

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS E ECONÔMICAS  
FACULDADE DE DIREITO

Direito de resistência em Hannah Arendt:  
pressupostos, formas e legitimidade

Isadora de Oliveira Silva

RIO DE JANEIRO

2017

ISADORA DE OLIVEIRA SILVA

DIREITO DE RESISTÊNCIA EM HANNAH ARENDT:  
PRESSUPOSTOS, FORMAS E LEGITIMIDADE

Monografia de final de curso, elaborada no âmbito da graduação em Direito na Universidade Federal do Rio de Janeiro, como pré requisito para obtenção do grau de bacharel em Direito, sob a orientação da Professora Dra. Cecilia Caballero Lois.

RIO DE JANEIRO

2017

**Silva, Isadora de Oliveira.**

Direito de resistência em Hannah Arendt:

pressupostos, formas e legitimidade /Silva, Isadora de Oliveira – Rio de Janeiro, 2017.

61 f.

Orientadora: Cecília Caballero Lois.

Trabalho de conclusão de curso (graduação) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Direito, Bacharel em Direito, 2017.

1. Resistência. 2. Direito. 3. Democracia. 4. Desobediência 5. Revolução I. LOIS, Cecília Caballero, orient. II. Título.

ISADORA DE OLIVEIRA SILVA

DIREITO DE RESISTÊNCIA EM HANNAH ARENDT:  
PRESSUPOSTOS, FORMAS E LEGITIMIDADE

Monografia de final de curso, elaborada no âmbito da graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como pré-requisito para obtenção do grau de bacharel em Direito, sob a orientação da Professora Dra. Cecília Caballero Lois.

Data da Aprovação: \_\_ / \_\_ / \_\_\_\_.

Banca Examinadora:

---

Orientadora

---

Membro da Banca

---

Membro da Banca

RIO DE JANEIRO  
2017 / SEGUNDO SEMESTRE

A todos aqueles e aquelas que mantêm corações quixotescos: valentes, lúdicos e contrários às injustiças. Não paremos de lutar.

“Meu conselho aos jovens é este: engajem-se e lutem.”

- Salete Maria Polita Maccalóz

“Quem se importa com justiça quando se trata da segurança nacional?”

- “Sessão especial de justiça” (Costa Gavras)

## RESUMO

À luz da teoria política de Hannah Arendt, o presente trabalho objetiva descrever uma espécie de ação política: o de resistência. Pelas leituras feitas, tem-se que a compreensão de resistência da autora diz respeito ao agir político, que deve ser guiado por e objetivar a concretização de princípios como a honra e a liberdade, sendo contrário a arbitrariedades e imposições de governos ilegítimos ou que não reconhecem direitos devidos ao povo – tanto às majorias quanto às minorias.

Entende-se que existem diferentes formas de resistir politicamente contra arbitrariedades presentes na sociedade. Nesse sentido, situações relativas à esfera privada ou questões de necessidades sociais vividas por determinados grupos sociais, como as que motivam greves estudantis e operárias, não serão objeto do presente estudo, senão para efeitos comparativos, por não serem consideradas políticas pela autora<sup>1</sup>.

Por político, tem-se a esfera pública, deliberativa – podendo essas deliberações se dar de maneira direta e participativa pelo povo ou indireta por representação. Para a autora, nela são discutidos os direitos e deveres individuais e coletivos, além de questões relativas à organização e gestão do Estado. Assim, será descrito o ideal arendtiano no que diz respeito às relações entre governantes e governados: as formas como devem ser e se dão em formas de governo tidas como indesejáveis e as implicações políticas de instabilidades e conflitos supervenientes – e suas possíveis respostas.

## PALAVRAS-CHAVE

Resistência – Direito – Democracia – Desobediência – Revolução

---

<sup>1</sup> Crises da Republica, p. 104, citando o exemplo da greve dos estudantes da Universidade de Berkeley, contra as autoridades do campus, que pagavam alguns empregados locais com valor abaixo do então mínimo admitido em lei, tida como uma ação “não-política”. Tentar resolver politicamente questões não-políticas, para Arendt, pode levar à formação de tiranias (Crises da Republica, p. 129), que aqui também serão estudadas.

## ABSTRACT

Through Hannah Arendt's political theory, this present work aims to describe a kind of political action: the resistance movement. By the readings that were done, it was possible to understand that, in her point of view, it has to be guided by and intend to keep principles like honor and liberty, against illegitimate governments arbitrariness and impositions, or the ones made by governments that don't recognize people's rights – contemplating minorities and majorities.

It's understood that there are different modalities of resistance against arbitrariness in the society. Therefore, private life situations, or questions about social needs of some society's groups, like those that motivate students' and workers' strikes, will not be object of this present study, but for comparative purposes, once they are not considered as political by the author<sup>2</sup>.

As political, it's considered the public sphere, the deliberative one – these deliberations can be made directly by people's participation, or indirectly, by representation. For the author, it discusses individual and collective rights and duties, as well as issues related to the organization and management of the State. Thus, the arendtian ideal will be described with regard to relations between governors and the governed: the ways they should be and are realized in undesirable forms of government and the political implications of instabilities and supervening conflicts – and their possible responses.

## KEYWORDS

Resistance – Law – Democracy – Desobedience – Revolution

---

<sup>2</sup> Crises of the Republic, p. 104, citing the example of Berkeley University's students strike, against campus officials, who paid some local employees below the then-law minimum, considered a "non-political" action. Trying to resolve political non political issues, for Arendt, can lead to the formation of tyrannies (Crisis of the Republic, p. 125), which are also going to be studied here.



