a satisfação das exigências do ciclo biológico da vida. Por isso mesmo, o interesse público e suas atividades elementares, sempre demandam de seus envolvidos um certo grau de abnegação e de sacrifício dos interesses individuais, para que possam

in the original constitutional text but implied by its normative nature, revolutionary origins, and historical development” (KALYVAS, 2008, p. 290).

⁷¹ Arendt comenta que foi por meio das duas grandes aquisições da Revolução Americana, a instituição do senado “uma instituição duradoura para a opinião e uma instituição duradoura para o julgamento [a Suprema Corte] ” (Cf. ARENDR, *DR*, 1990, p. 183), que os fundadores da República transcenderam não apenas sua estrutura conceitual, mas a própria individualidade e a efemeridade da vida humana.

usufruir das alegrias do discurso, da legislação, do persuadir e ser persuadido (Cf. ARENDT, *ABF*, 2018, p. 126).

Em outros termos, esse desejo por participação não encontra lugar num sistema político que circunscreve a iniciativa popular ao voto e à obediência, que reduz a política ao governo e o poder aos dispositivos da violência. Visto que, a liberdade de que fala Arendt, não pode ser entendida como um componente do espaço interior da individualidade, que pressupõe uma retirada do mundo para uma região onde ninguém (exceto o próprio eu) tem acesso,⁷² pois, sem o manifestar-se externamente, não há significação política relevante para esta palavra tão corriqueira. A liberdade, assim, é concretamente perceptível no fato de que: “[t]omamos inicialmente consciência da liberdade ou do seu contrário em nosso relacionamento com os outros, e não no relacionamento com nós mesmos” (ARENDT, *EPF*, 2009, p. 194).

Assumindo o comentário tecido por Yara Frateschi, entende-se que a democracia baseada unicamente no sufrágio universal: “[...] não é capaz de promover liberdade e cultura política se não garantir espaços concretos para a participação” (FRATESCHI, 2016, p. 31). Ou seja, da mesma forma que o terror jacobino da revolução permanente, o sistema de partidos representativos, embora sem recurso direto à violência sistemática e a coerção radical, também enclausuram e frustram a ambição de liberdade, de modo que não favorecem o devido exercício da liberdade, apenas repetem mecanicamente procedimentos institucionalizados, sem maiores esclarecimentos a respeito de suas implicações políticas fundamentais. A liberdade somente pode significar a existência de uma esfera para o debate público e para a ação. É nesta esfera, conforme traz Albrecht Wellmer, que: “[...] a deliberação e a ação estão entrelaçadas; e um assunto essencial desta deliberação será a constituição dessa mesma liberdade pública” (WELLMER, 2008, p. 113 – *Tradução livre*).

Destarte, de acordo com as considerações contidas em *Da revolução*, o esquecimento do sentido prático do agir em público – que corresponde ao esquecimento da finalidade da própria revolução, e da importância da

⁷² Como escreve Arendt a este respeito: “O espaço interior onde o eu se abriga do mundo não deve ser confundido com o coração ou com a mente, ambos os quais existem e funcionam somente em inter-relação com o mundo. [...] *A interioridade, como região de absoluta liberdade dentro do próprio eu, foi descoberta na Antiguidade tardia por aqueles que não possuíam um lugar próprio no mundo* [...]” (ARENDT, *EPF*, 2009, p. 192 – *Grifo nosso*).

participação direta dos cidadãos na gestão pública, contribuiu para que a herança da revolução americana pudesse ser resumida: “[...] as liberdades civis, o bem-estar individual da grande maioria da população, e, além disso, a opinião pública como a força mais poderosa a dirigir uma sociedade democrática [...]” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 177). Contudo, há que se considerar ainda o processo de consolidação dos sistemas políticos representativos que, no cenário da Revolução Americana, foram originalmente concebidos por Jefferson como a garantia de que as novas gerações ao menos teriam o direito de nomear seus representantes para as convenções e: “[...] encontrar meios e fórmulas para que as opiniões de todas as pessoas fossem justas, completa e pacificamente expressas [...]” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 187). O que de fato esse sistema gradualmente provocou foi a restrição das possibilidades concretas de manifestação da pluralidade e da liberdade, via a ação e o debate, na medida em que afastou o povo do percurso decisório da política. No dizer de Arendt, espaço da cabine de votação é pequeno demais para caber mais de um indivíduo por vez.

Assim, os elogios que Arendt direciona à Revolução Americana refletem o fato que a mesma conseguiu atingir, ao menos em parte, o objetivo da liberdade pública, na forma concreta das suas instituições políticas e jurídicas, como o senado e a Suprema Corte. Mas isso não significa, como fora discutido até aqui, que a tão almejada liberdade, na sua acepção política elementar, tenha sido, definitivamente, instaurada como uma realidade acessível nas terras americanas – para além do momento solitário em que o indivíduo escolhe alguns nomes pré-estabelecidos para a execução das atividades da representação política – como uma dimensão cotidiana de prática e participação democrática.

No próximo tópico, investiga-se em que medida o sistema representativo contribuiu, no caso da Revolução Americana, para o esquecimento do significado da expressão felicidade pública e, por fim, sua limitação. Concomitantemente, será debatido a posição de Arendt com relação aos sistemas de conselhos acompanhando a tese de que os conselhos representam um modelo alternativo de organização da *práxis* política à democracia liberal, no sentido específico de que se pode extrair deles um modelo atualizado de felicidade pública e uma versão mais substantiva de democracia. Assim, o argumento que subjaz a exposição a seguir é o de que Arendt, embora não seja, *a priori*, uma teórica da

democracia, não é uma antidemocrata. Sua leitura da democracia está, ao mesmo tempo, intimamente relacionada com conceitos-chave como os de liberdade e felicidade pública, e a oposições polêmicas, dentre as quais destaca-se a opinião pública *versus* liberdade de opinião, representação *versus* participação direta.

3.2 O sistema de conselhos: uma experiência democrática de felicidade pública.

A fim de entender o sistema de conselhos, é bom lembrar que ele é tão antigo quanto o próprio sistema de partidos; como tal, ele representa a única alternativa a este, isto é, a única alternativa de representação democrática liberal à opção apresentada pelo sistema multipartidário continental, com sua insistência nos interesses de classe (Hannah Arendt).

Dentre as análises que compõem a obra de Hannah Arendt, pode-se destacar como uma das mais fecundas e atuais a sua crítica aos sistemas políticos configurados no modelo da democracia representativa liberal. Reflexão esta que não diz respeito apenas a um momento isolado de sua trajetória intelectual, mas antes, se encontra conectada, conforme destaca Canovan⁷³ (1992, p. 201), com seus estudos acerca dos sistemas totalitários, mais precisamente, frente ao terror da possibilidade de negação da pluralidade e da alteridade na esfera pública, e com o tema do direito à participação política em face do modelo burocrático de organização que, desde a modernidade, promove a redução drástica do espaço público.

No entanto, para se pensar devidamente como Hannah Arendt compreende e articula o tema da democracia – sem correr o risco de reduzir ou descaracterizar seu pensamento⁷⁴ – com as noções de felicidade pública, liberdade, opinião e poder, é necessário destacar que autora não visa negar o

⁷³ De acordo com Margaret Canovan em *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*: “Her whole view of politics was coloured by totalitarianism, and she had come to believe that the seeds of totalitarianism were deeply planted in modernity itself” (CANOVAN, 1992, p. 202).

⁷⁴ Para Jeffrey C. Isaac (1994, p.157) em seu texto “Oases in the desert: Hannah Arendt on democratic politics”, as considerações de Arendt a respeito da democracia são um “tesouro perdido” (lost treasure) que precisa ser recuperado. Mas essa recuperação demanda um cuidado extra. Para Jeffrey, não é o caso de defender uma teoria democrática completa em Arendt, mas reconsiderar suas análises acerca de um tipo de política democrática que é muitas vezes ignorado.

modelo representativo, ou defender a simples substituição desse sistema pelos conselhos.⁷⁵ Trata-se antes de perceber que o sistema de conselhos se configura como uma “alternativa” vislumbrada por Arendt a partir de dentro do horizonte da própria democracia liberal, por representar uma versão menos formal e mais substantiva para a ação política (Cf. WELLMER, 2008, p. 107) e que, conseqüentemente, “[...] seriam a própria base de fundação de uma nova forma de governo, a verdadeira república, e da própria transformação possível do Estado a partir do fortalecimento dos princípios federativo e participativo” (DUARTE, 2001, p. 268).

Sendo assim, entende-se que as linhas que compõem o elogio de Arendt ao sistema de conselhos – presentes no capítulo final de *Da revolução* e seu ensaio dedicado a Revolução Húngara – são de crucial importância para atualizar o debate sobre a democracia para além da acusação de utopismo que alguns intérpretes direcionam ao seu posicionamento a respeito do tema.⁷⁶ Tal acusação, que se baseia na pressuposição de que o tema da democracia não possui lugar definido em Arendt, peca por não perceber que esta discussão deve ser tematizada, a rigor, em face da radical atomização do indivíduo e sua correspondente alienação dos assuntos públicos, bem como à sobreposição de interesses particulares aos interesses comuns, fato esse que limita severamente a esfera da ação individual.

