

sultam menos de um critério de justiça, sempre discutível, e mais do cálculo do dissenso tolerável.¹⁸

Com efeito, uma das características da legitimidade no século XIX é o *holismo* da ordem. Para Hegel, por exemplo, o Estado é o "racional em si e para si", pois no seu "idealismo objetivo" o auto-desenvolvimento da razão é menos o resultado da reflexão individual e mais o processo de positivação da razão, que resulta da lógica interna da História, consistindo a racionalidade do Estado e do Direito na unidade entre a liberdade objetiva de uma vontade universal e substantiva, e a liberdade subjetiva do conhecimento e da volição de fins particulares.

Os hegelianos de direita interpretaram a identificação hegeliana entre o racional e o real enfatizando que só o que é de fato real é racional. Daí, para eles, a legitimidade global do Estado, da ordem social e do ordenamento jurídico. Os hegelianos de esquerda, ao contrário, afirmaram que só o racional, ainda em estado ideal, era verdadeiramente real. Por isso, toda ordem vigente era um engodo a ser desmistificado por meio de sucessivas críticas. Marx é um herdeiro da tradição de esquerda hegeliana, para quem a legitimação última da ordem social e política provém da lógica da História, que esclarece e encaminha, através da crítica à ordem vigente, a verdadeira vontade do povo.¹⁹

A reflexão sobre a ruptura totalitária que permeia a obra de Hannah Arendt mostra que a lógica da História não leva à atualização da razão na realidade. Daí a erosão de uma concepção de legitimidade centrípeta e abrangente, dotada de direção, e a sua substituição, depois da II Guerra Mundial, por uma visão de legitimidade tópica e centrífuga. Neste sentido, vale a pena mencionar que também o marxismo ocidental, que se dedicou à *Kulturkritik* no espírito da dialética negativa, acabou, ao proceder à crítica do capitalismo e do socialismo real, somando-se ao individualismo inconformista do ser e do viver diferente para, em conjunto, abrir espaço ao alternativo dos particularismos. Este alternativo, no qual se fundamenta a legitimidade tópica, por ser centrífugo encontra sérias dificuldades para aceitar a obrigação política como um dever-ser de fidelidade ao ordenamento jurídico, posto que esta fidelidade pressupõe o conceito de unidade. O conceito de unidade, que preside a idéia de comunidade política na elaboração teórica que vai da *polis* grega ao Estado moderno, ao vincular os cidadãos, que de outra forma estariam em permanente conflito, permite a governabilidade e estabelece — como ocorre no paradigma do Direito Natural — certos parâmetros para a resistência à opressão.²⁰ É justamente o pro-

blema da falta de parâmetros, inclusive em matéria de resistência à opressão, um dos aspectos da ruptura com o qual Hannah Arendt se confrontou na sua proposta de reconstrução, como passo agora a examinar, dando andamento ao diálogo com a sua reflexão.

(F) *A análise arendtiana do poder e da autoridade e a sua crítica à criatividade da violência*

16. No mundo contemporâneo, depois da II Guerra Mundial, tem-se discutido prioritariamente, como foi apontado, a oportunidade e a eficácia dos distintos meios de resistência à opressão. Na análise de meios avulta a importância da análise das técnicas da violência. É por essa razão que um exame da contribuição de Hannah Arendt ao tema da resistência deve começar pela reflexão por ela empreendida sobre o significado da violência.

O seu grande ensaio sobre a violência é de 1969 e foi publicado na *New York Review of Books*. Tem como pano de fundo os debates e eventos da década de 60, particularmente a rebelião estudantil de 1968 e a guerra do Vietnã. Publicado na forma de livro em 1970 com um importante apêndice de notas, passou a integrar posteriormente a coletânea de ensaios, de 1972, intitulada *Crisis of the Republic*, que também inclui a reflexão sobre a desobediência civil.²¹

Hannah Arendt inicia a sua reflexão registrando que o século XX, como vaticinara Lenin, é um século de guerras e revoluções e tem, por isso mesmo, a violência como denominador comum. Em contraste, no entanto, com a incerteza e a dubiedade sobre o emprego da violência no plano internacional, que decorre da descoberta do imenso potencial destrutivo das armas nucleares, cresceu o apelo da violência no plano interno, sobretudo em matéria de revoluções.

Na análise das origens intelectuais do apelo à violência, salienta que esta tem suas raízes no anarquismo, na atitude mental da Direita e na ação de militares que se dedicaram a levantes armados organizados. Não era uma prerrogativa do marxismo, pois para Marx a violência era apenas a dor do parto, e não a causa do nascimento de uma nova ordem, que tinha as suas origens nas contradições da sociedade. Aponta Hannah Arendt que, para Hegel, o homem se "produz" através do pensamento, e que para Marx, que viu o idealismo de cabeça para baixo, é o metabolismo do homem com a natureza — o *labor* — que cumpre esta função. Nem do con-

ceito de pensamento, nem do de *labor* se chega à violência, que no entanto integra o *pathos* da Nova Esquerda. Sartre, por exemplo, no seu famoso prefácio a Fanon, glorifica a violência, apontando que ela é criadora, pois é através dela que os danados da terra se transformam em homens.

A idéia da criatividade da violência está associada à influência do "vitalismo", seja através do "élan vital" de Bergson, que marcou Sorel, seja através de Nietzsche, observando Hannah Arendt que a combinação de violência, vida e criatividade está presente no estado de espírito da rebeldia existencial que assinala a geração dos anos 60. Aponta ela, igualmente, que este estado de espírito, que caracteriza a Nova Esquerda, tem a ver com a ruptura totalitária, pois foi a geração do segundo pós-guerra que se deu conta da maciça inserção da violência na política, quando tomou conhecimento da realidade dos campos de concentração, do genocídio, da tortura e do extermínio, inclusive de populações civis, derivado das novas tecnologias empregadas na guerra. Diante desta maciça inserção da violência, uns reagiram optando pelo pacifismo e pela não-violência — é o caminho da desobediência civil — outros, confiando na dialética hegeliano-marxista do poder de negação, imaginaram que, sendo o mal a privação do bem, do mal da violência surgiria o bem de uma nova ordem.

A crítica arendtiana à criatividade da violência se desdobra em vários planos. Um primeiro aspecto que realça é o risco, presente até numa obra tão instigante como a de Bertrand de Jouvenel, de se tentar apreender a política através de modelos orgânicos. É a idéia de que o poder, ou cresce e se expande, ou encolhe e morre, sendo a morte de um poder a penalidade biológica da fraqueza. Esta visão orgânica, associada à identificação do poder com o monopólio legal da violência, característica da tradição do pensamento político que entende o poder como a efetividade do comando, é, no entender de Hannah Arendt, equivocada.²² O equívoco radica na oposição que ela estabelece entre poder e violência, através de uma análise fenomenológica por meio da qual diferencia a violência — poder, vigor, força e autoridade.

17. Em *On Violence*, retoma sua reflexão sobre o poder afirmando que ele não é opressão nem coerção, mas sim a aptidão humana para agir em conjunto. Trata-se de um fenômeno coletivo — plural — que surge da comunicação entre os homens, ensejando a concordância quanto a um caminho comum de ação. O poder reside no povo — *potestas in populo* — e, para Hannah Arendt, esta premissa é não só teórica quanto prática. Para ela o poder é sempre

potencial, como se vê nas palavras correspondentes em grego, *dynamis*, e em latim, *potentia*. O poder fala a linguagem da *persuasão*, dando Hannah Arendt realce, na sua análise, ao processo de *geração do poder*. É por isso que contesta a distinção entre governantes e governados, que cuida apenas do emprego e da manutenção do poder — o que, para ela, é um erro conceitual, pois o poder pode ser atualizado *ex parte populi* através da geração de mais poder, mas não pode ser estocado *ex parte principis* para ser empregado ou mantido. Uma revolução, observa, deixa isto claro, pois evidencia a situação-limite de desintegração do poder. Com efeito, quando os comandos não são obedecidos, os meios da violência deixam de ser úteis, pois a questão da obediência, em última instância, não se resolve, como afirma a tradição jurídica e política, pela violência, mas sim pela opinião e pelo número daqueles que compartilham o curso comum de ação expresso no comando. Em síntese, a primeira pergunta não é por que se obedece ao comando mas sim por que se apóia o comando, obedecendo-o.

Hannah Arendt explicita a sua análise recorrendo à etimologia, pois vê na linguagem o repertório da experiência humana. Em latim e grego, dois verbos distintos designam o que chamamos de agir: *agere*, que significa liderar, iniciar, e *gerere*, que significa levar adiante, o que corresponde, em grego, a *archein* e *prattein*. O líder político gera poder através da iniciativa que obtém o apoio de muitos, que levam adiante esta iniciativa. Esta interação — conotativa do poder entendido arendtianamente como ação — permite a criatividade do novo, que por ser imprevisível não se subordina, por isso mesmo, à relação entre meios e fins.

Hannah Arendt agrega à sua análise fenomenológica do poder uma dimensão ontológica que se fundamenta na divisão, por ela estabelecida em *The Human Condition*, entre os três campos da *vita activa*: *labor*, *trabalho* e *ação*. A relação entre meios e fins não é constitutiva da ação, pois esta permite, através do exercício da liberdade, a criatividade da inovação. Ela caracteriza, no entanto, o campo do *homo faber*, pois é a instrumentalidade dos meios que organiza os fins, ensejando através do domínio da natureza a criação de um mundo humano. Daí aliás um dos aspectos da crítica arendtiana à tradição do pensamento político — que remonta a Platão e passa por Marx — que identifica a atividade política com a do *homo faber*, ou seja, com a fabricação da comunidade política, justificando, dessa maneira, alguma violência, pois a fabricação violenta a natureza ao dominá-la. A ação também não integra o campo do *labor*, que assinala a condição do homem na natureza, pois

este é marcado pelo ritmo da vida e de suas necessidades, e não pela liberdade.²³

O poder surge quando os homens se reúnem num espaço, sendo a convivência humana o único fator material para a sua geração. Todo aquele que se isola, afirma Hannah Arendt, renuncia ao poder por maior que seja a sua força e por mais válidas que sejam as suas razões. Por isso o poder — ao contrário da violência — é inerente a qualquer comunidade política, que busca manter de maneira viva e permanente a convivência entre os homens. O poder, por não se inserir no campo do labor ou do trabalho, não necessita de justificação — a justificação das necessidades da vida ou a do equacionamento dos meios aos fins. Requer, no entanto, legitimidade. Foi precisamente a reflexão sobre a legitimidade que levou Hannah Arendt a retomar, em *On Violence*, sua análise sobre a autoridade, que integra *Between Past and Future*, e permeia sob outros ângulos diversas passagens relevantes de sua obra.

