

A DESOBEDIÊNCIA CIVIL NO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT: UM DIREITO FUNDAMENTAL

THE CIVIL DESOBEDIENCE IN THE POLITICAL THOUGHT OF HANNAH ARENDT: A FUNDAMENTAL RIGHT

Juliana Brina Corrêa Lima de Carvalho*

“As long as the polis is there to inspire men to dare the extraordinary, all things are safe; if it perishes everything is lost.”

Hannah Arendt

Resumo: O presente artigo pretende delinear uma abordagem jurídico-teórica para o fenômeno da desobediência civil, com fundamento no referencial teórico fornecido pelo pensamento político de Hannah Arendt. Na análise de tal objeto, o trabalho obedeceu ao processo de estudo monográfico e trabalhou com dados secundários, consubstanciados na bibliografia nacional e estrangeira, por meio de investigação de tipo teórico e comparativo. Inicialmente, serão articuladas as abordagens de Arendt acerca dos conceitos de vida *activa*, política, liberdade, autoridade e poder. Em seguida, expor-se-ão as noções arendtianas do público, do privado e do social. Por fim, analisar-se-á, com fulcro no substrato teórico estudado, o *status* jurídico da desobediência civil como direito humano fundamental.

Palavras-chave: desobediência civil. Política. Liberdade. Direitos fundamentais.

Abstract: This writing is intended to outline a legal-theoretical approach to the phenomenon of civil disobedience, based on the theoretical framework provided by the political thought of Hannah Arendt. In this analysis, the work followed the process of monographic study and worked with secondary data, embodied in national and foreign bibliography, through comparative theoretical research. Initially, the work will approach the concepts of active life, politics, freedom, authority and power in Hannah Arendt. Then, the Arendtian notions of public, private and social will be displayed. Finally, based on the theoretical framework studied above, the writing will outline the juridical *status* of civil disobedience as a fundamental human right.

Keywords: Civil disobedience. Politics. Freedom. Fundamental rights.

* Mestre em Direito Público pela Faculdade de Direito Universidade Federal de Minas Gerais; Assessora no Tribunal Regional Eleitoral de Minas Gerais; jubrina@gmail.com

Introdução

O direito de resistência à opressão, por meio da desobediência civil à lei injusta, é tema clássico no pensamento jurídico e político, cujo deslinde remete-nos diretamente às noções de obediência à lei, fundamento de legitimidade do ordenamento jurídico e coercibilidade.

As revoluções norte-americana (1776) e francesa (1789), inspiradas pela legitimidade da resistência à opressão em face de parâmetros fornecidos pelo Direito Natural, buscaram, inicialmente, positivizar o direito de resistência. Nesse viés, a Declaração de Independência dos EUA, de 4 de julho de 1776, afirma que é um direito e um dever do povo alterar, abolir ou instituir um novo governo se ocorrerem abusos ou usurpações despóticas. No mesmo sentido, lê-se no artigo 2º da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 26 de agosto de 1789, que “[...] a finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.”

Não obstante, sua consagração normativa, a noção de desobediência civil, ao contrário dos demais direitos humanos fundamentais, nunca encontrou seu *locus* teórico específico na Teoria do Direito. No pensamento jurídico-filosófico do século XIX e na primeira metade do século XX, a identificação da justiça com a lei e a redução do jurídico ao âmbito da legalidade estrita traziam, em seu bojo, a postulação da obediência à lei, o que ofuscou a possibilidade de compreensão propriamente jurídica do direito à desobediência.

Após a Segunda Guerra Mundial, foram retomadas as discussões acerca dos distintos meios de resistência à opressão, em face das técnicas de violência perpetradas pelos regimes totalitários. Nesse ponto, o pensamento político de Hannah Arendt ofereceu grande contribuição ao estudo da resistência e dos direitos humanos, tendo em vista a reflexão desenvolvida pela referida autora acerca do significado da violência.

