



---

**SOBRE A DIGNIDADE DA AÇÃO EM  
HANNAH ARENDT**

---

## **APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES**

Direção editorial: Evandro Oliveira de Brito

### **SÉRIE “FILOSOFIA, ARTE E EDUCAÇÃO”**

Editor da série: Jason de Lima e Silva (UFSC/Brasil)

#### **Comitê Editorial**

- Aline Medeiros Ramos (UQAM e UQTR/Canadá)
- Alexandre Lima (IFC/Brasil)
- Arthur Meucci (UFV/Brasil)
- Caroline Izidoro Marim (PUC-RS/Brasil)
- Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
- Cleber Duarte Coelho (UFSC/Brasil)
- Elizia Cristina Ferreira (UNILAB/Brasil)
- Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO/Brasil)
- Fernando Mauricio da Silva (FMP/Brasil)
- Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann (UFFS/Brasil)
- Gilmar Evandro Szczepanik (UNICENTRO/Brasil)
- Gislene Vale dos Santos (UFBA/Brasil)
- Gilson Luís Voloski (UFFS/Brasil)
- Halina Macedo Leal (FSL-FURB/Brasil)
- Héctor Oscar Arrese Igor (CONICET/Argentina)
- Jean Rodrigues Siqueira (UNIFAI/Brasil)
- Joedson Marcos Silva (UFMA/Brasil)
- Joelma Marques de Carvalho (UFC/Brasil)
- José Cláudio Morelli Matos (UDESC/Brasil)
- Leandro Marcelo Cisneros (UNIFEBE/Brasil)
- Lucio Lourenço Prado (UNESP/Brasil)
- Luís Felipe Bellintani Ribeiro (UFF/Brasil)
- Maicon Reus Engler (UFPR/Brasil)
- Marciano Adílio Spica (UNICENTRO/Brasil)
- Marília Mello Pisani (UFABC/Brasil)
- Paulo Roberto Monteiro de Araujo (Mackenzie/Brasil)
- Renato Duarte Fonseca (UFRGS/Brasil)
- Renzo Llorente (Saint Louis University/Espanha)
- Rogério Fabianne Saucedo Corrêa (UFPE/Brasil)
- Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE/Brasil)

**Mário Sérgio de Oliveira Vaz**

---

**SOBRE A DIGNIDADE DA AÇÃO EM  
HANNAH ARENDT**

---

Apolodoro Virtual Edições  
2021

## **APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES**

Coordenadora Administrativa: Simone Gonçalves

### **Revisão**

Maria Fernanda dos Santos

### **Capa**

“Cronologia de uma barbárie” by Abridor de Latas Comunicação Sindical [<https://www.youtube.com/watch?v=LoUYtiOe304>]

### **Concepção da Série**

Grupo de Pesquisa “Filosofia, Arte e Educação” MEN/UFSC

### **Concepção da obra**

Dissertação de Mestrado

Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com o ISBD

V393	Vaz, Mário Sergio de Oliveira. Sobre a dignidade da ação em Hannah Arendt/ Mário Sérgio de Oliveira Vaz. – Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, 2021.  186 p.  ISBN: 978-65-88619-16-2 (Digital). ISBN: 978-65-88619-17-9 (Físico). 1. Filosofia. 2. Política 3. Filosofia Política 4. Ontologia I. Título. II. Mário Sérgio de Oliveira Vaz.  CDD: 320.1
------	---

Elaborada por Márcio Carvalho Fernandes. CRB 9/1815

Atribuição: Uso Não-Comercial

Vedada a Criação de Obras Derivadas

**APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES**

editora@apolodorovirtual.com.br

Rua Coronel Luís Lustosa, 1996, Batel

Guarapuava/PR, 85015-344

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 de tempo, tornaram-se grandes amigos/amigas. Porém, sou profundamente grato também pelas angustias 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 e poesia, pelas músicas “primitivistas” que compomos eu, você e a Maria. Ao meu amigo Gerson Lucas Padilha, o “memorioso Funes”, que recepcionou a mim e o amigo Caio pela primeira vez, quando chegamos em Toledo, na Esquiza-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 *Esquiza-Esquina*, sempre em devir.

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

Agradeço ainda enormemente ao professor Helton Adverse (UFMG) e 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 concessão da bolsa, sem a qual essa pesquisa não poderia ser desenvolvida.

Agradeço ao professor Willians Guzzo Janeck, pelo incentivo que deu a minha ideia de cursar filosofia ainda no ensino médio.

E, por fim, a minha companheira, namorada e meu “baluarte”, Maria Fernanda dos Santos... obrigado por estar ao meu lado nesta jornada.

[...]

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

APRESENTAÇÃO.....	17
INTRODUÇÃO.....	21

### CAPÍTULO 1

A REFLEXÃO DE HANNAH ARENDT ACERCA DA VIOLÊNCIA .....	33
1.1 A não-naturalidade da violência .....	34
1.2 O pano de fundo da violência: A identificação do inimigo .....	46
1.3. O sentido da política: a distinção entre poder, violência e autoridade.....	59

### CAPÍTULO 2

A DESOBEDIÊNCIA CIVIL E A ATUALIZAÇÃO DO PODER: UMA ALTERNATIVA NÃO VIOLENTA .....	81
2.1 Desobediência civil: Uma questão jurídica ou política?.	81
2.2 O estatuto político da desobediência civil.....	98

### CAPÍTULO 3

DO AGIR À FELICIDADE PÚBLICA .....	121
3.1 O dilema revolucionário e o esquecimento da felicidade pública .....	122
3.2 O sistema de conselhos: Uma experiência democrática de felicidade pública.....	146
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	173
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	181



# APRESENTAÇÃO

## **Sobre a dignidade da ação em Hannah Arendt**

Já na oportunidade da defesa, de cuja banca, além de mim que participei na condição de orientador, contou também com a presença dos professores Dr. José Luiz Ames, da UNIOESTE e o prof. Dr. Helton Adverse, da UFMG, ambos pesquisadores altamente reconhecidos no Brasil e em outros países na área de filosofia política, sugeriu-se fortemente que o discente buscasse publicar o texto resultante de sua pesquisa de mestrado. Os motivos são diversos, mas destaco aqui especificamente três.

### **1- Qualidade técnica da escrita e do conteúdo**

Mário Sérgio de Oliveira Vaz é alguém em cujos textos se deixa perceber algo raro, conforme pode ser conferido já na dissertação em questão: concilia a rigorosidade técnica da escrita com um caráter instigante e propositivo, que envolve o leitor/a de modo fascinante. No caso, talvez a leitura agradável do texto, se deva à desenvoltura de quem tem amplo acúmulo de leituras literárias, além de conhecer, como poucos, o conjunto da obra da pensadora Hannah Arendt. A precisão no uso dos conceitos arendtianos, mesmo que abordando temática específica, indica que o autor está muito bem familiarizado com os textos e com o pensamento da autora, de modo que será muito difícil encontrar algum equívoco de conteúdo em relação ao amplo horizonte de pensamento de Hannah Arendt. A atualidade e abrangência dos comentadores utilizados, incluindo autores e textos em língua estrangeira, contribuem sobremaneira para estabelecer referências seguras e reconhecidas quanto a abordagem e interpretações feitas.

## 2- Relevância e atualidade da temática

Embora o texto seja de fato constituído de “três estudos” vertidos em três capítulos correspondentes que gozam de uma relativa autonomia temática, a problemática da desobediência civil certamente constitui o principal fio condutor do trabalho. Com riqueza de detalhes argumentativos Mário Sérgio demonstra que, para poder defender e indicar critérios de legitimidade para a desobediência civil, Hannah Arendt teve de diferenciá-la da violência. Daí decorre a importância de se compreender o que é especificamente violência para a autora e o quanto aquela se distancia da sua peculiar compreensão de política, ou seja, da liberdade. A violência sinaliza para a não-política, pois é a imposição arbitrária de vontades e objetivos ocultos, quando não restritos a uma esfera de interesses privados. Já a desobediência civil legítima pode, inclusive, por vezes, ser a única forma de se contrapor à violência que se apropriou da política e dos espaços públicos. Ela é uma espécie de garantia da liberdade política, que é a única capaz de fornecer os pressupostos necessários para gerar algo que só a condição humana parece estar em condições de trazer ao mundo: a felicidade pública. Nos parece muito acertado afirmar que tal concepção, que integra a luta contra a violência a uma concepção renovada de política e felicidade, indicando inclusive para a legitimidade e necessidade da ação através da desobediência civil, não terá dificuldade de encontrar renovado interesse no contexto político atual, marcado pelo crescente descrédito na legitimidade da política. Política essa aprisionada ao formalismo procedimental e marcada pela crescente, indiferença em relação ao que se apresenta como sendo público e político, mas que talvez não seja compatível com o bem comum. Daí já se pode perceber que o texto em questão certamente despertará o interesse de leitores tanto do campo da filosofia política, quanto de muitas outras áreas.

### 3- Originalidade na abordagem

Com argumentos muito contundentes e de fácil compreensão o texto indica que, segundo indicação de Arendt, uma das condições para poder ser legítima, é que os argumentos e motivos da política sejam públicos e que venham a contribuir comprovada e intencionalmente para o bem comum. Daí o texto em questão se dedicar a expor esses critérios, erigindo uma espécie de referencial de legitimidade para a desobediência civil. Resumidamente, aqui poderíamos dizer que os mesmos critérios que valem para a legitimidade política também valem para a legitimação da desobediência civil: suas ações precisam estar em condições de ser publicamente defendida e não podem permitir que interesses particulares se sobreponham ao bem comum. Por isso a desobediência civil pode, conforme defende Mário ancorado em robustos argumentos arendtianos, ser considerada uma das formas mais originais e autênticas de liberdade política, ou seja, daquela liberdade que só pode ser vivenciada na ação com outros iguais, e justamente em momentos e condições onde a violência parece se impor e as possibilidades de felicidade pública parecem ter desaparecido. Ou seja, ela representa uma espécie de possibilidade de milagre, no sentido bem peculiar de ‘nascimento do novo’ que o termo adquire na autora, uma felicidade que diferencia, enquanto possibilidade, a condição humana da de outros seres, e isso mesmo e justamente em condições políticas adversas como as que parece que estamos vivendo atualmente no Brasil e em outros tantos recantos do planeta.

Esses são os principais motivos pelos quais, ancorado nos pareceres da banca de defesa da dissertação, entendo que esta publicação contribuirá significativamente para o debate político-filosófico no Brasil, mas também para a visualização crítica de novas possibilidades de ação e felicidade e, por que

não, de esperança, nesse contexto político adverso que estamos vivendo.

Foz do Iguaçu, 18 de junho de 2020.

Atenciosamente,

Prof. Dr. Rosalvo Schütz

Docente da Graduação e do PPG

Filosofia da UNIOESTE

## 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 em compreender os fenômenos políticos. Com isso, pode-se dizer que os seus textos escapam a categoria de tratados sistemáticos fechados em si mesmos que visam explicar a totalidade da realidade. Eles são antes de mais nada 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 – tanto a versão nazista quanto a stalinista, os campos de concentração (estágio final do domínio totalitário), o imperialismo, o antissemitismo, bem como a realidade dos apátridas e a falência dos direitos universais em face de tal cenário de crise. Em suma, o exercício de pensar num mundo pós-totalitário, implica, para Arendt, estar arraigado na experiência vivida e pressupõe o movimento de se colocar diante da concretude dos acontecimentos políticos. Pensar, para Arendt, significa antecipar posições (representar), na consciência, o maior número de perspectivas possíveis acerca de algo, num diálogo incessante e interminável do eu consigo mesmo e com o mundo.