Autoridade não se confunde com o igualitarismo da persuasão que caracteriza o discurso do poder, pois é através da persuasão que uma iniciativa obtém o apoio e a cooperação dos Outros quanto a um curso comum de ação. Autoridade também não se confunde com o monólogo da coerção, imposto pela força, pelo vigor ou pela violência. A autoridade é um reconhecimento inquestionado que vincula sem coerção e convence sem persuadir. Ela é, como observa Mommsen, citado por Hannah Arendt, mais que um conselho e menos que um comando.

Autoridade, etimologicamente, provém do latim. Deriva de *augere*: aumentar, acrescentar, e foram os romanos os que nos deram tanto a palavra quanto o conceito. É o início da ação conjunta — a fundação de uma comunidade política — que confere autoridade ao poder. O que a ação política, geradora de poder, faz é acrescentar, através dos feitos e dos acontecimentos dela derivados, importância à comunidade política e dinamismo às suas instituições. É por isso que em Roma o poder, como dizia Cícero, estava com o povo, mas a autoridade residia no Senado, dotado de *gravitas* e incumbido de zelar pela continuidade da fundação de Roma.

A persistência desta noção romana de fundação pode ser rastreada, na Idade Média, na distinção entre a autoridade dos papas e o poder temporal. No mundo moderno e contemporâneo ela é verificável na importância atribuída à independência e autonomia dos Estados nacionais enquanto comunidades políticas — uma importância consagrada pelo sistema interestatal, que levou à criação do Direito Internacional Público e que se desdobrou, com o prin-

cípio das nacionalidades e o da autodeterminação dos povos, no processo de descolonização. É precisamente a relevância da participação numa comunidade política como condição da ação, sem a qual o homem é impotente, que levou Hannah Arendt a considerar, no mundo contemporâneo, depois da ruptura totalitária, a cidadania como o direito a ter direitos, conforme já foi visto.

A conexão entre fundação e autoridade está igualmente presente no processo de legitimação da idéia de revolução, que almeja instituir, por um ato criador de fundação, uma nova ordem que separe o não-mais (o passado) do ainda-não (o futuro). A própria palavra *princípio*, do latim *principium*, observa Hannah Arendt em *On Revolution*, que envolve tanto origem quanto preceito, mostra que no próprio ato de fundação o princípio (o início) da ação conjunta estabelece os princípios (os preceitos) que inspiram os feitos e acontecimentos da ação futura.

Conforme se verifica, existe na análise arendtiana de autoridade uma certa metafísica do inaugural, que deriva da politização da questão kantiana a respeito da admissibilidade de um poder capaz de, por si só, começar uma série nova de coisas e estados sucessivos. Num certo sentido, a resposta afirmativa a esta questão proposta na *Crítica da Razão Pura*, como observa Enégren, sustenta toda a reflexão de Hannah Arendt. No caso de sua análise da autoridade, o acesso ao evento fundador de uma nova série é matizado pela idéia da transparência de um ponto de partida comum e de uma história livre para se modelar de acordo com um esquema inédito. É por isso que se pode dizer que é através da noção de autoridade que Hannah Arendt insere a temporalidade no espaço político de uma comunidade.²⁴

Da temporalidade deriva a autoridade encarada como memória, ou seja, como repertório compartilhado de significados que têm, para falar como Karl Deutsch, uma prioridade no conjunto de mensagens difundidas no âmbito de uma comunidade política e, por isso mesmo, relevância para a conduta dos seus membros. É através da inserção nesta memória que a ação humana percível pode se recuperar pela lembrança. Esta oferece a possibilidade aos homens de, ao se inserirem na História — a de uma comunidade política —, transcenderem a sua própria mortalidade. Este “milagre de permanência” é um dos ingredientes que dá ao mundo durabilidade, significado e confiabilidade, inclusive porque a autoridade, sendo início e princípio, impede o tudo conceber e proíbe o tudo ousar.

Quando a confiança desaparece, a autoridade, tanto de pessoas quanto de instituições, se vê solapada. Nada é mais destrutivo, por

exemplo, da autoridade do Estado, ou, no plano da educação, da justiça e da religião, da autoridade da Universidade, do Judiciário e da Igreja, do que o desprezo que exprime a desconfiança em relação ao princípio da fundação. Na Idade Moderna esta desconfiança está relacionada com a dúvida generalizada que, no plano político, se cristaliza com a ruptura totalitária que assinala, precisamente, com a erosão do *amor mundi*, a crise da autoridade.²⁵

A crise de autoridade, ou seja, a falta de confiança mais ampla no mundo, é um dos aspectos importantes do processo que contribuiu para abalar a concepção centrípeta da legitimidade. De fato, esta se baseia no conceito de unidade — no “muitos em um” da fundação de comunidades, graças ao qual o “nós”, como observa Hannah Arendt em *Willing*, está adequadamente estabelecido para a jornada através do tempo da História.²⁶ Não é por acaso, conforme foi dito, que o conceito de unidade preside à idéia de comunidade política, na elaboração teórica que vai da *polis* grega ao Estado nacional. Da crise da autoridade provém o apego aos particularismos e o apelo da legitimidade centrífuga, que ao dissolver os vínculos da confiança entre os cidadãos cria problemas de governabilidade. Estes problemas ensejam dificuldades para a geração e a atualização do poder, vale dizer, para a contínua renovação da concordância quanto a um curso comum de ação, mas não explicam a violência. Esta explicação requer o exame de outros dados que Hannah Arendt explicita através dos elementos que diferenciam força, vigor e violência de autoridade e poder.

19. Para Hannah Arendt, *strength* — que em alemão ela traduziu por *Stärke*, que na tradução francesa de seu livro aparece como *puissance*, na italiana como *potenza*, e na tradução para o português como “fortaleza”, e que estou traduzindo por *vigor* —, em oposição ao poder, que é sempre plural, designa algo no singular, que pertence a uma entidade individual. É uma propriedade inerente a um objeto ou a uma pessoa — por exemplo, o vigor físico — e diz respeito ao seu caráter. O vigor pode afirmar-se em relação a outras coisas ou pessoas, mas é essencialmente independente delas. Diferencia-se da *força* — em alemão *Kraft* — que na linguagem corriqueira é sinônimo de violência, pois trata-se de termo que Hannah Arendt reserva conceitualmente para designar a energia liberada por movimentos físicos e sociais, como se vislumbra nas expressões: “forças da natureza” ou “força das circunstâncias”. A violência, por sua vez, que Hannah Arendt em alemão traduziu para *Gewalt*, caracteriza-se especificamente pelo seu caráter instrumental.

Fenomenologicamente a violência se aproxima do vigor, pois os seus meios e implementos, como de resto qualquer outra ferramenta, são projetados e usados para multiplicar o vigor natural, podendo substituí-lo dependendo do estágio de seu desenvolvimento técnico.

É interessante observar que, na sua análise, Hannah Arendt se refere, com entusiasmo, à obra de Passérin d'Entrèves, apontando que ele realça a importância de se distinguir a violência do poder. Força, diz ele, na acepção de violência, na medida em que é qualificada no seu exercício pelo Direito, deixa de ser força e passa a ser poder. Hannah Arendt não concorda com a posição de Passérin d'Entrèves, pois entende que a definição de poder apenas como violência mitigada pelo Direito não capta a especificidade fenomenológica do poder enquanto agir conjunto.

Em correspondência com Hannah Arendt, Passérin d'Entrèves, ao agradecer, em carta de 11 de abril de 1970, a remessa de *On Violence*, discorda da avaliação de Hannah Arendt de que, para ele, a diferença entre força e poder é apenas quantitativa. Ela é, diz Passérin d'Entrèves, qualitativa, pois valendo-se da própria análise de Hannah Arendt, afirma que a violência exercida em conformidade com o Direito não é propriedade de um indivíduo, na sua singularidade, mas sim algo que lhe é coletivamente conferido pelo Direito. A esta objeção, que se prende à concepção de legalidade, voltarei mais adiante quando tratar da visão arendtiana do papel do Direito. O que importa realçar, neste momento, é a coincidência entre Hannah Arendt e Passérin d'Entrèves sobre a dimensão instrumental da violência e sobre o vigor como uma propriedade que designa algo no singular, em contraste com o poder, que é sempre plural.

É em função desta nítida separação entre o singular da violência e do vigor, e o plural do poder e da autoridade, que Hannah Arendt aponta que a forma extrema de poder é todos contra um, pois a interação de pluralidade representa uma limitação ao vigor do indivíduo, visto como este vigor é superável pelo poder potencial de uma maioria. Já a forma extrema da violência é um contra todos, o que só é possível, dados os limites do vigor individual, graças ao alcance técnico-destrutivo dos novos implementos da violência, que multiplicam infinitamente o vigor.

A violência destrói o poder, mas não o cria ou substitui, pois o poder, para ser gerado, exige a convivência, e a violência se baseia na exclusão da interação/cooperação com os Outros. Isto explica a combinação, que não é rara na experiência política, de vio-

lência e impotência, pois governantes e governados freqüentemente não resistem à tentação de substituir o poder que está desaparecendo pela violência. Por essa razão, Hannah Arendt, em nota ao seu ensaio sobre a violência, avança a hipótese de que a ineficiência da polícia, ou seja, a incapacidade de apurar crimes, está provavelmente associada ao acréscimo da sua brutalidade.²⁷

20. A análise fenomenológica das diferenças entre poder, autoridade, vigor, força e violência capta, bem ao modo de Hannah Arendt, a diversidade, mas não o inter-relacionamento existente entre estas experiências. Com isto, o que quero ressaltar é que elas não são compartimentos estanques no mundo real, de onde, no entanto, foram extraídas. Servem, contudo, como instigação heurística e fundamento para a hermenêutica do significado da violência proposta por Hannah Arendt.

A violência brota da ira, mas a ira não é uma reação automática ao sofrimento e à miséria. Ninguém reage iradamente a um terremoto ou a uma doença incurável. É só quando existem razões para se acreditar que determinadas situações e condições podem ser mudadas, e não o são, é que surge a ira.