## SUMÁRIO

<b>Resumo.....</b>	<b>7</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>8</b>
<b>Sumário.....</b>	<b>9</b>
<b>Introdução .....</b>	<b>10</b>
<b>Capítulo 1: A teórica política Hannah Arendt.....</b>	<b>15</b>
<b>1.1. Biografia .....</b>	<b>15</b>
<b>1.2. Contexto histórico e pensamento: do mundo pré ao pós totalitário.....</b>	<b>16</b>
<b>Capítulo 2: Liberdade, política e formas de governo .....</b>	<b>25</b>
<b>2.1. Liberdade e política .....</b>	<b>25</b>
<b>2.2. Autoridade .....</b>	<b>31</b>
<b>2.3. Violência .....</b>	<b>36</b>
<b>Capítulo 3: Formas de resistência .....</b>	<b>42</b>
<b>3.1. Desobediência civil.....</b>	<b>42</b>
<b>3.2. Revolução.....</b>	<b>48</b>
<b>3.3. Resistência: por que um direito? .....</b>	<b>55</b>
<b>Conclusão.....</b>	<b>58</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>60</b>

## INTRODUÇÃO

O projeto tem por objetivo debater o direito de resistência em Hannah Arendt, assim como os pressupostos de legitimidade das suas diferentes formas de manifestação. Para analisar esse tema, escolhemos como marco teórico a obra da filósofa Hannah Arendt, cujas preocupações sempre estiveram voltadas ao exame dos principais problemas políticos do seu tempo, entre eles o fenômeno do totalitarismo.

É próprio do ambiente jurídico - e de uma faculdade de Direito - que se ensine sobre as leis e se defenda o seu cumprimento, que objetiva, entre outros fins, a garantia da manutenção da ordem na sociedade. A dogmática jurídica destrincha as normas, questiona a propriedade de algumas disposições normativas, dispondo, também, sobre os critérios e procedimentos para a efetivação do conteúdo das normas – que podem ser processuais, dispositivas, proibitivas ou programáticas, entre outras definições.

Os Estados democráticos de Direito, em seus respectivos sistemas normativos, estabelecem os direitos e deveres dos cidadãos destinatários daquelas normas, permitindo ou proibindo certos comportamentos, e portanto limitando-os para garantir, em última medida, o controle sobre os corpos. A própria existência do Direito, nesses sentido, se baseia na ideia de que uma liberdade irrestrita do comportamento de todos os indivíduos não incorre em outra situação senão na barbárie, sendo por isso necessário estabelecer mecanismos que permitam a fruição das liberdades individuais sem que se impeça o mesmo gozo por parte dos outros indivíduos.

As normas, no entanto, não são estanques – ou não devem ser. O Direito com o passar do tempo torna-se obsoleto, conforme mudam as configurações sociais: diferentes épocas são marcadas por diferentes pensamentos, novos grupos sociais apresentam novas demandas, a economia passa por ciclos, ditaduras se levantam e democracias as derrubam. Por todas essas transformações o Direito é afetado e também responsável na medida em que lhe cabe, mudando a ordem previamente estabelecida e criando outras adaptadas às configurações sociais que passam a se apresentar.

Por isso, é necessário ao Direito dispor sobre a possibilidade de se reconhecer, primando pelo ideal democrático, novos direitos e deveres ao corpo político destinatário das normas que o compõem – e sem o qual não faz sentido existir um Direito – para que se renove e possa se manter eficaz e legítimo. Nesse sentido, ele reconhece diferentes formas democráticas de se efetuar mudanças legislativas, que variam conforme o arcabouço legal de cada lugar. Disso são exemplo as consultas populares previstas em democracias propriamente

participativas, realizadas pelas autoridades locais, ou a adoção direta de medidas administrativas ou alterações legislativas deliberadas entre os representantes do povo – que no entanto, a despeito de ser este o destinatário imediato de muitas dessas medidas, nem sempre é consultado previamente.

No entanto, é reconhecido que mesmo em Estados democráticos existem disposições normativas que vão de encontro à vontade popular, cuja alteração não implica desrespeito a princípios democráticos, mas que as autoridades se recusam a fazer, como ocorre de estas mesmas autoridades adotarem medidas contrárias e a despeito da vontade popular e aos princípios que regem um Estado de Direito. Além disso, existem também formas de governo não democráticas, que se utilizam exatamente da restrição da liberdade como forma de manutenção do poder e do Direito que permite e legitima a sua continuidade.

Nessas circunstâncias, nasce uma demanda – ou mesmo necessidade – que é contrária ao próprio Direito: a da resistência. É próprio dos sistemas normativos não dispor sobre o direito de resistência, exatamente porque ele diz respeito à permissão de uma ação contrária à manutenção da ordem jurídica, política, econômica e social que se tem. É paradoxal o Direito prever aquilo que se opõe ou questiona a sua própria existência. Por essência, não é próprio do Estado pretender legitimar movimentos contrários ao seu *modus operandi* e a suas medidas, pois isto colocaria em risco sua própria autoridade, na qual se sustenta; permitir a resistência significaria negar sua própria validade e necessidade. Em última instância, permitida a resistência, tomaria o seu lugar um “anti-direito” ou mesmo um “não-direito”<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Giorgio Agamben, escrevendo sobre o estado de exceção e as causas de sua instauração, escreve no livro homônimo que esse estado se caracteriza pela concretização da anomia (AGAMBEN, p. 93), e tem nos movimentos revolucionários e de resistência uma fase anterior a essa concretização. Nesse sentido, a anomia do estado de exceção seria o “não-Direito” e a resistência e revolução os movimentos reconhecidos pelo Estado e pelo sistema jurídico como “anti-Direito”, como se infere do trecho a seguir: “(...) se a resistência se tornasse um direito ou terminantemente um dever (cujo não cumprimento pudesse ser punido), (...) a constituição acabaria por se colocar como um valor absolutamente intangível e totalizante (...). De fato, tanto no direito de resistência quanto no estado de exceção, o que realmente está em jogo é o problema do significado jurídico de uma esfera de ação em si extrajurídica.” (AGAMBEN, p. 24). Assim, o questionamento acerca da ideia do “legítimo para quem” é um filtro que se faz relevante para a análise da atividade contestatória, já que os atores institucionais, como o Estado e o direito, tendem a obstar às ações políticas de contraposição à ordem estabelecida.

Porém, há que se entender, pelas circunstâncias expostas, que nem sempre o Direito será legítimo – por lhe faltar, a partir de uma perspectiva democrática, quem o legitime – ou eficaz – por perder sua atualidade e conformação à sociedade em que se aplica. Por isso, diante da possibilidade dessa carência, o fervor resistente se faz necessário e oportuno para garantir tal legitimidade e eficácia faltantes, guiando-se exatamente pelos princípios tutelados pelo Direito da democracia e da liberdade, a serem resguardados por todos os atores sociais.