É em vista do diagnóstico das condições modernas que Arendt salienta que os princípios sobre os quais os conselhos se baseiam: “[...] sempre foram inquestionavelmente democráticos” (ARENDR, *IT*, 2018, p. 81). Ou seja, seguindo a interpretação de Helton Adverse, tanto os conselhos, quanto os distritos pensados por Jefferson ou as *sociétés populaires*: “[...] revivificam a experiência da isonomia grega” (ADVERSE, 2018, p. 150). Contudo, é importante ter em vista que a noção de democracia que Arendt tem em mente quando resgata essa palavra, alinha-se com sua manifestação originária no mundo grego antigo no sentido da isonomia⁷⁷ – onde o pleno exercício do poder

⁷⁵ Assim compreende Frateschi (2016, p.32); André Duarte (2001, p. 267) e Albrecht Wellmer (2008, p.07).

⁷⁶ Crítica esta da parte de Wolin (1983) e de Canovan (1978)

⁷⁷ Essa interpretação acerca da maneira com que Arendt aborda a questão da democracia é reiterada por Jeffrey C. Isaac em seu ensaio “Oases in the desert: Hannah Arendt on democratic politics”. Neste texto, o autor destaca ainda que não se trata meramente de um retorno nostálgico

era pautado na liberdade e na multiplicidade de perspectivas em deliberação – e não com a estrutura da democracia de massas, consolidada no modelo de Estado e de governo, onde tanto o fenômeno do poder quanto da autoridade se reduzem aos instrumentos de violência e coerção, respectivamente.

Desta forma, a democracia surge no pensamento de Arendt, por um lado, como uma possibilidade de “configuração política” na qual e para a qual, a questão por excelência consiste em saber como promover e estimular, da maneira mais igualitária possível, a diversidade de opiniões e fazer valer a pluralidade, sobretudo, na liberdade de fala e de ação. Por outro lado, a questão da democracia envolve e abarca o caráter espontâneo e extraordinário – para usar a expressão de Andreas Kalyvas – que Arendt identifica nos movimentos de desobediência civil e de contestação à guerra do Vietnã, nas associações voluntárias, na resistência francesa e dinamarquesa ao nazismo e, por fim, nos conselhos revolucionários.⁷⁸

Isso porque, apesar de Arendt em suas obras iniciais tratar da democracia apenas de forma indireta, ou seja, visando detectar os defeitos do sistema representativo e de partidos, e criticar severamente as sociedades de massas e o avanço das preocupações econômicas e sociais sobre a esfera política, o que interessa particularmente para a discussão da democracia que se propõe é o seu passo seguinte, qual seja, o destaque de Arendt às possibilidades de recuperação da capacidade de agir, cujos mecanismos não se encontram inteiramente esquecidos ou eliminados.⁷⁹

Por essa via de entendimento, interpreta-se que a posição sustentada por Sheldon Wolin,⁸⁰ segundo o qual a noção de democracia é incompatível com o pensamento de Arendt, ignora indevidamente aquilo que Arendt escreve sobre o

ao passado, mas sim, que essa atração de Arendt pelas características políticas da antiguidade serve de base para sua crítica à modernidade, mais precisamente, ao seu caráter impessoal.

⁷⁸ Acompanha-se de perto a posição de Kalyvas no sentido de que: “In normal times, these movements transgress the limits of legality in order to radicalize the utopian and radical content of a democratic government and to broaden and expand existing political freedoms” (KALYVAS, 2008, p. 299).

⁷⁹ Para Albrecht Wellmer, a crítica de Arendt “a la democracia liberal y social de las sociedades industriales resulta, en principio, más provocadora para nuestra época” (WELLMER, 2010, p. 100).

⁸⁰ Ver o ensaio intitulado “Hannah Arendt: Democracy and the political” *In: Source: Salmagundi*, No. 60, On Hannah Arendt (Spring-Summer 1983), pp. 3-19.

vínculo entre liberdade e igualdade no espaço público, na medida em que enfatiza, de maneira exacerbada, apenas os aspectos agônicos e individualistas da sua teoria da ação. Para o autor em questão, o “impulso democrático” resultaria na subversão da distinção entre o âmbito político e o social, e em última instância, representaria unicamente “a tentativa dos ‘muitos’ de acessar a esfera pública e transpor para o ciclo do poder as inconveniências da esfera econômica” (WOLIN, 1983, p. 03 – *Tradução livre*).⁸¹ Ainda nesse texto, Wolin destaca como elemento negativo justamente aquilo que, para a argumentação de Arendt, corresponde ao aspecto mais louvável das democracias, que é o sentido de ação compartilhada e a possibilidade sempiterna de novos começos e eventos. Isto é, para Wolin, as virtudes democráticas não estariam de acordo com a concepção agonística que Arendt detecta, pois: “A ação democrática é, por definição coletiva; seu modo é a cooperação; e sua pressuposição não é uma pequena audiência de heróis, mas uma experiência compartilhada” (WOLIN, 1983, p. 04 – *Tradução livre*).⁸²

Ora, a bem da verdade, para avaliar devidamente a posição de Arendt frente a democracia, torna-se fundamental não reduzir sua teoria da ação ao livro *A Condição Humana*. Deve-se considerar, conjuntamente, seu posicionamento acerca das massas em *Origens do Totalitarismo*, sua produção ensaística e aquilo que a autora pontua, sobretudo, em *Da revolução*. Neste livro em particular, Arendt destaca que: “[...] os conhecidos argumentos dos fundadores contra o governo democrático raramente mencionam seu caráter igualitário” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 180). O que sustentava o temor por parte dos revolucionários com relação ao governo democrático era antes: “[...] a volubilidade dos seus cidadãos, a ausência de espírito público, a tendência a

⁸¹ No original: “Yet it is not difficult to show that many of the major categories that compose and distinguish her political outlook were either critical of or incompatible with democratic ideas. This I believe to be the case with the distinction on which her political ideals were grounded, the distinction between “the political” and “the social.” Her critical attitude toward democracy rested on a correct intuition that the impulse of democracy has been to override that distinction. [...] Thus social power is translated into political power which is then used to increase social power. Democracy is the attempt of the many to reverse the natural cycle of power, to translate social weakness into political power in order to alleviate the consequences of what is not so much their condition as their lot-tery” (WOLIN, 1983, p. 03).

⁸² No original: “These democratic sentiments and virtues do not accord with the agonistic conception of action she extolled. Democratic action is, perforce, collective; its mode is cooperation; and its presupposition is not a small audience of heroes but shared experience” (WOLIN, 1983, p. 04).

serem conduzidos pela opinião pública e pelos sentimentos das massas” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 180). Com efeito, Arendt não desqualifica completamente este temor com relação à opinião pública, posto que ela mesma escreve que é incompatível uma: “opinião pública’, unanimemente mantida e a liberdade de opinião, pois a verdade é que não é jamais possível haver formação de opinião quando as opiniões se tornam iguais” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 180). Porém, Arendt acrescenta que a solução encontrada pelos revolucionários não contribuiu para favorecer o desenvolvimento das virtudes públicas e estimular o espírito público. De fato, foi a própria aposta na ideia de representação que abriu caminho para a consolidação de um elitismo político – um “despotismo eletivo” que Jefferson considerava o pior dos males⁸³ – sustentado por um formalismo que reservara pouquíssimo espaço para a autêntica vida cívica.

Se o temor por parte dos fundadores diante do caos das opiniões sem representações e sem filtragem era, em certa medida, passível de compreensão, devido à possibilidade destas se cristalizarem, sob a pressão emergencial, numa diversidade de sentimentos populares conflitantes, a consequente qualificação da democracia como: “[...] uma nova forma atualizada de despotismo” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 180), obscureceu ainda mais a linha divisória que permitia separar o campo do interesse do campo da opinião. De acordo com Arendt, as opiniões, na medida em que se formam e se esclarecem num movimento de discussão aberta e de debate, dependem da abertura político-democrática para se “purificarem” de seu aspecto privado. Do contrário, “[...] onde não existe oportunidade para a formação de opiniões, o que pode haver são estados de ânimo – das massas os dos indivíduos” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 214).

Nesse sentido, não é difícil compreender o alcance da crítica de Arendt à democracia representativa moderna, bem como aos poderes burocráticos e aos grandes grupos de interesses que, por influenciarem seus representantes a realizarem seus objetivos, promovem ainda mais a ausência de distinção entre o interesse e a opinião e, com esse procedimento, se consolidam no mundo ocidental à revelia dos espaços destinados à manutenção da diversidade de

⁸³ De acordo com Arendt “O que acabou salvando os Estados Unidos dos perigos que Jefferson temia foram os mecanismos do governo; mas esses mecanismos não puderam livrar o povo da letargia e do descaso para com a coisa pública, já que a própria Constituição propiciava espaço apenas para os representantes do povo, e não para o próprio povo” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 191).

perspectivas e a sustentação da relevância da opinião na esfera política. Pois, se é verdade que: “[...] toda autoridade repousa, em última análise, na opinião” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 182), é necessário, de acordo com Arendt, que seja conferido aos cidadãos a possibilidade de manifestar, democraticamente, as suas opiniões, que: “[...] surgem onde quer que as pessoas se comuniquem livremente umas com as outras e tenham o direito de tornar público os seus pontos de vistas” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 181).