Em certas circunstâncias a violência — o agir sem argumento e palavras e sem calcular as conseqüências — pode ser a única maneira de reequilibrar a balança da justiça. É preciso, no entanto, realçar-lhe o caráter instrumental, para examinar a sua racionalidade. Com efeito, sendo um instrumento, a violência só é racional na medida em que é efetiva para alcançar um fim justificável. Como quando agimos não temos, e não podemos ter, certeza das conseqüências — pois a ação enseja a criatividade do novo —, a violência só adquire racionalidade na medida em que busca objetivos de curto prazo. É o caso da legítima defesa a um perigo claro e presente. Em outras palavras, ela só é racional quando é reação — e não ação — esgotando-se rapidamente ao alcançar o seu fim. Por isso, no paradigma do Direito Natural, a resistência violenta à opressão é vista como reação ao desaparecimento da reciprocidade de direitos e deveres entre governantes e governados, desempenhando a discussão sobre a licitude ou ilicitude da resistência a função de examinar se os meios são adequados aos fins.

A ira geradora da violência é freqüentemente induzida pela hipocrisia, que corrói a atualização do poder, pois esta atualização requer a convergência da palavra e da ação, que revela e cria novas realidades e novas relações baseadas no agir conjunto. A palavra que esconde interesses debaixo da aparência de racionalidade — muito mais que os próprios interesses — é o que provoca a ira. O

que converte *engagés* em *enragés* é a hipocrisia, como lembra Hannah Arendt ao apontar, na Revolução Francesa, a batalha de Robespierre contra este vício dos vícios. Arrancar da cara do inimigo, através da violência, a máscara da hipocrisia, que lhe permite manipular e maquiavar e, desta maneira, dominar, para assim tornar límpida a verdade, é uma das grandes motivações da violência em nossos dias, mesmo sabendo os seus agentes que correm o risco de tudo aniquilar.

Este risco de aniquilação é real quando a violência deixa de ser reação e se transforma em estratégia. Daí a crítica substantiva de Hannah Arendt à criatividade da violência e, portanto, à adequação da análise de técnicas e instrumentos da resistência violenta à opressão, típica do debate sobre o assunto depois da II Guerra Mundial. Esta crítica se baseia, em primeiro lugar, na concepção arendtiana de poder e autoridade. Técnicas e instrumentos caracterizam o *homo faber* e minoram as dificuldades do *animal laborans*, mas não são condições materiais permanentes da ação. Não geram poder nem criam autoridade, mas podem destruir ambos dada a capacidade letal da multiplicação do vigor que a tecnologia moderna permite. É o caso do terrorismo político e do terror *ex parte principis*. Este último configura o totalitarismo como forma inédita de governo, assinalado pela ubiqüidade da violência.

Do cano de um fuzil brota um comando efetivo, do qual resulta a obediência instantânea. O que não nasce do cano de um fuzil, observa Hannah Arendt contestando Mao-Tse-Tung, é poder, pois este requer, para ser gerado, a ação conjunta de muitos. Além do mais, como para ela a política, por ser ontologicamente o campo da liberdade, é imprevisível, os meios são constitutivos da ação. Em outras palavras, a instrumentalidade dos meios da violência não pode predeterminar os resultados políticos — no caso, o término da opressão.

Também exclusivamente do emprego dos meios da violência não surge o evento fundador do qual possa brotar a autoridade. Com efeito, se aqueles que se valem da violência podem alcançar a fraternidade na experiência do combate, também é certo que a comunidade política não se fundamenta adequadamente na igualdade diante da morte e na sua atualização através da violência. Um grupo de terroristas suicidas, por exemplo, pode-se constituir como fraternidade, mas da fundação dessa fraternidade não surgirão os preceitos de um *novus ordo saecolorum*.

A ira instigadora da violência é particularmente inadequada, politicamente, quando se generaliza como estratégia *erga omnes* e

se volta contra substitutos, que passam a ser "inimigos objetivos" independentemente de sua conduta e de sua ação. Quando todos são culpados, ninguém é apropriadamente responsabilizado. É o que ocorre, observa Hannah Arendt, quando os negros, nos EUA, para reagirem ao racismo, se voltam indiscriminadamente contra todos os brancos. Se a violência pudesse ser, como a lança de Aquiles, a cura de todos os males, na afirmação de Sartre que Hannah Arendt contesta, a vingança — este tema típico do romantismo e do individualismo — seria o remédio para tudo.

A vingança de sangue deixa de ser uma reparação quando a violência se volta contra tudo, pois aí ela não enseja um *novus ordo saeculorum* revolucionário, mas sim, para continuar na tópica literária, a aniquilação generalizada de um "crepúsculo dos deuses". Com efeito, sendo a violência produto da motivação pessoal, não pode ter como horizonte o longo prazo do coletivo, pois existe uma discrepância entre a expectativa de vida individual, que se localiza na esfera do privado, e a expectativa necessariamente mais longa do mundo público de uma comunidade política. Esta discrepância faz com que, não havendo confiabilidade no mundo, desapareça a razoabilidade da lógica que sustenta o interesse coletivo. Daí o frio realismo da violência, com o qual se confronta, freqüentemente sem sucesso, o calor humano da razoabilidade do *amor mundi*.

O frio realismo da violência *erga omnes* deita suas raízes na multiplicação das possibilidades de opressão não-individualizáveis num tirano, mas atribuíveis a um "sistema". Quanto maior for a burocratização da vida, maior será a possibilidade de violência. Num sistema burocrático plenamente desenvolvido não há ninguém com quem se possa efetivamente argumentar. O governo de "todo mundo e de ninguém" é um não-governo. Como dizia Gil Vicente, é sabido,

Que quer em extremo grado,
Todo o Mundo ser louvado,
É Ninguém ser repreendido.

É por essa razão que a glorificação da violência no mundo contemporâneo é provocada pela severa frustração da faculdade de agir. É isto que explica a rebeldia — palavra que provém de *bellum* e evoca a belicosidade da desobediência rebelde, estéril na perspectiva da comunidade política, porque se coloca à revelia do processo de geração do poder, mas explicável diante da crise de autoridade, que não pode afirmar-se quando, para continuar com Gil Vicente,

Todo Mundo é mentiroso,
E Ninguém diz a verdade.

A monopolização do poder, uma das características do mundo contemporâneo, que defraudou, como já foi observado, as expectativas ideológicas do século XIX, seca as fontes autênticas do poder. Daí a vulnerabilidade à guerrilha e ao terrorismo das grandes burocracias, das grandes potências e impérios e mesmo dos Estados nacionais. É o que se verificou com os impérios coloniais europeus no processo de descolonização, com os EUA no Vietnã, e que também se verifica nos Estados nacionais diante de afirmações particularistas de minorias políticas, étnicas, religiosas e lingüísticas, que se valem da violência para resistirem à opressão.²⁸

Resgatar a faculdade de agir para resistir à opressão e impedir, desta maneira, a destrutividade da violência, é resposta que deriva da análise arendtiana em *On Violence*. É neste contexto que se insere, no meu entender, a sua discussão a respeito do efeito deletério da mentira na política e dos critérios que devem diferenciar o público e o privado — objeto do próximo capítulo — e sobre a desobediência civil. Esta, no entanto, requer, como passo analítico prévio, uma discussão sobre o papel do Direito numa comunidade política, na visão de Hannah Arendt, que passo, a seguir, a examinar.

(G) O Direito e a "vita activa" na visão arendtiana
— a durabilidade e os princípios da ação: a perversão
do Direito em consumo no mundo contemporâneo

21. A experiência jurídica é, estruturalmente, uma composição de estabilidade e movimento. Se é certo que o movimento é inerente à vida jurídica, não é menos verdade que ela não pode prescindir da estabilidade. Por isso, um ordenamento jurídico em vigor, como observa Miguel Reale, constitui o "horizonte de estabilidade" de uma comunidade política num dado momento histórico. A própria Ciência do Direito, tal como nos vem sendo transmitida a partir do legado romano, se baseia no pressuposto de que a vida social apresenta um conjunto de relações dotadas de estabilidade, que tornam possível reger atos humanos por meio de normas jurídicas.²⁹

Estas considerações preliminares são importantes para uma aproximação inicial à visão que tem Hannah Arendt do Direito. Com efeito, em *The Human Condition*, o estudo da tríade *labor*,

trabalho e ação tem como um de seus fios condutores, como aponta Ricoeur, as distintas dimensões temporais da *vita activa*, dentro da qual se insere o Direito como o seu jogo dialético de estabilidade e movimento.

O *labor* é uma atividade governada pelas necessidades de subsistência do ciclo biológico da vida. Por essa razão, o *animal laborans* consome rapidamente os produtos que elabora, metabolizando-os na própria reprodução da vida. As coisas necessárias para a vida não têm, conseqüentemente, durabilidade. É o caso por excelência do alimento.

Já o *trabalho* não está necessariamente contido no repetitivo ciclo vital da espécie. É através do trabalho que o *homo faber* cria coisas extraídas da natureza, que assim se convertem em objetos de uso. Estes têm durabilidade, embora não absoluta, pois a durabilidade dos artefatos humanos se vê corroída pelo próprio processo da vida. É o caso de uma mesa de madeira exposta às intempéries. Ao contrário, no entanto, dos objetos do laborar, cujo destino é a destruição inerente ao consumo, os objetos do *homo faber* têm como característica a durabilidade necessária para o uso. É esta durabilidade que dá às coisas do mundo humano a sua objetividade. Neste sentido, os objetos criados pelo *homo faber* através do domínio da natureza têm como função estabilizar a vida humana e contra-arrestar o dito de Heráclito, de que nunca podemos entrar no mesmo rio. Contra a subjetividade do homem ergue-se a objetividade de um mundo feito pelo homem. Sem estes artefatos que se inserem entre a natureza e os homens, unindo-os e separando-os num habitat humano, existe o eterno movimento, mas nenhuma objetividade.

Uso e consumo, assim como trabalho e labor, por vezes coincidem. Entretanto, não se identificam. A destruição, embora inevitável, é incidental no uso, porém inerente ao consumo.

A ação contrasta com o labor e o trabalho por não ser nem consumo rapidamente metabolizado pela vida, nem trabalho que dura. Ação também não é obra de arte, cuja característica, enquanto trabalho, é a durabilidade. Ação, temporalmente, é passagem. Ela se recupera através da reminiscência. Daí a interligação entre o poder e a autoridade, na medida em que esta é memória compartilhada de feitos e acontecimentos do agir conjunto.³⁰

Na análise arendtiana da *vita activa*, sem dúvida um dos pontos altos reside na discussão da ação. Poucos autores, na história do pensamento político, como observa com acerto Bhikhu Parekh, articularam com tanta originalidade a complexidade, o significado, o alcance e o *pathos* da ação.³¹ Por isso, pode-se dizer que o fascínio

de Hannah Arendt pela ação fez com que ela examinasse a *vita activa* sobretudo a partir desta perspectiva. É neste contexto, portanto — o da preocupação em preservar as possibilidades da ação posta em xeque pela ruptura totalitária —, que o tema da estabilidade e o do movimento inerente à experiência jurídica se coloca na sua obra.