De fato, por meio da conciliação das tradições grega, romana e agostiniana, Hannah Arendt recupera o conceito de política, esfacelado após as experiências totalitárias do século XX, a fim de construir uma compreensão do público e do privado que superasse os cânones do liberalismo. Para tal, a autora analisa os conceitos centrais de ação, liberdade, poder, força e autoridade.

O presente trabalho pretende, portanto, delinear uma abordagem jurídico-teórica para o fenômeno da desobediência civil, com fundamento no referencial teórico fornecido pelo pensamento político de Hannah Arendt.

Na análise de tal objeto, o trabalho obedeceu ao processo de estudo monográfico e trabalhou com dados secundários, consubstanciados na bibliografia nacional e estrangeira, por meio de investigação de tipo teórico e comparativo.

Inicialmente, serão articuladas as abordagens de Arendt acerca dos conceitos de vida *activa*, política, liberdade, autoridade e poder. Em seguida, com base em tais conceitos, expor-se-ão as noções arendtianas do público, do privado e do social. Por fim, analisar-se-á, com fulcro no substrato teórico estudado, o fundamento jurídico da desobediência civil e seu *status* jurídico como direito humano fundamental.

1 O público e o privado segundo Hannah Arendt

A compreensão arendtiana do público é estruturada sobre as noções de ação, poder, liberdade e política, as quais refluem umas sobre as outras e se confrontam com conceitos como os de labor, obra, necessidade e força. Analisaremos, a seguir, tais noções.

1.1 A vida *activa*

Para o pensamento grego, o fazer, o agir e o produzir estão apartados do pensar. À ideia de vida contemplativa, dedicada à investigação e contemplação do eterno, cuja perenidade não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada por meio do consumo humano, os gregos opunham a noção de vida *activa*.

Esta compreende três atividades humanas fundamentais: o labor, o trabalho/obra e a ação. O primeiro corresponde à reprodução do ciclo biológico do homem e de suas necessidades vitais, de forma que a condição humana do labor é a própria vida. Ele assegura a sobrevivência do indivíduo e a perpetuação da espécie.

O segundo é a atividade correspondente à transformação da natureza, a qual produz um universo artificial de coisas que difere do ambiente natural. A condição humana do trabalho/obra é a *mundanidade*, porquanto o artefato humano empresta certa permanência e durabilidade ao caráter efêmero da vida.

O labor e o trabalho não são, portanto, suficientes para constituir um modo de vida autônomo e autenticamente humano, visto não poderem ser livres das necessidades e privações humanas.

A ação, diferentemente, constitui-se como relação puramente humana entre dois ou mais indivíduos, porquanto é a única atividade que se exerce diretamente entre homens, sem a mediação da matéria ou da natureza. A condição humana da ação é a pluralidade, “[...] pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa [...]” (ARENDDT, 1981, p. 16)

A ação funda e preserva corpos políticos, criando a condição para a permanência, para a lembrança e para a história. De fato, a preocupação grega com a permanência originou-se à esfera política, na medida em que a *polis* seria a construção humana capaz de sobreviver aos indivíduos, conferindo durabilidade à ação destes.

Enquanto o labor compreende um movimento cíclico de reprodução das necessidades biológicas, a ação corresponde a uma iniciativa para superação de tal ciclo e para o começo de algo que não gira em torno de si mesmo, mas se movimenta em direção ao futuro. Se o labor é dominado pelas ideias de necessidade e irreversibilidade, a ação compreende a escolha e a liberdade. Nesse sentido, diz-se que a política institui/ cria o futuro.

Precisamente pelo fato de a ação compreender a capacidade humana de engendrar fatos imortais, é por meio dela que os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem seu próprio tipo de imortalidade e demonstram sua natureza divina.