O Direito democraticamente concebido reconhece o ser humano como titular de direitos e deveres, individuais e coletivos, e isso deve ser permitido e valorizado a cima de qualquer tentativa de perpetuação ou concentração de poder – cujo titular é o povo amplamente compreendido-, favorecendo determinadas camadas e grupos sociais em detrimento de outros, ou de cerceamento dos canais deliberativos democráticos. Além do princípio da liberdade, é próprio da democracia defender também o da igualdade política e jurídica, sem a qual os indivíduos não são verdadeiramente livres.

A política, em uma democracia, tem a função de ligar os indivíduos – formal e igualmente livres - dialogicamente para a realização do objetivo precípua do corpo político, que é o bem comum. A perspectiva política republicana, da qual ora partimos, compreende que é dever do Estado ouvir e discutir as possibilidades de serem deferidas as demandas populares, medindo consequências e plausibilidade jurídica e institucional do que se requer. Nesse sentido, quando é limitado esse canal de diálogo e desviado o poder político de seus titulares legítimos, como ocorre nas situações mencionadas, põe-se em risco a própria estabilidade político-institucional viabilizada pela democracia. Essa questão, portanto, precisa ser discutida a partir de autores empenhados em refletir sobre a política no que tange às manifestações de Estados e regimes de governo não ou pouco democráticos.

Para a análise teórica de uma ação política que diz respeito a momentos marcados por sua restrição e diminuição de direitos dos agentes políticos, faz-se necessário aos estudos jurídicos e políticos o uso de uma perspectiva teórica que valorize a preservação dos direitos e dos deveres políticos e institucionais, inerentes a uma república democrática. Por isso, esse projeto se propõe a discutir o problema acima apresentado, tal como acima mencionado, a partir dos trabalhos da filósofa Hannah Arendt.

Arendt teoriza, entre muitos assuntos políticos e filosóficos, acerca da perda de autoridade de governos que restringem o espaço democrático participativo, e descumprem seus deveres republicanos. Partindo de uma perspectiva filosófica e fenomenológica, Arendt estudava as diferentes formas de governo – democráticas ou não – observando suas estruturas e comportamentos. Inseridos nas mesmas conjunturas políticas, examinava os movimentos

contestatórios subsequentes, em seus instrumentos de efetivação, atores e propósitos. Nessa análise, aponta-se a marcante influência, no seu pensamento, do fenômeno totalitário, que possuía características políticas, jurídicas e sociais particulares e inauditas, bem como da vivência democrática estadunidense, que se pretende reger pela ideia da primazia da liberdade. Nesse sentido, o estudo de sua teoria política possibilita um questionamento acerca da validade das normas e medidas executivas estatais elaboradas com pouca ou nenhuma deliberação popular - condição para o despontar de uma ação de resistência.

A escolha da autora ganha relevância, também, por uma questão de ajuste ao tempo em que se escreve a presente monografia, a partir da constatação de que, na atualidade, estamos cada vez mais diante de uma conjuntura político-social em que se evidenciam práticas e características totalitárias tanto na sociedade quanto no Estado. Portanto, uma análise sobre o direito de resistência, nestes tempos, a partir de sua teoria política, se faz atual e relevante.

Pretendeu-se, aqui, verificar a maneira da autora observar o fenômeno da resistência - se o defende ou o critica -, estudando o conceito de resistência em Hannah Arendt, elucidando as características, motivações, fins e limites percebidos que se podem destacar da leitura de suas obras, para, então, apreciar seu ponto de vista. Para isso, levou-se em consideração, aprioristicamente, a postura de Arendt de buscar compreender os fenômenos que se dispõe a analisar antes de posicionar-se, de emitir juízos de valor, sendo esta uma característica fundamental do pensamento arendtiano – motivo pelo qual se entendia como cientista política e não como filósofa<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> A esse respeito cabem duas observações. A primeira é a de que Arendt fez essa afirmação em uma entrevista dada a Günter Gaus em 1964 chamada *Zur Person*, disponível no sítio eletrônico *Youtube*. A segunda observação é a respeito do que se diz sobre a parcialidade da autora em suas análises. Diferentemente do que concebe a maioria dos seus intérpretes, Bethania Assy, sua estudiosa, entende que a forma de compreender e julgar já se perfaz sob a influência de uma carga valorativa individual, do que não estaria imune Hannah Arendt, de cujo próprio estudo teórico se poderia deprender tal conclusão. Diz Assy: “Não é novidade que a filosofia moderna empreendeu uma tarefa longa e contínua de produção de dois planos incomunicáveis, a compreensão e o afeto, protagonizada pelo próprio Kant. [...] Entretanto, minha hipótese aqui é a de que, se na inscrição dos juízos éticos se levar a sério essa virada epistemológica dos sentidos, atribuída a Arendt a partir da estética kantiana, tem-se dois ganhos epistemológicos. Ou seja, assumir que uma das bases na decisão de como compreendemos, atribuímos sentidos e juízos reside nos afetos. Segundo, e por consequência, que os afetos passam a desempenhar um papel protagonista na forma como julgamos e agimos.”. ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*, p. 192.

Para perseguir o objetivo pretendido, fez-se uma revisão bibliográfica das obras da autora, das quais foram depreendidas as modalidades de resistência por ela concebidas, bem como seus pressupostos e limites. Valeu-se, também, do auxílio de artigos e livros de apoio que contribuíram para a compreensão de sua orientação teórico-política e de sua linha de raciocínio, dos quais se pôde compreender melhor alguns dos pressupostos do exercício de um direito legítimo de resistência segundo a perspectiva da autora.

No primeiro capítulo será feito um resumo da biografia de Hannah Arendt, explicando parte importante de sua teoria, qual seja a da descrição do fenômeno totalitário. Essa descrição importa para a presente pesquisa uma vez que trata de um momento histórico da humanidade em que o extremo da condição humana foi experimentado, questionando-se a partir daí, a possibilidade de existência de atividade política mesmo nesse contexto – tanto de apoio quanto de contestação.