22. Na análise da gestão totalitária, Hannah Arendt mostra que um dos ingredientes importantes que tornou possível a ruptura foi o primado do movimento. Esse primado do movimento, como procurei realçar no capítulo III, é necessário para que o mundo não adquira a normalidade, que advém da estabilização possibilitada pelas leis e as instituições, pois a normalidade, por pior que seja, impede a dominação total dos indivíduos. Daí a importância atribuída por Hannah Arendt ao “horizonte de estabilidade” inerente à legalidade, pois a experiência totalitária mostrou que uma “legalidade” que muda diariamente, sem um quadro estável de referência, pode levar à criminalidade generalizada de governantes e governados.³²

Por outro lado, como a ação é temporalmente passagem, que se recupera pela reminiscência e tem como característica a liberdade, a fragilidade é um dos seus aspectos constitutivos. De fato, toda e qualquer seqüência de feitos e acontecimentos poderia ter sido diferente do que foi, pois o campo do possível é sempre maior do que o campo real. Por essa razão, a verdade factual, que informa a ação política, não é nem evidente nem necessária, e o que lhe atribui a natureza de verdade efetiva é que os fatos ocorrem de uma determinada maneira e não de outra, como se vê no importante ensaio “Verdade e Política”, em *Between Past and Future*.

Ora, uma das características da gestão totalitária é o emprego da mentira, que desfigura os fatos para adequá-los a uma ideologia, que Hannah Arendt define literalmente como a lógica de uma idéia, tendo como objeto a história à qual se aplica a idéia. Daí, na ruptura totalitária, a prevalência dos “inimigos objetivos”, como tal considerados aqueles que são tidos como perigosos para o desdobrar lógico da idéia, na visão dos governantes, independentemente do que fizeram ou deixaram de fazer, como procurei mostrar no capítulo III e quando examinei o tema dos refugiados e das desnacionalizações coletivas. Daí também o reescrever da história não em termos de interpretação, mas sim de deliberada exclusão ou desfiguração dos fatos — é Trotski não participando da Revolução Russa nos compêndios soviéticos, ou a velha guarda bolchevique organizando um complot contra Stalin para enfraquecer a URSS e, assim,

oferecer uma trégua a Hitler, de acordo com as "verdades" dos processos de Moscou.

Este tipo de manipulação da verdade factual, que implica a reabertura da possibilidade para o passado, impede que a História, como reminiscência, desempenhe a sua função, pois o repertório de opções é o campo do futuro e o papel da História é registrar os feitos e acontecimentos, decorrentes da ação política, a partir dos quais se entreabre a estabilidade do possível agir futuro.

Situações deste tipo, em larga escala, geram o ceticismo inibidor da ação, pois a mentira imposta pode destruir a verdade factual — assim como a violência destrói o poder —, mas não a substitui porque os fluxos e refluxos do primado ideológico do movimento carregam uma instabilidade permanente que não dá um ponto de partida para o início de algo novo. Daí a importância, de que se deu conta Hannah Arendt em função da ruptura totalitária, de alguns mecanismos de defesa da verdade factual criados pelas sociedades modernas, fora de seu sistema político, mas indispensáveis para a sua própria sobrevivência. É o caso da imprensa livre, da universidade autônoma e, no contexto da legalidade, a relevância de um Judiciário independente, voltado para a apuração imparcial dos fatos no processo de conhecimento, sem o que o Direito não desempenha a sua função estabilizadora.³³ É por essa razão, como já foi apontado, que no processo de asserção dos direitos humanos a sua positivação tem como função servir — na lógica da inegabilidade dos pontos de partida da dogmática jurídica — como quadro estável de referências que torna aceitável a convivência com a variabilidade do Direito.

A estes riscos de instabilidade, desvendados pela ruptura totalitária, que realçam a fragilidade inerente aos assuntos humanos (e que levaram Hannah Arendt a sublinhar a importância do direito à informação no contexto da distinção entre o público e o privado — como se verá no próximo capítulo), agrega ela a especificidade fenomenológica da ação no quadro da *vita activa*. A ação, seja qual for o seu conteúdo específico, sempre estabelece relações. Estas não têm limitações dada a produtividade específica da ação, que por inserir-se no campo da liberdade, também tem como nota a imprevisibilidade. À ilimitação e à imprevisibilidade geradoras da incerteza quanto aos resultados do agir conjunto, cabe adicionar a nota da irreversibilidade. Não escapamos das conseqüências dos nossos atos. Fragilidade, inexistência de limites, imprevisibilidade e irreversibilidade, enquanto notas típicas da ação, levam Hannah

Arendt a realçar a importância da lei que protege o poder, que para ela reside exclusivamente na ação.³⁴

23. As leis, diz em *The Origins of Totalitarianism*, "destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem. A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir. A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram. As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível; os limites das leis positivas são, para a existência política do homem, o que a memória é para a sua existência histórica: garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta".³⁵

Política e Direito são, portanto, para Hannah Arendt, como aponta Enégren, complementares: a primeira favorece a diversificação da ação e o segundo protege e preserva a sua especificidade. A legalidade impõe uma duração às vicissitudes da ação e a constituição cumpre o papel de delimitar o espaço público igualitário que torna possível a criatividade da ação,³⁶ pois sem a proteção estabilizadora da lei o espaço público não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso.³⁷

É, portanto, a preocupação com a estabilidade necessária para a ação que fez Hannah Arendt, em *The Human Condition*, dar realce à dimensão da durabilidade e, portanto, de trabalho do Direito.³⁸

Com efeito, ela lembra, neste contexto, que na experiência grega a função do legislador estava associada a um artesanato — como a arquitetura —, pois tanto o legislador quanto o arquiteto criam objetos temporais: "[...] o legislador era como o construtor dos muros da cidade, alguém cujo trabalho devia ser executado e terminado antes que a atividade política pudesse começar. Conseqüentemente, era tratado como qualquer outro artesão ou arquiteto, e podia ser trazido de fora e contratado sem que precisasse ser cidadão, ao passo que o direito de *politeusthai*, de engajar-se nas muitas atividades em curso na *polis*, era privilégio exclusivo dos cidadãos. Para os gregos, as leis, como os muros da cidade, não eram produto da ação mas da fabricação. Antes que os homens comessem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma

estrutura dentro da qual se pudesse exercer todas as ações subsequentes: o espaço era a esfera pública da *polis* e a estrutura era a sua lei[...].³⁹ Depreende-se, conseqüentemente, que no legislar os homens atuam como artesãos e o resultado técnico do seu fazer é um processo que leva a um fim, cujo resultado é um produto tangível — a lei.⁴⁰

Platão e Aristóteles, observa Hannah Arendt, reagindo à precariedade da ação, promoveram a legislação e a construção da cidade ao mais alto nível da vida política. Daí deriva a longa tradição da teoria do bom legislador na história das doutrinas políticas, bastando mencionar os livros III e IV das *Leis* de Platão, o capítulo I dos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* de Maquiavel ou o capítulo VII do livro II do *Contrato Social* de Rousseau. Esta tradição viu-se continuamente reforçada pela reflexão sobre a experiência romana, pois em Roma a fundação da cidade e o estabelecimento das leis constituíram-se como o grande e decisivo ato político, o evento fundador em relação ao qual todos os feitos e realizações posteriores tinham que ser relacionados para se revestirem de autoridade.⁴¹

Há, no entanto, um risco e um equívoco na identificação do Direito com a Política e na redução do Direito ao fazer do trabalho. O primeiro está muito claramente colocado por Hannah Arendt, pois na medida em que se entende o Direito como trabalho e se postula a identificação da Política com o Direito, na tradição que remonta a Platão, a especificidade da ação se perde, pois a meta passa a ser a fabricação da comunidade política. Dessa maneira, não há ação mas apenas a instrumentalização dos meios aos fins que caracteriza a atividade do *homo faber*.⁴² Daí a complementaridade e não a identificação entre Política e Direito, conforme já foi observado. Entretanto, é essa complementaridade, em virtude de suas características próprias, que impede a redução do Direito a uma atividade exclusiva do *homo faber*.

Com efeito, na esfera dos negócios estritamente humanos, nós não podemos fabricar algo. Não se pode fazer leis e instituições como se fossem mesas e cadeiras, pois não se lida com os homens, realça Hannah Arendt, como se lida com qualquer "material". É por essa razão que a lei não é apenas muro que assegura a duração do espaço político, mas princípio da ação. É neste sentido que ela observa, em nota de rodapé, o interesse da colocação de Montaigne, quando este, no *Espírito das Leis*, define lei como relação entre distintos seres e não como fronteira e limite, pois a sua preocupação era com os princípios que levam um governo a agir. Os

princípios que levam um governo a agir dizem respeito aos homens. A *polis*, lembra Hannah Arendt, não era Atenas, mas os atenienses. É por isso que Tucídides afirmou que "os homens são a cidade, não as muralhas ou os navios sem os homens", e num dos famosos fragmentos de Heráclito está dito: "É preciso que lute o povo pela lei, tal como pelas muralhas".⁴³

Hannah Arendt tem, na sua reflexão, muita consciência destes aspectos, tanto que, para ela, espaço público não é território, na acepção geográfica de localização e delimitação, mas antes de mais nada um conceito jurídico e político. É por esse motivo que, na análise do processo Eichmann — como foi visto —, ela está de acordo com a competência territorial da Corte de Jerusalém, pois a sua definição de território é a de um espaço interpessoal judaico, que antecede e fundamenta a reocupação geográfica de Israel pelos judeus.⁴⁴

O espaço público de uma comunidade política, para Hannah Arendt, resulta da ação de seus membros. Estes não são sujeitos mas cidadãos, e as leis que eles criam não são para serem obedecidas apenas como os meios devem obedecer aos fins na atividade de fabricação, mas sobretudo apoiadas. É através do apoio que se leva adiante a iniciativa do agir conjunto. Obedecer à lei é apoiar o governo. É gerar poder para que ele dê andamento às suas iniciativas através da cooperação dos governados.⁴⁵ Neste sentido, para voltar à discussão de Passérin d'Entrèves com Hannah Arendt, o poder conferido pelo Direito não é propriedade de um indivíduo, mas algo que lhe é coletivamente conferido pelo apoio dos demais membros de uma comunidade. É, portanto, na análise da ação enquanto agir conjunto que se pode encontrar, penso eu, na visão arendtiana, o fundamento do Direito, apesar do destaque por ela atribuído à função de limite estabilizador do jurídico, que encontraria, à primeira vista, na durabilidade inerente à atividade do *homo faber* uma justificação ontológica preponderante.

