

ARENDT, A DEMOCRACIA E A DESOBEDIÊNCIA CIVIL

HELTON ADVERSE



## **Arendt, a democracia e a desobediência civil**

### *Arendt, democracy and civil disobedience*

*Helton Adverse*<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é examinar o fenômeno político da desobediência civil no interior da obra de Arendt. Para tanto, será preciso analisar a função que ele desempenha em suas reflexões sobre a democracia e, mais especificamente, em suas críticas à democracia representativa.

**Palavras-chave:** Desobediência civil. Democracia. Ação política. Revolução.

**Abstract:** This paper aims at an examination of the political phenomenon of civil disobedience in Hannah Arendt's thought. To achieve this goal it is necessary to study the part this notion plays in her reflexions on democracy and, more specifically, in the criticism Arendt develops against representative democracy.

**Keywords:** Civil disobedience. Democracy. Political action. Revolution.

---

1 Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais. Membro Permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais. Tem publicados em periódicos especializados vários artigos na área de Filosofia Política. É autor de *Maquiavel: Política e retórica* (Belo Horizonte: UFMG, 2009).

## 1. Introdução

Em 1970 Hannah Arendt publica na revista *The New Yorker* um artigo sobre a desobediência civil.<sup>2</sup> O debate sobre o assunto havia se intensificado, particularmente no contexto norte-americano, onde o número de publicações no período é superior a qualquer outra época e lugar. Em sua maior parte, porém, o material bibliográfico pertencia ao domínio jurídico ou sociológico, tendo o tema recebido dos filósofos atenção relativamente pequena. Um dos aspectos mais importantes do artigo de Arendt é, a meu ver, o fato de dar ao problema da desobediência civil um tratamento exclusivamente filosófico. Nesse sentido, o artigo pode ser compreendido como uma importante contribuição de Arendt para a compreensão dos limites da democracia representativa na sociedade moderna. Para iniciar o desenvolvimento de minha argumentação, vou recorrer a um dos intérpretes mais críticos da obra arendtiana, vale dizer, George Kateb.

Em seu livro dedicado a Arendt, Kateb defende a tese de que a democracia representativa é a forma de governo que assegura, “pelo espírito de sua própria forma”, a resistência a toda forma de coerção política, assim como um espaço para a ação. Nesse contexto, ele diz o seguinte: “[...] o espírito da democracia representativa mantém viva a resistência e permite que ela tome a forma da mais recente expressão da participação política direta, a desobediência civil.”<sup>3</sup> Kateb afirma esta mesma ideia, quase com os mesmos termos, outras duas vezes em seu texto.<sup>4</sup> O ponto central de sua crítica a Arendt é o de que ela não teria compreendido que o fenômeno da desobediência civil pode ser deduzido

2 ARENDT, 1972, pp. 49-102.

3 KATEB, 1984, p. 116.

4 KATEB, 1984, pp. 123 e 131.

da existência das instituições da democracia representativa, devendo, portanto, sua existência a ela. Ora, tenho a impressão de que a perspectiva de Arendt é exatamente oposta à de Kateb, e de que ele não forneceu argumentos suficientes para nos convencer de que a tese de Arendt está equivocada. Para ela, a democracia moderna em geral – e a democracia representativa em particular – apenas pode se manter viva se estiver assegurada a possibilidade de uma ação política autêntica, como é exemplificada pela desobediência civil.

O fundo da crítica de Kateb pode ser identificado em vários outros autores.<sup>5</sup> De modo muito simples, ela poderia ser assim formulada: por valorizar excessivamente o caráter agonístico da ação política, Arendt teria negligenciado o aspecto institucional da política moderna. Dizendo de outro modo, a ênfase no extraordinário a teria impedido de compreender a importância da política “ordinária”.<sup>6</sup> O problema maior dessa crítica é deixar escapar um aspecto fundamental do pensamento de Arendt: a afirmação do caráter inovador da ação – assim como de sua imprevisibilidade – é conjugada com o reconhecimento da necessidade da estabilidade, a qual deve ser assegurada pelas instituições políticas. No caso específico de Kateb, por não enxergar o lado “conservador” do pensamento de Arendt, ele não dimensiona adequadamente a crítica que ela dirige à democracia representativa. Valeria a pena retomar alguns pontos dessa crítica. O texto, porém, em que Arendt a desenvolve de modo mais detalhado não é o artigo sobre a desobediência civil, mas sim o livro sobre a revolução.