Em seguida, no segundo capítulo serão verificados os pressupostos de uma atividade de resistência elencados pela autora, conforme se depreendeu de suas obras eminentemente políticas, para então, no terceiro capítulo, serem destrinchadas as formas de resistência e o motivo de se poder – e se de fato se pode – falar em um direito de resistência, propriamente dito, na concepção de Arendt.

## 1. A TEÓRICA POLÍTICA HANNAH ARENDT

### 1.1 Biografia

Hannah Arendt escreveu sobre e em tempos sombrios. Nascida em Hannover em 1906, judia, de família intelectual e rica numa Alemanha pré 1ª Guerra Mundial, marcada pelo antissemitismo, presente em diferentes esferas da vida social - o que a afetaria e a seus iguais anos mais tarde. Frequentou a universidade de Marburg – de 1924 a 1926, onde foi aluna de Martin Heidegger, filósofo importante para seu pensamento e com quem também desenvolveu relacionamento amoroso - e depois em Heidelberg, onde foi aluna de Karl Jaspers, que a orientou em sua tese de doutorado sobre “O conceito de amor em Santo Agostinho. Posteriormente, conheceu na França – onde ficou presa por um tempo no campo de concentração de Gurs e viveu até 1941 – seu segundo marido, Heinrich Bluscher, com quem fugiu para os Estados Unidos, onde obteve sua cidadania e viveu até seu último dia de vida – tendo passado 21 deles como expatriada, fruto do antissemitismo nazista<sup>5</sup>.

Sua produção literária foi da mais vasta, podendo-se apontar como os mais famosos “Origens do Totalitarismo”, “Eichmann em Jerusalém” e “A condição humana”, sendo também de ampla e reconhecida a relevância suas obras “Entre o passado e o futuro” e “Homens em tempos sombrios”, reconhecimento este evidenciado pela larga quantidade de produção intelectual acerca de Arendt abordando essas obras.

Influenciaram seu pensamento e estiveram presentes em suas análises as ideias de autores de sua época como Martin Heidegger e Karl Jaspers, de décadas e séculos anteriores como Walter Benjamin, Immanuel Kant e Santo Agostinho, além dos filósofos da Antiguidade como Platão, Epicteto e Aristóteles. Heidegger, autor da obra – entre outra – *Ser e tempo*, sobre o “estar-no-mundo” foi muito criticado durante e após os anos de totalitarismo nazista por ter aderido ao nazismo – que Arendt se dispôs, posteriormente, a tentar compreender, ressaltando que compreender não é o mesmo que perdoar ou aceitar<sup>6</sup>, pelo que, incompreendida em seus objetivos e princípios norteadores dos quais partiu, também foi amplamente criticada.

---

<sup>5</sup> GASPARINI, Melissa Ferreira. “Breves comentários sobre a vida e obra de Hannah Arendt”. Disponível em [http://www.dhnet.org.br/direitos/filosofia/arendt/gasparini\\_breves\\_vida\\_obra\\_hannah.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/filosofia/arendt/gasparini_breves_vida_obra_hannah.pdf), acesso em 20/11/2017.

<sup>6</sup> Origens do Totalitarismo, p. 21

“Repito, compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidade tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós – sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso, como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma. Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido.”<sup>7</sup>

## 1.2 Contexto histórico e pensamento: do mundo pré ao pós totalitário

A análise dos elementos totalitários dá à Hannah Arendt a concepção de que a política é justamente o que dá dignidade à vida humana. Não é distante falar de totalitarismo quando se discute democracia, como se poderia supor. A estabilidade democrática não significa uma necessária e completa ausência de totalitarismo e exceção nas comunidades democráticas: também é possível que haja pontos totalitários em regimes democráticos. A violência fundante que lhe é inerente permanece, deixando de ser algo glorioso como é tido nas guerras – no sentido de “quanto mais, melhor”, por permitir uma eliminação do inimigo com maior sofrimento para ele ou uma eliminação em maior quantidade – mas passam a ser um instrumento de controle, permanecendo da mesma forma ou de forma reduzida.

O totalitarismo é um fenômeno de Estado, e não uma ideologia política ou questão econômica. Está para além de uma discussão de “direita” *versus* “esquerda”: se aplica tanto ao capitalismo quanto ao comunismo. Uma de suas características é a burocracia, que corresponde à ideia de um “mundo nebuloso”, um fenômeno que distancia o indivíduo da compreensão do mundo e que viabiliza o mundo ficcional que o totalitarismo queria fazer real. Nesse modelo de burocracia, não há delimitações e ideias concretas; não há lógica de funcionamento do sistema estatal, regulado por uma lei que não o rege – e nisso diferindo de um modelo liberal de Estado, que deve ser sempre regulado e delimitado por leis. Assim, impera uma “hierarquia flutuante”, pelo fato de o totalitarismo se basear em uma ideia de mundo que, de fato, não existe, só precisando existir na mente dos indivíduos, que precisam estar convencidos dessa existência. Ela é ficcional e se dá por um processo de construção,

---

<sup>7</sup> Idem.



possibilitado pelo acúmulo do poder, saindo da ficção e se tornando mais concreto: a lógica é de que “tudo é possível”.

Outra marca totalitária era a propaganda, mecanismo que não tinha interesses por trás senão a se ser uma exibição fanática de seus ideais fanáticos, falaciosos e desumanos. A propaganda totalitária é sempre um misto de verdade e mentira. Nela, existe a possibilidade de se transformar a mentira em verdade e o mesmo funciona ao contrário, podendo chegar a um tal nível de ficção que até as próprias vítimas chegaram a acreditar – isso é um resultado evidente da “biopolítica” de que fala Michel Foucault.<sup>8</sup>

Quanto ao nazismo, Arendt entende ser fruto do liberalismo, enquanto concepção e prática econômica que prega o individualismo ao invés da ideia de convivência, de comunidade e de grupo de indivíduos<sup>9</sup>. Diferentemente concebe o totalitarismo bolchevique, praticado por Stalin na Rússia soviética, que não cultivava o hábito político deliberativo dos *soviets* idealizados por Lenin, os tendo e implantado o terror na sociedade russa e o domínio da população pelo medo de pensar e se posicionar contraria ou diferentemente ao governo stalinista.