24. Em *The Human Condition*, Hannah Arendt vê liberdade e soberania como situações excludentes. Se a soberania e a liberdade fossem a mesma coisa, diz ela, nenhum homem poderia ser livre, pois a soberania — a idéia de auto-suficiência e autodomínio — contradiz a própria condição humana de pluralidade. Ninguém pode ser soberano porque a terra não é habitada por um homem, mas por homens. É na pluralidade — e não na necessidade dos outros, como imaginava Platão e a tradição política dele derivada — que Hannah Arendt busca o fundamento do Direito, encontrando nas próprias

potencialidades da ação a maneira de lidar com as dificuldades da governabilidade, derivadas da não-soberania.

São características da ação humana, para ela, a irreversibilidade e a imprevisibilidade que produzem a instabilidade. Entretanto, tanto a irreversibilidade quanto a imprevisibilidade encontram um recurso nas próprias potencialidades da ação. O recurso para a irreversibilidade é a faculdade de perdoar, cuja importância para os assuntos humanos foi articulada por Jesus, na medida em que este afirmou, nos Evangelhos, que o poder de perdoar não deriva de Deus, mas sim dos homens. O recurso para a imprevisibilidade e a caótica incerteza do futuro é a faculdade de prometer e cumprir promessas. *Perdoar* e *prometer* correspondem à condição humana da pluralidade e se opõem à noção platônica de governo, que se baseia no autodomínio soberano da relação do eu consigo mesmo. Não se promete ou se perdoa na solidão e no isolamento. É a presença dos *Outros* que confirma a promessa e o perdão.

25. O perdão, observa Hannah Arendt, é normalmente visto como irrealista na esfera pública devido à sua conotação religiosa. Ele tem, no entanto, função importantíssima nos negócios humanos: a de pôr fim a algo que sem a sua interferência prosseguiria indefinidamente.⁴⁶ O Direito Positivo reconhece a sua importância no direito de graça, que compreende tanto o indulto quanto a comutação, prerrogativa constitucional habitual dos chefes de Estado no mundo contemporâneo. O direito de graça é uma exceção à regra. Corresponde à possibilidade de rever com um gesto as possíveis distorções da lei. Frosini observa que o direito de graça é encontrado em todos os ordenamentos jurídicos e, como a equidade, deve ser compreendido no todo de um ordenamento jurídico. Inspira-se numa lógica diversa da aplicação geral das normas jurídicas, pois busca confirmar o princípio de justiça, não o reduzindo ao formalismo da lei. Dessa maneira, através de um evento singular o direito de graça busca adicionar autoridade moral à lei.⁴⁷

A alternativa ao perdão — que é a exceção à regra — é a punição. Perdão e punição (sobretudo quando esta, observo eu, funciona como sanção reparadora e expiadora) têm em comum, observa Hannah Arendt, pôr fim a algo.⁴⁸ Neste sentido, a sentença transitada em julgado desempenha, na vida normal do Direito, que é a da aplicação das normas, a função de encerrar a ação através de uma decisão. Com efeito, toda ação gera uma cadeia irreversível de feitos e acontecimentos. Julgar é definir e terminar uma ação. Por essa razão, Parekh aponta que, para Hannah Arendt, o juízo, histórico ou jurídico, busca pôr um termo à cadeia de feitos e aconte-

cimentos. No plano histórico, através da compreensão, graças à qual, como já foi apontado, “em constante mudança e variação, nos ajustamos e nos reconciliamos com a realidade”. No campo jurídico esta reconciliação é obtida através das sentenças do Judiciário, que representam a maneira como os homens, coletiva e publicamente, chegam a um acordo com as controvérsias do seu passado e preparam o caminho para o seu futuro.⁴⁹

Este enfoque sobre o papel do Judiciário, à luz da visão arendtiana, pode ser aprofundado para um adequado entendimento do papel do Direito na *vita activa* com base nas indicações oferecidas por José Ignacio Botelho de Mesquita, inspirado em Hannah Arendt, sobre o princípio de liberdade na prestação jurisdicional. Existe no processo uma dimensão de estabilidade que resulta da não-sujeição das partes à vontade do juiz, mas à vontade da lei. Esta dimensão de liberdade, baseada no princípio da legalidade, configura, na lide, o horizonte de estabilidade necessário para que haja confiabilidade no mundo jurídico. É a partir deste horizonte que as partes exercem a sua liberdade positiva de agir movendo o juiz através do contraditório para que, por meio da prestação jurisdicional, algo de novo se possa criar nas relações entre os homens: a justiça, no caso concreto, que se exprime através da sentença e, convertida em coisa julgada, põe fim ao processo.⁵⁰

Hannah Arendt aponta que a base do perdão é o respeito e não o amor — relação sem mediações que percebe o *who* mas não o *what*. O respeito, como a *philia politike* aristotélica, é uma amizade sem intimidade ou proximidade: “é uma consideração pela pessoa, nutrida à distância que o espaço do mundo coloca entre nós, consideração que independe das qualidades que possamos admirar ou das realizações que possamos ter em alta conta”.⁵¹ Penso que o que Hannah Arendt diz a propósito da base do perdão é igualmente relevante na análise daquilo que deve separar o público do privado, e no exame do juízo histórico ou jurídico, como buscarei explicitar mais adiante, nos próximos capítulos.

26. Em oposição ao perdão, o poder de estabilização inerente à faculdade de fazer promessas sempre foi reconhecido pela tradição jurídico-política.

No Velho Testamento, observa Michael Walzer, a Aliança é a inovação política do *Êxodo*, cuja leitura muito sugestivamente serviu de modelo às diversas variedades de contratualismo moderno. De fato, e em contraste com as alianças mais antigas com Noé e Abrão, que são compromissos incondicionais com Deus, a Aliança no Sinai é fruto de uma escolha. É no meio do caminho, ainda no

deserto e muito distante da Terra Prometida, que ocorre a promessa feita pelo povo. A Aliança estipulada no *Êxodo* é, neste sentido, um ato fundador, na acepção arendtiana, criador de uma nação composta de cidadãos que livremente consentem. Ela exprime uma vontade geral, pois tem a sua base no consentimento individual de todos, renovado de geração em geração. É por essa razão que o *Êxodo*, como grande alegoria da tradição que anuncia a redenção, teve a sua base na promessa. Esta não se estanca no tempo, pois sendo os altos e os baixos traços da condição humana, novas promessas são necessárias.⁵²

Daí a vocação para a Aliança e a crença no poder da promessa recíproca que caracteriza o Velho Testamento. Também o *pacta sunt servanda* dos romanos, assim como a grande variedade das teorias contratualistas, confirmam o lugar central ocupado pela promessa na reflexão política.

A promessa busca lidar com dois aspectos da imprevisibilidade: "A treva do coração humano", ou seja, a inconfiabilidade fundamental dos homens, que não nos permite dizer hoje quem serão amanhã, e a impossibilidade de prever as conseqüências da ação numa comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir.

A promessa, observa Hannah Arendt, é a única alternativa à soberania que se fundamenta no domínio, de si e dos outros. É a liberdade dada na condição de pluralidade. O perigo e ao mesmo tempo a superioridade das comunidades políticas que se baseiam nos contratos e nos tratados, e não na soberania e na obediência ao mando, é que elas não interferem nem com a imprevisibilidade dos negócios humanos, nem com a inconfiabilidade dos homens. Limitam a imprevisibilidade e a inconfiabilidade, criando ilhas de previsibilidade e marcos de confiabilidade. O que mantém unida uma comunidade política não é o espaço público, nem o poder de agir conjunto gerado neste espaço público, mas sim a promessa do contrato mútuo. A norma só se sustenta na boa intenção de enfrentar os riscos inerentes à criatividade da ação através da disposição de perdoar e de ser perdoado, fazer promessas e cumpri-las. O desejo de conviver com os outros na modalidade do discurso e da ação requer, conseqüentemente, a presença, na *vita activa*, da faculdade de desfazer o que fizemos e de controlar, pelo menos parcialmente, os processos que desencadeamos.⁵³

27. Para o internacionalista que convive com um Direito baseado na distribuição individual do poder entre os Estados, a colocação de Hannah Arendt surge como extremamente apropriada. Sem

a possibilidade de criar ilhas de previsibilidade através de tratados e de acordos, que se fundamentam no *pacta sunt servanda*, não seria possível a política internacional, porque não haveria aquele mínimo de controle dos processos desencadeados pela ação. Por outro lado, sem a possibilidade de, em certas circunstâncias, eximir-se das conseqüências, sempre imprevisíveis, da ação, a capacidade de agir ficaria extremamente limitada. É por essa razão que um dos assuntos mais importantes no Direito Internacional Público contemporâneo é o da gestão dos riscos inerentes à cooperação. Esta gestão envolve desde técnicas que procuram cuidar da incerteza que deriva da desconfiança mútua, que corrói o princípio do *pacta sunt servanda* — como os acordos para se chegar a um acordo, ou os acordos sobre temas de importância menor para ir-se construindo a confiança entre os parceiros — até as cláusulas de salvaguarda que limitam o alcance de um acordo, seja estipulando a sua duração ou revisão, seja estabelecendo a possibilidade de *waivers* que, em certas circunstâncias, permitam o não-cumprimento das obrigações assumidas, mesmo na vigência do tratado. Este mesmo tipo de preocupação está presente no campo contratual, sobretudo nos contratos de longa duração que envolvem a cooperação das partes no tempo, como é o caso das *joint ventures* ou dos contratos de fornecimento.⁵⁴ É claro, no entanto, para voltar a Hannah Arendt, que estas técnicas são ilhas de certeza num oceano de incertezas, pois a faculdade de prometer e de perdoar não pode abarcar todo o futuro e traçar caminhos seguros em todas as direções.⁵⁵

Para o cientista político e para o constitucionalista a colocação de Hannah Arendt é igualmente interessante. Com efeito, na medida em que o tema do neocontratualismo está na ordem do dia, pois a unidade do Estado é um processo contínuo que precisa se renovar pelo jogo das forças sociais para ensejar a governabilidade, como já foi observado mais de uma vez no correr deste trabalho, torna-se claro que esta renovação requer a presença da faculdade de prometer e de perdoar, criadoras das ilhas de certeza necessárias para a estabilidade do agir conjunto.

28. Esta minha leitura da visão arendtiana do Direito, em *The Human Condition*, encontra a sua confirmação numa importante nota que integra o ensaio sobre a violência. Nela, Hannah Arendt observa que a sanção não é da essência do Direito e, recorrendo à *Passérin d'Entrèves*, observa que certas leis não são comandos que se apóiam na sanção, mas sim diretivas aceitas. As diretivas, neste caso, são regras do jogo.