Logo, diante do tema do direito à manifestação pública da opinião e de seu papel político, é de fundamental importância destacar as linhas fundamentais da crítica de Arendt ao problema da representação, que constitui um dos problemas mais cruciais da política moderna, porque sua natureza: “[...] implica nada menos que uma decisão sobre a própria dignidade da atividade política” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 189). É importante destacar que, inicialmente, o governo representativo era, para o entendimento dos pais fundadores, algo a mais do que um mal necessário. Era uma escolha deliberada, ou antes, uma decisão diante da questão de como lidar com o poder popular. A rigor, essa decisão era, por um lado, justificada pela confiança na Constituição – apesar do seu malogro em incorporar e estruturar as fontes originais do seu poder e de sua felicidade pública – por outro lado, era inspirada, em grande medida, pela compreensão de que o mundo político deveria acolher apenas: “[...] aqueles cuja inclinação para a ‘virtuosa aptidão’ fosse bastante forte, e cuja paixão pela distinção fosse suficientemente ardente” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 190). Conforme escreve Arendt:

[...] o governo representativo, segundo os homens da Revolução, era muito mais do que um artifício técnico para o governo de grandes populações; a limitação a um pequeno e selecionado corpo de cidadãos serviria como um grande depurador dos interesses e opiniões, como proteção “contra os conflitos desordenados de uma multidão” (ARENDR, *DR*, 199, p. 181).

Com efeito, o ofuscamento que a noção de democracia sofreu a partir da modernidade se deveu aos desdobramentos do debate sobre o direito de igualdade de admissão à esfera pública e a questão a respeito da dignidade da opinião. Consequentemente, as alegações de inspiração aristocrática de que a

democracia seria o despótico domínio das paixões da maioria, conduzida pela homogeneidade e por um consenso forçado, ou ainda, que não poderia ser compatível com instituições objetivas por estar direcionada à questão social,⁸⁴ nascem do equívoco que o vocabulário moderno ajudou a reforçar quando passou a se expressar: “[...] sempre através de pares opostos” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 178). Um desses pares, informa Arendt, eram os termos democracia e aristocracia, que não eram conflitantes ou mutuamente excludentes antes das revoluções. Eram, no ato de fundação, duas faces do mesmo acontecimento: “[...] e foi apenas depois que as revoluções chegaram ao seu fim, vitoriosas ou derrotadas, que eles se apartaram, se corporificaram em ideologias, e começaram a se opor um ao outro” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 179). A rigor, o elitismo político outrora entendido como o exercício das virtudes públicas foi substituído pela figura do político profissional, e a democracia, passou a ser entendida como uma estrutura burocrática na qual se administra os recursos da sociedade.

Essa separação entre os atores políticos e o restante da população, desenhada a partir da modernidade, evidencia que os sistemas representativos: “[...] não podem ser vistos como órgãos populares, mas são, ao contrário, os próprios instrumentos eficientes através dos quais o poder do povo é reduzido e controlado” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 215). Daí se origina a proximidade do governo representativo com a oligarquia, visto que sua lógica operacional se mostra eficiente para a manutenção (e escolha) do acesso à política, operando a divisão entre o povo e o poder. A característica essencial dos sistemas representativos, segundo Arendt, é que no tocante ao tema da participação, e ao tema do poder de base e suporte popular, destaca-se a pressuposição de que: “tal participação não era necessária, e que os segmentos da população recém-admitidos deveriam se contentar em serem representados” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 217).⁸⁵

⁸⁴ A respeito das bases das críticas lançadas à democracia conferir Kalyvas (2018, p. 264-266).

⁸⁵ Arendt em *Da revolução* acrescenta que: “o motivo pelo qual os aparatos partidários, apesar de suas muitas deficiências – corrupção, incompetência e um incrível esbanjamento –, acabaram alcançando sucesso, enquanto os conselhos fracassaram, reside exatamente em sua estrutura originalmente oligárquica e até mesmo autocrática, que os tornara tão flagrantemente inapropriados para todos os objetivos políticos” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 219).

Por se consolidar em detrimento da possibilidade da participação e da formação conjunta da opinião, o sistema representativo implica, para o campo político, um impasse insolúvel:

Se os representantes eleitos estão presos a diretrizes que se reúnem apenas para externar a vontade de seus eleitores, eles ainda podem, nesse caso, ter a opção de se considerarem ou mensageiros privilegiados, ou especialistas contratados que, a exemplo de advogados, estão aptos a representar os interesses de seus clientes. [...] Por outro lado, se admitirmos que os representantes se tornam, por um prazo limitado, os legítimos dirigentes daqueles que os elegeram –, [...] a representação significa que os eleitores abdicam, ainda que voluntariamente, de seu próprio poder, e que a antiga máxima de ‘todo poder está no povo’ é verdadeira apenas nos dias de eleição (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 189).

No que diz respeito à Revolução Americana, Arendt destaca que a escolha pelo governo representativo, por parte dos pais fundadores, significava, conscientemente, a condenação da possibilidade de ação política direta do povo. Frente à justificativa apresentada por John Selden de que: “[...] não haveria espaço para todos” (Cf. ARENDT, *DR*, 1990, p. 189), Arendt defende que, ao menos, deveria ser garantido um certo número de espaços públicos para a formação de uma opinião qualificada, haja vista que: “[...] os partidos são completamente impróprios” (ARENDDT, *RPR*, 2004, p. 200). Sendo assim, é a causa da liberdade e da felicidade pública os temas que dizem respeito ao núcleo do problema contido na ideia de representação.

Assumindo essa problemática para além do diagnóstico presente no capítulo final de *Da revolução* – com relação à falha dos pais fundadores em definir melhor a noção de representação para impedir que esta forma de governo se convertesse numa gestão de negócios privados – entende-se que o interesse de Arendt pela questão da representatividade não diz respeito apenas em saber se a atividade de representar deve ser encarada simplesmente como uma forma de mediação, ou a absoluta outorga de poder a outrem (Cf. ADVERSE, 2018, p. 154). De fato, a atenção de Arendt à democracia baseada no sistema representativo revela, acima de tudo, sua preocupação de que o poder deixe de

ser compreendido como imanente ao povo e derivativo das ações conjuntas empreendidas por uma comunidade, e se torne um elemento abstrato e impessoal que, imediatamente, após os dias de eleições, se converta em propriedade de seus dirigentes.

Em outras palavras, o problema para Arendt é que a política partidária demanda de seus: “[...] políticos profissionais” “apenas habilidades de negociador” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 221). Para esclarecer esse posicionamento, é pertinente o comentário de Arendt em uma entrevista concedida no verão de 1970 ao escritor alemão Adalbert Reif:⁸⁶

Em todas as repúblicas com governos representativos, o poder emana do povo. Isto significa que o povo dá poderes a certos indivíduos para representá-lo. Quando falamos em perda de poder, significa que o povo retirou seu consentimento [...]. Os que recebem o poder naturalmente se sentem poderosos; mesmo quando o povo retira a base deste poder. [...] Para sustentar o sistema, os que receberam poder começam a agir como déspotas e recorrem à força. Substituem o assentimento do povo por força, e aí chega o ponto crítico (ARENDR, *RPR*, 2004, p. 192).

Em consonância ao excerto acima, interpreta-se que para Arendt, um dos vieses do problema da representatividade⁸⁷ diz respeito ao perigo de que o governo representativo se degenere em mera administração, onde: “[...] os assuntos políticos são aqueles que a necessidade impõe que sejam decididos por especialistas” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 190) – e a consequência política imediata de tal situação é o esfacelamento da esfera pública – ou estabeleça, mais uma vez, a antiga oposição entre governantes e governados onde: “a tarefa do governo se torna o privilégio de uns poucos” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 190). De qualquer modo, em ambos os casos, na medida em que o povo é mantido afastado dos locais de atuação e decisão política, determina-se a morte da possibilidade da liberdade pública em favor de um “elitismo” aristocrático.

Cumprir dizer que nem mesmo a alternativa de rodízio de cargos, de acordo com Arendt, seria o suficiente para remediar o aspecto elitista da política

⁸⁶ Essa entrevista é intitulada “Reflexões sobre política e revolução: um comentário” e compõe a última parte do livro *Crises da república*.