---

5 Tais como Seyla Benhabib, Jürgen Habermas e Jorge Dotti.

6 Para a colocação do problema nesses termos, cf. KALYVAS, 2006.

## 2. Os limites da democracia representativa

No capítulo final do livro *On Revolution*, Arendt enumera uma série de problemas do sistema político moderno da democracia representativa. Eles integram o quadro mais geral das críticas à experiência política moderna que relegou ao esquecimento a tradição revolucionária e seu tesouro perdido. A democracia representativa, isto é, a forma mais difundida de governo constitucional e limitado, não é capaz, por si só, de conservar o “espírito revolucionário” que deu origem à mais livre das repúblicas modernas, os Estados Unidos. Mais ainda, determinados aspectos da democracia representativa favorecem o arrefecimento desse ímpeto e colaboram para o esquecimento da liberdade política na medida em que restringem o campo de ação dos cidadãos e priorizam os direitos individuais, muitas vezes em detrimento dos autênticos direitos políticos. Dois são, portanto, os veios da crítica de Arendt. Por um lado, a democracia representativa soa como um oxímoro porque o mecanismo da representação implica o encurtamento da participação direta. A esse respeito, Arendt faz uma declaração peremptória: “[...] a liberdade política, falando em geral, significa o ‘direito de ser um participante no governo’ ou não significa nada”.<sup>7</sup> Por outro lado, a democracia representativa é a forma política em que a ênfase sobre as “liberdades civis”, “o bem-estar individual do maior número de pessoas”, assim como o domínio da “opinião comum”, impede o ressurgimento do espírito revolucionário,<sup>8</sup> o qual entende como inegociáveis as liberdades de ação e expressão e preconiza a superioridade do interesse público sobre o privado. Como podemos

7 ARENDT, 1990, p. 218.

8 ARENDT, 1990, p. 221.

ver, de um lado está em xeque o sistema representativo; de outro, a invasão do domínio político pelo social. Para nossos propósitos, e de acordo com as análises desenvolvidas por Arendt no último capítulo de seu livro *On Revolution*, valeria a pena detalhar mais o primeiro ponto de sua crítica.

A representação política está na origem de um dilema que nem mesmo os revolucionários norte-americanos – via de regra objetos da admiração de Arendt – foram capazes de resolver: ou essa representação significa um simples substituto para a ação política direta – nesse caso, o representante não detém verdadeiramente poder, estando obrigado a fazer o que seus eleitores desejam que ele faça; a atividade política transforma-se, então, em mera administração – ou a representação implica uma real transferência do poder do representado para o representante – nesse caso, restitui-se a relação de dominação, uma vez que o representado, abrindo mão de sua capacidade política em favor do representante, coloca-se em posição de submissão da mesma maneira que um súdito encontra-se diante de um monarca.<sup>9</sup> Como podemos ver, o sistema representativo, na visão de Arendt, não parece atender ao desejo de genuíno “empoderamento” popular típico das revoluções modernas. Frustrando esse desejo na forma de uma sociedade administrada ou pervertendo-o no momento da instituição do poder constituído, o sistema representativo aborta o potencial emancipatório da revolução ao atingir seu núcleo: a ação política.

É importante reter esse aspecto de sua análise porque explicita a originalidade de sua crítica à representação política, a qual pode ser aferida de dois modos. Em primeiro lugar, é fácil constatar que sua crítica se alicerça em bases totalmente distintas daquela de Rousseau: o problema com

---

9 ARENDT, 1990, p. 237.

a representação não é o fato de desrespeitar a natureza da *vontade* política, que é intransferível. Em Rousseau, a noção de vontade cria um obstáculo teórico intransponível para a representação política: com efeito, uma “vontade representada” configura uma monstruosidade lógica ao mesmo tempo em que contagia com ilegitimidade toda ação política do representante. É bem conhecido o esforço (e o êxito) de Sieyès para resolver os impasses da teoria rousseauiana, tendo em vista oferecer à experiência revolucionária francesa a chancela que legitimaria suas mais importantes instituições. O ponto crucial para Arendt, contudo, é o fato de a vontade ser uma categoria política desastrosa, seja porque é marcada pela instabilidade, seja porque implica a homogeneidade, isto é, a unidade do corpo político.<sup>10</sup> E é precisamente essa categoria o grande legado político de Rousseau. Em segundo lugar, a crítica de Arendt toca também na natureza da representatividade, tal qual é postulada desde, pelo menos, Hobbes. Para este, a representação é imprescindível para a produção da unidade política. Vinculando, então, fortemente representação e unidade, a teoria hobbesiana aperta o ferrolho que irá prender o autor e o ator, o representante e o representado, o súdito e o soberano, na constituição de uma figura jurídico-política (o Estado) que é incompatível – se quiser assegurar sua longevidade – com a pluralidade originária em que se efetiva a ação política. Apesar das grandes diferenças que os separam, Hobbes e Rousseau são pensadores que estão na origem do núcleo conceitual do Estado moderno, isto é, o Estado-Nação.

O sistema representativo moderno, característico do Estado-Nação, é, portanto, incompatível com a ação política, no sentido que Arendt atribui ao termo. Se acrescentarmos

---

10 As críticas a Rousseau, espalhadas por quase toda a obra de Arendt, se concentram no segundo capítulo de *On Revolution*.



a tal conclusão as sugestões de que a representação termina por reproduzir a dominação e reduzir a política à administração, o regime político da democracia representativa não significará, aos olhos de Arendt, qualquer avanço em nossa realidade política. Pelo contrário, será considerada uma força retrógrada frente às pretensões revolucionárias, traindo o espírito revolucionário e reativando um esquema de dominação anterior ao período das grandes transformações sociais. É preciso reconhecer que o texto de Arendt endossa essa interpretação, como o atestam não somente certas declarações de cunho profundamente antidemocrático – no sentido específico da democracia representativa<sup>11</sup> – como o tom melancólico que parece caracterizar o último capítulo de *On Revolution*. Porém, valeria a pena determo-nos sobre outro tópico analisado por Arendt para melhor entender suas considerações sobre a democracia representativa e chegar, por fim, ao tema da desobediência civil.