Os anos passados na Alemanha antissemita e presa na França tiveram decisivas consequências sobre sua produção intelectual. Viver em um contexto de espoliação pós 1ª Guerra Mundial entre os intelectuais e elite econômica alemães, observando, também, seu derredor, permitiu uma análise daquilo que seria o estágio inicial e determinante para o convencimento da população sobre o discurso nazista.

Como dito, casou-se com Heinrich Blucher, cientista político que lhe sugeriu o termo “banalidade do mal”, que veio a ser parte do subtítulo do livro “Eichmann em Jerusalém”. Nesse livro, a autora relata os dias do julgamento de Adolf Eichmann, oficial de um dos departamentos do Estado alemão encarregado das emigrações forçadas e deportações de judeus da região leste da Alemanha e dos Estados anexados do leste europeu para campos de extermínio determinados.

---

<sup>8</sup> A ideia arendtiana que explica a “biopolítica”, porém sem esse nome, pode ser encontrada na p. 480 do livro “Origens sobre o totalitarismo”

<sup>9</sup> Em “Origens do totalitarismo”, no capítulo sobre o imperialismo, Arendt explica que o Estado-nação se forma junto com o imperialismo, e que o imperialismo só é possível porque o Estado-nação visa se expandir, estender os seus limites. Com o fim do Estado-nação e seu poder, toma seu espaço a burguesia, implantando suas questões privadas no ambiente público. Ainda, explica que racismo e burocracia são os principais elementos do imperialismo que, por sua vez, influenciou diretamente no totalitarismo, sendo também uma continuidade do antisemitismo.

A todo tempo, relata, Eichmann ressalta que estava apenas cumprindo o seu trabalho, obedecendo o comando de Hitler – que tinha, naquele contexto, o status de lei -, sendo apenas uma engrenagem para a máquina do Estado nazista, não tendo qualquer culpa pela execução dos seus atos, entendendo até mesmo que não lhe poderia ser atribuída culpa alguma, posto que, em sua concepção, nada errado estaria sendo feito, nem mesmo se via responsável pelas mortes dos judeus cujo transporte ajudou a operacionalizar.

O comportamento e a mentalidade do agente nazista intriga Arendt que, ao contrário do que se esperava e queria fazer parecer, não se tratava de um monstro ou um homem extremamente mal. Para a pensadora, tratava-se de um *idiota* de quem sentia vontade de rir, pela demonstrada incapacidade de apresentar raciocínios próprios, repetindo frases prontas e de efeito, como de costume dos oficiais daquele regime.

Eichmann era um homem comum, que teve vida medíocre, no sentido de nunca ter feito nada de extraordinário. Nunca foi dado a atividades reflexivas, sendo mal sucedido em seus empreendimentos escolares. Deu certo como vendedor viajante, cujas habilidades de venda veio a desempenhar na ocupação que conseguiu no governo de Hitler como negociador, com os judeus, das emigrações e deportações humanas, bem como da arrecadação dos bens que ficavam ou vendiam a baixo preço aos alemães, por mais valiosos que pudessem, em cima do que os nazistas lucravam abundantemente.

O trabalho para o Estado foi uma oportunidade, para um homem comum como ele, de ascender socialmente e se ver valorizado pelas virtudes e capacidades que acreditava ter. Por isso, estava disposto a executar qualquer atividade demandada, mesmo contrariando suas convicções pessoais<sup>10</sup>.

Além dele, outros pensaram e agiram da mesma forma, com intenções e motivações parecidas ou totalmente diferentes, e daí a ideia de banalidade, pelo fato de que qualquer um pode cometer os mesmo atos atrozés em situações análogas, mesmo sem convicções genocidas. Existam, também, aqueles que o faziam por convicção de ser algo correto – enquanto Eichmann dizia que não poderia julgar seus próprios atos e ordens recebidas como certos ou errados, defendendo que existia uma norma que as determinava, emanadas de Hitler. Arendt relata que Eichmann alegava que era e deveria ser apenas um cumpridor das normas

---

<sup>10</sup> Eichmann. Nesse sentido, cabe dizer que Eichmann alegava não ser antissemita, mas sionista, ou seja, de alguma forma, defendia os direitos dos judeus. Contudo, mesmo assim, contribuiu e teve atuação decisiva na persecução da chamada “questão judaica”. Era sua honra ajudar e obedecer o Führer, como dizia, “minha lealdade é minha honra”.

que regiam o 3º Reich e o comando de seus superiores – que se submetiam às mesmas normas-, sendo sua obediência sua honra.

O antissemitismo não era um costume e uma ideia que surgiram com o nazismo, mas já existia há muito tempo, como explica Arendt em *Origens do totalitarismo*. Estava presente em todas as camadas sociais, das mais baixas às elites, econômicas e intelectuais. A nazista, no entanto, que pregava também a superioridade do povo alemão e pureza da raça ariana, impondo um padrão de beleza conforme ao da antiguidade grega e necessidade de limpeza étnica, era novidade. Concordar ou não contestar o antissemitismo estrutural naquela sociedade, principalmente após a ascensão do regime nazista, significava fazer parte de um todo que se pretendia superior, ainda que composto por indivíduos cuja preocupação maior era a preservação da sua própria individualidade.

O discurso nazista se fez conveniente no contexto da Alemanha entre guerras, depauperada e humilhada, onde predominava o medo, a incerteza e a pobreza generalizados. Os indivíduos, nessas condições, transformados em massa atomizada, necessitavam de ser ver investidos de alguma dignidade, de se sentirem pessoas novamente, parte de um grupo valorizado, não mais humilhado e sem as mínimas condições de sobrevivência. Essa é uma condição com cuja retomada na sociedade Arendt se preocupa, vendo-a como fruto de estruturas liberais, que individualizam as pessoas, diminuindo o necessário senso de coletividade.