⁸⁷ Este também o posicionamento de comentadores como Helton Adverse (2018), André Duarte (2001), Yara Frateschi (2016), John Sitton (1987) e Jeffrey C. Isaac (1994).

determinada pela representação, pois, a rotatividade: “[...] jamais podia proporcionar a todos, ou mesmo a uma parte considerável da população, a oportunidade de se tornar temporariamente ‘um participante do governo’ (ARENDR, *DR*, 1990, p. 190). Em última instância, importa notar que em uma democracia representativa, a possibilidade da associação voluntária dos cidadãos que se organizam espontaneamente para, de algum modo, pressionar o governo, é uma maneira de testar as bases da permanência do acordo e da legitimidade do poder instituído. Conforme Arendt interpreta em *Sobre a violência*, este apoio que o povo empresta às instituições de um país não é mais que a continuação do consentimento. E este consentimento nunca é ilimitado e irrestrito.⁸⁸

O temor com relação ao desaparecimento dos espaços de liberdade, e, por conseguinte, da política, é um dos motes principais da reflexão de Arendt desde sua obra *Origens do Totalitarismo*. É em vista dessa preocupação que Arendt enfaticamente escreve que por se tratar da: “[...] coexistência de homens diferentes” (ARENDR, *PP*, 2010, p. 145) o significado da política é a liberdade. Contudo, tal resposta – auto evidente no contexto da democracia ateniense,⁸⁹ quando a política e a liberdade eram consideradas idênticas – diante das condições especificamente modernas, ou antes, decorrente da aguda incapacidade das atuais organizações políticas lidarem com: o “fato da pluralidade humana” (ARENDR, *PP*, 2010, p. 144) – deixou de ser imediatamente plausível. De fato, “[...] a política tem sido vista como meio de proteção dos recursos vitais da sociedade e da produtividade de seu desenvolvimento livre e aberto” (ARENDR, *PP*, 2010, p. 16). Isto posto, compreende-se que para o restabelecimento da coincidência da liberdade com a política, e conseqüentemente, da ação com a felicidade pública, é fundamental que a

⁸⁸ De acordo com Frateschi em seu artigo “Participação e liberdade política em Hannah Arendt” (2007) comenta que: “Arendt encontra nos movimentos pelos direitos civis, na organização das minorias, enfim, na associação dos cidadãos, mecanismos de pressão eficazes, capazes de evitar a ditadura da maioria ou os abusos de poder e, ao mesmo tempo, de produzir ganhos efetivos para grupos aliados do *consensus universalis* original da República. Neste momento, talvez mais do que em qualquer outro, Arendt dialoga intensamente com as questões do seu tempo, apontando os mecanismos que dão aos cidadãos a possibilidade de participação na esfera pública” (FRATESCHI, 2007, p.97).

⁸⁹ Em *A promessa da política* Arendt comenta que: “A “política”, no sentido grego da palavra, está, portanto, centrada na liberdade, com o que esta é entendida negativamente como o estado de quem não é dominado nem dominador e positivamente como um espaço que só pode ser criado por homens e no qual cada homem circula entre seus pares” (ARENDR, *PP*, 2010, p. 172).

questão acerca do significado e da dignidade da esfera dos assuntos humanos não seja descaracterizada, seja pelo processo de instrumentalização guiado pelo ideal utilitário, seja pelo preconceito de que a vida pública é apenas um meio para se atingir um fim último de natureza não política.⁹⁰

É nesse ínterim que surge a necessidade de debater o interesse e o elogio de Arendt pelos conselhos revolucionários, uma forma de organização popular espontânea, que: “[...] brota da própria experiência da ação política” (ARENDR, *RPR*, 2004, p. 199) que surgiu e ressurgiu de forma regular no contexto de todas as revoluções desde o século XVIII, na Revolução Americana, na Comuna de Paris e nas *sociétés populaires*, os *soviets* na Revolução Russa, o *Rätesystem* na Alemanha e finalmente na Hungria. De modo geral, os conselhos surgem: “[...] sempre que é permitido ao povo seguir, por alguns dias, semanas ou meses, suas próprias estratégias políticas sem a imposição de um governo (ou programa partidário)” (ARENDR, *IT*, 2018, p. 77), e trazem à tona uma nova forma de exercício da política⁹¹ que gira em torno da capacidade do cidadão de agir e formar sua opinião no interior de associações e organizações autônomas. E por serem: “[...] órgãos primordialmente políticos” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 218) são comparados por Arendt a espaços de liberdade dentro da esfera política – como ilhas num oceano ou oásis num deserto.⁹²

Assim, considerando essa comparação, entende-se que o exemplo dos conselhos, conforme destaca Wellmer (2008, p. 113), surgem para o pensamento de Arendt enquanto alternativas políticas tanto de governo quanto de organização do poder no horizonte das democracias modernas. Em outros termos, os conselhos referem-se a um leque de possibilidades a serem

⁹⁰ “Esta é uma visão comum a todos os movimentos políticos especificamente ideológicos, para os quais a questão teórica crucial é a de que a liberdade não está na ação e interação dos seres humanos nem no espaço que se constitui entre eles, mas remete-se a um processo que se desenrola por trás daqueles que agem e realiza seu trabalho em segredo [...]” (ARENDR, *PP*, 2010, p. 175).

⁹¹ De acordo com Arendt em seu texto dedicado ao tema da Revolução Húngara: “os conselhos nasceram exclusivamente das ações e demandas espontâneas do povo, e não foram deduzidos de uma ideologia, e tampouco previstos, muito menos pré-concebidos, por nenhuma teoria da melhor forma de governo” (ARENDR, *IT*, 2018, p. 80-81).

⁹² “O fato notável acerca dos conselhos era, evidentemente, que eles não apenas ultrapassaram todas as linhas partidárias, permitindo que os membros dos vários partidos neles tomassem assento juntos, *mas que essa filiação partidária não tivesse tido absolutamente nenhuma influência*. Eles eram, de fato, os *únicos órgãos políticos acessíveis às pessoas que não pertenciam a qualquer partido*” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 210 – Grifo meu).

consideradas – não normativamente – para o fortalecimento de uma democracia na qual a liberdade possa se converter em uma experiência real.

Apesar da ausência de um detalhamento mais aprofundado por parte de Arendt acerca do funcionamento e das estruturas internas dos conselhos (Cf. SITTON, 1987, p. 80),⁹³ interessa que nessas experiências, de fato, é possível: “[...] cada membro da sociedade igualitária moderna se tornar um ‘participante’ dos assuntos públicos” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 211). Logo, se trata sobretudo da questão de uma melhor organização do direito à esfera política. Para Arendt, as aspirações dos conselhos podem servir de auxílio para a reconstrução de um sistema político capaz de conservar, ao mesmo tempo, a capacidade de ação, que eclode, por exemplo, nos momentos revolucionários, nas ações de contestação pública, e a estabilidade do corpo político (Cf. ADVERSE, 2018, p. 151) onde, e a partir do qual, esses acontecimentos irrompem. Esta posição é defendida por Sitton (1987, p. 81), que informa que o propósito de Arendt, ao resgatar o exemplo político dos conselhos, diz respeito ao fato de que nessas estruturas de poder, se percebe a realização de princípios políticos alternativos imprescindíveis como a democracia direta, a experiência com a felicidade pública e com a liberdade pública.⁹⁴

Nas palavras de Arendt:

Sob as condições modernas, os conselhos são as únicas alternativas *democráticas* conhecidas ao sistema de partidos, e os princípios sobre os quais eles se baseiam se opõem fortemente aos do sistema partidário em diversos aspectos. Dessa forma, os *homens eleitos para os conselhos são escolhidos na base*, e não selecionados pela máquina do partido para serem propostos ao eleitorado [...] (ARENDR, *IT*, 2018, p. 81)

Considerando a citação acima, bem como o direcionamento da crítica de Arendt ao sistema representativo, entende-se que debater o tema dos conselhos possibilita igualmente recolocar o problema da democracia em novas bases.

⁹³ Ver em detalhes a segunda seção do ensaio de John F. Sitton (1987) “Hannah Arendt’s argument for council democratic.”

⁹⁴ No original: “Her purpose instead is simply to sketch a political structure to illustrate the possibility of realizing alternative political principles: direct democracy, the experience of public freedom and public happiness in the modern world, an arena for proper opinion formation, and a polity not based on the notion of sovereignty” (SITTON, 1987, p. 81).

Nesse sentido, acompanha-se o comentário de Jeffrey C. Isaac, que defende uma revisão da imagem de Arendt como uma teórica antidemocrática. Isaac (1994, p. 156-157) considera que, apesar de Arendt não ter tratado sistematicamente da democracia em suas obras – por isso, não possa receber o título de teórica da democracia no sentido forte da expressão – o fato da autora ter se mostrado favorável a certas ações políticas insurgentes no interior da sociedade civil, que se ligam à sua incisiva argumentação em favor de uma política mais participativa – patente nos conselhos –, possibilitam interpretar que a questão da democracia emerge, para o pensamento de Arendt, como um: “[...] painel complexo de ideias e possibilidades” (ISAAC, 1994, p. 156 – *Tradução livre*).⁹⁵

Desta forma, entende-se que um acesso a estas ideias democráticas se encontra na exata proporção da diferença entre o modo de organização política que está pressuposta no sistema de partidos, em contraste aos procedimentos e exigências dos conselhos revolucionários.⁹⁶ Conforme entende Arendt, os conselhos, apesar da brevidade de suas aparições na história: “[...] duraram apenas o tempo suficiente para mostrar, em traços gerais, como seria um governo e como funcionaria uma república, se estivessem fundamentados nos princípios do sistema de conselhos” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 213).⁹⁷ Em linhas gerais, estes princípios podem ser identificados: (i) na divisibilidade do poder fundamentado na noção de “repúblicas elementares” que: “[...] não privaria os órgãos constituintes do seu poder originário de constituir” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 213), (ii) na ideia de autogoverno onde: “[...] as pessoas que se organizaram eram as mesmas que mostravam interesse pelas coisas públicas e que tomavam

⁹⁵ No original: “Democracy is a complex set of ideals and possibilities” (ISAAC, 1994, p. 156).

⁹⁶ No tocante a este ponto, o comentário de Yara Frateschi é esclarecedor: “[o]s conselhos revolucionários, assim como as assembleias municipais americanas e as sociedades francesas, são exemplos de espaços concretos onde o desejo de participação e de debate encontrou condições de realização. Eram espaços de formação conjunta da opinião. Da sua destruição dependeu um arranjo institucional que favoreceu a concentração de poder nas mãos de poucos (os representantes) em detrimento do povo e da sua aspiração à participação. Novamente, se Arendt não chega a nos propor um modelo, é certo que, para ela, só se pode combater a exclusão política se a Constituição garantir instituições para a participação popular (FRATESCHI, 2016, p.37).