Segundo Jacques Taminiaux (2001, p. 169 - 170), cada uma das três atividades que compreendem a vida *activa* necessitam de redenção. O labor, porque aprisiona o indivíduo em um ciclo de reprodução das necessidades vitais, precisa ser redimido pelo trabalho/ obra, pelo qual são produzidos artefatos que facilitam o labor e erguem um universo de durabilidade para além do ciclo biológico. O trabalho, por sua vez, pelo fato de se limitar a relações entre meios e fins na produção de objetos destituídos de significado em si mesmos, precisa de redenção por meio da ação e do discurso, que produzem histórias e significados.

A categoria grega da ação, por sua vez, por ser voltada para o presente imediato da *performance* e caracterizada pela irreversibilidade e pela imprevisibilidade, precisa ser redimida, respectivamente, por duas potencialidades desconhecidas do pensamento grego mas tidas por Arendt como próprias à ação em si mesma: a faculdade do perdão, presente na tradição cristã e voltada para o passado, e a faculdade da promessa/ contrato, presente na tradição romana e voltada para o futuro.

Na *polis*, a legislação correspondia a um produto do trabalho humano e consistia em uma fase pré-política de delimitação do espaço no qual a ação poderia existir. Arendt recorda que, embora tenham reconhecido a legislação como fator capaz de atribuir permanência à política, ao entenderem tal atividade como pertencente à esfera da obra, os gregos ignoraram que a lei pode ainda pertencer ao âmbito da ação, ao se constituir como uma relação entre partes conflitantes em uma interação pluralista. A lei pode, ainda, com base na ideia de promessa, garantir uma redenção para o agir (TAMINIAUX, 2001, p. 172).

A ação, enquanto relação puramente humana, não pode ser imaginada fora da sociedade dos homens e depende inteiramente da constante presença de outros, ou seja, da vida em comum. Importante salientar, entretanto, que o sentido desta, enquanto organização política, difere da associação natural de indivíduos cujo centro era constituído pela família e pela casa. Na *polis*, o homem recebia, além de sua vida privada, uma vida em comum, política, pública. O ser político, o viver na *polis* significava que nesta tudo era decidido mediante palavras e persuasão, ou seja, por meio da ação, e não mediante a força e a violência, que estavam restritas ao domínio da casa e da família, do labor e do trabalho/ obra.

O domínio de experiência da política é, portanto, a ação, enquanto discurso em público, entre iguais, acerca de assuntos comuns, públicos. A pluralidade não é apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* de toda vida política, opondo-se à individualidade da vida privada.

Passaremos, pois, à análise da noção arendtiana de política.

1.2 Política e liberdade

A experiência com formas totalitárias de Estado, nas quais a vida dos homens foi politizada por completo, engendrou a percepção de que a liberdade começaria apenas a partir do ponto em que cessasse a política, de modo que onde esta não encontrasse limites, não haveria liberdade. Segundo Arendt (2002, p.

38), porém, o sentido da política é a liberdade. É esta que distingue o convívio dos homens na *polis* das outras formas de convívio humano.

Nesse viés, a autora critica o entendimento liberal, segundo o qual a liberdade e política estariam separadas, de forma que a primeira estaria localizada em um âmbito que trata de matérias, tais como a vida e a propriedade, que, por sua natureza, são privadas e não podem ser comuns a todos. Na crítica de tal entendimento, portanto, Arendt desloca o conceito de liberdade do âmbito da vida contemplativa e do pensamento para o âmbito da vida *activa* e da ação. Desloca-o, ainda, do âmbito da vida privada para o da vida em comum, política e pública.

A ideia de liberdade, para a autora, possui duas origens: a primeira, elitista, na *polis* grega e na república romana; a segunda, igualitária, na noção agostiniana e cristã de “novo começo” (BRUNKHORST, 2001, p. 178).