Deste modo, 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.<sup>1</sup> Tendo isso em vista, entende-se que seus livros são um diálogo aberto com a experiência viva.<sup>2</sup> 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.

Com efeito, enquanto teórica do campo político,<sup>3</sup> Arendt busca tornar compreensíveis os eventos de seu tempo através de uma escrita que opera via distinções conceituais, visando preservar a fronteira que separa o campo fenomênico e os conceitos que operam como tentativa de descrições desta realidade.<sup>4</sup> Assim, como destaca André Duarte, é certo que Arendt jamais pretendeu fazer de seu pensamento uma descrição normativa da realidade, e essa independência possibilitou-

---

<sup>1</sup> 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.

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

<sup>3</sup> Hannah Arendt foi uma pensadora inclassificável, uma *outsider* que nunca cedeu a qualquer espécie de título ou rotulação. Jerome Kohn, com relação a este assunto, 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.)

<sup>4</sup> 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

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). Daí precisamente uma das características 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, da república romana (que forjaram o léxico conceitual político ocidental), e 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 geral desta dissertação é explicitar como a autora se posiciona a respeito de 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*, esses temas se relacionam, 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” (ARENDR, EPF, 2009, p.40). Com efeito, para o desenvolvimento deste itinerário, elencam-se alguns textos da autora contidos no livro *Crises da República* (2004), a saber: o ensaio dedicado ao tema da violência – que aparece nesta coletânea sob o título “Da

violência”.<sup>5</sup> Ensaio esse que se desenvolveu a partir de sua participação no caloroso debate acerca da legitimidade da violência, sob os auspícios do *Theatre for Ideas* de Nova Iorque<sup>6</sup> e, originalmente, veio à luz na revista *New Yorker Review of Books* com o título “Reflections on Violence” (1969). E o ensaio de título “Desobediência Civil”, originário de sua participação numa conferência realizada no mesmo *Theatre 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 que Arendt escreveu durante os anos que antecederam a escrita do livro sobre as revoluções modernas. É de interesse dizer que outras obras de Arendt (especificamente *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.

Isto posto, uma vez que esses ensaios 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 ensaios. Mas, para além do contexto comum que anima as reflexões de *Crises da República*,

---

<sup>5</sup> É utilizado, em opção à tradução de José Volkmann que consta em *Crises da república*, a tradução realizada 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*.

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

compreende-se que há na argumentação de Arendt uma preocupação frente ao uso equivocado e a equiparação dos termos legitimidade e legalidade, desobediência civil e objeção de consciência, felicidade pública e interesses privados, liberdade e libertação. De modo que, a partir de um breve olhar sobre o conteúdo destes textos e as operações de distinção que Arendt realiza, surgem as seguintes perguntas: seria a prática da violência no âmbito político legítima ou apenas justificável? A desobediência civil se justifica 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. Assim sendo, 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 o objetivo de destacar as características do fenômeno da violência em contraposição com a origem do poder e, com isso, fornecer elementos que sustentem o argumento de que a dinâmica da violência não coincide com o significado político da desobediência civil, uma vez que não pode ser dito que é a violência o horizonte de sentido deste fenômeno. Ou seja, de maneira mais expressa, visa-se mostrar que, para Hannah Arendt, a violência e a desobediência civil são termos fundamentalmente não equivalentes que nossa linguagem cotidiana insiste em aproximar. A rigor, a desobediência civil relaciona-se com o poder e com o sentido de felicidade pública e, por isso, corresponde, no horizonte das democracias

contemporâneas, a um dos fenômenos políticos que concede aos indivíduos a possibilidade de participação ativa na política e a experiência direta com o mundo público.

A rigor, 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 em vista da seguinte questão: estes campos de investigações científicas, que avançam 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 é a de que ao se falar de um instinto (ou comportamento) violento presente no ser humano denota, a rigor, a crescente tendência em se naturalizar a ocorrência da violência como continuação das práticas políticas.

Isto posto, no tópico seguinte, interroga-se 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 a autoridade vigente, ao governo impopular que pratica a injustiça social e se envolve em escândalos, o caso é que 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 para demandas sociais coletivas. De modo que a partir destas discussões já se pode antever alguns pontos favoráveis a tese da maior eficácia da desobediência civil em promover transformações substanciais – por 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 de Arendt para os termos: poder, violência, força, vigor e autoridade. O esclarecimento do sentido fenomenológico desses termos é *conditio sine qua nom* não somente para a estrutura dos argumentos desse capítulo

como é, de igual maneira, para as discussões do segundo capítulo, no qual avança-se a compreensão de que a desobediência civil é atualizadora do poder político resultante do agir em concerto. Diferentemente é o caso da autoridade que se fundamenta no ato de seu reconhecimento, não se trata de persuasão nem coação, mas antes, de reconhecimento e apoio. Com efeito, deve ser dito que estas clarificações conceituais não pretendem ser determinações absolutas, posto que Arendt escreve que é frequente certa simbiose entre estes termos (Cf. ARENDT, SV, 2011, p. 38). Nada é menos incomum, segundo a autora, do que a manifestação destes fenômenos 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 de todos os demais conflitos com a lei como a prática revolucionária e a contestação individual embasada em objeções de consciência. Arendt entende que 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?

Partindo do entendimento de que a moralidade de consciência é uma demissão do mundo político – mundo este, diga-se de passagem, 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 pessoais, mas acima de tudo, 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 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 e que, ao se sobreporem ao político, conduzem à despolíticação do espaço destinado ao agir público. E é devido a este potencial que a desobediência civil pode ser entendida como uma atualização da noção de felicidade pública, em vista da sua capacidade de instaurar novas experiências políticas com a 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 terceiro 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. De maneira esquemática, nesse ínterim, o desejo de liberdade cede lugar à preocupação com a libertação. No entendimento de Arendt, tal modificação afeta diretamente o estatuto da ação, que passa 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, posto que o laço objetivo que serviria de fio condutor para as pautas e reivindicações seria 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 do governo. 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 ofertam elementos para uma crítica e atualização da democracia.

Ver-se-á que sua atenção ao tema está condicionada aos conceitos de liberdade e felicidade pública, a defesa do direito à opinião pública e à participação direta e ativa dos cidadãos na vida pública. Com esse percurso, será possível compreender de que forma a preocupação de Arendt frente à redução do espaço público no interior das democracias representativas está na base da sua defesa da necessidade de ampliação dos espaços participativos e de ação conjunta, espaços esses que possibilitam a 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 e está dividido em três tópicos. Ele se insere dentro da estrutura geral deste trabalho na medida em que possibilita explicitar porque os critérios da violência 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 inato 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, a fim de 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 mais profundo” das ações e comportamentos violentos na sociedade, cumpre ressaltar que a intenção da autora, num primeiro momento, é mostrar como a questão da violência, mesmo que colocada e discutida por estes “einentes cientistas naturais [...]” (ARENDR, SV, 2011, p. 77)<sup>7</sup> permanece ainda obscura e conceitualmente banalizada no que diz respeito à sua manifestação no campo da política.

Compreende-se, assim, que a argumentação de Hannah Arendt, de um modo geral, gira em torno do fato de que estas novas tendências de interpretações científicas buscam estabelecer uma origem natural para a violência, derivando

---

<sup>7</sup> 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.

suas conclusões de modelos descritivos construídos a partir dos resultados de experimentos realizados em um âmbito que é estranho àquele das relações humanas. Isto é, 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,<sup>8</sup> 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.

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 ‘território’”

---

<sup>8</sup> 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).

rialismo grupal' em formigas, peixes e macacos" (ARENDDT, 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" (ARENDDT, SV, 2011, p. 93) e um indicativo da desintegração da legitimidade do poder político instituído,<sup>9</sup> haja vista que cada diminuição no poder é um convite aberto à sua substituição pela violência. Sendo assim, a questão deve ser posta e ponderada, sobretudo, por meio de "categorias propriamente humanas" (BIRULÉS, 2008, p. 169). Essa tese, por mais paradoxal que possa soar em um primeiro momento, indica, conforme compreende 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.<sup>10</sup>

Isso porque, a ocorrência da violência não é nem algo absolutamente natural, nem simplesmente o reflexo da irracionalidade incontrollável 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" (ARENDDT, OP, 2009, p. 126). Por isso, a substituição da ação em concerto pela violência é ao mesmo

---

<sup>9</sup> 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).

<sup>10</sup> 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

tempo um óbice a pluralidade da condição humana e ao 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 – 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 diz 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 [...]” (ARENDDT, SV, 2011, p. 80). Frente a isso, importa destacar que, através desta associação irreflexiva entre instintos endógenos e impulsos reativos,<sup>11</sup> 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. Nessa interpretação, segundo Arendt, dentro de um determinado reino animal, é ignorado o fato de que “os instintos agressivos no reino animal parecem ser independentes de tal provocação” (ARENDDT, SV, 2011, p. 80), de modo que apenas se essa violência perdesse seu papel funcional na autopre-

---

<sup>11</sup> 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” (ARENDDT, SV, p. 103).

servação e na conservação da vida, é que tornar-se-ia, por assim dizer, 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 essa violência poderia adquirir funcionalidade no horizonte das relações humanas?

Por seu turno, Arendt escreve que apenas a redução do fenômeno da violência – minimizando seus inúmeros aspectos e não considerando sua complexidade – a um instinto ou pulsão que se faz presente nos seres vivos de maneira geral, poderia sustentar a interpretação de que a violência seria, não apenas um comportamento necessário, – isto é, funcional no âmbito da vida –, mas um recurso válido dentro do espaço da política. E nesse caso, ao invés de “basear-se na pluralidade dos homens” (ARENDDT, *OP*, 2009, p. 21) a imagem de um predador voraz, como um leão, *mutatis mutandis*, tornar-se-ia a representação mais apropriada de como se dá a geração e a preservação do poder, do estabelecimento e manutenção do governo, posto que, assumir que o poder é violento significaria 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 soreliana<sup>12</sup>,

---

<sup>12</sup> 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’ [...]” (ARENDDT, *SV*, 2011, p. 89). Para

que atestam que: “o poder é expansionista por natureza. Ele ‘tem uma necessidade interna de crescer’” (ARENDDT, *SV*, 2011, p. 93-94), e, se a vida humana é uma eterna luta, a violência pode ser entendida como intrinsecamente boa, por representar: “o *élan* vital da própria vida (FINLAY, 2009, p. 28), isto é, já que na raiz da criação estaria a violência, a partir dela também se daria a possibilidade de construção de um novo homem.

Neste 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” (ARENDDT, *SV*, 2011, p. 94). Além do mais, Arendt acrescenta 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 no fato 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” (ARENDDT, *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, via de regra, em perigosos diagnósticos como o de: “[...] uma ‘sociedade enferma’, cujos sintomas são os tumultos, assim como a febre é o sintoma da doença [...]” (Cf. ARENDDT, *SV*, 2011). Metáforas essas que por falta de um princípio responsável de análise e de um valor mais alto que oriente o seu agir, norteiam-se pelo critério da eficácia imediata do agir violento, promovendo assim, exclusivamente, mais violência (ARENDDT, *SV*, 2011, p.