⁹⁷ Nesse sentido Arendt acrescenta que “Em termos práticos, o atual “realismo”, que significa uma descrença na capacidade política do povo, e que não se diferencia muito do realismo de Saint-Just, está solidamente alicerçado na determinação consciente ou inconsciente de ignorar a realidade dos conselhos, e de presumir que não há, nem nunca houve, qualquer alternativa para o sistema atual” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 216).

a iniciativa” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 222), e (iii) nas noções de confiança e igualdade, que respaldam uma noção de autoridade capaz de: “[...] conciliar igualdade e autoridade” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 222). Neste momento, compete retomar, mais uma vez, a entrevista contida na parte final de *Crises da República*, com o fito de esclarecer um pouco mais a dinâmica dos conselhos e potencialidade que eles expressam:

Os conselhos dizem: Queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter uma possibilidade de determinar o curso político do país. [...] *De modo algum todo residente de um país precisa ser membro de tais conselhos. Nem todos querem ou têm que se interessar por assuntos públicos. Deste modo é possível um processo auto-seletivo que agruparia uma elite política verdadeira num país.[...] Mas deve ser dada a cada pessoa a oportunidade. Nesta direção eu vejo a possibilidade de se formar um novo conceito de estado. Um estado-conselho deste tipo, para o qual o princípio de soberania fosse totalmente discrepante, seria admiravelmente ajustado às mais diversas espécies de federações, especialmente por que neles o poder seria constituído horizontalmente e não verticalmente* (ARENDDT, *RPR*, 2004, p. 200-201 – *Grifo nosso*).

Esta citação abre caminho para problemas ainda não explorados devidamente no pensamento de Arendt, e que não comportam um consenso imediato: o que Arendt pretendia com sua ideia de Estado-conselho, e como seria seu funcionamento e articulação prática? O que Arendt compreende por elite, e como conciliar esta elite com o tema da democracia? Aqui, não se trata de buscar respostas definitivas para essas questões, tampouco interpelá-las como se comportassem apenas respostas ambivalentes e irreconciliáveis (ou bem a imagem de Arendt como uma elitista ou bem a teórica da defesa da participação), como sugere Margaret Canovan (1978, p.04-05). Sendo assim, compartilha-se da posição de Helton Adverse, que salienta que Arendt assume essas “contradições” plenamente, e são elas que permitem a realização da: “[...] crítica da democracia em nome da própria democracia (Cf. ADVERSE, 2018, p. 152). Mais precisamente, em nome da: “[...] regeneração de uma democracia de base” (ISAAC, 1994, p. 158).⁹⁸

⁹⁸ No original: “But she criticizes this system in the name of the regeneration of a grassroots democracy” (ISAAC, 1984, p. 158).

Logo, deve-se dizer que não se trata, da parte de Arendt, de apostar na tentativa de reviver as experiências das assembleias revolucionárias e dos conselhos revolucionários. Os conselhos, com efeito, servem de base para a compreensão da identidade entre liberdade e a participação na política, e, sobretudo, o vínculo entre a democracia e a demanda por efetivação das condições de realização do direito ao discurso e a ação.⁹⁹ Daí Arendt sustentar que o princípio de organização dos conselhos é diferente, justamente porque: “[...] começa de baixo, continua para cima e afinal leva a um parlamento” (ARENDDT, *RPR*, 2004, p. 200). Nesse íterim, é importante que não se interprete as afirmações de Arendt como fórmulas ou imperativos para a ação.¹⁰⁰ Elas cumprem o papel de aludir para o potencial democrático presente no sistema de conselhos, isto é, nos procedimentos e critérios mais condizentes com o exercício do poder (Cf. FRATESCHI, 2016, p. 40), estabelecidos na igualdade e na reciprocidade, ou seja, no livre transcurso de opiniões sustentado no debate e no interesse pelo destino do domínio público. Nesta visada, Arendt traz que:

[...] os membros dos conselhos escolhiam seus representantes para o conselho imediatamente superior, e esses representantes, por sua vez, eram selecionados por seus companheiros, não sendo submetidos a qualquer pressão, seja de cima, seja de baixo. Sua posição respaldava-se tão-somente na confiança de seus iguais, e essa igualdade não era natural, mas política, não era algo que possuísem por direito de nascença; era a igualdade daqueles que se tinham comprometido numa empresa conjunta, e que agora estavam nela engajados. Uma vez eleito e enviado ao conselho superior imediato, o representante se encontrava novamente entre seus pares, pois [...] eram aqueles que haviam recebido um voto de confiança (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 222).

Em consonância a passagem acima, depreende-se que os membros dos conselhos, consciente e explicitamente, almejavam a participação direta de

⁹⁹ Nas palavras de Arendt “Tanto o plano de Jefferson como as *sociétés révolutionnaires* francesas renunciaram, com uma precisão fantástica, aqueles conselhos [...] sempre surgiam como organismos espontâneos do povo [...]” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 199).

¹⁰⁰ Por essa via de entendimento, não se trata de “inconsistência teórica” ou “desespero utópico” da parte de Arendt, a falta de esclarecimento e detalhamento do funcionamento dos conselhos (CANOVAN, 1978, p. 21-22). Senão intencional e premeditada, essa vagueza reflete o fato de que para Arendt, o fenômeno dos conselhos, da mesma forma que a *polis* grega e a política romana, surgem como momentos privilegiados para sua reflexão. São “balizadores históricos”, para os quais Arendt recorre a fim de reconstruir o significado e a dignidade da política.

todos os cidadãos nos assuntos públicos, posto que a participação não se submete a parâmetros extrapolíticos de escolha e determinação, mas antes, à efetivação da igualdade. É dessa interpretação que Arendt parte para sustentar a inevitável formação de uma “elite política”. Aqui, antes de mais nada, compete um esclarecimento. Em linhas gerais, Arendt defende, em *Da revolução*, a formação de uma “elite do povo” (Cf. ARENDT, *DR*, 1990, p. 222) selecionada a partir dos órgãos políticos (dentro dos conselhos) através de critérios de escolha propriamente políticos. A este respeito, bem ressalta Jeffrey C. Isaac: “[...] as elites de Arendt escolhem a si mesmas, não representam ninguém além de si mesmas e não governam ninguém além de si mesmas” (ISAAC, 1994, p. 158).¹⁰¹ Assim, Arendt discorda com relação ao termo elite enquanto uma: “[...] forma oligárquica de governo, em que uma maioria fica subordinada ao domínio da maioria” (ARENDT, *DR*, 1990, p. 220) e a essência do governo se reduz, necessariamente, ao exercício do poder de coesão.

O caso concreto dos conselhos é que seus membros formavam uma “elite política” interessada em colocar a liberdade na praça pública, formada em consonância a participação voluntária de seus membros, que respeitavam os princípios da autosseleção nos órgãos políticos de base, da confiança (característicos de uma forma federativa de governo) e do interesse em participar. Essa forma de governo, sugere Arendt, se plenamente desenvolvida, assumiria a forma de uma pirâmide, mas diferentemente de um regime autoritário: “[...] a autoridade não teria sido gerada nem no topo nem na base, mas em cada camada da pirâmide” (ARENDT, *DR*, 1990, p. 222). Isso é indicativo que Arendt não pensa em apenas uma única elite que pudesse determinar todos os conselhos. Isaac destaca que sua linguagem é essencialmente pluralista também nesse aspecto, haja vista que: “[...] ela imagina claramente diversos tipos de repúblicas elementares e muitos níveis de autoridades” (ISAAC, 1994, p. 158).¹⁰²

¹⁰¹ No original: “Arendt's elites' are not selected by the electorate in order to rule over them. Arendt's elites select themselves, represent none but themselves, and rule over none but themselves. [...] elites are not authorized or privileged by any official political bodies like states; and they do not, in principle, exclude anyone” (ISAAC, 1994, p. 158).

¹⁰² No original: “Arendt does not speak of a single elite. Her language is decidedly pluralistic. She writes about voluntary participation in “an elementary republic,” not the elementary republic. She clearly envisions that there will be many kinds of elementary republics and many levels of authority” (ISAAC, 1994, p. 158).

Neste aspecto, mais uma vez Arendt vincula-se ao pensamento de Jefferson – ao seu interesse na criação de repúblicas municipais, estaduais e da União, que abririam caminho para o estabelecimento de uma autoridade horizontalmente distribuída – mais precisamente, a sua constatação de que: “[...] era da essência do governo republicano que se fizesse ‘a subdivisão do país em distritos’, isto é, que se criassem ‘pequenas repúblicas’, através das quais, ‘todos os homens da nação’ se tornassem ‘membros ativos do governo comum’” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 202). Pois, de acordo com Arendt, aquilo que Jefferson propunha como: a ‘salvação da república’ “era, na realidade, a salvação do espírito revolucionário através da república” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 200), haja vista que sem a incorporação do esquema dos distritos, que permitisse aos cidadãos continuarem a atuar nos negócios públicos, o próprio fundamento do governo republicano não poderia ser concretizado.