Tal obra foi determinante para sua produção teórica, após “*Origens do totalitarismo*”, porque, além de ter sido marcada por numerosas críticas recebidas, fruto de interpretações que não correspondiam ao real pensamento e objetivo de Arendt no relato do julgamento de Adolf Eichmann<sup>11</sup>, a partir dela passou a escrever mais profundamente sobre o pensamento e comportamento o humanos em diversas circunstâncias, desde as de estabilidade democrática àquelas nas quais predomina a arbitrariedade.

A influência de Heidegger se percebe na ênfase dada à atividade de pensar e ser, temática central de sua teoria. Heidegger, em *ser e tempo* Jaspers, por sua vez, a influenciou no pensamento sobre o comportamento humano nas chamadas situações limítrofes como a do totalitarismo.

---

<sup>11</sup> Arendt objetivou, neste trabalho, como em outros, compreender o agir do indivíduo totalitário, tendo ressaltado no prefácio de *Origens do totalitarismo* que “compreender não é o mesmo que perdoar”. As críticas recebidas eram no sentido de que Arendt defendia o agente nazista.

Foi importante essa questão do pensamento e da compreensão porque Arendt frisa que compreender não é o mesmo que perdoar. No seu entendimento, é preciso compreender para que esse fenômeno não se repita; compreender suas razões e condições, como e por que aconteceu. Como eram os indivíduos - vítimas, algozes e espectadores apoiadores da sociedade. Arendt tenta compreender e dar uma lição na sociedade sobre aqueles acontecimentos, não só tentar explicar. Foi, porém, muito criticada por causa dessa obra – que inicialmente era apenas um artigo de revista, e que depois foi melhor elaborado e transformado em um livro, em cujo pós scriptum ela se justifica, explicado que não pretende, com o que escreve, perdoar o algoz de muitos judeus, ou mesmo os nazistas, mas trazer a sociedade à razão toda a sociedade, quase que um alerta sobre aquilo tudo, chamando a atenção ao fato de que pessoas comuns podem perpetrar as mesmas condutas, não necessariamente indivíduos de má índole ou “monstros”.

Na sua concepção, quanto mais comum a pessoa for, quanto menos dotada do hábito de reflexão, mais fácil será que esta realize atrocidades, à medida em que Arendt liga a humanidade ao ato de agir conscientemente (entende que os humanos são seres pensantes), portanto, a partir do momento em que o indivíduo age sem pensar, abre mão de sua humanidade e se torna qualquer coisa; se torna aquilo que o ambiente totalitário quer que ele seja. No contexto de Eichmann, o ambiente totalitário lhe demandava que se portasse como uma engrenagem daquele sistema atroz, composto por pessoas que faziam o mal por maldade e por outras que, como afirmava ser o seu caso – e Arendt acreditava ser – não tinham essa intenção.

É exatamente pra isso que Hannah Arendt chama atenção: achava-se no pós-guerra que só indivíduos genuinamente maus poderiam contribuir para as desumanidades do totalitarismo, mas não: até mesmo pessoas comuns, tidas como “boas”, podem fazer e fizeram essas mesmas atividades, conforme abrem mão de sua capacidade de pensar - a si mesmos, o mundo e seus atributos-, dela são desprovidos ou nunca exerceram habitualmente, o que não significa, entretanto, que sejam ignorantes. Esses indivíduos Hanna Arendt chama de “ralé”.

Ralé é uma camada social que surgiu entre os séculos XVIII - XIX, que é tida como medíocre pela autora - no sentido de estar na média - e não tem qualquer raciocínio político ou social; qualquer pensamento que lhe dê noção e importância sobre a coletividade. A ralé é individualista, defende o liberalismo e se conforma àquilo que ela precisa ser para ascender socialmente, para ser menos que mais um indivíduo em uma sociedade atomizada e espoliada.

Arendt alerta que para aquela sociedade – e também em alguns momentos democráticos – ser equivale a aparecer, como concebem os indivíduos não racionalmente,

mas fora do seu âmbito da racionalidade. A lógica é a de que conforme o indivíduo aparece, passa a sentir que é alguém importante – ou, simplesmente, alguém. Isso ocorre em contextos antipolíticos, onde as pessoas são massificadas, individualizadas e são vistas ou se sentem como sem importância ou relevância social. Nesse sentido, importa dizer que “massa” e “ser individualizado” não são conceitos que se opõem, pelo contrário: a massa é composta por uma multiplicidade de indivíduos que não se distinguem, não tem uma força útil, um propósito, um engajamento.

Isso posto, os alemães, naquele contexto em que estavam completamente espoliados, atomizados e sem qualquer esperança de solução do seu problema, tampouco dispunham de estabilidade política e social, devido às disposições do Tratado de Versailles, às estratégias econômicas ineficazes da República de Weimar e ao próprio pós 1ª Guerra Mundial. Precisavam de um “salvador” que apresentasse um discurso de esperança e otimista, reconhecendo haver uma razão para todo aquele mal. Era conveniente, portanto, que se estabelecesse um culpado que seria combatido, um usurpador q não merecia estar no meio deles: os judeus, que historicamente já eram vítima de rechaço social.

A massa, portanto, a ralé, queria se juntar a esse poder emergente do partido nazista, que se pretendia salvacionista, a fim de se ver igualmente poderosa. Fazendo parte do sistema nazista, se filiando ao partido no nacional socialismo ou, simplesmente, apenas concordando com ele, apareciam: não seriam mais os indivíduos insignificantes como se sentiam, passavam a ser importantes e compor a raça ariana, pretendida por Hitler como superior. A ralé da sua teoria deseja se juntar ao discurso vitorioso e que lhe promete benefícios; ela tem vontade de ser, ela não quer “não ser” ou “ser nada”. Historicamente, essa camada social se junta ao capital e incorpora seu discurso, pelo que foi fácil aderir ao nazismo, uma vez que eram contra o socialismo e prometiam a grandeza e a saída do anonimato: totalitarismo confere às massas a sensação de poder.