---

um panorama mais amplo das teses que formam o *background* contra o qual Arendt discute ver: YOUNG-BRUEHL, 1993, p. 523

95). Nesse sentido, Bartolomé Ruiz esclarece que “[...] 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” (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 (ARENDDT, 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 por meio de gráficos computadorizados a dinâmica das ações humanas com certos padrões de comportamento animal. O intento da autora é mostrar que estes novos *insights* das ciências naturais: “[...] não fecham o abismo entre o homem e o animal (ARENDDT, SV, 2011, p. 78), apenas comprovam que para a ciência é mais fácil realizar experimentos com animais, e não unicamente por questões humanitárias, mas 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 (ARENDDT, *SV*, 2011, p. 78-79).

Conforme a citação acima, Hannah Arendt reitera a impossibilidade de equiparação entre um comportamento reativo – como é o caso da agressividade manifesta entre os animais – e a ação humana que possui o seu sentido “contido em si mesma enquanto durar” (ARENDDT, *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 opõem-se, de fato, à transposição dessa constatação para a política, no que concerne a associação entre o agir político e o agir violento, que destrói o espaço que emerge e subsiste a partir da intereção não-instrumentalizada e não-violenta entre os indivíduos.

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

nazista<sup>13</sup> 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, à suposta naturalização do comportamento humano (RUIZ, 2014, p. 11) e à normatização da própria vida e dos espaços de liberdade e de atuação espontânea.

Ora, a partir do momento que a ciência conclui que o comportamento violento é um *elan* introjetado tanto nos seres humanos como nos animais, está arrogando para si uma nova tarefa: a manipulação e o controle de 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 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

---

<sup>13</sup> 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.

controlando os instintos, os genes e, em últimos casos, a espontaneidade.<sup>14</sup>

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 e 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 com relação 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, de uma forma mais sistematizada 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).

No que se refere a qualidade do ser humano e suas potencialidades, Arendt argumenta que o que faz do homem

---

<sup>14</sup> 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).

um ser político é a sua faculdade para ação, que promove 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 (ARENDDT, CH, 2010, p. 223). Destarte, com relação a pergunta reificante pelo *o que se é* - prerrogativa da ciência - e a total ausência de comunicabilidade - prerrogativa dos instrumentos da violência - 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 (ARENDDT, SV, 2011, p. 102). Decorrente desta compreensão, Arendt ainda 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 (ARENDDT, 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, desvinculando esses fenômenos de suas bases, visto que esse proceder incorreria, em última instância, na problemática afirmação da existência de um essencialismo violento inerente ao gênero humano. A posição crítica sustentada pela autora é direcionada também a toda tentativa de desassociar os fenômenos políticos da sua vinculação originária com o âmbito humano - exemplarmente, o fato de que o poder é gerado pela faculdade do agir. Com efeito, pode-se dizer que o caso da violência é análogo. Não é um fenômeno a-político, isto é, absolutamente

estranho ao campo das relações humanas, sendo notadamente perceptível sua presença nos estágios iniciais das revoluções do mundo moderno.<sup>15</sup> 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 o fato de 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, como os desejos reprimidos 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 do governo, a fim de escamotear a sua ilegitimidade e, por fim, como uma maneira 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 é a de que todo aumento da violência corresponde a

---

<sup>15</sup> 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

uma perda significativa do poder e, à luz destas considerações, direciona-se a argumentação para a perspectiva de que a violência, longe de ser uma ação política privilegiada (a parteira 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**

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 espreada 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 uma minoria nem uma 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, o estabelecimento de vínculos e promessas é comprometido, de modo que o âmbito público-político, em sentido estrito, desaparece, e gradualmente a legitimidade é substituída pela legalidade como princípio suficiente de legitimação das decisões governamentais. Neste cenário, de acordo com Arendt: “[...] todos os indivíduos são tentados a se considerarem um simples dente de engrenagem em alguma

espécie de maquinaria [...]” (ARENDDT, *RJ*, 2004, p. 121). 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 – que motivou a escrita do ensaio por parte de Arendt – mas acima de tudo, para denotar que os movimentos de desobediência civil e os movimentos sociais de luta política como um todo – diferentemente de atos de vandalismo e revolta individual, possuem um papel motor dentro da política instituída; eles desafiam coletivamente determinados aspectos das instituições legais, tanto da sociedade civil quanto do estado, e trazem à tona demandas negligenciadas pelas regras jurídicas.

Contudo, antes de mais nada, 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. De modo geral, Arendt destaca o fato de que a violência pode ser estimulada ou engendrada devido a certas condições sociais às quais os indivíduos estão sujeitos, e 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 escolha pela violência é 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 vem à tona enquanto uma reação imediata a eventos ou condições ultrajantes, nas quais o indivíduo revoltado se vê autorizado a cometer um ato de violência, pois está diante de uma condição na qual sua integridade ou sua dignidade encontram-se ameaçadas,

momento em que se revolta e tira daí as “razões” de seu ato. 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” na qualidade de uma ação de caráter imediato – como último recurso – a 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 trazer à tona uma reivindicação pessoal. Todavia, em ambos os casos, o agir pautado na 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 este 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 Arendt ao analisar o fenômeno da violência pela perspectiva do indivíduo revoltado, está olhando para casos exemplares em que a mesma aparece vinculada a uma tentativa de contestação *ex parte populi* a uma dada ordem estabelecida, ou seja, justamente contra certos excessos do poder instituído. Não à toa, 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”<sup>16</sup> para uma glorificação da violência dentro da esfera política.

Frente a este pano de fundo é que 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 permanência da violência na vida política do século XX através de uma reflexão que, em

---

<sup>16</sup> 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.

última instância, não compartilha da mesma ótica dos intelectuais revolucionários de esquerda do período: desde Franz Fanon, Jean-Paul Sartre a 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 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 próprio homem – ou ainda, a única solução apropriada à violência já estabelecida.

Por sua vez, 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” (ARENDDT, SV, 2011, p. 65), mas pelo fato de que: “[e]la não promove causas, nem a história, nem a revolução, nem o progresso” (ARENDDT, 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 (ARENDDT, 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, na medida em que, a partir desse mo-

mento, a coesão do grupo residirá mais na prática da violência por ela mesma do que em qualquer consentimento acerca dos objetivos a serem alcançados. Nesse ínterim, o aspecto fundamental deste “organismo da violência” será a negação do espaço plural de acontecimento da política. Nesse sentido ainda, Arendt esclarece que se o poder pudesse ser reduzido ao número da soma dos dispositivos de violência e de seus implementos, em última instância, legitimaria a posição daqueles que sentem o poder escapar de suas mãos e apelam à violência como última salvaguarda. Assim também o Estado poderia compensar a ausência de legitimidade de seu governo através da aplicação de mais violência no contexto de uma ditadura ou tirania, pois é o detentor dos instrumentos mais avançados para tais ocasiões.

Assim sendo, conforme Arendt, se: “Jamais existiu governo exclusivamente baseado nos meios da violência” (ARENDR, SV, 2011, p. 67) é porque, de um modo geral, as revoluções são algo a mais do que um simples motim, do que uma insurreição ou um *coup d'état* sustentado por um levante armado. Elas dependem de um acordo mútuo entre seus iniciadores, bem como da afirmação e asseguuração da liberdade em vista de um comprometimento público com o futuro de suas instituições, de maneira que a própria legitimidade de um determinado governo é algo a mais do que uma relação de força e imposição inquestionável, pois, como reitera Arendt: “A legitimidade, quando desafiada, ampara-se a si mesma em um apelo ao passado [...]” (ARENDR, SV, 2011, p. 69), isto é, ao estar-junto inicial que gerou o poder da comunidade. Ao passo que o recurso à violência surge sempre como um jogo entre meios e fins: “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), isso porque no momento em que o pensamento de meios e fins se sobrepõem à política, perde-se o frágil espaço do poder. Este cálculo nasce da força sedutora que exerce a imagem da

política orientada à realização de certos fins voltados a soberania nacional – por exemplo a intervenção armada para o estabelecimento ou reestabelecimento de uma ordem social (Cf. HEUER, 2007, p.101).<sup>17</sup>

Todavia, na medida em que os instrumentos da violência surgem no cenário político como “meios” à serviço 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” (ARENDDT, *OP*, 2009, p. 130). Mas uma justificação da utilização da violência não pode se converter em uma glorificação da violência enquanto tal, pois no momento em que a violência penetra como causa primeira na política, 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 palavra,<sup>18</sup> a violência jamais se converterá, em seu decurso, em poder de fato: “[...] inerente à própria existência das comunidades políticas; (ARENDDT, *SV*, 2011, p. 69), na medida em que o poder, longe de ser um meio para um fim, é de fato a condição que possibilita um grupo de pessoas a pensar e agir em termos de meios e

---

<sup>17</sup> 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).

<sup>18</sup> 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” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 44).

fins (SV, 2011, p. 69). Em outras palavras, ao realizar ações e tornar pública suas posições a partir dos movimentos de oposição e contestação (como será discutido no próximo capítulo). Por isso, é possível dizer que o poder é a base de toda organização política legítima, e isso vale para o aparecimento da desobediência civil.

E apesar de que a violência possa ser uma resposta adequada, isto é, uma reação à uma injúria pessoal, ou responder adequadamente a certas motivações e sentimentos privados e individuais, como a legítima defesa, 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 subjetiva, 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 naturalista, a avaliação de Arendt reitera que essa “violência pura” – tomando de empréstimo o termo de Walter Benjamin<sup>19</sup> – sempre estará abertamente “[...] em conflito com as constituições das comunidades civilizadas” (ARENDDT, SV, 2011, p. 82). Ademais, qualquer ação violenta levada à cabo por meio de 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 imediaticidade,

---

<sup>19</sup> 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).

para o mundo exterior: “[r]ecorrer à violência [...] é sempre extremamente tentador em função de sua inerente imediação e prontidão (ARENDT, *SV*, 2011, p. 82), porém, em sua efetivação, desconsidera-se a alteridade do mundo manifesta na pluralidade dos indivíduos e nas suas instituições.<sup>20</sup>

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 disso, Elisabeth Young-Bruehl informa que o tema animou uma série de conferências e debates entre intelectuais como Susan Sontag, Robert Lowell, Conor Cruise O’Brien e Noam Chomsky (1993, p. 525). Nesses encontros, Arendt reforça a necessidade de se tratar a violência como um fenômeno em si mesmo, destacando, assim, sua relevância para o campo da teoria política, além de ressaltar a insuficiência da equação científico-naturalista entre a ação violenta e a raiva para que se possa discutir, em termos políticos, os casos concretos em que a ação violenta é utilizada como uma reação deliberadamente direcionada a casos objetivos, isto é, contra inimigos abertamente declarados. Vejamos como se estabeleça a argumentação de Arendt:

Contra a conclusão de que é o fundo emocional o responsável pelo aparecimento da violência entre os homens, Arendt compreende que tal raciocínio não apenas negligencia a dinâmica da violência – seu potencial instrumental e altamente racionalizado e o cálculo de meios e fins que

---

<sup>20</sup> 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)

pressupõe – como, em última instância, sugere que a decisão sobre a utilização ou não da violência seria um prerrogativa daqueles assessores e especialistas que, supostamente são 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* (ARENDDT, 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.<sup>21</sup> Dito de maneira mais expressa, pode haver um

---

<sup>21</sup> 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).

processo de desumanização no indivíduo sem que este manifeste, explicitamente, ações violentas. Por conseguinte, o não estar sensibilizado com o mundo é antes 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 amplia suas considerações acerca do tema. Uma parcela dos estudantes americanos que contestavam, entre outras coisas, a legitimidade da guerra do Vietnã, argumentava com relação à violência justificada frente à hipocrisia, ou a mentira organizada, que comprometiam a dignidade do ser humano e impediam 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, cabe à esfera do público determinar, de boa-fé, o que é comum – isto é, que diz respeito a toda comunidade – pelos mecanismos da publicidade.