Em outros termos, no ensaio intitulado “Nation-State and democracy” de 1963,¹⁰³ ao discutir a profunda alienação dos indivíduos nas sociedades atuais, Arendt enfatiza que a questão de como politizar as grandes massas que povoam as sociedades contemporâneas – para impedir qualquer possibilidade de ressurgimento de movimentos totalitários –, corresponde ao dilema crucial para o futuro da democracia: “[...] para que o indivíduo assuma a responsabilidade ativa pelos assuntos humano” (Cf. ARENDR, 1963, p. 425 – *Tradução livre*).

Com isso, é possível avançar a posição de que, ao mencionar a possibilidade de surgimento de um Estado-conselho, Arendt não tinha interesse de desenvolver uma teoria sobre a melhor forma de governo. Sua pretensão era reiterar os graves problemas oriundos da ausência de espaços públicos: “[...] aos quais o povo em geral tivesse o acesso, e de onde pudesse ser selecionada uma elite, ou melhor, onde ela pudesse fazer sua própria seleção” (ARENDR, *DR*, 1990, p. 221). A democracia requer locais institucionalmente consolidados – capazes de retraduzirem a origem democrática da política – para estimular o devido engajamento político de todos e a salvaguarda do espírito revolucionário,

¹⁰³ Ensaio contido na coletânea *Thinking without a banister: essays in understanding 1953-1975*, editado por Jerome Kohn (2018), Schocken Books. No original: “the problem of how we can reorganize and split up modern mass society to allow for the free formation of opinion, a sensible exchange of opinions and thus to the individual taking active responsibility for public affairs.”

em que cada membro da sociedade possa se tornar um atuante no domínio público, e possa se reconhecer como igual por meio do acesso à liberdade.

Ademais, como fica expresso numa passagem de *A promessa da política*, esse movimento realizado pela reflexão de Arendt é o que lhe permite constatar que a dignidade da política e o seu significado pleno:

[...] existiu tão raramente e em tão poucos lugares, que, falando historicamente, só umas poucas épocas extraordinárias a conheceram e a tornaram realidade. Esses raros e felizes acasos históricos têm sido, no entanto, cruciais. Somente neles o significado da política – com seus benefícios e seus males – se manifestam plenamente. Essas épocas estabeleceram um padrão, *não de modo que suas formas organizacionais intrínsecas pudessem ser imitadas*, mas de que certas idéias e conceitos, nelas plenamente realizados por um breve período de tempo, *também determinam as épocas às quais foi negada uma experiência plena de realidade política. A mais importante dessas idéias, aquela que continua sendo uma parte inegavelmente válida do nosso conceito de política e que por isso sobreviveu a todas as reviravoltas históricas e transformações teóricas, é, sem dúvida alguma, a de liberdade* (ARENDR, *PP*, 2010, p. 174-175 – *Grifo nosso*).

O pensamento de Arendt permite substituir a imagem da democracia enquanto um espaço estático, organizado em torno de procedimentos formais, permanentemente disciplinado e limitado (Cf. KALYVAS, 2008, p. 295),¹⁰⁴ e trazer em primeiro plano o papel fundamental de suas fontes criativas de reatualização do poder presente nas iniciativas coletivas. Daí ser possível dizer que os conselhos: “[...] trazem consigo a marca de uma reatualização dos laços que unem a política à sua origem greco-romana, que aí se repete, de maneira transfigurada” (Cf. DUARTE, 2001, p. 265). Para Arendt, tomando o exemplo da Revolução Húngara, os conselhos foram: “[...] o sinal claro de uma verdadeira insurreição da democracia contra a ditadura, da liberdade contra a tirania” (ARENDR, *IT*, 2018, p. 86). Nesse caso, a felicidade pública, que se origina do agir em conjunto, uma vez mais, se mostrou concretamente na realidade para essa “elite” de base democrática, composta por cidadãos provenientes das mais

¹⁰⁴ No original: “Hence, democratic politics is portrayed as static and frozen, always already instituted – that is, as normal politics regulated by the state and its electoral institutions, monopolized by political elites and bureaucrats, and organized by formal procedures. It is permanently disciplined and perennially tamed” (KALYVAS, 2008, p. 295).

diversas esferas sociais, interessados em agir e conectados pelo desejo de liberdade pública e responsabilidade com o mundo comum que os abriga.

Portanto, longe de revelar apenas um simples interesse teórico por raridades históricas (Cf. SITTON, 1987, p. 81),¹⁰⁵ o fato é que o retorno de Arendt aos conselhos revolucionários, a polis grega e a República Romana, dizem respeito a uma expressão indelével de sua reflexão política, qual seja, iluminar o presente via um diálogo estabelecido com experiências e conceitos políticos que ainda possuem sentido para a contemporaneidade e trazem algum direcionamento para a pergunta que Hannah Arendt lança no prólogo de *A Condição Humana*: pensar o que estamos fazendo.

¹⁰⁵ No original: “[...] that this was an example of Arendt's unfortunate predilection for “historical rarities”. They have therefore usually confined themselves to puncturing a few easy holes in Arendt's proposed structure for council democracy, leaving the puzzle of why such a keen and original thinker would consistently support such an obviously impractical alternative. Consequently Arendt's discussion of council democracy has remained in an ill-deserved obscurity” (SITTON, 1987, p. 81 – *Grifo nosso*).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa, buscou-se mostrar que a reflexão de Hannah Arendt acerca da realidade do mundo – isto é, das suas circunstâncias políticas e seus dilemas – é correlata ao seu interesse por compreender, de maneira *sui generis*, a precária situação da *vita activa* do homem nas sociedades modernas. De maneira que o objetivo de Arendt ao refletir e interpretar os acontecimentos históricos e a condição humana, sem recorrer a uma lei que os predetermine, revela seu cuidado para com a fragilidade de nossa existência e, sobretudo, sua preocupação para com a dignidade da política e a possibilidade de destruição da liberdade pública e a desertificação do mundo. Daí seu interesse em operar uma exegese sobre o aparecimento do fenômeno da violência na política e o seu paroxismo, sobre o poder e os seus espaços de aparência, sobre o sentido político subjacente à desobediência civil e o encurtamento das possibilidades de felicidade pública nas democracias representativas. Enfim, trata-se de uma preocupação para com a dimensão humana e política do agir.

Hannah Arendt procura resgatar certa dignidade da política que não somente parece ter escapado de nosso entendimento e de nossas práticas, como, de algum modo, parece ter sido mais que esgarçada ao longo dos séculos, chegando a ser eclipsada desde o início de sua fundação (no que diz respeito a fundação da república norte-americana). Consoante a esta interpretação, o pensamento da autora revela a necessidade de se resgatar o sentido original da política, isto é, sua dimensão própria. Contudo, não é porque careça de algum sentido que nos indagamos sobre o sentido da política, mas, outrossim, porque parece não haver mais nenhuma garantia para acreditarmos no significado original da política, o qual, para Hannah Arendt, é a liberdade.

Assim sendo, fora destacado no percurso desta pesquisa que, do ponto de vista privilegiado por Arendt, os conceitos políticos como liberdade, autoridade, poder, revolução e democracia, adquirem seus significados na exata medida em que o pensamento e a reflexão os articula com as suas respectivas práticas humanas, com a dimensão de pluralidade do mundo e de mundaneidade dos seres humanos. Conforme as palavras de Arendt em resposta a C.B.

Macpherson, em um congresso realizado na cidade de Toronto em 1972, cada palavra possui sempre uma “[...] qualidade desveladora que possui um pano de fundo histórico”.¹⁰⁶

O que equivale dizer que o vocabulário político que herdamos e utilizamos rotineiramente não pode ser analisado ou definido de forma abstrata, sem vinculá-lo ao seu conteúdo fenomênico, sem relacioná-lo com a experiência fundamental que o originou. Esse vocabulário é resgatado e empregado por Arendt de modo a compreender as experiências específicas que emergem no campo dos assuntos humanos. É em vista do propósito de examinar e contextualizar os conceitos políticos a partir de seu conteúdo manifesto no mundo factual, que Arendt leva a cabo suas distinções conceituais. Orientando-se por esta forma de pensar e de abordar a ação humana, Arendt não apenas distingue, mas também cria um vocabulário próprio, no qual se destacam algumas expressões como “espaço de aparência”, “ação compartilhada”, “felicidade pública”, “natalidade”, “mundo comum” e “*amor mundi*”.¹⁰⁷

Consequentemente, situando-se no interior da reflexão de Arendt, compreende-se que a autora não apenas desarticula a tradicional vinculação orgânica entre poder, violência e governo, como fora debatido no primeiro capítulo, mas também busca recuperar um conceito positivo de poder – não coercitivo e não sustentado nos instrumentos da violência, um poder que anima as instituições políticas. Para tanto, Arendt retrocede às origens das formas de governo constituídas, para destacar – via esse voltar-se ao passado – as experiências originárias de onde emerge a política. Com efeito, para a pensadora, a política e o poder se ligam no espaço de aparência, que vem à tona sempre que os indivíduos se reúnem, debatem, deliberam, apresentam suas perspectivas acerca do mundo e, por fim, realizam ações em comum acordo. A

¹⁰⁶ Conforme esclarece Adriano Correia, em uma nota a sua tradução, essa fala de Arendt fora proferida em ocasião de um Congresso, ocorrido em novembro de 1972, organizado no Canadá, pela Sociedade de Toronto para o Estudo do Pensamento Social e Político, sobre “A obra de Hannah Arendt”, patrocinado pela Universidade de York e pelo Canadá Council. Inicialmente chamada a participar como convidada de honra, Arendt preferiu participar das discussões. A discussão foi editada e transcrita em forma de texto por Melvin A. Hill a partir do que foi recolhido da gravação da discussão. A tradução de Adriano Correia está publicada na revista *Inquietude*, Goiânia, vol. 1, n° 2, ago/dez – 2010.