As origens gregas no pensamento arendtiano podem ser encontradas no fato de a autora entender a liberdade como o sentido da política. Isto não significa conceber a política como meio de possibilitar uma existência livre, porquanto ser livre e viver na *polis* eram a mesma e única coisa. Para viver na *polis*, o homem já deveria ser livre no sentido de que não deveria ser subordinado como escravo à coação de outro, nem como trabalhador à necessidade de sobrevivência. O homem precisava se libertar primeiro da necessidade da vida, libertação esta que se realizava por meio da coação e da força e baseava-se no domínio absoluto que o dono da casa exercia em seu domicílio. Tal domínio não era político, era apenas uma condição indispensável para a coisa política, no sentido de que a desigualdade na esfera doméstica era pressuposto da igualdade na esfera pública.

A política era, pois, um objetivo e não um meio. Seu sentido era os homens terem entre si relações em liberdade, entre iguais, para além da coação e do domínio, regulamentando todos os assuntos por meio da conversa mútua e do convencimento recíproco (ARENDR, 2002, p. 48).

Só podia ser livre quem estivesse disposto a arriscar a vida, ou seja, deixar o domínio da casa, no qual a vida era assegurada e eram satisfeitas as necessidades vitais. Para a *polis*, portanto, o sustento da vida não era o cerne da vida política. O conteúdo desta é a política em si mesma (KATEB, 2001, p. 133). A deliberação e as decisões devem versar acerca da segurança das precondições da deliberação e da decisão mesmas, seja com o objetivo de se criar uma nova forma de governo, seja com o fim de manter uma forma já existente. O discurso político não deve, pois, versar acerca de medidas econômicas ou sociais, porquanto os partícipes da deliberação devem ser capazes de pensar para além de seus interesses pessoais. O conteúdo da política é, pois, a disputa acerca das medidas necessárias para preservar o corpo político e a livre deliberação.

A política, cujo sentido e condição de existência é a liberdade, existe como um fim em si mesmo (KATEB, 2001, p. 134), no sentido de que sua principal tarefa é cuidar para que o espaço público, no qual os indivíduos podem agir coletivamente, seja preservado para a posteridade (EUBEN, 2001, p. 155).

De fato, a liberdade é categoria pública que emerge coletivamente e necessita, pois, da libertação das necessidades vitais, da companhia de outros homens libertos destas, e da existência de um espaço público comum para encontrá-los.

A liberdade é entendida, de um lado, negativamente, como a circunstância de não ser dominado e não dominar. Por outro lado, é compreendida positivamente, como espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual move-se entre iguais:

“Sem esses outros que são meus iguais não existe liberdade alguma e por isso aquele que domina outros e, por consequência, é diferente dos outros em princípio, é mais feliz e digno de inveja que aqueles a quem ele domina, mas não é mais livre em coisa alguma.” (ARENDT, 2002, p. 49)

Trata-se, antes de tudo, de uma liberdade de falar, mas não na forma de ordenar ou obedecer, porquanto estes não constituíam uma conversa livre e sim uma conversa comprometida com um fenômeno determinado pelo fazer ou trabalhar e não pelo agir (pela conversa em si):

Algo bem diferente ocorre com a liberdade do falar um com o outro. [...] Naquele tempo como hoje, o decisivo não era, de maneira alguma, cada um poder dizer o que bem entendesse, ou cada homem ter um direito imanente de se expressar tal como era. Trata-se aqui talvez da experiência de ninguém poder compreender por si, de maneira adequada, tudo que é objetivo em sua plenitude, porque a coisa só se mostra e se manifesta numa perspectiva, adequada e inerente à sua posição no mundo. Se alguém quiser ver e conhecer o mundo tal como ele é ‘realmente’, só poderá fazê-lo se entender o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unindo-os [...] e, por conseguinte, só se torna compreensível na medida em que muitos falarem sobre ele e trocarem suas opiniões [...]. (ARENDT, 2002, p. 59 - 60)

Somente por meio da liberdade do ‘falar-um-com-o-outro’ nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade de todos os pontos de vista. Essa liberdade não é, porém, o objetivo da política, mas seu conteúdo e sentido originais. Nesse sentido, onde não existe tal liberdade, inexistente igualmente qualquer espaço político.