Somado a isso, tem-se a constatação de que a palavra política não expressa devidamente o espaço público, 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, e o desastroso encolhimento da esfera pública [...]” (ARENDR, SV, 2011, p. 102). 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 que é a

de tornar transparente o espaço público e suas intenções, mas que, em vez disso, escondem-no através da hipocrisia, da mentira e da construção de uma imagem.

Ou seja, neste ínterim, 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 a 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 simples violência gratuita.

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 e da mentira. Não obstante, se: “[o] que faz do homem um ser político é a sua faculdade para a ação [...]” (ARENDDT, SV, 2011, p. 102), que o leva conseqüentemente ao agir em conjunto e a traçar objetivos que em solidão desamparada jamais poderiam ser exequíveis, – nenhuma outra capacidade humana a não ser a linguagem, nos 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” (ARENDDT, SV, 2011, p. 101), entende-se que o *páthos* 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 definição de coerção e obediência, por meio do 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 na coerção. Logo, pode-se dizer que Arendt se encontra em oposição direta à perspectiva de que o corpo polí-

tico, suas leis e suas instituições sejam, via de regra, simplesmente estruturas coercitivas ou manifestações secundárias de forças subjacentes. Para Jürgen Habermas, em seu ensaio “O conceito de poder em Hannah Arendt” (1980), a preocupação de Arendt é muito mais para com o poder e suas articulações no campo humano, isto é, em saber como ele se mantém vivo, 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” (ARENDT, 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 uma 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,<sup>22</sup> que a 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 Taminiaux<sup>23</sup> (2001, p. 166), compreende-se que é do contraste entre a imprevisibilidade da 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

---

<sup>22</sup> Ver a este respeito BENVENISTE, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: Sage publications, 1996.

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

modo de vida ativa que revela seu agente [...]” (TAMINIAUX, 2001, p. 167) e que, diferentemente da fabricação, bem como da utilização da violência, ao ser convertida em meio, 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 a política no mundo contemporâneo, Arendt admite como sua pedra angular uma herança conceitual que ainda é capaz de iluminar nosso presente.<sup>24</sup>

É nesse sentido específico que, para o pensamento de Arendt, há uma imbricação indissociável entre os termos poder e política, que se expressa na sua afirmação de que através das relações humanas se encontra a confiança de que é possível mudar as coisas por meio da ação em conjunto. Para a autora alemã, na medida em que a ação humana é processual e potencialmente infinita ela significa sempre o engendramento de acontecimentos. 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 con-*

---

<sup>24</sup> Acerca deste tema, compete destacar o comentário de André Duarte (2001, p. 67-68), contido em “Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamim: 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 rememoração celebrativa [...]” In: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001)

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

Consequentemente, isso implica confiar que a palavra do outro é utilizada para transmitir, ainda que insatisfatoriamente, o seu ponto de vista sobre o mundo, e que sua ação, 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*, a esfera 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 a 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 dizem respeito à *dynamis* da vida política, no sentido resgatado por Arendt segundo o modelo ateniense de organização da vida pública.<sup>25</sup> Com efeito, originariamente falando, o modelo de

---

<sup>25</sup> 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: [...]”

dominação revela apenas a necessidade aristocrática de libertar-se da preocupação com a manutenção da vida e do trabalho, para ocupar-se livremente com outras discussões que não são necessárias ou úteis em si mesmas, que não são devoradas pelas necessidades do corpo (*labor*).

Assim, 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 a 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 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.<sup>26</sup>

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

---

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).

<sup>26</sup> 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.

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 a 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 distinguia, 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 Peeters<sup>27</sup> destaca que:

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*).

---

<sup>27</sup> Cito o texto intitulado "Against violence, but not at any price: Hannah Arendt's concept of power" In: *Ethical Perspectives*, 15, no.2, (2008), pp. 169-192).

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 (nos regimes absolutistas da França do século XVIII e na Inglaterra do século XVII) 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 “*aristocracia*”, 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.

A respeito disso, Arendt faz contundentes objeções a esta tradição de pensamento, justamente devido a sua incapacidade de distinção que nivela poder com violência, política com domínio, na qual 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). A posição assumida por Arendt é a de um repensar fenomenológico dos sentidos dos conceitos políticos para que se torne possível tratar não apenas do poder, mas também da violência e da autoridade, como fenômenos em si mesmos, e a partir daí diferenciar estes termos devidamente do vigor e da força.

Por sua vez, 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, a fim de encontrar elementos para refletir e iluminar a política. 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 (ARENDDT, 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 – pois, depende essencialmente do consentimento e do apoio dos cidadãos (depende, enfim, da relação entre os indivíduos). Foi também para este vocabulário e tradição que os homens das Revoluções 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 de 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. De forma que, para Arendt, não existe nenhuma instituição política que não tenha sua legitimidade e legalidade derivada do 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. ARENDT, SV, 2011, p.34-35), ou, noutras palavras, quando as mesmas se encerram numa legitimidade estabelecida à revelia do poder que a susten-

ta. 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. Ao passo que essas instituições, sem este poder originário, perdem sua legitimidade.

Isso porque, de acordo com Arendt, 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, existem única e exclusivamente na medida em que apontam a forma do indivíduo se inserir no jogo das relações humanas e viver entre iguais, na modalidade do discurso e da ação, numa história que começou antes e perdurará depois de nós.

Esta assertiva revela o sentido da frase de James Madison, sempre recorrente em Arendt, de que “*todos os governos assentam-se na opinião*”, pois, a confiança nas leis expressa diretamente a confiança na dignidade da política, o reconhecimento da sua autoridade e 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 pública nos processos constitucionais leva à retirada do consentimento e à ausência de legitimidade das decisões atingidas. De maneira que o poder e a política, em sua relação intrínseca, se entrecruzam no estar juntos e na ação em conjunto. Decorrente disto, para que venha o novo, que é fruto das ações humanas, é preciso um contexto de estabilidade, que é garantida, sobretudo, pela constituição e pelas instituições que por ela zelam.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Ver FRATESCHI, Yara, Participação e liberdade política em Hannah Arendt. In: CADERNOS DE FILOSOFIA ALEMÃ n° 10 | P. 83 - 100 | JUL-DEZ 2007.

Assim, a síntese entre poder e política expressa a ideia de que no centro da política se encontra a confiança última de que é possível *in potentia* mudar as coisas por meio 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:<sup>29</sup> (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 é capaz de modificar e/ou resgatar o sentido do político e, (iv) por possibilitar o acesso a felicidade pública. De acordo com Helton Adverse, essas formulações de Arendt apontam para o fato de que ela descreve “ [...] a ação como a 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 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 não pode se configurar como o campo da submissão, mas sim, da participação ativa dos cidadãos em um processo infindável que abre espaços para que o novo, que nasce das ações *inter homines*, possa florescer. É por este viés que Hannah Arendt busca afastar qualquer

---

<sup>29</sup> 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”* (ARENDDT, DC, 2004, p. 90).

premissa que reduza a política a uma simples questão administrativa, a uma gestão 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.<sup>30</sup> 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” (ARENDDT, *SV*, 2011, p. 36). Para a autora, um governo baseado unicamente nos meios da violência 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 do mais, 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 [...]” (ARENDDT, *CH*, 2010, p. 253). Por tal característica, a tira-

---

<sup>30</sup> Ver ARENDT, H. *Que é liberdade?* p. 192. In: *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2009. Neste mesmo ensaio Arendt assevera com relação a 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.” (ARENDDT, *EPF*, 2009, p. 199 – grifos da autora).

nia define-se como a tentativa de substituir o poder pela violência, de escamotear a sua vulnerabilidade, posto que, é o poder: “[...] que mantém 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!*” – sintetiza de maneira exemplar a percepção política que Arendt argumenta, pois, para a autora: “Homens sozinhos, sem outros para apoiá-los, nunca tiveram poder suficiente para usar da violência com sucesso” (ARENDDT, SV, 2011, p.40). Por conseguinte, o poder só possui legitimidade e adquire reconhecimento a partir do momento que 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, lembrando 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”, trazendo consigo um preconceito para com a imagem compartilhada da política. Estas categorias, por não terem sido distinguidas devidamente, são utilizadas como palavras equivalentes, como se possuíssem a mesma função. Ainda 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 Arendt entende que o declínio do poder, acarretado pela supressão da liberdade para o agir, e a dissimulação da autoridade em uma comunidade política, são fatores que levam à introdução da violência como núcleo centrípeto. Noutras palavras, 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 subversão da liberdade e *a fortiori* da própria substância 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 reflete e exprime.

Antes de mais nada, 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, nada é, de acordo com Arendt: “*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. Isso porque tal espaço diz respeito ao momento em que a pluralidade de seus participantes (e não um homem no singular), estabelecem vínculos, aproximações e relações entre si. Nada mais natural que haja também divergências, controvérsias, oposições e disputadas acirradas.

Nesse sentido, 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 fronteiriça com a política” (DUARTE, 2016, p. 20), isto é, não se encontra do lado de fora da política, mas sim, situa-se em seu limite, e por tal relação tênue e polêmica, vem à tona especificamente em situações-

limite, indicando, via de regra, a insubordinação às regras do jogo político por parte de seus agentes. 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 e violência, entre autoridade, força e vigor, ultrapassam as circunstâncias mais imediatas que as promovem, dado o fato de 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 (ARENDR, SV, 2011, p. 36).

Em primeiro lugar, deve-se notar que para Arendt, o poder emerge como uma potencialidade inextrincável 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*. A fim de ressaltar a importante relação entre a ação e o poder no pensamento de Arendt, Remi Peeters (2008, p. 174 – *Tradução livre*) diz 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 [*strenght*] que: “designa algo no singular, uma entidade individual; é a propriedade inerente a um objeto ou pessoa e pertence ao seu caráter”

(ARENDDT, *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 Enéias 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 pelo vigor 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.

O poder distingue-se também da força [force] que é empregada, no discurso cotidiano, como um sinônimo de violência, mas que deveria ser reservada, na linguagem terminológica: “ [...] às ‘forças da natureza’ ou à ‘força das circunstâncias’, isto é, deveria indicar a energia liberada por movimentos físicos ou sociais” (ARENDDT, *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 como isso 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 seu aparecimento, 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 já os modernos não mais estavam em condição de saber o que a autoridade foi, nem o que ela é ou pode ser de fato. Mas no geral, 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” (ARENDDT, 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 devido o reconhecimento do direito e da legitimidade da ordem dada. 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 fornecem guarida à autoridade. Todavia, para Arendt o maior inimigo da autoridade é o desprezo, e a maneira mais eficaz de refutá-la é através do riso, implicando seu não reconhecimento mais radical. 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. Donde a origem da palavra autoridade que remonta ao verbo “*augere*”, que significa aumentar – e que para os romanos significava engradecer a experiência da fundação, e 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.

Por fim, a violência [*violence*], que é caracterizada por Arendt, *a priori*, por seu caráter instrumental. A violência sur-

ge 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 – a fim de 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).

Com isto, Arendt indica que a violência contrasta com a ação política – que se dá entre a pluralidade dos homens – justamente por seu caráter instrumental que é capaz de privilegiar o vigor individual e que lhe permite ser executada à distância, conforme um plano traçado em solidão e isolamento. Logo, aquilo que necessita de justificação não pode ser nem a essência nem o princípio de nada, devido ao fato de que 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 sempre 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 [...]” (ARENDDT, *SV*, 2011, p. 14) a prática da ação violenta, por estar sempre interposta em um jogo pretensamente racional de meios e fins, alberga em si um alto grau de imprevisibilidade capaz de, em última instância, destruir todas as outras fontes autênticas de poder de uma nação – isto é, 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 ao lema 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*).