¹⁰⁷ Ver em detalhes o ensaio de Carlos Kohn “Hannah Arendt: entre republicanismo cívico y democracia agonística”. Publicado em Astorga, O; Kohn, C. y Ojeda, J., *La democracia radical*, Caracas, La Hoja del Norte, 2015, pp. 51-80.

política, nesse sentido privilegiado por Arendt, é instauradora de um mundo que, para se sustentar e durar, depende da proximidade e da comunicação entre os indivíduos.

A política, para Arendt, não se resume às justificativas “plausíveis” para o uso dos dispositivos da violência no interior das formas registradas de governo, tampouco diz respeito ao acúmulo e organização das fontes de força ou vigor, ou mesmo à manutenção e administração de questões econômicas e burocráticas dentro das democracias representativas. O espaço autônomo da política, sua dimensão específica, corresponde a pluralidade dos cidadãos, e é neste espaço *entre indivíduos* que a política subsiste, onde se dá a revelação do agente via seu discurso e ação e se desenrola a teia das relações humanas.

Assim, a dignidade própria da política é anterior e precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública, quer dizer, as muitas formas de governo registradas na história. A política corresponde a constituição de um espaço público no qual possam conviver diferentes opiniões, no qual seja possível o estabelecimento de compromissos horizontais, promessas mútuas sustentadas entre os cidadãos dispostos a afirmar sua liberdade frente ao encurtamento das possibilidades de atuação direta nos Estados Modernos.

Consoante aos temas e problemas discutidos no capítulo acerca da desobediência civil, é interessante destacar que algumas reflexões de Arendt – sobretudo aquelas que dizem respeito ao direito de resistência e a luta por direitos – abrem caminho para uma aproximação com o pensamento de Axel Honneth, a partir de seu livro *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2013). Neste caso, amplia-se o enfoque dado por Hannah Arendt a dimensão, sempre nova e distinta, do aparecer em público, da experiência política inalienável e insubstituível do falar e ser ouvido, e dos conflitos (e dilemas) que estas reivindicações acarretam.

Pode-se falar ainda de uma leitura do pensamento de Arendt realizada por Judith Butler contido em seu livro *Corpos em aliança e a política das ruas* (2018) que, na esteira de Arendt, enfatiza a importância da liberdade de assembleia e do acesso ao espaço público para a publicização de queixas e a reivindicação política (Cf. BUTLER, 2018, p. 175). De fato, o tema da desobediência civil, na forma como é recepcionado e discutido por Arendt, revela um viés do pensamento arendtiano preocupado com o tema da democracia

pensada substancialmente, isto é, harmonizada com a participação popular dentro desta forma de governo para além do parâmetro da legalidade e das normatizações provenientes da esfera do direito.

Neste respeito, trata-se, de um lado, de não reduzir a possibilidade de ação popular direta apenas aos dias de eleições governamentais oficiais, e, de outro, promover a ampliação e efetivação dos espaços para as atividades políticas dos cidadãos. A partir daí, comenta McGowan (1998), a democracia passa a não delinear unicamente a relação unívoca dos cidadãos com o Estado, mas indica um ideal para as relações dos cidadãos entre si. A maneira de julgar uma democracia não é por alguma votação que nos diz o índice de aprovação dos representantes eleitos, mas pela qualidade das relações públicas que promove (Cf. MCGOWAN, 1998, p.160).¹⁰⁸ Destarte, seguindo as considerações de Arendt, no terceiro capítulo, destacou-se, em linhas gerais, a importância política das fontes de conexão, relação e inter-relação entre os indivíduos para o devido estímulo das fontes criativas do poder (conforme a expressão *potestas in populi*) e a felicidade pública. Iniciando com o tema das revoluções e os seus dilemas (entre a liberdade e a estabilidade, a ação e a violência), as discussões desenvolvidas na primeira parte do último capítulo contribuíram para o esclarecimento e aprofundamento do posicionamento de Arendt com relação à potencialidade dos espaços públicos nos quais as pessoas possam agir juntas e acessar a felicidade pública.

Ainda de acordo com McGowan (1998, p. 158), o foco de Arendt reside na leitura de que um grupo de ação constrói um espaço público no qual as várias pessoas envolvidas no compromisso de agir e no interesse de expor suas singularidades aos demais, reconhecem o acordo que inspira este estar junto inicial, bem como os princípios e valores que orientam esse agir e a comunidade a qual pertence.¹⁰⁹ Com efeito, Arendt identifica no espírito que promoveu a redação do Pacto do Mayflower, e mais tarde, que animou a redação da

¹⁰⁸ No original: "Democracy does not delineate the citizens' relation to the state, but instead indicates an ideal for the citizens' relations to one another. The way to judge a democracy is not by some votation that tells us the president's approval rating, but by the quality of the public relationships it promotes" (MCGOWAN, 1998, p. 160).

¹⁰⁹ No original: "Arendt's work leads us to emphasize that such action group creates a public space in which the various people involved work together in ways that provide them an identity within a community that recognizes and values actions that accord with its values [...]" (MCGOWAN, 1998, p. 158). Conferir em detalhes o capítulo intitulado "Arendt Now", (p.150 ss.)

Constituição Americana, no decurso da Revolução Americana e nos sistemas de conselhos, exemplos deste compromisso. Nesses casos, o destaque é o sentido positivo de liberdade, de participar da política, de iniciar algo novo no mundo, porque o mundo é aquilo que é mais comum a todos, isto é, que a todos reúne e permite a distinção de cada um entre si.

Porém, é da constatação do declínio destes espaços de liberdade e ação que parte o argumento trabalhado na última parte da dissertação, onde se analisou a crítica de Arendt ao que se entende por sistema político representativo (liberal). Para Arendt, no horizonte dos governos consolidados em conformidade ao dispositivo representativo, a política tende a se reduzir às questões burocrático administrativas, de forma que as discussões tornam-se limitadas ao parlamento, e abordam, via de regra, os interesses econômicos de grupos específicos.

Nesse ínterim, ressurgem a tradicional compreensão do Estado como o detentor pleno do poder, na medida em que a política se circunscreve a acordos unilaterais, a tomada de decisões (muitas vezes ilegítimas) em segredo. Desse instante em diante, o poder deixa de ser o resultado da ação plural e livre, e torna-se uma tendência de controle ou repressão, por parte do governo instituído. A crítica de Arendt com relação ao político irá ressaltar a crescente transformação (esvaziamento) da liberdade pública em seu aspecto “negativo”, ou seja, na visão de que a vida política (cotidiana) se reduz a direitos e deveres, ao passo que a “política profissional” se encarrega da gestão administrativa dos recursos do governo.

Sabendo que para Arendt a liberdade só pode significar liberdade de participação política, buscou-se destacar nessa dissertação que uma autêntica vida política somente acontece quando os cidadãos se sentem dispostos a priorizar os interesses comuns sobre os interesses particulares, quando dedicam ao menos um momento de suas vidas e de seus esforços para os assuntos públicos. De forma que é possível argumentar, com certo grau de propriedade, que Arendt tinha em mente uma visão radical de democracia republicana – não cimentada em formalismos e instituições vazias – capaz de estimular a deliberação e a formação conjunta de opiniões, na qual a ação política dos cidadãos fosse inspirada na ideia de espaço público e virtudes públicas, na qual

seria possível resgatar o valor político do aparecer em público e agir em concerto, bem como a irredutibilidade da felicidade pública.

Há em um conto de Jorge Luís Borges, do livro *O Aleph*¹¹⁰, uma passagem que além de sua poesia e beleza – que já justificaria satisfatoriamente sua inclusão – ilustra com acuidade o sentido de potencialidade e novidade da ação que cada pessoa, ao nascer, traz ao mundo, que Arendt sempre buscou ressaltar. Precisamente, a temática do referido conto é a negação da tese do eterno retorno e do postulado dos mundos paralelos, num enredo onde Borges menciona inúmeros autores que sobrevalorizaram a vida contemplativa em detrimento da ação como Platão, Aristóteles e Pitágoras.

Ao transcrever esta passagem neste momento, da mesma forma e com o mesmo intuito que Arendt recorreu inúmeras vezes às peças de Shakespeare, aos poemas de Rainer Maria Rilke, Dante Alighieri e René Char para principiar inúmeros capítulos de seus livros, busca-se não um fechamento conclusivo para as temáticas discutidas, mas antes, aludir, sugerir, indicar. Neste caso específico, está em questão a dignidade do mundo humano, da ação humana, daquilo que fazemos entre nossos contemporâneos, enquanto existimos neste mundo compartilhado, pois:

O ato de um só homem pesa mais do que os nove céus concêntricos e imaginar que ele possa se perder e voltar é uma esplêndida frivolidade. O tempo não refaz o que perdemos; a eternidade guarda-o para a glória e também para ao fogo (BORGES, 2008, p. 36).