### 3. O sistema de partidos e o sistema de conselhos

Como bem demonstrou Jeffrey C. Isaac, o fato de Arendt levantar duras objeções quanto ao caráter realmente democrático da democracia representativa não a transforma em uma defensora do regime aristocrático, muito menos em uma opositora da democracia em sentido amplo.<sup>12</sup> É verdade que Arendt adere a um elitismo nas últimas páginas de *On Revolution*, o qual, no entanto, nada tem a ver com a retomada de uma proposta oligárquica ou mesmo tradicional. Seu

---

11 Tenho em mente aqui a polêmica passagem em que ela, referindo-se à “elite política”, composta pelos únicos membros da sociedade capazes de se encarregar dos afazeres comuns com a devida energia e competência, preconiza o fim do sufrágio universal “tal como o entendemos hoje” (ARENDR, 1990, p. 279).

12 ISAAC, 1994.

elitismo não está comprometido com classes sociais e rejeita qualquer distinção que não tenha fundamentos exclusivamente políticos.<sup>13</sup> Mas antes de explicitar em que consiste esse elitismo, é conveniente lembrar alguns pontos de suas investigações acerca do sistema de partidos e de conselhos.

Na perspectiva arendtiana, o sistema de partidos, assim como o sistema de conselhos, são fenômenos políticos que possuem uma origem comum, a saber, as revoluções modernas e o processo de democratização política. Por diversas vezes, Arendt afirma que o sistema de conselhos é uma decorrência “natural” e “espontânea” das revoluções.<sup>14</sup> Quanto ao sistema partidário, ele apenas pode ser compreendido pelo desejo de transformação da forma do Estado, de modo a criar formas de governo que assegurem uma participação mais ampla de todos os membros da sociedade política. Como podemos ver, o ponto de partida para a formação de partidos é a mesma aspiração democrática que anima os conselhos: ambos têm em vista o alargamento da base social que alicerça o poder político.<sup>15</sup> Os meios para a realização desse objetivo são evidentemente muitos distintos. Mas Arendt entende que os partidos, diferentemente dos conselhos, traem o espírito revolucionário porque sempre agem como facção, porque retiram de seus titulares o poder que espontaneamente nasce nos processos revolucionários, porque são o terreno propício para o surgimento do personagem do “político profissional”, porque substituem os mecanismos para troca e formação de opinião pela ideologia, porque aniquilam a pluralidade em favor da unicidade. É verdade que Arendt privilegia em sua análise o caso extremo do regime de partido único em um sistema totalitário, mas dessa situação extraordinária

---

13 ISAAC, 1994.

14 ARENDT, 1990, pp. 258, 267 e 271.

15 ARENDT, 1990, pp. 264-265.

ela destila os elementos essenciais que compõem a fórmula partidária. Assim, a proeminência do partido bolchevique e o conseqüente desaparecimento dos soviets no contexto da Revolução Russa coloca a nu a essência de todo regime partidário. Relembrando a similaridade entre os eventos ocorridos na Revolução Francesa – mais especificamente no período do domínio jacobino – e em 1917, ela afirma o seguinte:

Contudo, esta triste familiaridade não deveria nos impedir de reconhecer que estamos confrontados, mesmo no meio da Revolução Francesa, com o conflito entre o moderno sistema de partidos e os novos órgãos revolucionários de autogoverno. Estes dois sistemas, completamente diferentes e mesmo contraditórios, nasceram no mesmo momento. O sucesso espetacular do sistema de partidos e o não menos espetacular fracasso do sistema de conselhos foram ambos devido ao surgimento do Estado-Nação, que elevou um e esmagou o outro, e por isso os partidos revolucionários de esquerda se mostraram não menos hostis ao sistema de conselhos do que a direita conservadora ou reacionária. Nós nos habituamos de tal modo a pensar a política interna em termos de política de partidos que estamos inclinados a esquecer que um conflito entre os dois sistemas sempre foi um conflito entre o parlamento, fonte e sede do poder do sistema de partidos, e o povo, que entregou seu poder a seus representantes; pois não importa o quanto de sucesso um partido pode ter ao se aliar às massas na rua e voltar-se contra o sistema parlamentar: uma vez que ele decidiu tomar o poder e estabelecer uma ditadura de partido único, nunca poderá negar que sua própria origem repousa na luta facciosa do parlamento, e que ele assim permanece sendo um corpo cuja abordagem do povo vem de fora e de cima.<sup>16</sup>

A longa citação, além de desvelar certas afinidades entre as críticas de Arendt à democracia parlamentar com aquelas formuladas por Carl Schmitt nos anos da república