Compreende-se que a violência pode ser entendida como uma atividade que 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 utiliza-o 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 públicas<sup>31</sup> via a propaganda e a mentira deliberada

---

<sup>31</sup> É em seu ensaio intitulado “A mentira na política: considerações sobre os Documentos do Pentágono”, presente em *Crisis 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

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. Com isso, 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, 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 públi-

---

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.” (ARENDDT, 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.” (ARENDDT, CR, 2004, p. 16).

co, tendo em vista a condição fundamental da liberdade, e deixa de existir quando eles são 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 da negação da abertura para a ação conjunta dos homens, logo, da negação da esfera pública que corresponde à geração e à 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, e de 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 um interesse em comum.

## 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 na tentativa de incluir pelo direito ações extralegais de contestação, 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 desse 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 forma 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* (2004) – Hannah Arendt prenuncia que assim como 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 pelo exitoso desenvolvimento dos movimentos pelos direitos cívicos contra leis raciais nos EUA e dos protestos contra a legitimidade da guerra do Vietnã – 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.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> 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 material-*

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 levadas à cabo pela autora. Isso porque, essas linhas demarcatórias – entre, por exemplo, a avaliação do 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, 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 as imagens célebres 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, via de regra, estrutura seus textos em consonância à busca pelo significado obscurecido dos fenômenos políticos.

Especificamente no que se refere ao texto intitulado “Desobediência civil” 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 po-

---

*zación 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.*

lêmicas e equívocos teóricos que cercam esse fenômeno,<sup>33</sup> 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 em específico que Hannah Arendt principia sua crítica com relação ao que se pode designar por *modus operandi* da tradição do pensamento jurídico,<sup>34</sup> que, visando estabelecer um *locus* teórico para o fenômeno da desobediência civil dentro dos parâmetros do normativismo jurídico “[...] interpretam sua causa à imagem ou do objeto de consci-

---

<sup>33</sup> 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).

<sup>34</sup> 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-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).

ência 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, por conseguinte, suas ações de modo geral – seja interpretada a partir dos mesmos critérios da prática da violência, e obriga aquele que decide contestar ou divergir a estar sempre preparado para provar a intensidade de sua intenção bendizendo seu castigo. Na avaliação de Arendt, o estar disposto a submeter-se a pena válida pelo ato de transgredir as normas em protesto, não pode servir 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 o desobediente civil na esteira das punições cabíveis, há que se considerar ainda o fato de que os juristas partem do pressuposto de que são sujeitos isolados e desarticulados entre si, ao invés de um grupo ou movimento social, aqueles que transgridem as leis.<sup>35</sup> Com isso, a desobediência civil passa a ser analisada como mais um caso de objeção particular, individualmente circunscrita nos limites da consciência. Deste modo, desconsidera-se tanto seu potencial político transformador na modificação da opinião pública e na reivindicação por direitos civis, quanto o fato de que um contestador civil, politicamente falando: “nunca existe como um único in-

---

<sup>35</sup> Ver em detalhes o texto de Matías Esteban Ilivitzky “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.

divíduo; ele só pode funcionar como um membro de um grupo” (ARENDDT, *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, trazendo à tona a dúvida generalizada dos cidadãos frente a questão da legitimidade das instituições e da capacidade representativa dos mecanismos políticos. Neste cenário onde a autoridade instituída demonstra sinais de severa corrosão, Arendt comenta que a contrapartida imediata do governo – exemplarmente o norte-americano – consiste em considerar os manifestantes: “[...] ou como criminosos comuns ou então exigir deles a suprema prova de ‘auto-sacrifício’” (ARENDDT, *DC*, 2004, p. 54). Para tanto, intencionalmente, aplica-se de forma indiscriminada, sanções que operam, de modo geral, como um denominador comum tanto aos casos de desobediência civil quanto aos demais atos de violência criminosa.

Atenta a essa situação, Arendt compreende que a incapacidade em distinguir o verdadeiro caráter da desobediência civil é reflexo direto da dificuldade dos juristas de justificar pelo direito a violação do direito e abarcar, apropriadamente, a natureza deste fenômeno.<sup>36</sup> Frente a esse contexto de impre-

---

<sup>36</sup> 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 dúplice, 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

cisão metodológica, a autora alemã lamenta que o recente e caloroso debate sobre o tema 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” (ARENDDT, 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 e disposições legais, ressaltando sempre nuances de criminalidade na ação julgada com base na lei instituída. E para isso, a imagem do objetor de consciência – aquele indivíduo que solitariamente decide descumprir uma lei ou disposição jurídica porque as julga inadequadas ou contrárias as 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).

A desobediência civil, de acordo com Arendt, ultrapassa por completo a transgressão criminosa e não se esgota na imagem do objetor de consciência, na medida em que tanto o criminoso quanto o objetor não buscam manter ou estabelecer novas relações entre os homens. Para ambos os casos, o

---

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).

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 vincular-se 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, por sua vez, mesmo quando se contrapõe a uma maioria, 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 – e, por isso, seja a curto ou a longo prazo, contribuem para a renovação da comunidade política a qual pertencem.

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, é importante destacar que se trata 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, em consonância ao espírito das associações voluntárias, a desobediência civil difere de grupos de pressão e *lobbies* econômicos, precisamente por basear-se na persuasão mútua e no apelo a princípios generalizáveis. Logo, o que está em jogo no que se refere a desobediência civil não são as convicções pessoais de seus atores ou a preocupação consigo mesmo, mas sim “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” (ARENDDT, 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 objetor 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, mas antes, em observância 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; (ARENDDT, 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” (ARENDDT, DC, 2004, p. 61). Em todo caso, tal assertiva é problemática pelo menos em mais dois sentidos específicos: (a) porque pressupõe-se que essas regras internas 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 a capacidade de distinguir e refletir sobre o que se passa, ou seja, que a consciência seja equivalente a 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, essas 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 objetores de consciência resolvem ir à praça do mercado e se fazerem ouvir em público” (ARENDDT, 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” (ARENDDT, 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 intuítos 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” (ARENDDT, 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. Com isso, 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 [...]” (ARENDDT, 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 instru-

mentalizadas a serviço de interesses privados.<sup>37</sup> Deste modo, entende-se que as convicções de consciência só adquirem uma dimensão efetiva quando se manifestam fenomenicamente dentro da dimensão plural do espaço político, e se tornam um ponto passível de convergência para com um grupo de indivíduos – passível de debate público e de associação voluntária.<sup>38</sup>

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 um pano de fundo filosófico, 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,

---

<sup>37</sup> 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).

<sup>38</sup> Anne-Marie Roviello destaca que: “O indivíduo tem o direito moral de se opor a determinadas leis, 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).

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 reclamações e oposições perante as autoridades, devido a intensidade com que defenderam suas convicções pessoais.

Não compete aqui analisar demoradamente as nuances do pensamento de cada um desses autores. Interessa aquilo que destes dois autores, distantes entre si no tempo, influenciaram 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<sup>a</sup> – *Tradução livre*)<sup>39</sup>, ele claramente pretendeu dizer que: “[...] era melhor para ele ‘estar em desacordo com multidões do que, sendo um só, estar em desacordo consigo mesmo’ (ARENDDT, *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 objeto de consciência são, antes de mais nada, 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” (ARENDDT, *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” (ARENDDT, *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

---

<sup>39</sup> 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.

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 por ser uma das formas de afirmação da liberdade política, a desobediência civil é, acima de tudo, um fenômeno 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.

É com relação a imagem de Thoreau que a equação entre desobediência civil e objeção de consciência encontra um exemplo mais adequado para o debate. Porém, 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 [...]” (ARENDDT, DC, 2004, p. 57),<sup>40</sup> como também instaurou sua discussão não no campo da moral do cidadão – entendido como membro de uma comunidade política – mas antes, no campo da consciência individual e de seus compromissos in-

---

<sup>40</sup> 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 [...]” (ARENDDT, DC, 2004, p. 57).

dividuais 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, indica antes de mais nada 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” (ARENDDT, 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” (ARENDDT, DC, 2004, p. 60 – *Grifo meu*). Deste modo, os argumentos destacados por Arendt, de um modo geral, indicam a insuficiência política daqueles objetores que estão interessados apenas em atuarem por meio da violência ou aparecerem como homens bons – preocupados com a questão da preservação da boa alma – mas não 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 é visado, em última instância, o teor público e coletivo da desobediência civil, sua afinidade com os princípios participativos e associativos, que conferem legitimidade popular para o poder que emerge deste espaço. É 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, por conseguinte, 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)<sup>41</sup> 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” (ARENDDT, DC, 2004, p. 67) se evidencia a instabilidade e a vulnerabilidade dos governos e dos sistemas legais de hoje: “[...] de onde brotam as dúvidas

---

<sup>41</sup> Ver em detalhes o artigo de Hans-Georg Flickinger: “Movimentos sociais e a construção do político: Carl Schmitt”. In: *Civitas*, Porto Alegre, v. 4, n<sup>o</sup> 1, jan.-jun. 2004.

dos cidadãos sobre sua legitimidade” (ARENDDT, DC, 2004, p. 64). No momento específico dessa afirmação, 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 serviram de referência para Arendt sustentar a tese de que a desobediência civil é, exemplarmente, um acontecimento de ordem política, vinculada radicalmente com 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 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 as implicações fundamentais deste fenômeno que, por definição, 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*).<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> “They are free from the entanglements of representation. Likewise, they operate apart from the existing mechanisms of

Seguindo essa via, retoma-se o conteúdo da epígrafe que abre a discussão deste tópico, para dizer que, uma vez manifesta determinada posição sobre um assunto publicamente, a mesma deixa de ser simples sentimento de revolta particular – 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, apresenta-se os critérios elencados por Hannah Arendt para uma leitura política da desobediência civil.<sup>43</sup> 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 delinea, a partir disso, a proximidade do referido fenômeno com a temática do poder – que sempre envolve a capacidade de articular promessas e 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

---

organized power. [...] They are extrainstitutional but not anti-constitutional. 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).

<sup>43</sup> 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.

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 simples manifestação de um ato de violência praticado por indivíduos desarticulados entre si. A rigor, esse fenômeno pressupõe a existência de um grupo que está interessado, acima de tudo, em estabelecer novas relações políticas, nas quais todos possam se sentir partícipes do destino comum e das decisões realizadas (Cf. AGUIAR, 2011, p. 125). De modo que a desobediência civil pode ser entendida como um potencial do agir publicamente. Ora, para que este 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, por meio do agir publicamente que revela e expõem publicamente 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*<sup>44</sup> às situações em que, de um modo geral, (i) se desvela a

---

<sup>44</sup> Toma-se de empréstimo esta expressão de Celso Lafer que está presente em seu livro *A reconstrução dos direitos humanos*:

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 e medidas 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 é, todavia, 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 tal assertiva vale de igual modo a desobediência civil) – e que durante a sua atuação, associam-se com outras parcelas da sociedade – é que se pode falar, com propriedade conceitual, 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

---

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

convivência entre os indivíduos: “O domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia dos outros [...]” (ARENDT, *CH*, 2010, p. 54), e esse domínio público de que fala Arendt se situa fora da consciência particular e da dimensão privada.<sup>45</sup>

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, uma vez que a desobediência civil só se realiza concreta e politicamente em concerto. Desse modo, a desobediência civil opera uma reatualização do espaço público ao pautar-se na participação ativa – e não na atitude passiva ou de indiferença dos indivíduos. Ao instaurar esses espaços de associações populares, promove-se a efetivação da liberdade e o estímulo ao 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 positiva<sup>46</sup> e não na indiferença dos cidadãos – é o estar junto

---

<sup>45</sup> 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).