O nível de racionalidade popular era tão baixo que não se atentou a isso, a essa tentativa de juntar dois modelos econômicos e governamentais antagônicos, que pretendia agradar a todos numa sociedade dividida e atomizada e se dispunha a qualquer coisa pra conseguir conquistar a grandiosidade, contra um mal imaginado. No totalitarismo, o inimigo está totalmente dissociado da realidade, e amedronta e ao mesmo tempo conquista vítimas, apoiadores e algozes. A ralé é a massa que tornou possível o totalitarismo.

Aí entra o conceito de biopoder do Foucault: a lógica de higienizar a sociedade, tomando conta de todas as mentes e de suas individualidades, que aceitam o discurso imposto.

Eichmann era parte dessa ralé, mais uma pessoa comum, que achava que ia alcançar sucesso em sua vida mas não possuía qualquer expectativa de sucesso, pelo contrário. Era apenas um vendedor austríaco viajante quando surgiu o partido nacional socialista, e nele percebeu uma possibilidade de ser algo, de aparecer, de ser alguém. Se filiou e lhes pediu uma função, que foi concedida, inicialmente, na forma de uma ocupação subalterna que não lhe agradava. Trabalhava no setor de organização do museu maçom e depois o mudaram para a organização do museu judaico. Determinante para que Arendt tenha realizado certas interpretações é a informação trazida de que tinha se convertido ao sionismo um tempo antes, por causa do idealismo do movimento, que lhe atraia. Muito tempo depois viram que ele tinha conhecimento de assuntos judaicos, e o chamaram depois de muito tempo e várias etapas e acontecimentos pra chefiar o setor de assuntos judaicos recém criado. Eichmann era muito vaidoso mas só tinha duas capacidades: de organizar e negociar, vindas também do seu trabalho anterior. Pra ele era excelente.

O fato de ele ter conhecimento de assuntos judaicos o ajudou a ter “afinidade” com autoridades judaicas, aí foi fácil convence-las da importância das deportações e migrações forçadas. A princípio, essas autoridades achavam que ia haver um ressurgimento da glória dos judeus (no passado os judeus tinham funções importantes no Estado, na Europa), achavam que ia ser positivo. Assim começaram as migrações forçadas pra guetos, que depois viraram deportações pros campos. Foi tudo gradual. Então nem dá pra falar em resistência porque eles, os judeus, estavam inicialmente convencidos de que aquilo não era uma coisa ruim.

Depois disso, já nos guetos e depois nos campos de concentração, os judeus também não pensaram em resistir porque estavam completamente espoliados e desumanizados, eles não eram nada, nem humanos, qualquer coisa que eles fizessem era desprovida de sentido. O que produziam não era pra gerar lucro, estava presos por um crime que não existe.. Nada. Além disso, inexistia qualquer sentimento de coletividade, porque os judeus não eram unidos, existiam correntes de judaísmo, movimentos judaicos, então eles não eram unidos.

Passando agora pro Eichmann julgado: ele compunha a massa, como eu falei. Então, ele não pensava, só engolia um discurso pronto e aceitava aquilo. Eichmann era um burocrata, exatamente por aquilo que eu disse pra vocês que ele era bom em organizar e negociar. Então, compondo o partido e querendo ser alguém, ele aceitou se submeter a qualquer coisa irrefletidamente. Ele queria honrar o Reich, o Führer, e dizia “Minha honra é minha lealdade”. Então ele obedecia cegamente (até dizia que era uma *obediência cadavérica*, nas suas palavras). No julgamento perguntaram se ele pensava antes de agir, e ele falou que não.

Ele só agia, sem pensar. Eichmann abriu mão de sua capacidade de pensar. Ele nem era dado a isso, não tinha o hábito de pensar. Ele só obedecia, queria ser um “cidadão cumpridor da lei”, e a lei era a ordem do Führer, e qualquer lei por ele criada, não importava qual fosse. Por isso Hannah Arendt chama isso de banalidade do mal: esse fenômeno de fazer coisas terríveis, cometer grandes crimes, sem ter qualquer maldade, qualquer intenção má, monstruosa e demoníaca. Claro que existiam homens maus e sádicos e monstros no nazismo, que faziam tudo com motivação “maligna”, com essa intenção de fazer um mal, obedecer pra fazer parte de um sistema maior sim, mas também porque lhe agradava fazer parte de um sistema mal. Eichmann queria fazer parte de alguma coisa e ser leal a ela e ponto, só. Por isso é equivocado chama-lo de monstro, sádico ou louco. Esses tem alguma razão no que fazem (no caso do louco, este não teria uma capacidade organizacional que Eichmann tinha). Tampouco se pode falar que ele afirmava tanto que era um cidadão cumpridor da lei porque queria se eximir de culpa, porque ele não via em si porque culpa, “culpa de que”? Ele não achava que ele tinha feito nada de mal, ele só era uma peça, uma engrenagem que compunha um sistema assassino, sem se dar conta de que todas as engrenagens num sistema genocida cooperavam pra isso. Ele achava que era, apesar de parte do todo, só responsável pelos atos imediatos que praticou, e tinha orgulho de ter cumprido todas as ordens.

Eichmann não pensava, ele só executava. Conforme ele não pensava, ele era só um instrumento, e não mais uma pessoa.

Quanto ao tribunal que julgou Eichmann, Hannah Arendt questiona sua legitimidade para julgar aquele caso, porque eles queriam julgar um crime de responsabilidade legal individual enquanto crime político. Ele tinha responsabilidade individual e política, mas eles queriam juntar os dois como se a mesma coisa fossem. A responsabilidade política diz respeito ao todo, à coletividade, e a individual à que o indivíduo fez. Em hipótese alguma Jerusalém seria o lugar adequado para ele ser julgado: ser julgado naquele lugar significava que estava sendo julgado pelo crime político cometido, pelo efeito coletivo de seus atos contra o povo judeu. Isso, no entanto, não seria competência de uma corte onde a vítima julga o seu algoz, seria competência de um tribunal internacional (que à época não existia. O Tribunal Penal Internacional só foi criado em 1998). Se queriam julgá-lo por seus atos individuais, ele deveria ter sido julgado em Nuremberg como todos os outros.