---

16 ARENDT, 1990, pp. 247-248.

de Weimar,<sup>17</sup> deixa entender que o sistema de conselhos é a forma de organização política que melhor corresponde à novidade trazida pelos processos revolucionários modernos. Se o nascimento do Estado-Nação, o advento da democracia representativa e o sucesso do sistema partidário correspondem à perda do espírito revolucionário, o sistema de conselhos é a única forma política capaz de mantê-lo vivo. E isso por uma razão muito simples: como já dissemos anteriormente, o sistema de conselhos é um órgão de “ação e de ordem” formado espontaneamente, ou seja, sua estrutura e seu funcionamento se identificam com a própria revolução. Dizendo de outro modo, os conselhos são, para Arendt, órgãos do poder, no sentido preciso que ela dá a esse conceito. E por essa razão ela afirmará categoricamente que os conselhos são (foram) “espaços de liberdade”.<sup>18</sup>

Gostaria de insistir sobre a natureza “espontânea” dos conselhos, uma vez que isso nos colocará no caminho que deverá nos conduzir ao centro do que Arendt tem a dizer sobre a democracia contemporânea. Se o sistema de conselhos é espontâneo, então não cabe afirmar que Arendt estaria nos propondo qualquer modelo de forma política no seu livro *On Revolution*. De modo mais geral, propor modelos é procedimento totalmente estranho ao espírito do pensamento arendtiano porque implicaria, na vida política, a separação entre saber e agir.<sup>19</sup> De modo mais específico, isso significaria

---

17 ISAAC, 1994, pp. 160-161. De Schmitt, vale a pena consultar SCHMITT, 1988.

18 ARENDT, 1990, p. 264.

19 Não são poucas as passagens em que Arendt condena a separação entre saber e fazer no campo da política. Apenas para ficar com *On Revolution*, lembro a seguinte passagem: “Toda vez que o saber e o fazer se separaram, o espaço da liberdade foi perdido” (ARENDT, 1990, p. 264). Um estudo esclarecedor acerca desse tema e sua relação com as críticas arendtianas à democracia representativa encontra-se em MARKELL, 2010.

a inversão de um dos pressupostos teóricos de Arendt, a saber, aquele que afirma a primazia da ação sobre as ideias. Sendo assim, o sistema de conselhos não é um modelo a ser seguido, mas a constatação de que na realidade política, especialmente nos casos extremos do fenômeno revolucionário, o poder que vem a existir tem como condição de possibilidade e exercício o surgimento de espaços em que as opiniões são formadas por meio de seu enfrentamento e refinamento.<sup>20</sup> Uma vez reconhecida essa natureza do poder, é perfeitamente lícito e desejável tentar prevenir o definhamento do espírito público pela via institucional. É nesse contexto que adquire sentido o forte interesse de Arendt pelo modelo jeffersoniano das “repúblicas elementares”, isto é, o sistema dos distritos (*wards*).

Como é sabido, a grande preocupação de Jefferson nos últimos anos de sua vida era encontrar um meio de proteger não somente o direito dos cidadãos das gerações futuras de conhecerem a mesma liberdade daqueles que fundaram a nação, mas proteger o próprio espírito cívico por meio de um sistema político no qual cada cidadão se torne “um membro ativo do governo comum”.<sup>21</sup> Somente as “pequenas repúblicas”, de acordo com Jefferson, poderiam atender essas exigências. Deixando de lado os detalhes do projeto de Jefferson, Arendt retém seu espírito, isto é, a convicção fundamental de que a participação popular nos afazeres políticos é condição indispensável para manter saudável um estado republicano e, assim, assegurar a liberdade.

Jefferson estava ciente de que a continuidade da participação deveria ser produzida por meio de artifícios institucionais, sendo o primeiro deles a própria Constituição.<sup>22</sup> Sua

---

20 O que Arendt chamava de *sifting*. Cf. ARENDT, 1990, p. 227.

21 JEFFERSON, 2004, p. 442. Cf. ARENDT, 1990, pp. 234-235.

22 JEFFERSON, 2004.

tarefa primeira deveria ser, portanto, manter viva no espírito dos cidadãos a disposição para se envolver nos afazeres comuns. Em outras palavras, sem a virtude dos cidadãos, o regime republicano não teria qualquer possibilidade de resistir aos efeitos do tempo. É isso o que expressa a famosa carta que ele envia a Thomas Jefferson Smith e que Arendt não deixa de citar: “Ama teu vizinho como a ti mesmo e a teu país mais do que a ti mesmo”.<sup>23</sup>

Ao recorrer aos escritos de Jefferson, Arendt não concede grande peso ao tema da disposição cívica e sua relação com a tradição republicana. Se o tivesse feito, teria visto que Jefferson deve muito a Harrington e, sobretudo, a Maquiavel.<sup>24</sup> Obviamente, a noção central, especialmente para este último autor, é a de *virtude*. Como quer que seja, o que está claro para Arendt é que o regime republicano moderno somente pode manter ativa a energia originária dos movimentos revolucionários – graças aos quais esse regime veio a existir – se incorporar em suas instituições políticas elementos pertencentes à tradição da democracia direta. Não se trata, portanto, de recusar em bloco a democracia representativa – Arendt jamais fez essa sugestão – e sim de reconhecer que a liberdade política experimentada nos casos extremos dos processos revolucionários estará perdida se de alguma maneira não estiver aberta a via para que os cidadãos possam de fato exercer o poder. Deve também ficar claro que Arendt não está propondo a implementação da democracia direta para que todos os cidadãos se vejam constrangidos a participar das atividades políticas e sejam obrigados a serem