<sup>46</sup> 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

inicial, que orienta a desobediência civil, um dos critérios que confere legitimidade e significação radicalmente política a esse 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 solitário e de foro íntimo e a desobediência civil que brota de compromissos estabelecidos mutuamente entre iguais - são os outros dois pontos que serão analisados conjuntamente daqui em diante. A partir da dife-

---

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.

rença entre o desobediente civil e o revolucionário, Arendt argumenta em favor de uma complementariedade entre o espírito da constituição norte-americana, ao mesmo tempo em que resgata o tema do consentimento, não apenas enquanto o espírito da lei norte-americana, mas também como fonte inspiradora para a desobediência civil.

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 (ARENDR, 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.

Via de regra, 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 por 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.<sup>47</sup>

Esta característica da desobediência civil é exemplarmente discutida por Arendt quando ela dirige sua atenção aos limites das liberdades garantidas pela Primeira Emenda e à 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 também o direito de divergir e não apenas a liberdade de expressão e de imprensa. Posto que, o que está em jogo, na perspectiva de Arendt, é o caráter de re-

---

<sup>47</sup> 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).

novação 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. Este fora o espaço de atuação dos movimentos em torno dos direitos civis no contexto norte-americano, baseados na desobediência a uma “mais alta lei” – a Constituição – que buscavam tornar efetiva as disposições presentes na 14<sup>a</sup> Emenda, que tinha permanecido como letra morta por cerca de cem anos.

É por esse caminho que 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 [...]” (ARENDDT, DC, 2004, p. 73). E acrescenta Arendt 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. Ou seja, trata-se de perceber que por meio da desobediência civil é reestabelecida a coincidência fundamental entre a política e a liberdade no mundo público. E decorrente do exposto até o momento, é mister trazer que diferente é o caso da desobediência criminosa, que simboliza apenas a erosão da competência específica da lei e do poder policial, de maneira que tal distinção é para Arendt “[...] a condição básica para qualquer tentativa 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, em si mesmas, um conteúdo legal objetivamente válido – de tal forma que 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). Frente a esse assunto, escreve Arendt que, se num determinado governo as leis mudam dia a dia e clamam por validade para toda espécie humana, e, por conseguinte, no corpo de suas leis vigentes: “estejam ausentes as características de estabilidade e de validade limitada - [...] estaremos nos confrontando com a ilegalidade” (ARENDR, DC, 2004, p. 72). Nesses casos, de um 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 a lei em si mesma do que a obrigação que leva à obediência ou à aceitação de uma norma, e na medida em que se entende que “o contrário da resistência é a obediência, o contrário da contestação é a aceitação” (BOBBIO, 2004, p. 152) 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 algo de novo, é, pois: “[...] inerente a um mundo habitado e estabelecido por seres humanos que nele chegam pelo nascimento como estrangeiros [...]” (ARENDR, DC, 2004, p. 70).<sup>48</sup> Devido a essa condição, é de se suspeitar que o antigo

---

<sup>48</sup> 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

equilíbrio entre a capacidade humana para a mudança e a necessidade de estabilidade e preservação tenha sofrido um desequilíbrio.

Nesse sentido, Arendt destaca que um dos fatores estabilizantes deste fluxo de mudanças – e que possibilitou o abrigo para gerações sucessivas de indivíduos sob a Terra – são os sistemas legais (Cf. ARENDT, DC, 2004, p. 72). E a variedade de tais sistemas é enorme: seja a *lex romana*, o *nómos grego* e a *torah* hebraica. O que as reúne é o fato de que esses conjuntos 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, deve-se dizer, 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 de rápidas transformações, seria 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 estabilida-

---

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?

de. 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 mais profunda que agregue num mesmo patamar rebeldes, revolucionários e desobedientes civis. A rigor, esta causa pode ser encontrada no desacordo para com o governo, que surge diante da mudança que não é aceita quando sugerida *ex parte populi*, ou que não deve ser cometida *ex parte principis*. Assim, assumindo o sentimento particular de 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 desse 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 – é acima de tudo 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.<sup>49</sup> Em síntese, para dizer em consonância a Celso Lafer:

---

<sup>49</sup> 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” (ARENDR, SV, 2011, p. 35). Em outro momento deste mesmo ensaio Arendt escreve que por isso “[...] o governo é essencialmente poder organizado e institucionalizado” (ARENDR, 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 po-

“[...] 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 pelos juristas é (ii) 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. A partir daqui a atenção de Arendt se dirige à reflexão acerca da 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 dificuldades decorrem da natureza da lei em geral e não do espírito especial do sistema legal norte-americano (ARENDDT, 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 desobediên-

---

der delegado que pode ser revogado” (ARENDDT, DC, 2004, p. 77).

cia civil, sem decorrer na ulterior punição ou criminalização do referido fenômeno. Deve-se dizer, antes de mais nada, que 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 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 – posto que, 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 [...]” (ARENDDT, *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, 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, qual seja, a auto obrigação determinada na consciência dos contratantes. Pois para Arendt, 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.<sup>50</sup> Para tanto, Arendt retoma o sentido de consentir na versão do: “[...] apoio ativo e participação contínua em todos os assuntos de interesse público [...]” (ARENDR, DC, 2004, p. 76). O que Arendt pretende destacar 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, encontra suas bases no 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.<sup>51</sup> Aqui, a importância desta no-

---

<sup>50</sup> 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 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).

<sup>51</sup> 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

ção de pacto vinculante para o pensamento político de Arendt pode ser vislumbrada na dimensão da reciprocidade fundamental que, conforme Maria Cristina Müller, revela que aquilo 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, os quais, por um lado, depositam seu poder individual de maneira irreversível e, por outro, podem encontrar – na forma mesma desta concessão do poder a abertura para ações de oposição aberta e resistência – maneiras de manter sempre vivo o poder que amalgama o governo e anima as instituições, posto que o mesmo:

[...] 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 promes-

---

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).

sas mútuas e não por reminiscências históricas ou homogeneidade étnica (como no estado-nação) ou pelo Leviathan de Hobbes (ARENDD, DC, 2004, p. 78).

Ora, sabe-se que todos 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. 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.<sup>52</sup> O que equivale dizer que o compromisso para com a lei está intimamente 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 como um todo 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, presentes em 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 futu-

---

<sup>52</sup> A este respeito ver o artigo de Helton Adverse intitulado “Arendt e a democracia representativa”, p.152. *In*: Pensando – Revista de Filosofia Vol. 9, N° 17, 2018

ro” (Cf. ARENDT, DC, 2004, p. 82) diz respeito ao “‘espírito das leis’ – como Montesquieu o entendia – o princípio pelo qual as pessoas que vivem num determinado sistema legal agem e são inspiradas a agir” (ARENDT, DC, 2004, p. 83). E foram experiências concretas como o *Pacto do Mayflower* e o estabelecimento das treze colônias que possibilitaram Arendt relacionar a desobediência civil diretamente à *dynamis* deste poder oriundo da reunião original que possibilita determinada comunidade organizar-se. 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, devido ao fato de que:

[...] 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 [...] (ARENDT, 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 e 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 – fechadas em si mesmas a qualquer dissensão – 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.<sup>53</sup>

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 Schmitt<sup>54</sup> – mas aparece como uma decisão que é ima-

---

<sup>53</sup> 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).

<sup>54</sup> 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

nente à comunidade política. Não obstante, se a desobediência civil é a expressão de um desacordo, 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” (ARENDDT, 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” (ARENDDT, DC, 2004, p. 84) uma vez que a atuação em conjunto desses contestadores serve para publicizar a demanda e a reivindicação por reconhecimento da 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 radicalmente em um problema ao mesmo tempo complexo e estruturante do pensamento político de Arendt, a saber, o problema do esquecimento do espírito revolucionário americano e a con-

---

Arendt, correspondente à sua tese de que o poder pressupõe qualquer governo instituído.

sequente redução do sentido da liberdade pública às liberdades civis e ao bem-estar econômico e individual dos cidadãos.<sup>55</sup>

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 a renovação daquelas qualidades que haviam servido 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).

---

<sup>55</sup> 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).

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, por entender que 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) – é resultante do intrincado sistema burocrático que compõe os Estados Modernos.

Ademais é essa reflexão que leva Arendt 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, via de regra, 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, num cenário onde o critério maior para justificar as decisões tomadas 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.<sup>56</sup> 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” (ARENDDT, DR, 1990, p.175).

Nesse sentido, torna-se importante analisar sobretudo o capítulo final de *Da revolução* (1990) – no que se refere a sua crítica à noção de representação e o malogro 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

---

<sup>56</sup> 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 (ARENDDT, ABF, 2018, p. 133-134 – Grifo nosso).

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, ao mesmo tempo que 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.<sup>57</sup> Trata-se, pois, do dilema de considerar, de um lado, a potencialidade da ação – exemplarmente notada no *páthos* revolucionário de dar início a algo novo e duradouro no mundo, e estabelecer uma nova história construída por homens 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.

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 governo<sup>58</sup> que: “ pre-

---

<sup>57</sup> 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* .

<sup>58</sup> 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

servasse 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” (ARENDT, *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 espontâneo, irreversível e contingencial,<sup>59</sup> 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 inspirou aqueles que fizeram a Revolução Americana) ou seja, 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 hou-

---

fundación reconsiderada desde un horizonte político posfundacional” *In: Cadernos de Filosofia Alemã* | v. 21; n. 3 | pp.79-92.

<sup>59</sup> 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.

ve 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 sentido positivo, são as atividades da liberdade” (ARENDT, *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” (ARENDT, *CH*, 2010, p. 67).

Por essa via de análise, Arendt escreve que: “o que se perdeu, através dessa incapacidade do pensamento e da lembrança, foi o espírito revolucionário” (ARENDT, *DR*, 1990, p. 176), e devido ao esquecimento do fato 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 – se 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 passou da preocupação para com a experiência da liberdade pública e da possibilidade de participação, 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” (ARENDT, *DR*, 1990, p. 108).

Contudo, essa é apenas uma parte da questão pois, ao lado desta esterilidade conceitual com relação às etapas do

desenvolvimento histórico da Revolução Americana, Arendt destaca ainda a ausência de uma instituição adequada para albergar e preservar a liberdade – que é 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,<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> 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).

<sup>61</sup> Em *Da revolução* Arendt pontua o seguinte: “Esse conflito entre interesse 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).

Esta equivalência entre 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 – a constituição de um domínio público e secular no qual a liberdade pudesse residir e ser efetivada – a *constitutio libertatis*<sup>62</sup> – 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 promovendo um destino apropriado para: “aquelas paixões por distinção, emulação e importância e por ser visto em ação (*spectemur agendo*)” (ARENDDT, *RL*, 2018, p. 199). Especificamente para a Revolução Americana e os seus pais fundadores, esse desentendimento assumiu lugar de destaque no debate sobre quais seriam as medidas efetivas a serem adotadas para o estabelecimento de uma esfera própria para o cultivo da felicidade pública, ou se, ao invés disso, o que deveria ser feito 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:

[...] 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

---

<sup>62</sup> Aqui, segue-se o comentário de Albrecht Wellmer segundo o qual: “La principal tesis de Arendt es que tanto los liberaldemócratas 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 um espacio político para la libertad pública [...]” (WELLMER, 2008, p. 99).