As raízes agostinianas da noção arendtiana de liberdade podem ser encontradas no fato de a autora sustentar que o processo histórico surgido por iniciativa humana está sempre sendo rompido por novas iniciativas. Cada uma destas enseja um novo começo, o qual é, em sua natureza, um milagre, sob o ponto de vista dos processos que ele interrompe. O próprio homem é, pois, dotado da capacidade de, nesse sentido, “fazer milagre”, aptidão esta denominada de agir, desencadear processos, impor um novo começo. A liberdade é este milagre de poder começar, contido no fato de que cada homem é, em si, um novo começo (ARENDT, 2002, p. 43).

Trata-se, antes de tudo, da liberdade de fazer existir o que antes não existia, manifestada no ato de fundação, que constitui a raiz romana do pensamento da autora. A fundação é a institucionalização mesma da liberdade pública. Ela se faz necessária porquanto o âmbito da ação, em razão do seu constante potencial de

inovação, é instável e precisa ser protegido. A fundação é preservada na medida em que as instituições se alimentam do poder gerado comunicativamente no espaço público e o protegem.

De fato, os homens são livres enquanto agem, nem antes, nem depois. Ser livre e agir são a mesma coisa. “Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade.” (ARENDDT, 1991, p. 216).

Se, para a autora, o sentido da política é a liberdade, isto significa que, neste espaço, tem-se de fato o direito de esperar milagres. A política começa onde cessa a necessidade material ou a força física e o processo histórico só é modificado pelo homem quando este age em liberdade. Esta, por sua vez, existe apenas durante a *performance* compreendida na ação. É a liberdade enquanto o constante “aparecer da ação em público” que confere a autoridade mesma do agir.

Analisaremos, pois, os conceitos de autoridade e poder para a autora.

1.3 Autoridade e poder

Pelo fato de sempre exigir obediência, a autoridade é comumente confundida com formas de poder ou violência. Segundo Weber, o poder seria justamente a possibilidade de se impor a própria vontade ao comportamento dos demais, ou seja, a capacidade de um sujeito A, por meio da coerção ou do convencimento, fazer com que um sujeito B faça o que provavelmente não faria (HABERMAS, s/d, p. 205).

Diferentemente, Arendt (1991, p. 129) sublinha que a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção, de modo que, onde a força é usada, a autoridade em si fracassou. Para a autora, o poder seria a capacidade de uma coletividade colocar-se em acordo, por meio de uma comunicação destituída de coações, sobre uma ação em comum (HABERMAS, s/d, p. 205).

A autora denomina como *força* o conceito dado por Weber para *poder*. O fenômeno fundamental deste último, para a autora, não é a instrumentalização de uma vontade para a realização de seus fins, tal como pensado por Weber, mas sim a formação de uma vontade comum em uma comunicação orientada para o entendimento. O acordo é um fim em si mesmo e não pode ser instrumentalizado para outros fins.

Para Arendt, o poder aparta-se da noção de força física. Esta é uma categoria que, “quanto mais é usada, menos sobra para se usar”. Aquele, por sua vez, “quanto mais é usado, mais sobra para se usar”. A violência é inerente às atividades do fabricar e do produzir, nas quais o homem se confronta diretamente com a natureza, em contraste com as atividades da ação e da fala, as quais se dirigem a outros seres humanos. O poder existe enquanto os cidadãos agem em público, e deixa de existir quando eles são absorvidos por seus assuntos privados.

Por outro lado, a autoridade é incompatível com a persuasão inerente ao poder, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Contra tal ordem igualitária da persuasão, ergue-se a ordem hierárquica da autoridade. Esta se aparta, ainda, da ideia de tirania, porquanto nesta o tirano governa segundo seu próprio arbítrio, enquanto que o governo autoritário é limitado por

leis. A autoridade implica uma obediência na qual os homens não são despojados de sua liberdade. O elemento coercivo repousa na relação mesma e é anterior à efetiva emissão de ordens.