23 JEFFERSON, 2004, p. 111. Cf. ARENDT, 1990, p. 253.

24 Arendt certamente sabe que a frase de Jefferson ecoa a de Maquiavel na famosa carta a Guicciardini: “Amo minha pátria mais do que a minha própria alma”. O que ela negligencia é o fato do esquema proposto por Jefferson para a renovação da virtude já ter sido sugerido por Maquiavel nos *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*.

livres. A república moderna, diz Arendt, deve zelar também pelo direito de cada um não querer imiscuir-se nesses afazeres e exercer a liberdade – herdada do cristianismo – *da política*.<sup>25</sup> Nessas condições, é facilmente compreensível seu *elitismo*: somente aqueles cidadãos dotados dos talentos necessários para a vida política, assim como motivados pelo desejo de se mostrarem excelentes no espaço público das aparências, devem de fato tomar a dianteira do governo do Estado. Isso não constitui direito nem privilégio, muito menos exclui da esfera pública o grande número daqueles que desejam cuidar exclusivamente de seus assuntos privado: está assegurado o direito de todo e qualquer cidadão tomar parte diretamente do destino político da comunidade a que pertence e jamais Arendt poderia colocar em questão tal fundamento da democracia moderna. Se passarmos agora para suas análises sobre a desobediência civil, veremos como tais questões podem ser melhor esclarecidas.

#### 4. A desobediência civil

Arendt inicia seu texto sobre a desobediência civil fazendo, como era de hábito, distinções. Não se trata, para ela, de um fenômeno de natureza moral nem legal.<sup>26</sup> Isso quer dizer que o que está em questão é o problema do poder, não o estatuto das leis ou a consciência moral. Por esse motivo, duas figuras tradicionalmente consideradas como exemplos de desobediência – Sócrates e Thoreau – são rapidamente descartadas: o primeiro nem ao menos desobedece a lei e o segundo age por motivos de ordem moral.<sup>27</sup> Isso quer dizer

25 ARENDT, 1990, p. 280.

26 ARENDT, 1972, pp. 51-57.

27 ARENDT, 1972, p. 60. Para uma análise dessas figuras contemporânea à de Arendt, cf. COHEN, 1972, cujas considerações convergem muitas vezes com as de Arendt.

que a desobediência civil deve ter motivação exclusivamente política e, por isso mesmo, dever ser pública e realizada em conjunto, coletivamente. Nem Sócrates nem Thoreau parecem atender essas exigências.

Se, segundo Arendt, publicidade e coletividade são requisitos indispensáveis para a desobediência civil, claro está que seus objetivos e seus fundamentos são de ordem essencialmente política. Mais uma vez o exemplo de Thoreau mostra, por via negativa, que a utilização de categorias morais em nada ajuda a entender um fenômeno de cunho político. Com efeito, Thoreau agia em conformidade com sua consciência,<sup>28</sup> cujas regras, afirma Arendt, não podem ser generalizadas, permanecendo puramente subjetivas.<sup>29</sup> Seu objetivo é essencialmente moral, o que não implica dizer que suas ações não possam ter consequências na esfera política. Os desobedientes, por sua vez, não estão preocupados com sua integridade moral: eles devem demonstrar a mesma disposição que Jefferson (e Maquiavel) exigia de seus cidadãos: amar a pátria mais do que a eles mesmos. Mas o que eles visam, especificamente?

Para Arendt, a desobediência civil está associada ao desejo de imprimir uma mudança no corpo político ou evitar que tal aconteça,<sup>30</sup> isto é, ela é renovadora ou conservadora. Mas qual é a natureza dessas mudanças? Como é possível produzi-las ou evitá-las? Para responder a tais questões é preciso ter em mente duas coisas: em primeiro lugar, Arendt reforça o vínculo entre a ideia de lei e a de estabilidade; em segundo lugar, ela entende que toda mudança apenas pode

---

28 Eis a famosa frase de Thoreau, citada também por Arendt: "A única obrigação que tenho o direito de assumir é fazer em qualquer momento aquilo que penso ser certo" (THOREAU, 1982, p. 111).

29 ARENDT, 1972, pp. 64-65.

30 ARENDT, 1972, pp. 74-75.



resultar de uma atividade extralegal.<sup>31</sup> A desobediência civil, como infração voluntária da lei, pode visar sua supressão ou alteração de modo direto ou indireto.<sup>32</sup> Contudo, o que a especifica é o fato da desobediência constituir-se como um fenômeno que transcende a particularidade da lei porque tem em vista os princípios que a fundamentam. Dizendo de outro modo, a ação de desobedecer tem imediatamente a lei por objeto, mas mediadamente 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. Por meio da desordem ela visa a ordem. Mas não uma ordem inteiramente nova. A desobediência civil guarda parentesco com a revolução sem, no entanto, com ela se confundir.