Hannah Arendt leva adiante esta reflexão, aliás, com o inteiro

apoio de Passérin d'Entrèves, que na sua já mencionada carta de 12 de abril de 1970 afirma a relevância do aprofundamento do tema nos termos propostos em *On Violence*. Diz ela que a aceitação da norma não deriva nem da submissão voluntária, nem do reconhecimento teórico de sua validade. A aceitação da norma é uma consequência do desejo de jogar. Eu não posso entrar no jogo se não me submeter às suas regras, e como o desejo de jogar, na condição da pluralidade, é o desejo de viver, não há como escapar das regras do jogo. Com efeito, todo homem nasce numa comunidade com normas preexistentes, que ele aceita porque não há outro meio de ingressar no grande jogo da vida. Um revolucionário pode querer mudar as regras do jogo e um criminoso pode querer abrir uma exceção individual a elas, mas negar as normas não significa simples desobediência, e sim recusar-se a entrar na comunidade humana. O dilema colocado pela alternativa: ou a lei é absolutamente válida e, por isso, requer o legislador perfeito (Deus; a voz do povo, que é a voz de Deus; a razão encarnada) ou a lei é simplesmente um comando, sem nada por trás, a não ser o monopólio da violência do Estado, é uma ilusão. Todas as normas são mais *diretivas* que *imperativas*. Elas dirigem o relacionamento humano, assim como as regras dirigem o jogo, e a sua garantia fundamental está contida no princípio do *pacta sunt servanda*.⁵⁶

Na teoria jurídica o termo diretiva tem mais de um significado. Pode indicar uma norma de menor intensidade obrigatória, pois o comportamento nela contido é percebido pelo destinatário como proposto e não como imposto. É o caso das normas programáticas que estabelecem o fim, deixando em aberto a escolha dos meios. No sistema do Direito Comunitário Europeu a diretiva vincula o Estado-membro quanto ao resultado a ser alcançado, deixando aos órgãos nacionais a escolha da forma e dos meios apropriados para se chegar a um resultado. Bobbio considera diretivas aquelas normas que impõem ao destinatário a obrigação, não de observá-las, mas de tê-las presente, não as cumprindo apenas quando existe justificação motivada. É o caso dos pareceres no Direito Administrativo, que têm em comum com as normas programáticas uma certa discricionariedade do destinatário, com a diferença de que a discricionariedade não reside na escolha dos meios, mas sim na faculdade de aduzir argumentos plausíveis para justificar a sua não-aplicação. Também merecem destaque, nesta ordem de considerações, as recomendações que emanam dos organismos internacionais. Estas são normas de Direito Internacional Público que procuram dirigir e orientar a conduta dos Estados.⁵⁷

Não é, no entanto, neste sentido que, no meu entender, se deve interpretar o termo diretiva tal como colocado por Hannah Arendt. Penso que, para ela, o discurso jurídico é não só diretivo, mas constitutivo do jogo da ação na *vita activa*. Não se trata, em outras palavras, de normas que regulamentam formas de comportamento já existentes, precedente e independentemente das regras, como as normas de estacionamento ou de trânsito. Elas são normas constitutivas que definem formas de comportamento que não existem independentemente do jogo. É o caso das regras do xadrez, e também das normas derivadas da promessa. Estas são igualmente constitutivas, e porque criam comportamentos, são também reguladoras. É nesta acepção mais profunda das diretivas do Direito, como constitutivas do jogo da ação, que, penso eu, reside a colocação arendtiana. Elas são a condição de possibilidade da ação, condição necessária mas não suficiente, pois o jogo da promessa — como apontou Hare na sua crítica a Searle — exige um amplo consenso em relação às normas constitutivas, pois sem este consentimento não há jogo.⁵⁸

Hannah Arendt discute a natureza e a forma desse consentimento que, através de uma constituição, gera normas constitutivas de uma comunidade política. Em *The Human Condition* e num plano mais abstrato, o consentimento deriva das promessas de homens iguais e independentes. Em *On Revolution*, num plano mais concreto e tendo como pano de fundo a experiência francesa e norte-americana, ela retoma o tema afirmando: “A gramática da ação: vale dizer, a ação entendida como a única faculdade humana que requer um pluralidade de homens; e a sintaxe do poder: vale dizer, o poder entendido como o único atributo que se refere tão-somente a um espaço interpessoal no mundo pelo qual os homens estão mutuamente relacionados, combinam-se no ato de fundação em virtude do fazer e do manter promessas, que no domínio da política pode bem ser a mais alta faculdade humana”.⁵⁹

Em síntese, para Hannah Arendt a constituição é uma convenção, em que a contingência é uma virtude, pois a verdade da lei repousa no consenso geral da comunidade, que enseja a gramática da ação e a sintaxe do poder. Como para ela a gramática da ação e a sintaxe do poder resultam da pluralidade, o consenso *ex parte populi* faz de uma comunidade política uma associação voluntária, representando a Constituição o acordo de associação do qual deriva o pacto de governo. É por isso que, na visão arendtiana, a lealdade se estabelece com os outros cidadãos e não com o governo e os governantes.⁶⁰

29. No mundo contemporâneo, depois da ruptura totalitária e tendo em vista a multiplicação das possibilidades de opressão, é possível recuperar um consenso geral, constitutivo de uma comunidade política criativa e criadora, aberta para as possibilidades da ação e, destarte, resgatadora da obrigação política e impeditiva da destrutividade da violência, para voltar à questão colocada no fecho de minha análise a respeito da crítica arendtiana à violência?

Na sua decomposição crítica da modernidade Hannah Arendt enfatiza o aspecto dissolvente da vitória do *animal laborans*. Esta foi tão completa que, praticamente, excluiu da *vita activa* o *homo faber* e a ação. Foi a vida da espécie que, afinal, se afirmou. Tudo o que não é necessário para o metabolismo da vida passou a ser visto como supérfluo ou como alguma particularidade da vida humana, em oposição à vida animal. Desapareceram as atividades e passaram a preponderar as rotinas e os processos.⁶¹

Embora ela não tenha tratado explicitamente do Direito na sua reflexão sobre o efeito deletério da vitória do *animal laborans*, não tenho dúvidas em afirmar que a sua análise é aplicável à experiência jurídica. Com efeito, o Direito, no mundo contemporâneo — e particularmente no Brasil — vem perdendo a sua dimensão de durabilidade — que o aproxima do trabalho — e a sua dimensão de norma constitutiva da gramática da ação e da sintaxe do poder, para se converter em consumo. Daí a perversão ideológica do processo de positivação, inclusive no campo dos direitos humanos, como mostrou Tércio Sampaio Ferraz Jr., que leva a situações em que “Todo Mundo” é funcionalmente responsável pelos atos da coletividade, mas a “Ninguém” em particular — enquanto pessoa — se pode imputar essa responsabilidade.⁶²

As normas, em outras palavras, graças à perversão funcional do processo de positivação, deixaram de ser ilhas de certeza no oceano das incertezas. Não podem ser qualificadas de jurídicas pelo seu conteúdo, mas sim pela sua forma — como se viu no capítulo II no exame da Filosofia do Direito encarada como Teoria Geral do Direito — e se inserem em ordenamentos que vão perdendo a sua identidade e confiabilidade, inclusive pela mudança não só das normas primárias mas das próprias normas secundárias. As normas — primárias e secundárias — empregadas como instrumento de gestão estatal da sociedade vão sendo consumidas no seu próprio metabolismo, daí advindo a necessidade e a concomitante futilidade de seu processo de criação e desaparecimento.

Este é um dado fundamental para o entendimento da erosão da obrigação política, explicativo da erosão da lei, que constitui o

quadro de referência explícito da análise de Hannah Arendt sobre a desobediência civil, como passo a seguir a examinar.⁶³

(H) *A desobediência civil como a reafirmação da obrigação político-jurídica na visão de Hannah Arendt*

29. A análise de Hannah Arendt sobre a desobediência civil tem como origem sua participação numa conferência realizada na Universidade de Nova York, em maio de 1970. O tema genérico da conferência era: “Is the law dead?”, e dela participaram Eugene V. Rostow, Robert Paul Wolff e Ronald Dworkin. Publicada em *The New Yorker* de 12 de setembro de 1970, o texto revisto e definitivo integra *Crisis of the Republic*.⁶⁴

Na sua reflexão Hannah Arendt observa que a desobediência generalizada à lei — civil e penal — é uma tendência universal, que se verifica nos EUA e em outras partes do mundo, refletindo a diminuição da autoridade governamental e, conseqüentemente, as dúvidas dos cidadãos a respeito da legitimidade dos governos. Ela aponta, neste contexto, que se a mudança é inerente à condição humana, a velocidade da mudança no século XX é inédita, pois pela primeira vez a rapidez das transformações suplanta a substituição das gerações. O hiato das gerações deixou de ser a diferença, por assim dizer, “natural” entre pais e filhos, e está ocorrendo a cada quatro ou cinco anos. Esta velocidade sem precedentes, que é extrajurídica, atinge o Direito, afetando a relação entre estabilidade e movimento que tradicionalmente caracterizou a vida do Direito. Ela compromete, em verdade, o “horizonte de estabilidade” de uma comunidade política, fazendo com que o Direito, espelhando a velocidade da mudança, deixe de ter a dimensão de durabilidade necessária para a confiabilidade no mundo. Daí um dos aspectos da corrosão da autoridade da lei.⁶⁵

A permissividade legal e o desafio à autoridade são marcas do nosso tempo que explicam a importância, no âmbito do paradigma da Filosofia do Direito, de um campo próprio de investigação voltado para a conduta dos destinatários das normas, tal como foi exposto no capítulo II. A distância entre o Direito formalmente válido e a realidade social não significa, no entanto, que a desobediência civil possa ser considerada como uma variante adicional da crescente conduta ilícita. Em outras palavras, não é na falta de durabilidade da lei, na incompetência da polícia, na inépcia do sistema carcerário e na inadequação do Judiciário que se radica a

desobediência civil. Esta tem uma especificidade própria, que Hannah Arendt vincula ao tema da obrigação política na sua aceitação prescritiva, mencionando que, nos EUA, ela foi, *inter alia*, uma reação à segregação racial, à guerra do Vietnã e à presença crescente dos serviços secretos na vida pública.⁶⁶