Não existia, portanto, na vida política grega, nenhuma consciência de autoridade baseada em experiências políticas imediatas. Na dimensão da *polis*, todos os partícipes são iguais e não há autoridade externa a eles, porquanto não há política fora dos limites da ação. Todos os protótipos mediante os quais as gerações posteriores compreenderam o conceito de autoridade foram extraídos de experiências não políticas, ou seja, das esferas do fabricar, do produzir ou da esfera doméstica da comunidade familiar privada.

Na política romana, por sua vez, encontra-se a convicção do caráter sagrado da fundação, no sentido de que, uma vez fundada alguma coisa, ela permanece obrigatória para as gerações futuras. Participar na política significava preservar a fundação da cidade de Roma. Nesse contexto, tem-se precisamente o conceito de autoridade, cuja palavra deriva do verbo latino *augere*, “aumentar”: de fato, a fundação é aquilo que a autoridade constantemente aumenta. A autoridade dos vivos era derivada da dos fundadores, tendo sua origem no passado, em contraposição à noção de poder, que tem suas raízes no presente. A autoridade residente na fundação, portanto, dota as estruturas políticas de durabilidade e permanência.

Neste viés, a autora procura conciliar a noção grega de ação, que pressupõe igualdade, com a ideia romana de autoridade, que pressupõe hierarquia. Aqueles que detêm autoridade não detêm poder: *cum potestas in populo auctoritas in senatu sit* (“enquanto o poder reside no povo, a autoridade repousa no Senado”). O poder do povo era distinto da autoridade do Senado, cuja função era estabilizar a ordem republicana por meio de uma institucionalização da autoridade que pudesse limitar o poder popular e evitar que ele degenerasse em uma violência de massas.

Agir politicamente, para Arendt, significa, pois, tomar a iniciativa (raiz agostiniana do pensamento da autora) da ação, em um contexto comunicativo (raiz grega), no qual a fundação (raiz romana) ou preservação de uma comunidade política está em jogo.

1.4 Público, privado e social

Para Arendt, a separação entre a esfera privada e a pública reside no fato de ser a primeira o reino da necessidade e ser a segunda o da liberdade e da vida política.

A Modernidade, entretanto, criou, para além das esferas pública e privada, a esfera do social, que não era privada nem pública e cujo principal efeito repercutiu sobre a questão da proteção da liberdade. Esta, antes situada na esfera política, requereu uma nova instância de proteção, de forma que, se a liberdade da sociedade justificava a limitação da autoridade política, a liberdade passou a ser entendida como situada na esfera do social, enquanto a força e a violência tornaram-se monopólio do governo (ARENDR, 1981, p. 40).

A esfera política passa a ser concebida como domínio, relação de subordinação, enquanto o privado passa a abarcar o âmbito da liberdade. A invasão do espaço polí-

tico por assuntos sociais e econômicos, bem como a transformação do governo em um aparato administrativo no qual a dominação pessoal é dissolvida pela burocracia aniquilaram, na visão da autora, qualquer início de espaço público ativo e democrático.

No mundo moderno, portanto, efetiva-se a ascensão do privado ao plano do público tal como concebido na Antiguidade, porquanto a política se torna apenas uma função da sociedade e as questões pertinentes à esfera privada da família transformam-se em interesse coletivo. Para a autora, a sociedade “[...] assumiu o disfarce de uma organização de proprietários que, ao invés de se arrogarem acesso à esfera pública em virtude de sua riqueza, exigiram dela proteção para o acúmulo de mais riqueza.” (ARENDDT, 1981, p. 43)

A ascensão da administração caseira, de seus problemas e recursos organizacionais caracteriza a passagem da sociedade do interior do lar para a esfera pública, passagem esta que diluiu a divisão entre o político e o privado. A esfera do social conquistou o espaço público e caracteriza-se por uma tendência de crescer, “de devorar as esferas mais antigas do político e do privado.” (ARENDDT, 1981, p. 55).