De acordo com Arendt, seguindo nesse ponto Carl Cohen, a diferença definitiva entre a revolução e a desobediência civil se deve a dois fatores: o desobediente não emprega meios violentos e, apesar de desejar mudanças como o revolucionário, não rejeita a autoridade estabelecida nem o quadro geral do sistema legal.<sup>33</sup> No que concerne ao problema da autoridade, esse é um ponto crucial. De fato, Arendt havia demonstrado no livro sobre as revoluções que a condição necessária para o levante revolucionário é a derrocada da autoridade estabelecida. O caso da desobediência civil é muito menos dramático, pois a estrutura de poder deve permanecer intacta. Das várias consequências que podemos extrair daí, reteremos inicialmente a distinção – que, contudo, ainda não explicaremos – entre estado de exceção

---

31 ARENDT, 1972, pp. 79-80.

32 Cf. COHEN, 1972 e POWER, 1970.

33 ARENDT, 1972, p. 77.

e estado de emergência. A revolução está para o primeiro assim como a desobediência civil está para o segundo. Em ambos os casos, o agente da transformação é, para Arendt, o povo. Se conseguirmos explicitar o sentido dessas distinções estaremos próximos do objetivo deste artigo. Mas para tanto será necessário passar pela teoria da obrigação que embasa a concepção arendtiana da desobediência civil.

A teoria da desobediência civil não pode dispensar uma teoria da obediência que esclareça os fundamentos da obrigação política. Arendt dedica uma parte significativa de seu artigo desenvolvendo tal teoria a partir do que havia avançado no livro sobre as revoluções. A categoria central que ela utiliza é a de “consentimento” e o autor que ela toma como referência maior é Locke.

Para começar com este último, ele já havia sido evocado em *On Revolution*, mas sua figura estava colocada sob uma luz muito diferente. Naquela ocasião, Locke ainda engrossava a fileira dos teóricos contratualistas que concebiam o contrato que originava o poder político em termos de cessão a uma autoridade superior.<sup>34</sup> No texto de 1970, Locke é o filósofo que melhor entendeu a natureza do contrato “horizontal” (pacto de associação), isto é, aquele em que os contratantes não delegam seu poder a uma autoridade soberana, mas o guardam entre si na formação da comunidade política firmada na “mutualidade”. Essa noção permite fundar a obrigação no acordo que os membros de uma comunidade estabelecem entre si por meio de sua palavra, ou seja, na sua capacidade de fazer promessas. Diferentemente do contrato “vertical” (pacto de submissão), no qual os contratantes entregam seu poder a um terceiro – externo ou acima deles –, o contrato horizontal pressupõe a aceitação mútua de promessas (consentimento), com o que o poder fica referido à própria

34 ARENDT, 1990, p. 169.

comunidade que o gerou. Em uma passagem longa, mas que deve ser reproduzida, Arendt afirma o seguinte:

Todos os contratos, pactos e acordos repousam sobre a mutualidade, e a grande vantagem da versão horizontal do contrato social é que ela vincula cada membro com seus concidadãos. Essa é a única forma de governo na qual o povo está associado (*bound together*) não por meio de memórias históricas ou homogeneidade étnica, como no Estado-Nação, por exemplo, e não através do Leviatã de Hobbes, que “sobrepuxa a todos” e, assim, os une, mas por meio da força das promessas mútuas. Na visão de Locke, isso significa que a sociedade permanece intacta mesmo se “o governo é dissolvido” ou quebra seu acordo com a sociedade, se transformando em tirania. Uma vez estabelecida a sociedade, enquanto existir ela jamais pode ser lançada na ilegalidade (*lawlessness*) e na anarquia do estado de natureza. Nas palavras de Locke, “o poder que cada indivíduo deu à sociedade quando nela entrou jamais pode reverter novamente para o indivíduo enquanto a sociedade durar, mas permanecerá sempre na comunidade” (*Segundo Tratado*, § 220). Essa é, de fato, uma nova versão do *potestas in populo*, pois a consequência é que, em contraste com as teorias anteriores do direito de resistência, nas quais o povo apenas poderia agir “quando suas correntes estavam presas”, ele agora tem o direito, novamente nas palavras de Locke, de “impedir” o acorrentamento. Quando os signatários da Declaração de Independência “mutuamente comprometeram” suas vidas, suas fortunas e sua honra sagrada, eles estavam pensando nesse veio da experiência especificamente norte-americana, assim como em termos da generalização e da conceitualização dessas experiências por parte de Locke.<sup>35</sup>

Se esse é o fundamento da obediência, então a desobediência civil está muito próxima do direito de resistência e, de fato, ela parece consistir, na perspectiva de Arendt, em uma forma de resistência cuja origem não pode ser compreendida sem a referência a um poder comum estabelecido anteriormente a qualquer forma de governo. Arendt não reduz a desobediência civil ao direito, mas remete ambos a