30. Na sua análise da obrigação política Hannah Arendt discorda de Rousseau e Kant na medida em que, para eles, o fundamento da obrigação política é a auto-obrigação dos contratantes. Ela entende, ao contrário, que a relação do eu consigo mesmo é insuficiente e inadequada para lidar com os Outros na esfera pública da pluralidade. Por isso, ao repassar o tema do consentimento no contratualismo, Hannah Arendt acentua a importância da versão horizontal do contrato em Locke — o pacto de associação — e realça que consentimento significa participação voluntária numa *societas*. A seguir, retoma o tema do consentimento tácito para, dando seqüência ao que afirmara em outros textos, asseverar que ele é inerente à condição humana. Todos nós nascemos membros de uma determinada comunidade e só podemos sobreviver se nela somos bem-vindos e nos sentimos à vontade com as regras do grande jogo da vida, diretivas e constitutivas da interação de pluralidade. Vivemos e sobrevivemos, em outras palavras, por uma espécie de consentimento tácito que, no entanto, não podemos denominar de voluntário — pois por ser preexistente é predeterminado —, a não ser que o dissentimento seja uma possibilidade real. Com efeito, dissentir implica consentir, pois quem sabe que pode discrepar está consentindo quando não diverge.⁶⁷

Na sua análise da experiência constitucional americana, Hannah Arendt chama a atenção para o “espírito das leis” da Revolução Americana, observando que os princípios de ação da Constituição Americana resultam, à maneira de Locke, de uma *societas* baseada na reciprocidade, que leva a uma pluralidade que não se dissolve e da qual resulta uma união. Este é o significado do *e pluribus unum*, que contrasta com a aspiração a uma unidade completa, do tipo da *union sacrée* que caracteriza a experiência francesa de nacionalidade. No consenso constitucional americano a obrigação do cidadão é o dever de fazer e manter as promessas que levaram à constituição, pois estas, como foi visto, ordenam o futuro, tornando-o previsível e seguro dentro do humanamente possível. A promessa e o princípio do *pacta sunt servanda* têm, no entanto, limites que derivam da gramática da ação. Entre eles Hannah Arendt destaca a mudança excepcional de circunstâncias e a erosão da reciprocidade inerente a toda promessa, situações com as quais os

founding fathers se preocuparam, salvaguardando os direitos das minorias dissidentes, para que estas não fossem submetidas à eventual tirania das maiorias.

O consentimento e o direito de dissentir ensinaram aos americanos a grande arte da associação voluntária, como mostrou Tocqueville, que Hannah Arendt cita com entusiasmo. As minorias, nos EUA, se associam, ensina Tocqueville, para verificar o seu peso numérico e enfraquecer o império moral da maioria, e é por essa razão que a liberdade de associação se converteu numa garantia necessária contra a tirania da maioria — posicionamento com o qual Hannah Arendt se sente inteiramente afim na medida em que toda a sua reflexão afirma a importância da diversidade e exprime o horror ao “um” da soberania e da vontade geral.

É interessante, neste contexto, abrir um parêntesis para realçar, no plano especificamente jurídico, o significado dos votos dissidentes na prática da Suprema Corte. Com efeito, Marshall, no início da vida da Corte, quando ela ainda não estava consolidada, pôs de lado a tradição inglesa dos votos individuais dos juizes e adotou o sistema de um voto único, redigido por um juiz em nome dos demais. A decisão numa só voz contribuiu para afirmar o Judiciário como poder de igual hierarquia à do Executivo e do Legislativo. Entretanto, a partir de 1805, com o primeiro voto dissidente do Juiz Paterson em *Simms and Wise v. Slacum*, consolidou-se a prática dos votos dissidentes. Estes mostram que a Corte é ao mesmo tempo o seu todo e os juizes que individualmente a integram — na linha do *e pluribus unum*. Quando a unanimidade não é possível, o voto dissidente cumpre a função de enfatizar o limite de uma decisão majoritária e realçar com o vigor maior ou menor da *ratio dicendi* minoritária, a possibilidade de, no futuro, alterar-se a força vinculante do precedente obrigatório — o *stare decisis* do sistema norte-americano. Este tem sido o papel dos grandes votos dissidentes na prática judiciária estadunidense, que vaticinaram o evoluir dos *standards* que assinalam o progresso da sociedade norte-americana.

O *consensus universalis* da República Americana, lembra Hannah Arendt, continha, no entanto, a partir de suas origens, como aliás já notara Tocqueville, um gravíssimo problema: era o vício de origem representado pela não-inclusão, no seu bojo, dos negros e dos índios. O caso *Dred Scott v. Sanford*, decidido em 1857 pela Suprema Corte, explicitou esta realidade quando afirmou, naquela época, que os negros não eram e não podiam ser cidadãos no sentido da Constituição Federal.⁶⁸

Esta denegação do acesso igualitário ao espaço público — cuja relevância para a visão arendtiana da ruptura foi explicitada quando se discutiu a cidadania como o direito a ter direitos — é um dado importante que ajuda a explicar por que ela deu ênfase ao fato de que, nos EUA, no século XX, a primeira experiência importante de desobediência civil vincula-se à luta contra a segregação racial nos estados do Sul.

31. De fato, a idéia de Constituição, na reflexão de Hannah Arendt, tem a sua fonte de inspiração na experiência constitucional norte-americana, mas incorpora por acumulação e implicação outras dimensões que resultam de sua preocupação de ouriço com a ruptura. Assim, 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.⁶⁹

É por essa razão que ela sublinha que, na prática norte-americana, por obra do sistema federativo, a desobediência civil — como estratégia da luta pelo acesso ao espaço público — exprimiu-se preliminarmente através do não-cumprimento de leis estaduais discriminatórias, com o objetivo de testar a constitucionalidade das mesmas. Neste sentido, o fundamento para a desobediência civil era o da inconstitucionalidade das leis que impediam a inclusão dos negros no *consensus universalis*. Esta inconstitucionalidade encontrou apoio na famosa decisão de 1954 da Suprema Corte: *Brown v. Board Education of Topeka*, que retomou o ponto de vista expresso no grande voto dissidente do Juiz Harlen em 1896, em *Plessy v. Ferguson*. Neste voto o Juiz Harlen afirmou que o princípio de “separados mas iguais” era tão pernicioso para o espírito do *consensus universalis* almejado pela Constituição Americana quanto tinha sido a decisão *Dred Scott v. Sanford*. Daí a visibilidade do apelo do movimento dos direitos civis, baseado na desobediência, a uma *higher law* — a Constituição — buscando tornar efetiva a 14.^a Emenda, que tinha permanecido como letra morta por cerca de cem anos.

Este casamento entre moralidade, desobediência à lei e controle da constitucionalidade deixou, no entanto, de ser aplicável quando o movimento dos direitos civis, nos EUA, deixou de ser a luta pelo acesso igualitário ao espaço público e, portanto, a batalha pelo efetivo cumprimento das promessas da Constituição Americana.

Com efeito, na medida em que a desobediência civil assumiu

as características de um desafio público a políticas governamentais, traduzindo-se no não-cumprimento de leis federais, desfez-se o casamento acima mencionado. A Suprema Corte, contrariando as expectativas da resistência à guerra no Sudeste Asiático, recusou-se a deliberar sobre a legalidade da guerra do Vietnã, baseando-se na *political question doctrine*, ou seja, na soberania de decisões do Executivo e do Legislativo ligadas à razão-de-estado. É precisamente no contexto de uma situação para a qual não existem — como foi o caso da segregação racial — soluções no âmbito do Direito, que reside, como observa Hannah Arendt, o verdadeiro problema da desobediência civil.⁷⁰

32. O tema do fundamento da desobediência civil, observa Hannah Arendt, é freqüentemente analisado em termos da relação moral do cidadão com a lei, dando-se ênfase à consciência do indivíduo que se sente impedido de cumprir uma lei que ele considera moralmente inaceitável. O peso político atribuído a decisões morais encontrou um ponto de apoio no paradigma do Direito Natural, tanto na sua vertente religiosa, inspirada pela Filosofia Cristã, quanto na sua vertente secularizada, pois o pressuposto era o de que a voz da consciência, como um *lumen naturale*, seria a voz de Deus ou da razão, a iluminar os homens sobre a existência de uma lei superior à lei positiva. Daí a tendência de vincular-se a desobediência civil à objeção de consciência.

Hannah Arendt questiona esta colocação, da mesma maneira como não aceita como fundamento da obrigação política a auto-obrigação dos contratantes. As regras da consciência são as do diálogo do eu consigo mesmo. Dizem respeito à capacidade que cada indivíduo tem de conviver com os seus próprios atos. Elas são, neste sentido, subjetivas e respondem a um auto-interesse, pois o que incomoda moralmente a um indivíduo pode não perturbar a outro.⁷¹ Sem dúvida, e sobretudo em situações-limite — como ela apontou em “Thinking and Moral Considerations” —, as regras de consciência têm relevância para o mundo público. Entretanto, não é na consciência individual e numa filosofia da subjetividade que se fundamenta a desobediência civil. O desejo de ser bom está na esfera do privado e corresponde a uma legítima preocupação com o próprio ser. Entretanto, na ação política a preocupação não é com o *eu*, mas com o *mundo* e, portanto, na esfera do interesse público é que se coloca o tema da desobediência civil,⁷² enquanto expressão do direito de resistência à opressão. É interessante, neste contexto, apontar que a Lei Fundamental de Bonn, que constitu-

cionalizou o direito de resistência no seu artigo 20 — sem dúvida por força da experiência anterior de ruptura —, destaca que este direito conferido a todos os alemães está ligado ao interesse público na manutenção dos princípios constitucionais contemplados na Constituição Alemã.

Observa Hannah Arendt, neste sentido, sublinhando a dimensão pública da desobediência civil, que ela nunca é ato isolado de um indivíduo, mas sempre uma ação de grupo. O seu momento inicial resulta de minorias organizadas, unidas por uma opinião comum, que tomam a decisão de se opor a leis ou a políticas governamentais percebidas como injustas, ainda que estas tenham o apoio da maioria. É a ação conjunta, baseada no acordo, que dá credibilidade à desobediência civil, independentemente da maneira como as pessoas chegaram, individualmente, às suas conclusões. A consciência subjetiva pode levar um indivíduo a unir-se ao grupo, mas é na ação conjunta, e não na consciência individual, que reside o poder da desobediência civil, pois quem se isola renuncia ao poder, por mais válidas que sejam as suas razões. É só desta maneira, aliás, que se explica a desobediência indireta, ou seja, o não-cumprimento, pelos "Freedom Riders", de leis de tráfego — leis que, enquanto tais, não eram passíveis de objeção, mas cujo descumprimento tinha como meta, nos EUA, protestar, coletiva e publicamente, contra outras leis e práticas governamentais tidas como injustas.