2 A desobediência civil como direito fundamental

Como visto, ensina Arendt que o poder não é opressão nem coerção, mas aptidão humana para agir em conjunto. Trata-se, pois, de fenômeno coletivo e plural, e não subjetivo ou individual. O poder pode ser atualizado pelos cidadãos por meio da ação em público e em conjunto, mas não pode ser estocado para ser empregado ou mantido. A obediência à autoridade estabelecida pelo poder fundante da comunidade política não se dá pelo recurso à coerção ou à violência, mas por meio da opinião daqueles que compartilham o curso comum de ação expresso no comando (LAFER, 2009, p. 204-205).

Partindo do pressuposto arendtiano de que o poder não reside na coerção, indaga-se: qual a relação existente entre o Direito e o Poder? Como este legitima aquele? O Direito é apenas uma vã tentativa de “estocar” o Poder? Em quais circunstâncias o Poder pode legitimar a desobediência ao Direito? Tal desobediência pode encontrar fundamento no próprio Direito?

Tais questões estão diretamente relacionadas ao tema da resistência à opressão, na medida em que, para a autora, uma revolução evidencia a situação-limite de desintegração do poder. A conexão entre as noções de “fundação” (noção romana), “poder” (noção grega) e “promessa” (noção cristã-agostiniana) está presente no processo de legitimação da noção de revolução, porquanto esta busca instituir (fundação) uma nova ordem que se projete para o futuro (promessa), renovando-se permanentemente por meio da garantia de espaços públicos de discussão (ação).

Quando desaparece a confiança na promessa do ato de fundação, a autoridade é solapada. Nesse contexto, pode emergir a violência, a qual destrói o poder, mas não o substitui, pois o poder, para ser gerado, exige a convivência, enquanto a violência funda-se da exclusão/eliminação do outro. Tampouco a autoridade ou o evento fundador podem ser criados a partir do emprego exclusivo da violência. Nesse viés, a desobediência civil, como direito fundamental, tem como finalidade

resgatar a faculdade de agir, para resistir à opressão e impedir a destrutividade da violência (LAFER, 2009, p. 210-211).

O tema da experiência jurídica insere-se, pois, na obra arendtiana, precisamente como preocupação em se preservarem as possibilidades de ação, por meio da composição das noções de estabilidade e movimento. Como a ação é imprevisível, precária, instável e temporalmente limitada ao presente, a legalidade assume a função de oferecer um “horizonte de estabilidade” à ação, recuperando a cada instante o ato fundador, por meio da memória e da reminiscência.

As leis destinam-se a estabelecer limites e criar canais de comunicação entre os homens. As leis circunscrevem cada novo começo (representado pelo nascimento de novos cidadãos em uma comunidade já existente) e, ao mesmo tempo, asseguram sua liberdade de movimento. A legalidade garante, portanto, a pré-existência de um mundo comum e a continuidade deste, simultaneamente limitando-o e alimentando-se do novo (LAFER, 2009, p. 217).

A Política e o Direito são, portanto, complementares: a primeira existe na ação, e o segundo a protege, delimitando o espaço público igualitário que a torna possível. Nesse sentido, a autora alerta para o risco da identificação do Direito com a Política, e na redução do jurídico ao campo do fazer/ trabalho, em oposição ao âmbito da ação. As leis criadas pelos cidadãos no espaço público não se destinam a ser meramente obedecidas, mas sim apoiadas, o que leva adiante a iniciativa do agir conjunto e a promessa do ato fundador da comunidade política. Obedecer à lei é apoiar o autogoverno e gerar poder para que este dê andamento à iniciativa representada pela fundação e à promessa nesta efetuada.