---

35 ARENDT, 1972, pp. 86-87.

algo mais elementar: o poder gerado pela associação política. Certamente, essa não é uma leitura precisa de Locke, mas captura algo de muito importante em seu pensamento e que é de grande valia para a compreensão do fenômeno da desobediência civil: a existência de uma comunidade política independente de qualquer forma de governo. O que confere o caráter político a essa sociedade é, para Locke, o conhecimento das leis morais;<sup>36</sup> para Arendt, é a própria capacidade de fazer promessas. Como quer que seja, para ambos a política não começa com o Estado e nem termina com ele. Essa é, segundo Arendt, a intuição fundamental que orientou os norte-americanos na fundação de seu corpo político. Já que essa mesma intuição anima a prática dos desobedientes civis, não deve causar surpresa o fato de a desobediência civil ser um fenômeno tipicamente norte-americano.<sup>37</sup>

Arendt está ciente de que esse fundamento torna a desobediência civil alvo das mesmas críticas dirigidas às teorias contratualistas, especialmente aquelas que denunciam o caráter fictício do contrato original. Mas ela contorna a dificuldade por uma via positiva e outra negativa. A positiva consiste em ampliar o conceito de consentimento, definindo-o como “o apoio ativo e a participação contínua em todas as questões de interesse público”;<sup>38</sup> a negativa postula que a manifestação jurídica do consentimento é o direito ao *dissenso*: apenas é lícito dissentir quando está assegurado o consentimento de forma tácita.<sup>39</sup> Porém, como esses não parecem ser os aspectos cruciais da argumentação de Arendt, deixo-os de lado para analisar brevemente dois pontos: o

---

36 A esse respeito, cf. SPITZ, 2002.

37 Mas não somente por isso. É necessário relembra, como faz Arendt servindo-se de Tocqueville, a tradição associacionista norte-americana.

38 ARENDT, 1972, p. 85.

39 ARENDT, 1972, pp. 88-89.

primeiro relativo ao conceito de lei e o segundo concernente ao problema da Constituição.

Desde *On Revolution* Arendt havia insistido na novidade do conceito de lei que encontramos na história política norte-americana. À maneira dos romanos e de Montesquieu, os norte-americanos compreenderam, a partir de suas experiências da época colonial, a lei como relação (*rapport*), destoando de boa parte da tradição ocidental que a entendeu como mandamento, na chave da coerção e do domínio.<sup>40</sup> A grande vantagem política dessa concepção de lei está em enraizá-la profundamente nas ações que os homens realizam em conjunto e não mais na vontade coletiva que deve subjugar o interesse privado diante do interesse público. A lei como *rapport* organiza e confere estabilidade ao espaço público que partilhamos, sem referir-se, contudo, a qualquer fonte ou elemento transcendente à associação política. É claro que aqui estamos falando de uma concepção geral de lei e não de leis específicas que tomam geralmente a forma de uma injunção.<sup>41</sup> Se a fonte e a função da lei não podem deixar de ser referidas ao poder político de uma comunidade, então a disputa em torno de sua validade constitui um fenômeno a ser inscrito no mesmo território. Nesse sentido, a desobediência é uma manifestação do poder que, colocando em xeque a validade de leis específicas, visa redistribuir, de acordo com os princípios fundadores de um corpo político, aquilo que é legal ou ilegal.

Passamos assim ao problema da Constituição. Do ponto de vista de Arendt, a desobediência civil é um fenômeno político que, por referir-se aos princípios fundadores do corpo político, precisa ser incluído em seu aparato constitucional. Não para que seu impacto possa ser melhor absorvido de

---

40 ARENDT, 1990, pp. 187-188.

41 Tenho a impressão de que Kateb desconsidera essa importante diferença.

modo a evitar as crises políticas, mas porque é a existência política de um povo que deve ser constantemente colocada à prova de modo a revigorá-lo. “Seria um evento de grande significado”, diz Arendt, “encontrar um nicho constitucional para a desobediência civil – de não menor significado do que, talvez, o evento de fundação da *constitutio libertatis*, há aproximadamente duzentos anos”.<sup>42</sup>

A *constitutio libertatis*, sabemos pelo livro sobre as revoluções, foi o objetivo maior da revolução norte-americana. Arendt está agora nos dizendo que a desobediência civil é a forma de ação política que, no interior de um corpo político cujas estruturas de poder ainda não foram destruídas, tem a função de proteger o espaço da liberdade. Entre revolução e desobediência civil se desenha, então, uma relação de complementaridade. Mas tal relação não seria possível sem a referência a um fundo comum que uniria as duas formas de ação política. Esse fundo comum, Arendt sugere, é a própria sociedade política, entendida como a sede do poder. Nos dois casos – revolução e desobediência civil – a associação política aparece como a única verdadeiramente capaz de agir politicamente, apesar das situações serem opostas. No primeiro caso, trata-se de fundar novamente um corpo político; no segundo, busca-se reorganizar algumas de suas instituições de modo a conservar o espaço de liberdade outrora construído.