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

¹¹⁰ Trata-se do conto “Os teólogos”

ADVERSE, Helton. “Arendt e a democracia representativa”. *In: Pensando – Revista de Filosofia* Vol. 9, Nº 17, 2018, ISSN 2178-843X.

_____. “Ação e contingência em *A condição humana* de Hannah Arendt”. *In: Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 25, n. 48, set.-dez.2018. ISSN1983-2109.

_____. “Arendt, a democracia e a desobediência civil”. *In: Revista Brasileira de Estudos Políticos | Belo Horizonte | n. 105 | pp. 409-434 | jul./dez. 2012.*

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGUIAR, Odílio A. “A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt.” *In: Trans/Form/Ação*, Marília, v.34, n.1, p.115-130, 2011.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora PUC-Rio/Edições Loyola, 2009.

AMIEL, Anne. *Hannah Arendt, política e acontecimento*. Tradução Sofia Mota; revisão António Caeiro. Lisboa: Piaget, 1997.

ARENDRT, Hannah. *Sobre a violência*. 3ª ed. Tradução de André de Macedo Duarte. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. *A condição humana*. Tradução: Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. – 11ª ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 6ª ed., 2009.

_____. *Da revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Editora Ática e Editora da UnB, 2ª Ed., 1990.

_____. *Ação e a busca da felicidade*. Organização e notas Heloisa Starling. Tradução de Virginia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

_____. *O que é política?* Tradução de Reinaldo Guarany. – 8ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009

_____. *Crises da república*. 2ª. ed. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *A dignidade da Política*, 3ª ed., Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.

_____. *A promessa da política*. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. 3ª Ed. – Rio de Janeiro: Difel, 2010

_____. *Thinking without a banister*. Essays in understanding 1953-1975. Edited an with an introduction by Jerome Kohn. New York, Schocken Books, 2018.

_____. *Sobre Hannah Arendt*. Tradução de Adriano Correia. In: Revista Inquietude, Goiânia, vol. 1, nº 2, ago/dez – 2010.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo. Ensaio (1930-1954)*. Tradução de Denise Bottmann. Organização introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo – Companhia das Letras. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1996.

_____ (org.). *Politics in dark times: Encounters with Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2000.

BERNSTEIN, Richard. “Hannah Arendt’s Reflections on Violence and Power”. In: *European Journal of Philosophy and Public Debate*. Firenze University Press, 2011.

_____. *Violence: Thinking without banisters*. Polity Press, 2013.

BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim (organizadores). *Hannah Arendt – diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BIRULÉS, Fina. “Notas sobre el mal como supresión de la pluralidad.” In: *Hannah Arendt*. El legado de una mirada. Ediciones sequitur, Madrid, 2008, p. 168-183.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho; apresentação de Celso Lafer. – Nova ed., Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. 5ª reimpressão.

BORGES, Jorge Luis. *O Aleph*. Tradução de Davi Arriguci Jr. Companhia das Letras, 2008.

BREEN, Keith. “Violence and Power: a critique of Hannah Arendt on the ‘political’”. In: *PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM* • vol 33 no 3 • pp. 343–372.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas para uma teoria performativa de assembleia*. Tradução de Fernanda Siqueira Miguens. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Tradução de Valério Rumjanek. Edições Best Bolso, 2017.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. Cambridge University Press, 1992.

_____. “The contradictions of Hannah Arendt’s political thought”. *In: Political Theory*, Vol 6 No 1, (1978).

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Forense universitária, 2014

D’ARCAIS, Paolo Flores. *Hannah Arendt: Existencia y libertad*. Editorial Tecnos, Madrid, 1996.

DUARTE, André. “Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt”. *In: Sobre a violência*, 2011, p. 81-94.

_____. “Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt”. *In: Cadernos de filosofia alemã* v. 21; n.3., pp.13-27. Dez. 2016 – Edição Especial – Dossiê Hannah Arendt.

_____. “Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos”. *In: Argumentos*, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013.

_____. “Hannah Arendt e a modernidade: Esquecimento e redescoberta da política”. *In: Trans/Form/Ação*, São Paulo, 24: 249-272, 2001.

FINLAY, Christopher, J. “Hannah Arendt’s critique of violence”. *In: Thesis Eleven* – SAGE Publications. Number 97, May 2009: 26–45.

FLICKINGER, Hans-Georg. “Movimentos sociais e a construção do político: Carl Schmitt”. *In: Civitas*, Porto Alegre, v. 4, nº 1, jan.-jun. 2004.

FRATESCHI, Yara. “Participação e liberdade política em Hannah Arendt”. *In: Cadernos de Filosofia Alemã* nº 10, p. 83 – 100, Jul-Dez, 2007.

_____. “Liberdade política e cultura democrática em Hannah Arendt”. *In: Cadernos de Filosofia Alemã* | v. 21; n. 3 | pp.29-50, Dez, 2016.

GUERRA, Elizabete Olinda. *Carl Schmitt e Hannah Arendt: olhares críticos sobre a política na modernidade*. – São Paulo, LiberArs, 2013.

HABERMAS, Jürgen. *Habermas*. Barbara Freitag; Sérgio Paulo Rouanet (Orgs.). Col. Grandes Cientistas Sociais: Ática – 1980.

HEUER, Wolfgang. “Amizade política pelo cuidado com o mundo: sobre política e responsabilidade na obra de Hannah Arendt.” *In: História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 46, p. 91-109, 2007. Editora UFPR – (Tradução de Marion Brepohl).

HUXLEY, Aldous. *Brave New World*. Series: Cliffs Notes, 1999.

ILIVITZKY, Matías Esteban. La desobediencia civil: aportes desde Bobbio, Habermas y Arendt. *CONfines de Relaciones Internacionales y Ciencia Política*, vol. 7, núm. 13, enero-mayo, 2011, pp. 15-47.

ISAAC, Jeffrey C. “Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics”. *In: The American Political Science Review*, Vol. 88, No. 1 (Mar., 1994), pp. 156-168.

JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início* – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

KALYVAS, Andreas. *Democracy and the politics of the extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2008.

_____. “Democracia constituinte”. Tradução de Florência Mendes Ferreira da Costa. *In: Lua Nova*, São Paulo, 2013, p. 37-84.

KATEB, George. “Political action: its nature and advantages”. *In: VILLA, Dana (Org.) The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2000.

KOHN, Jerome. “Freedom: the priority of the political”. *In: VILLA, Dana (Org.) The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2000.

KOHN, Carlos, W. “Hannah Arendt: entre republicanismo cívico y democracia agonística”. Publicado em Astorga, O; Kohn, C. y Ojeda, J., *La democracia radical*, Caracas, La Hoja del Norte, 2015, pp. 51-80.

LAFER, Celso. “Prefácio”. *In: Sobre a violência*, 2011, p. 07-10.

_____. *A reconstrução dos direitos humanos: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

McGOWAN, John. *Hannah Arendt: An introduction*. University of Minnesota Press, 1998.

MÜLLER, Maria Cristina. “Política e governo são o mesmo? Uma reflexão a partir de Hannah Arendt”. *In: Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 1(28), 86-96. Disponível em ://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/116272.

PEGO, Anabella Di. “La revolución y el problema del origen. La fundación reconsiderada desde un horizonte político posfundacional”. *In: Cadernos de Filosofia Alemã* | v. 21; n. 3 | pp.79-92.

PEETERS, Remi. “Against violence, but not at any price: Hannah Arendt’s concept of power”. *In: Ethical Perspectives*, 15, Nº 2 (2008), p. 169-192.

PLATÃO. *Gorgias*. Editorial Gredos: *Dialogos III*. Traducciones e introducciones y notas por J. Calongue; E. Acosta Méndez; F. J. Olivieri; J. L. Calvo. Madrid – España. 1987.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Tradução de João Filipe Marques. Instituto Piaget, 1987.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. “Poder, violência e biopolítica: Diálogos (in)devidos entre H. Arendt e M. Foucault”. *In: Veritas*, v. 59, n. 1, jan.-abr. 2014, p. 10-37.

TAMINIAUX, Jacques. “Athens and Rome.” *In: VILLA, Dana (Org.) The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2000.

THOREAU, Henry D. *Desobedecendo*. Seleção e tradução dos textos Editora Círculo do livro, 1986.

VALLE, Maria Ribeiro do. *A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse: raízes e polarizações*. – São Paulo: Editora UNESP, 2005.

VIEIRA, Luis Vicente; SCHÜTZ, Rosalvo. *Práxis filosófica: movimentos sociais em questão*. Pelotas: Editora Universitária/UFPel, 2012.

VILLA, Dana (Org.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2000.

SCHEUERMAN, William E. *Civil Disobedience*. Polity Press, 2018.

SITTON, John, F. “Hannah Arendt's argument for council democracy”. *In: Polity*, Vol. 20, No. 1 (1987), pp. 80-100.

WELLMER, Albrecht. “Hannah Arendt y la revolución”. *In: Hannah Arendt. El legado de una mirada*. Ediciones Sequitur, Madrid, 2008, p.99-117.

WOLIN, Sheldon. "Hannah Arendt: Democracy and the political". *In: Source: Salmagundi*, No. 60, (Spring-Summer 1983).

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Why Arendt matters*. Yale University Press, 2006.

_____. *Hannah Arendt. Por amor al mundo*. Edicions Alfons el Magnànim. Tradução de Manuel Lloris Valdés, 1993.