Nesse sentido, o fundamento do Direito, na visão arendtiana, encontra-se precisamente na ação enquanto agir conjunto, na fundação enquanto limite estabilizador e na promessa enquanto horizonte de possibilidade. Para a autora, a desobediência ao direito está compreendida no próprio conceito de obediência: dissentir implica consentir, pois quem sabe que pode discordar está consentindo quando não diverge. O direito de desobedecer é, portanto, fundante da comunidade política, no sentido de que é condição para tornar a promessa, inscrita na lei, o resultado de um consentimento explícito numa comunidade política.

O tema da desobediência civil foi tradicionalmente analisado em termos da relação moral do indivíduo em relação à lei, enfatizando-se a consciência e a subjetividade do cidadão que se considera impedido de acatar uma norma por ele considerada imoral ou inaceitável.

Hannah Arendt, como visto, opõe-se frontalmente a tal tradição, ao sublinhar o caráter público da desobediência civil, enquanto ação de um grupo, e não ato isolado de um indivíduo. A desobediência emerge quando um grupo de cidadãos, agindo coletivamente, convence-se de que os canais normais de mudança legalmente postos já não funcionam mais. A desobediência é, portanto, um direito fundamental, na medida em que expressa um novo poder em surgimento, que se volta para a mudança do *status quo*, a fim de resgatar a capacidade de agir conjuntamente, de refundar uma comunidade política e de reafirmar ou revitalizar suas

promessas. Nesse sentido, a desobediência não é a rejeição de um dever, mas a reafirmação deste, por meio de sua regeneração.

Conclusão

O reconhecimento da desobediência civil como exercício regular de direito fundamental exige que se pense o Direito por meio de sua complementaridade com a Política. Nesse viés, por meio da análise das noções arendtianas de poder, liberdade e ação, procuramos redimensionar o âmbito de fundamentação do Direito, de modo a compreender que jurídico e não jurídico pressupõem-se mutuamente e se alimentam um do outro. O direito de desobedecer é, portanto, fundante da comunidade política, no sentido de que é condição para tornar a promessa, inscrita na lei, o resultado de um consentimento explícito em uma comunidade política.

Nesse contexto, o fundamento do Direito, na visão arendtiana, encontra-se precisamente na ação enquanto agir conjunto, na fundação enquanto limite estabilizador e na promessa enquanto horizonte de possibilidade.

Sublinha-se, nesse ponto, o caráter público da desobediência civil, enquanto ação de um grupo que se convence a ineficácia dos meios tradicionais de mudança. A desobediência é, portanto, um direito fundamental, na medida em que expressa um novo poder em surgimento, que se volta para a mudança do *status quo*, a fim de resgatar a capacidade de agir conjuntamente, de refundar uma comunidade política e de reafirmar ou revitalizar suas promessas. Nesse sentido, a desobediência não é a rejeição de um dever, mas a reafirmação deste, por meio de sua regeneração.

Referências

ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 1981.

_____. *Da Revolução*. Tradução Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática, 1988.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

_____. *O que é Política?* Fragmentos das obras póstumas compilados por Ursula Ludz. Tradução Reinaldo Guarany. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BRUNKHRST, Hauke. "Equality and elitism in Arendt". In: VILLA, Dana (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

EUBEN, J. Peter. "Arendt's Hellenism". In: VILLA, Dana (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HABERMAS, Jurgen. "Hannah Arendt." In: *Perfiles Filosófico-Políticos*. Tradução Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, s/d.

_____. *Facticidad y validez: sobre el derecho e el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Tradução Manuel Jiménez Redondo. 3 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

KATEB, George. “Political action: its nature and advantages”. In: VILLA, Dana (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

KOHN, Jerome. “Freedom: the priority of the political”. In: VILLA, Dana (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

TAMINIAUX, Jacques. “Athens and Rome”. In: VILLA, Dana (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

WELLMER, Albrecht. “Arendt on revolution”. In: VILLA, Dana (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Data da submissão: 9 de fevereiro de 2012

Avaliado em: 18 de fevereiro de 2012

Aceito em: 27 de fevereiro de 2012