Conforme se verifica, Hannah Arendt liga a desobediência civil a uma associação voluntária, que tem como objetivo mostrar a sua força numérica e diminuir o poder moral da maioria — e que como se viu por ocasião da análise da evolução dos direitos humanos no liberalismo não é algo que possa ser exercido individualmente, como a liberdade de opinião. Da mesma maneira que os direitos derivados da liberdade de associação — a liberdade de participar de um partido político, de um sindicato, de fazer greve —, trata-se de algo que só pode ocorrer se várias pessoas concordarem com um curso comum de ação. Este curso comum de ação é público, ao contrário do ato criminoso, e é por essa razão que a desobediência civil nada tem a ver com a *conspiracy*, que é, no sistema norte-americano, conforme já foi apontado no exame da tipificação do genocídio, o conluio de duas ou mais pessoas para cometer um ato ilícito, ou que se torna lícito pela ação conjunta das pessoas envolvidas, mas que como todo ato criminoso evita o olhar do público.⁷³

"A desobediência civil aparece", diz Hannah Arendt, "quando

um número significativo de cidadãos se convence de que os canais normais de mudança já não funcionam e que as queixas não estão sendo ouvidas nem terão qualquer efeito[...]"'. Nos EUA foram situações-limite de emergência que, ao corroerem a autoridade das instituições, levaram, nos anos 60, à associação voluntária e ao descontentamento — práticas normais na experiência norte-americana — a se converterem em desobediência civil, ou seja, em resistência ilegal à opressão.⁷⁴

A desobediência civil enquanto resistência *ex parte populi* à opressão é não-violenta. Por isso, não é rebelde, pois não se coloca, arendtianamente, à revelia do processo de geração de poder, e pode vir a ser revolucionária, como foi o caso do movimento de Gandhi. Ela tem como fundamento a possibilidade de dissentir, que para Hannah Arendt é básica para o consentimento em relação às normas constitutivas do espaço público, pois quem pode discrepar está consentindo quando não diverge. É por isso que, para ela, quem obedece à lei apóia um governo, ajudando-o a se manter no poder. Por outro lado, a possibilidade de dissentir é uma realidade — e não uma utopia — que deriva da aptidão humana para agir em conjunto, graças à qual se gera poder, inclusive fora dos quadros institucionais vigentes — como ela enfatizou na discussão da resistência dinamarquesa às leis anti-semitas impostas pelos nazistas. É por isso que a desobediência civil geralmente exprime um poder novo, que está surgindo e que se volta para a mudança do *status quo*.

33. Hannah Arendt entende que a desobediência civil enquanto forma extremada de dissentimento, que se exprime por meio da associação voluntária e que fala a linguagem da persuasão, é compatível com o "espírito das leis" nos EUA, e chega a sugerir a conveniência de uma emenda constitucional que positivasse este direito de resistência à opressão. Ela reconhece, no entanto, que esta positividade enfrenta sérias dificuldades no plano jurídico. Com efeito, uma lei não pode, sem mais, autorizar o descumprimento da lei, pois todo ordenamento jurídico pressupõe um princípio último que o delimita como sistema — seja este princípio a soberania ou a norma fundamental —, pois sem esta delimitação não se operacionaliza a distinção entre lícito e ilícito. É por essa razão que, no paradigma da Filosofia do Direito, postula-se a fidelidade ao ordenamento, pois sem esta fidelidade desaparecem os princípios de unidade e de coerência com os quais, dentro da lógica do razoável, operam os juristas no seu trabalho epistemológico de comprovar, interpretar e conciliar normas de Direito Positivo.

A consciência deste problema não impede Hannah Arendt de insistir na criatividade da desobediência civil. Esta, com efeito, se ajusta perfeitamente tanto à sua concepção de poder como algo que resulta da concordância de muitos, quanto a um curso comum de ação, quanto à sua expectativa esperançosa no princípio da natalidade, vale dizer, na permanente capacidade que têm os homens de começar algo novo. Além do mais, como ela distingue o ordenamento jurídico do sistema político, conferindo preeminência a este último, a desobediência civil surge como possibilidade de resgatar a faculdade de agir e, desta maneira, como resistência legítima à degenerescência da lei que corrói uma comunidade política, impedindo a gramática da ação e a sintaxe do poder. Neste sentido, para ela a desobediência civil, sendo a expressão de um empenho político, não é a rejeição da obrigação política, mas a sua reafirmação. É por isso que, na lógica das situações-limite que caracteriza a reflexão arendtiana, o reconhecimento da relevância da desobediência civil, como diz com acerto Teresa Serra, é a asserção de uma função constitutiva da comunidade política, própria do agir do homem que vive e se constitui na interação da pluralidade.⁷⁵

É interessante apontar, para arrematar esta discussão sobre a desobediência civil como instrumento válido de luta para obstruir a reconstrução de um estado de natureza totalitário, o que separa a visão arendtiana da de John Rawls, que também se dedicou ao estudo do fundamento da desobediência civil. Para Rawls, a desobediência civil é um ato político, público e não-violento, contrário à lei, feito com o objetivo de promover a mudança de leis e de políticas governamentais. Esta definição — que não é incompatível com o que diz Hannah Arendt e com o que foi exposto no item B, quando tratei, *in genere*, da desobediência civil — vincula-se, em *A Theory of Justice*, com o que Rawls chama de deveres naturais, que não são, para ele, a mesma coisa que obrigação política. O dever natural de todos é o de apoiar e desenvolver instituições justas, inclusive a Constituição, quando esta é vista como justa. Não se trata de uma obrigação política, pois esta não vincula a universalidade dos cidadãos, mas apenas aqueles que a assumem por um ato voluntário — explícito e não-tácito —, como é o caso, por exemplo, dos investidos em cargos públicos. Neste sentido, para Rawls a obrigação política é dos governantes e o dever natural é um atributo dos governados. É, portanto, no dever natural de todos — cidadãos ou estrangeiros — que podem apelar ao senso de justiça de uma comunidade que Rawls fundamenta a desobediência

civil. Para Rawls, como já foi apontado, justiça é *fairness*, na linha de uma visão liberal do mundo baseada no pressuposto de que os homens são razoáveis, incomodam-se com a desigualdade e só podem aceitá-la se ela efetivamente trabalhar para o interesse de todos.⁷⁶

Rawls, em outras palavras, se insere na lógica do razoável que caracteriza o paradigma da Filosofia do Direito, reelaborando em termos contemporâneos uma nova e dinâmica visão da noção de dever natural que permeia o paradigma jusnaturalista. Ora, como foi visto no capítulo III, não é possível lidar com a ruptura totalitária por meio da lógica do razoável dos deveres naturais. A igualdade não é um dado — um dever natural —, mas uma construção que requer, como enfatiza Hannah Arendt, o acesso ao espaço público e o vínculo da cidadania. A verdade da lei é uma contingência que repousa no consenso geral da comunidade, ensejadora da gramática da ação e da sintaxe do poder. É por isso que, para ela, o fundamento da desobediência civil é a reafirmação da obrigação política. É, portanto, na criatividade da ação e no seu *pathos* que Hannah Arendt, com a sua propensão metodológica para as situações-limite, em oposição ao dia-a-dia do razoável, busca a regeneração do Direito e a salvação da comunidade política, permanentemente ameaçada no mundo contemporâneo pelo horizonte ameaçador da reconstrução do “estado totalitário de natureza”, agravado pela vitória avassaladora do metabolismo do *animal laborans*.

Neste sentido, o tratamento que dá à desobediência civil não foge às características da reflexão contemporânea sobre a resistência à opressão, que desloca a discussão do plano jurídico para o plano político. A sua originalidade reside na demonstração de que os meios violentos são inadequados porque destrutivos do poder e da autoridade, e de que o caminho para se evitar esta destrutividade reside na própria ação política, da qual a desobediência civil é uma expressão possível em situações-limite.

Evidentemente, o que fica faltando aprofundar, nesta exposição, é o tema dos parâmetros — a possibilidade de tipificação das situações-limite — para que a resistência à opressão, através da desobediência civil, não descaiba no anarquismo — que não é a posição de Hannah Arendt, pois o que ela pretende não é o desaparecimento do poder e da autoridade, mas sim a sua recuperação. A isto voltarei no capítulo final, ao tratar do juízo na visão arendtiana. Antes, no entanto, se faz necessário, para o exato entendimento de sua posição, complementar o exame dos direitos humanos, que ela reivindica como indispensáveis para a tarefa da reconstrução

ção do “contrato social” diante do risco da ruptura. Isto passa pela distinção entre a esfera do público — base da obrigação política, cuja reafirmação fundamenta a desobediência civil e que tem como pressuposto a cidadania como o direito a ter direitos, no contexto de um sistema internacional que qualifica o genocídio como crime contra a humanidade, por se constituir na recusa da condição humana da diversidade — e a esfera do privado, na qual ela, que dá tanta ênfase ao princípio da ação, radica o direito à intimidade — “the right to be let alone” —, longe, portanto, da interação pública da pluralidade.

CAPÍTULO VIII PÚBLICO E PRIVADO

O direito à informação e o direito à intimidade

(A) Direitos públicos e direitos privados na visão de Hannah Arendt

1. Num dos seus últimos textos Hannah Arendt discutiu a distinção entre direitos privados e direitos públicos. A oportunidade para esta discussão surgiu no contexto de um simpósio sobre Políticas Públicas e Humanidades, realizado na Universidade de Columbia, em Nova York, quando, em comentário-resposta a um trabalho de Charles Frankel, ela observou que não lhe parecia apropriado o pressuposto individualista de que os nossos direitos são privados e as nossas obrigações são públicas. Ela retomou, neste sentido, em “Public Rights and Private Interests”, as suas preocupações com a distinção entre o público e o privado, já referidas quando do exame da cidadania como o direito a ter direitos.

Em “Public Rights and Private Interests”, publicado, aliás, postumamente, Hannah Arendt sublinha que a vida pública e a vida privada devem ser consideradas separadamente, pois são diferentes os objetivos e as preocupações que as comandam. Os interesses de um indivíduo têm uma *premência* dada pelo horizonte temporal limitado da vida individual. Por isso, freqüentemente se chocam com o bem comum, isto é, com aqueles interesses que temos em comum com os nossos concidadãos, que se localizam num mundo público — que compartilhamos mas não possuímos — e que ultrapassam, por serem interesses comuns e públicos, o horizonte da vida de um ser humano considerado na sua singularidade. É por essa razão que ela contesta a idéia de que do jogo de interesses individuais surge necessária e harmoniosamente o interesse público. Daí advém, na minha leitura de Hannah Arendt, um dos sérios problemas que avassala o Direito contemporâneo, provenien-