Uma vez que a revolução requer a derrocada da autoridade instituída para que se funde uma nova forma de autoridade, ela não está muito distante do que se convencionou chamar de estado de exceção.<sup>43</sup> No que toca à desobediência civil, Arendt utiliza o termo “estado de emergência”. Segundo ela, para que se sentisse a necessidade de encontrar

---

42 ARENDT, 1972, pp. 83-84.

43 A respeito, cf. KALYVAS, 2006.

um lugar no sistema político para a desobediência civil foi necessária uma emergência e “uma emergência está certamente à mão quando as instituições estabelecidas de um país falham em funcionar propriamente e sua autoridade perde seu poder”.<sup>44</sup> Tal situação de emergência fazia-se presente nos Estados Unidos quando ela escrevia seu artigo. Não se trata exatamente de uma falha do poder, mas do sistema político estabelecido que, de tempos em tempos, vê exauridas suas forças e sente a necessidade de revigoramento. Nesse caso, Arendt indica o remédio da desobediência civil, assumindo todas as contradições que sua receita acarreta. Mas, além disso, Arendt também diz que a emergência fazia-se presente quando os primeiros colonos, ainda no Mayflower, estavam prestes a desembarcar em território desconhecido.<sup>45</sup> A emergência, nessa perspectiva, está mesclada com a incerteza frente ao futuro. Aqui não é a potência restauradora que é evocada e sim a capacidade dos homens de fazerem associações. Nesse ponto, a emergência parece tangenciar a exceção, uma vez que diante da derrocada de todo sistema normativo e da ausência de uma autoridade constituída os homens se vêem referidos unicamente a sua capacidade inerente de começar.

## 5. Considerações finais

Se Arendt entende que a desobediência civil, por mais contraditório que tal possa parecer, deve ter um lugar reservado no sistema jurídico-político atual, é porque ela desempenha uma função-chave na vida política de um Estado. Nessa forma de ação, como acredito que pude demonstrar, se evidenciam o fundamento político do sistema de normas

---

44 ARENDT, 1972, pp. 101-102.

45 ARENDT, 1972, p. 102.

jurídicas, assim como a verdadeira origem do poder político no princípio de associação, ou seja, na capacidade de fazer promessas mutuamente. O poder deve ser referido ao povo, entendido como sociedade política e, nesse sentido, Arendt incorpora em suas análises um pressuposto profundamente democrático. Porém, à semelhança do que fez Claude Lefort, a democracia deixa de ser simplesmente um regime político para se tornar a forma política da sociedade. Por esses motivos, sua visão da democracia representativa é necessariamente crítica, o que não significa que desconsidere sua relevância ou a pertinência de certas instituições para a prática política moderna. Mas Arendt não poderia concordar com Kateb quando este concede às instituições da democracia liberal um lugar de destaque no exercício da vida pública. A confiança de Kateb nessas instituições o leva a deduzir a desobediência da própria forma política. Por sua vez, Arendt, sem desconhecer o valor das instituições, sabe que a forma política é sempre precária e frágil quando desvincilhada de sua base de poder. O caso da democracia representativa é particularmente grave porque algumas de suas instituições mais típicas terminam por escamotear essa base de poder ou mesmo ameaçam destruí-la. Qualquer benefício político que ela possa assegurar se esfumaça ou se revela ilusório se não estiver alicerçado em uma prática política autêntica, como é o caso da desobediência civil. Em contrapartida, o próprio fenômeno da desobediência, na medida em que visa restituir os princípios de um sistema político democrático, não pode ser devidamente compreendido sem afirmarmos a necessidade humana de conservação, estabilidade e ordem, vale dizer, a dimensão institucional.



## Referências

ARENDT, Hannah. On civil disobedience. In: *Crises of the republic*. New York: Harcourt Brace, pp. 49-102, 1972.

ARENDT, Hannah. *On revolution*. London: Penguin, 1990.

COHEN, Marshall. Liberalism and disobedience. In: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, n. 3, pp. 283-314, 1972.

JEFFERSON, Thomas. *Political writings*. Cambridge: Cambridge University, 2004.

KALYVAS, Andrea. *Democracy and the politics of extraordinary: Weber, Schmitt, Arendt*. Cambridge: Cambridge University, 2006.

KATEB, George. *Hannah Arendt: politics, conscience, evil*. Nova Jersey: Rowman & Allanheld, 1984.

ISAAC, Jeffrey C. Oases in the desert: Hannah Arendt on democratic politics. In: *The American Political Science Review*, vol. 88, n. 1, pp. 156-168, 1994.

MARKELL, Patchen. The rule of the people: Arendt, archê, and democracy. In: BENHABIB, Seyla (org.). *Politics in dark times: encounters with Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University, pp. 58-82, 2010.

POWER, Paul. On civil disobedience in recent american democratic thought. In: *The American Political Science Review*, vol. 64, n. 1, pp. 35-47, 1970.

SCHMITT, Carl. *The crisis of parliamentary democracy*. Trad. E. Kennedy. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1988.

SPITZ, Jean-Fabien. *Locke et les fondements de la liberté moderne*. Paris: Seuil, 2002.

THOREAU, Henry David. Civil disobedience. In: THOREAU, Henry David. *The portable Thoreau*. London: Penguin, pp. 109-137, 1982.

---

*Recebido em 06/08/2012.*

*Aprovado em 02/09/2012*

---

**Helton Adverse**

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG – Sala 4055

Avenida Antônio Carlos nº 6627, Cidade Universitária.

Belo Horizonte, MG

31270-901 – BRASIL

*E-mail:* heltonadverse@hotmail.com