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).

A rigor, depreende-se da citação acima que a liberdade, na sua aceção 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 por homens de 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 por causa de seu caráter igualitário [...], mas por causa de sua promessa de grande durabilidade” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 179). Porém, o dilema que daí surge é que a conseqüente descoberta de um lugar que preserve esse elemento íntimo de novidade – trazido ao mundo via a ação conjugada – de seu caráter efêmero e fugaz, não deve abdicar da preocupação com a constante *reatualização* de sua *práxis* cotidiana. Trazendo esta questão 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 du-

rante a própria Revolução”. Obviamente, responde Arendt, “não foi esse o caso” (Cf. ARENDT, DR, 1990, p. 185).

Se era a busca pelo enraizamento fora do tempo de uma obra que pertence aos indivíduos em sua condição de pluralidade e finitude o pano de fundo da redação da Constituição, Arendt insiste que a ideia de cisão (ruptura) para com uma ordem anterior – que antecede a fundação – somente foi possível graças à coincidência entre o âmbito político e a possibilidade latente de um novo começo sustentado pela liberdade e pela ação em conjunto. Não à toa, é desta compreensão que se origina a preferência 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*) a partir da qual Arendt deriva o entendimento de que: “ a palavra *revolucionário* só pode ser aplicada a revoluções cujo objetivo seja a liberdade” (ARENDT, DR, 1990, p. 23 – *grifo no original*).

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. 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” (ARENDT, DR, 1990, p. 17). 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” (ARENDT, DR, 1990, p. 179). 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, é uma tensão presente nos escritos de Arendt, e o interesse em afinar estas partes que ressoam em notas distintas 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).

Todavia, há ainda uma outra parte do referido dilema revolucionário moderno que, de acordo com Arendt, se manifestou de forma mais dramática no contexto da Revolução Francesa, que consistia em saber se: “em defesa da ‘liberdade pública’, a revolução devia ser permanente” (Cf. ARENDT, *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: “havia iniciado algo cujas consequências e força inerente eles próprios não haviam antecipado e não podiam controlar” (ARENDT, *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 do 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” (ARENDT, *DR*, 1990, p. 177).

No caso da Revolução Francesa, fora precisamente este aspecto de necessidade vital a ser sempre satisfeita, conforme escreve Anne Amiel: “que vai pelo mesmo movimento subverter o âmbito diferente da liberdade, e impor a metáfora

do processo irresistível” (AMIEL, 1997, p. 100-101), substituindo o interesse pela liberdade pública 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. ARENDT, 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).

Cumprir destacar que Arendt não desmerece a importância de se extirpar da política as condições de perpetuação da pobreza e da miséria.<sup>63</sup> Ela compreende que essas necessidades, pela sua urgência, requerem uma solução anterior a qualquer objetivo de longo prazo. Segundo Arendt: “a liberdade, a vida política, a vida do cidadão – 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”

---

<sup>63</sup> 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*).

(ARENDT, 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.

Posto que uma revolução orientada unicamente pelo sentimento de paixão 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), e eliminaria 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.<sup>64</sup>

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, via de regra, cumprem apenas o papel específico de: “restringir o poder do governo e proteger o indivíduo em suas iniciativas privadas e sociais legítimas” (ARENDT, *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:

---

<sup>64</sup> 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.

[...] 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 um mau soberano por um melhor, e não uma mudança da forma de governo (ARENDDT, *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” (ARENDDT, *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.<sup>65</sup> 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” (ARENDDT, *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” (ARENDDT, *RL*, 2018, p. 167) e que subjaz ao: “desejo de distinção que faz 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 da felicidade pública, “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 feli-

---

<sup>65</sup> 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” (ARENDDT, *CH*, 2010, p. 247). Consequentemente, dentro dos muros da *pólis*, na presença de iguais na modalidade do discurso e da ação, ocorria a salvaguarda da glória do agir.

cidade 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, possuíam unicamente “idéias e princípios não testados na realidade para guiá-los e inspirá-los” (ARENDDT, *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*” (ARENDDT, 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 e perplexidades 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” (ARENDDT, DR, 1990, p. 101).

O próprio Thomas Jefferson era consciente disso, e nasce daí seu esforço de, ao esboçar a Declaração de Independência, 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,<sup>66</sup> não sendo suficiente para evitar a perda do adjetivo qualificativo da palavra felicidade e o desaparecimento do espírito revolucionário de novidade do campo político.

Em todo caso, foi no decorrer das revoluções modernas que se manifestou com nitidez a compreensão de que a liberdade só pode ser usufruída em público. Contudo, 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 [...]” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 99), surge a preocupação com a estabilidade e, nas condições modernas, essa estabilidade é garantida pelo delineamento de uma constituição. E de fato, em seus primórdios, revolução, de um lado, e constituição e fundação, do outro, eram equivalentes. Nas palavras de Arendt:

---

<sup>66</sup> 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 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” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 176).

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). Porém, o fato histórico é que, 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 formalidades e disposições carentes de realidade objetiva, momento em que a palavra Constituição: “passou a ser associada a uma ausência de realidade e de realismo, com sua excessiva ênfase no legalismo e nas formalidades” (ARENDT, *DR*, 1990, p. 101).

No tocante a preocupação dos pais fundadores em definir 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. Nesse sentido, perguntar pelas possibilidades de reencontro com a felicidade pública não implicaria, em última instância, a necessidade de se refazer, a todo momento, a 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 frente a constatação de que, “a revolução, embora tivesse dado liberdade ao povo, não conseguira proporcionar um espaço onde essa liberdade pudesse ser exercida” (ARENDDT, *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” (ARENDDT, *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” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 99), haja vista que 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,<sup>67</sup> que o direito de se reunir livremente ainda sobrevive nas associações voluntárias – no que se refere ao exercício das disposições fixadas na Primeira Emenda – enquanto um direito inalienável e fundamental das quais os grupos de desobediência civil da década de 1960 foram um exemplo notável. Deste modo, sopesando as diferenças entre o pano de fundo das 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), 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 (*Constitutio Libertatis*) a partir de um novo governo, são eventos em que a liberdade surge como uma experiência compartilhada, e a felicidade pública se efetiva na pluralidade do mundo. E, justamente, 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 reunião e de associação. 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

---

<sup>67</sup> 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.

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 desobediência civil – e, por conseguinte, a realização de sua felicidade pública – surge como um mecanismo *ex parte populi* de reanimação do poder constituinte, capaz de aproximar a política de sua origem constitucional e de sua base associativa, isto é, resgatando o espírito das associações voluntárias e dos conselhos participativos que estavam na base da República Americana.<sup>68</sup>

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 de interesses dos grupos de pressão e as legítimas associações de contestação pública. Nesse último

---

<sup>68</sup> 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)

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.<sup>69</sup> 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 a expansão do uso e da aplicabilidade de direitos e liberdades para esferas e campos que não estavam diretamente ou explicitamente prescritos no texto constitucional, mas que estavam implicados por sua natureza normativa, origem revolucionária e desenvolvimento histórico, que pode ser entendida como a realização da felicidade pública contida nos movimentos de desobediência civil.<sup>70</sup> Com efeito, torna-se imprescindível destacar

---

<sup>69</sup> 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).

<sup>70</sup>No 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 in the original constitutional text but implied by its normative nature, revolutionary origins, and historical development” (KALYVAS, 2008, p. 290).

que a desobediência civil, conforme a metáfora das ilhas de liberdade no oceano da política institucionalizada, possui suas fundações assentadas nas experiências compartilhadas de uma revolução, e: “essa revolução foi feita por homens que valorizavam sua felicidade pública e sua liberdade pública tanto, para não dizer até mais, do que valorizavam seu bem-estar privado e seus direitos civis” (ARENDDT, *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’ (ARENDDT, *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 instituições<sup>71</sup> nas quais o espírito revolucionário poderia se manter vivo [...]” (ARENDDT, *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 peculiar 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

---

<sup>71</sup> 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. ARENDT, *DR*, 1990, p. 183), que os fundadores da República transcendiram não apenas sua estrutura conceitual, mas a própria individualidade e a efemeridade da vida humana.

comumente reconhecido de proteção de sua vida privada” (ARENDDT, *ABF*, 2018, p.140). 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 aquela que diz respeito 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 usufruir das alegrias do discurso, da legislação, do persuadir e ser persuadido (Cf. ARENDDT, *ABF*, 2018, p. 126).

Aqui, o argumento de Arendt gira e torno da premissa de que para a dimensão própria da política, o problema da liberdade é o elemento crucial. 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,<sup>72</sup> 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

---

<sup>72</sup> 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 Antiquidade tardia por aqueles que não possuíam um lugar próprio no mundo [...]” (ARENDDT, *EPF*, 2009, p. 192 - Grifo nosso).

nosso relacionamento com os outros, e não no relacionamento com nós mesmos” (ARENDDT, *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 dessa 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 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 [...]” (ARENDDT, *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 opi-

niões de todas as pessoas fossem justas, completa e pacificamente expressas [...]” (ARENDR, DR, 1990, p. 187). Porém, 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 da esfera pública e do percurso decisório da política, posto que, como se sabe, o espaço da cabine de votação é pequeno demais para caber mais de um indivíduo por vez. Nesse sentido, os elogios que Arendt direciona a Revolução Americana refletem o fato de 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, isto é, 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, a limitação da esfera pública. 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 *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. A rigor, sua leitura da democracia está, ao mesmo tempo, intimamente relacionada com conceitos-chave como os de liberdade e felicidade pública, e a oposições polê-

micas, 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 Canovan<sup>73</sup> (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 -

---

<sup>73</sup> 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).

sem correr o risco de reduzir ou descaracterizar seu pensamento<sup>74</sup> – com as noções de felicidade pública, liberdade, opinião e poder, é necessário destacar que autora não visa negar o modelo representativo, ou defender a simples substituição desse sistema pelos conselhos.<sup>75</sup> 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 – já lançadas no capítulo final de *Da revolução*, bem como o 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.<sup>76</sup> 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

---

<sup>74</sup> 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.

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

<sup>76</sup> Crítica esta da parte de Wolin (1983) e de Canovan (1978)

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 de tal 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 antigo grego<sup>77</sup> – onde o pleno exercício do poder 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, da maneira mais igualitária possível, a diversidade de opiniões e fazer valer a pluralidade,

---

<sup>77</sup> 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 ao passado, mas sim, que essa atração de Arendt pelas características políticas da antiguidade serve de base para sua crítica a modernidade, mais precisamente, ao seu caráter impessoal.

sobretudo, na liberdade de fala e de ação. Por outro lado, a democracia envolve 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.<sup>78</sup>

Por estes termos, é possível argumentar que, 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 às possibilidades de recuperação da capacidade de agir, cujos mecanismos não se encontram inteiramente esquecidos ou eliminados.<sup>79</sup>

Por essa via de entendimento, interpreta-se que a posição sustentada por Sheldon Wolin,<sup>80</sup> segundo o qual a noção de democracia é incompatível com o pensamento de Arendt, ignora indevidamente aquilo que Arendt escreve sobre o vínculo entre liberdade e igualdade no espaço público, na medida

---

<sup>78</sup> 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).

<sup>79</sup> 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).

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

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*).<sup>81</sup> 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. 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*).<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> 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 lottery” (WOLIN, 1983, p. 03).

<sup>82</sup> No original: “These democratic sentiments and virtues do not accord with the agonistic conception of action she extolled.

Ora, a bem da verdade, para avaliar devidamente a posição de Arendt frente a democracia, torna-se fundamental não reduzir sua teoria da ação à *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 menciona 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 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). Mas 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 males<sup>83</sup> – sustentado

---

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).

<sup>83</sup> 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 repre-

por um formalismo que reservara pouquíssimo espaço para a autêntica vida cívica.

Se o temor por parte dos pais fundadores diante do caos das opiniões sem representações e sem filtragem era, em certa medida, passível de compreensão, devido a 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” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 180), obscureceu ainda mais a linha divisória que permitia separar o campo do interesse do campo da opinião. Para Arendt, as opiniões, na medida em que se formam e se esclarecem num movimento de discussão aberta e de debate, dependem desta 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” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 214).

Nesse sentido, não é difícil compreender o alcance da crítica de Arendt à democracia representativa moderna, 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 perspectivas e a sustentação da relevância da opinião na esfera política. Pois, se é verdade que: “toda autoridade repousa, em última análise, na opinião” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 182), é necessário, de acordo com Arendt, que seja conferido aos cidadãos a possibilidade de manifestarem, democraticamente, as suas opiniões, que: “surtem onde quer que as pessoas se comuniquem livremente

---

sentantes do povo, e não para o próprio povo” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 191).

umas com as outras e tenham o direito de tornar público os seus pontos de vistas” (ARENDDT, *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, um dos problemas mais cruciais da política moderna, porque sua natureza: “implica nada menos que uma decisão sobre a própria dignidade da atividade política” (ARENDDT, *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. 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” (ARENDDT, *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” (ARENDDT, *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 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,<sup>84</sup> 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 partir dessa separação, ocorrida na modernidade, 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 se consolida em detrimento da possibilidade da participação e da formação conjunta da opinião. 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).<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> A respeito das bases das críticas lançadas à democracia conferir Kalyvas (2008, p. 264-266).

<sup>85</sup> Arendt em *Da revolução* acrescenta que: “o motivo pelo qual os aparatos partidários, apesar de suas muitas deficiências – corrupção, incompetência e um incrível esbanjamento – , aca-

Deste modo, é importante destacar que o recurso ao dispositivo da representatividade e seu aparecimento no campo político traz consigo, via de regra, 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 substituição da ação política direta do povo, ou seja, sua restrição. 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

---

baram 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” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 219).

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 a falha dos pais fundadores em definir a melhor 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, nos 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” (ARENDDT, *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 Adelbert Reif:<sup>86</sup>

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, sig-

---

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

nifica 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 (ARENDDT, *RPR*, 2004, p. 192).

Em consonância ao excerto acima, interpreta-se que o problema teórico central para Arendt não está contido na representatividade em si,<sup>87</sup> mas refere-se ao perigo de que o governo representativo se degenera em mera administração, onde: “os assuntos políticos são aqueles que a necessidade impõe que sejam decididos por especialistas” (ARENDDT, *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” (ARENDDT, *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 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’ (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 190). Em última instância,

---

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

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 se refere 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.<sup>88</sup>

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*” (ARENDDT, *PP*, 2010, p. 145) o significado da política é a liberdade. Contudo, tal resposta – auto evidente no contexto da democracia ateniense,<sup>89</sup> quando a política e a li-

---

<sup>88</sup> 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).

<sup>89</sup> 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

berdade 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” (ARENDDT, *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” (ARENDDT, *PP*, 2010, p. 16). Isto posto, compreende-se que para o reestabelecimento da coincidência da liberdade com a política, e conseqüentemente, da ação com a felicidade pública, é fundamental que a 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.<sup>90</sup>

É nesse ínterim que surge a necessidade de debater o interesse e o elogio de Arendt pelos conselhos, uma forma de organização popular espontânea, que: “brota da própria experiência da ação política” (ARENDDT, *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

---

cada homem circula entre seus pares” (ARENDDT, *PP*, 2010, p. 172).

<sup>90</sup> “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 [...]” (ARENDDT, *PP*, 2010, p. 175).

ao povo seguir, por alguns dias, semanas ou meses, suas próprias estratégias políticas sem a imposição de um governo (ou programa partidário)” (ARENDDT, *IT*, 2018, p. 77), e trazem à tona uma nova forma de exercício da política<sup>91</sup> 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” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 218) são comparados por Arendt a espaços de liberdade dentro da esfera política – como ilhas num oceano ou oásis num deserto.<sup>92</sup>

Assim, considerando essa comparação, entende-se que o exemplo dos conselhos, conforme sugere 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 consideradas – não normativamente – para o fortalecimento de uma democracia na qual a liberdade possa se converter em uma experiência real.

Essa nova forma de governo, apesar da ausência de um detalhamento mais aprofundado por parte de Arendt

---

<sup>91</sup> 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” (ARENDDT, *IT*, 2018, p. 80-81).

<sup>92</sup> “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” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 210 – Grifo meu).

acerca do funcionamento e das estruturas internas dos conselhos (Cf. SITTON, 1987, p. 80),<sup>93</sup> permite: “a cada membro da sociedade igualitária moderna se tornar um ‘participante’ dos assuntos públicos” (ARENDT, *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.<sup>94</sup>

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 ba-*

---

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

<sup>94</sup> 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).

se, e não selecionados pela máquina do partido para serem propostos ao eleitorado [...] (ARENDDT, *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. Nesse sentido, acompanha-se 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 – e 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, bem como a sua incisiva argumentação em favor de uma política mais participativa – patente nos conselhos –, possibilitam interpretar que a questão da democracia emerge, no pensamento de Arendt, como um: “painel complexo de ideias e possibilidades” (ISAAC, 1994, p. 156 – *Tradução livre*).<sup>95</sup>

Ora, entende-se que um acesso a estas ideias democráticas se encontram 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.<sup>96</sup> Conforme entende Arendt, os

---

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

<sup>96</sup> 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 de-

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” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 213).<sup>97</sup> Em linhas gerais, estes princípios podem ser identificados: (a) na divisibilidade do poder fundamentado na noção de “repúblicas elementares” que: “não privaria os órgãos constituintes do seu poder originário de constituir” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 213), (b) na ideia de autogoverno onde: “as pessoas que se organizaram eram as mesmas que mostravam interesse pelas coisas públicas e que tomavam a iniciativa” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 222), e (c) nas noções de confiança e igualdade, que respaldavam 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:

---

pendeu 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).

<sup>97</sup> 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” (ARENDDT, *DR*, 1990, p. 216).

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? Antes de mais nada, não se trata de interpelar esses impasses como caminhos que não se entrecruzam e que comportam apenas respostas ambivalentes e irreconciliáveis (ou bem a imagem de Arendt como uma elitista ou bem a teórica da participação), como sugere Margaret Canovan (1978, p.04-05). Sendo assim, compartilha-se da posição de Helton Adverse, que salienta o fato de 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: “re-

geração de uma democracia de base” (ISAAC, 1994, p. 158).<sup>98</sup>

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.<sup>99</sup> 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” (ARENDR, RPR, 2004, p. 200). Nesse ínterim, é importante não se interprete as afirmações de Arendt como fórmulas ou imperativos para a ação.<sup>100</sup> 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 exercí-

---

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

<sup>99</sup> 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 espontâneo do povo [...]” (ARENDR, DR, 1990, p. 199).

<sup>100</sup> 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.

cio 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 (ARENDR, DR, 1990, p. 222).

Em consonância a passagem acima, depreende-se que os membros dos conselhos, consciente e explicitamente, almejavam a participação direta de todos os cidadãos envolvidos nos assuntos públicos do país. 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. ARENDR, DR, 1990, p. 222) selecionada a partir dos órgãos políticos (dentro dos conselhos) orientados por 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).<sup>101</sup> Assim, Arendt discorda com relação ao termo elite enquanto uma: “forma oligárquica de governo, em que uma maioria fica subordinada ao domínio da maioria” (ARENDR, 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” (ARENDR, DR, 1990, p. 222). Isso é indicativo de que Arendt não pensa em apenas uma única elite. 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).<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> 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).

<sup>102</sup> 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, 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” (ARENDDT, *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” (ARENDDT, *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,<sup>103</sup> 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. ARENDDT, 1963, p. 425 – *Tradução livre*).

---

<sup>103</sup> 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.”

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, em que cada membro da sociedade possa se tornar um atuante no domínio público, e possa se reconhecer como igual por meio do acesso a 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* (ARENDDT, *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),<sup>104</sup> e trazer em primeiro plano 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 a Revolução Húngara, os conselhos foram: “o sinal claro de uma verdadeira insurreição da democracia contra a ditadura, da liberdade contra a tirania” (ARENDDT, *IT*, 2018, p. 86), na qual 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 diversas esferas sociais, interessados em agir e conectados pelo desejo de liberdade pública e responsabilidade com o mundo comum que os abriga.

---

<sup>104</sup> 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).

Portanto, longe de revelar apenas um simples interesse teórico por raridades históricas (Cf. SITTON, 1987, p. 81),<sup>105</sup> o fato é que o retorno de Arendt aos conselhos revolucionários, à *polis* grega e à 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 na contemporaneidade e trazem algum direcionamento para a pergunta que Hannah Arendt lança no prólogo de *A Condição Humana*: pensar o que estamos fazendo.

---

<sup>105</sup> 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 por isso mesmo 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 do que esgarçada ao longo dos séculos, chegando a ser eclipsada desde o início de sua fundação. 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 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 nessa 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”.<sup>106</sup>

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 a fim de compreender as experiências específicas que emergem no campo dos assuntos humanos, isto é, em vista do propósito de examiná-las e contextualizá-las a partir de seu conteúdo manifesto no mundo factual. Orientando-se por esta forma de pensar e de abordar a ação humana, Arendt também cria um vocabulário próprio, no qual se destacam algumas expressões como “espaço de aparência”, “ação compartilha-

---

<sup>106</sup> 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, nº 2, ago/dez – 2010.

da”, “felicidade pública”, “natalidade”, “mundo comum” e “*amor mundi*”.<sup>107</sup>

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. Para tanto, 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 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 tem a ver com qualquer justificativa para o uso dos dispositivos da violência no interior das formas registradas de governo, tampouco diz respeito ao acúmulo de força ou vigor, ou mesmo à manutenção 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, quer dizer, as

---

<sup>107</sup> 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.

muitas formas de governo registradas na história que se apoiam na distinção entre os que detém o poder e os que devem se submeter a ele. 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, esta aproximação amplia 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, a ampliação e efeti-

vação 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).<sup>108</sup> 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 levadas à cabo na primeira parte do último capítulo contribuiram para o esclarecimento e aprofundamento do posicionamento de Arendt com relação a 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

---

<sup>108</sup> 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).

esse agir e a comunidade a qual pertence.<sup>109</sup> Com efeito, Arendt identifica no espírito que promoveu a redação do Pacto do Mayflower, e mais tarde, que animou a redação da 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, devido ao fato de que 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, as discussões tornam-se limitadas ao parlamento, e abordam, via de regra, os interesses econômicos de grupos específicos.

Nesse ínterim, ressurge 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

---

<sup>109</sup> 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.)

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 – que viesse a 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, onde 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*<sup>110</sup>, 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 vida ativa como Platão, Aristóteles e Pitágoras.

---

<sup>110</sup> Trata-se do conto “Os teólogos”

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

- 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. Poletti. 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.
- ARENDT, 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 Volkman. 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. Ensaios (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. "Préfacio". 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](http://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, N° 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 Circulo 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.
- SCHUEYERMAN, 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. Traducção de Manuel Lloris Valdés, 1993.