Ainda, destaca que quem não age, o faz indiretamente, pelo que assume certa responsabilidade. A única forma de não ser visto como apoiador do nazismo era desaparecendo da vida pública, mas fazendo isso, a pessoa assumiria uma responsabilidade política. A não ação num contexto limítrofe como esse seria vista como “um ato de profunda

irresponsabilidade política”. O restante do povo, por sua vez, tinha responsabilidade na medida em que apoiava, participava da vida pública e/ou fazia parte do partido nacional socialista.

Hannah Arendt diz que “na política, obedecer significa apoiar”, e que quem o faz merece julgamento. Toda a sociedade estava sujeita ao totalitarismo, pensava de acordo com o mal e apoiava o mal banal, podendo qualquer um ser seu agente e apoiador. Eichmann foi um deles e o restante das pessoas que não se insurgiu contra aquelas práticas e ideologias impostas também devia ser visto como conivente. Dessa forma, permite entender que a falta de contestação significa anuência com o que se tem.

Porém, explica, também, que era impossível resistir a um estado totalitário. Ao mal radical, as vítimas não reagem.



## 2. LIBERDADE, POLÍTICA E FORMAS DE GOVERNO

### 2.1. Liberdade e política

Para Arendt, como explica ao longo do capítulo *O que é liberdade?*, do livro *Entre o passado e o futuro*, não há como se construir uma teoria política sem falar sobre a liberdade, embora os filósofos políticos da Antiguidade clássica não a tenham tido como assunto principal, com escritos específicos sobre ela, apenas tangenciando-a.<sup>12</sup> Para os filósofos da Antiguidade tardia, a liberdade era “um fenômeno do pensamento mediante o qual o homem poderia como que se dissuadir do mundo”<sup>13</sup>, um conceito político que, no entanto, não surtiu efeitos na filosofia grega, porquanto não eram favoráveis a discutir questões políticas.<sup>14</sup>

Existe uma diferença entre uma liberdade que acreditamos ter, a qual chama de *não-liberdade teórica*, sob a qual vivemos em sociedade, através da chamada *liberdade prática*. A liberdade prática é o viver no mundo externo, agindo de acordo com a sua escolha, consciência e princípios morais, sendo responsável por seus atos, enquanto pessoa livre.<sup>15</sup> A não-liberdade teórica, por sua vez, se relaciona estreitamente com a primeira e é fruto da própria vivência no mundo externo sendo, também, sua causa: a partir das experiências cotidianas, tem-se que os atos praticados não são inteira e realmente livres, mas

---

<sup>12</sup> Entre o passado e o futuro, p. 191. A tangência no tratamento da questão da liberdade se dá por sua abordagem periférica nas discussões sobre política. Os filósofos da Antiguidade, a tinham em grande valia, embora alguns, como Platão tivessem conflitos em relacionar essa questão com a figura do filósofo – em suas reflexões acerca do “filósofo rei” no governo da razão. A liberdade se relacionava à finalidade da política, que era “estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer” (idem, p. 201), e esse espaço era a polis. Na Grécia não havia democracia, porque se queria evitar o domínio dos cidadãos, de uns sobre outros - tanto aquele exercido por muitos (democracia), quanto o por poucos (oligarquia) – com vistas a preservava a isonomia. Todos os cidadãos eram tratados com igualdade na polis. O significado de igualdade, aqui, não aquele de uma igualdade de condições, mas o de uma que se exerce “entre os iguais”, legal e politicamente compreendidos, conforme o grupo social ao qual cada um pertencia dentro da polis – assim, não eram considerados cidadãos os escravos, as mulheres e os estrangeiros, por exemplo, não participantes da vida política. Pregava-se a isonomia, uma forma de governo na qual liberdade e igualdade se assemelhavam no exercício do poder político. Os homens não eram naturalmente iguais mas, por meio de sua presença e participação na polis, tornavam-se iguais. A polis era, portanto, o instrumento para a aferição do patamar de igualdade entre os cidadãos; a isonomia, na polis, os tornava iguais. (Sobre a Revolução, p. 58)

<sup>13</sup> Entre o passado e o futuro, p. 204

<sup>14</sup> Entre o passado e o futuro, p. 215

<sup>15</sup> Entre o passado e o futuro, p. 189

condicionados a causalidades externas sendo, inclusive, os próprios princípios morais e a consciência, condicionantes do agir humano. Ou seja, o indivíduo age entendendo-se livre quando, na verdade, sua liberdade é falsa, posto que sujeita a causações independentes de sua própria vontade.

Ambas as ideias de liberdade se baseiam, para Kant – explica – nas experiências cotidianas.<sup>16</sup> Na sua concepção, a liberdade pode ser averiguada a partir dos sentidos “com os quais conhecemos e compreendemos o mundo”<sup>17</sup> e não apenas pelas “faculdades interiores e experiência interna”<sup>18</sup>. Assim, os dados sensoriais, ordenados pela causalidade, permitem que se tenha as experiências cotidianas. A partir dessas experiências cotidianas surge a “antinomia entre liberdade prática e não-liberdade teórica”<sup>19</sup>. Nesse cenário, a presença do pensamento ocasiona a dissolução do engano, do entendimento de que se age livremente, ou seja, de que o exercício da liberdade prática é absoluto e não regido por qualquer causalidade, seja esta na forma das concepções morais individuais, fruto da consciência, ou na forma mundana, fruto do fato de se estar no mundo. Diz Arendt:

“É que, no momento em que refletimos sobre um ato que foi empreendido sob a hipótese de sermos um agente livre, ele parece cair sob o domínio de duas espécies de causalidade: a causalidade da motivação interna, por um lado, e o princípio causal que rege o mundo exterior, por outro.”<sup>20</sup>.

Seguindo essa lógica de compreensão da liberdade, aponta o caminho encontrado por Kant<sup>21</sup> para superar a influência da causalidade em suas manifestações, que se deu pela

---

<sup>16</sup> Entre o passado e o futuro, p. 190

<sup>17</sup> Entre o passado e o futuro, p. 190

<sup>18</sup> Entre o passado e o futuro, p. 190

<sup>19</sup> Entre o passado e o futuro, p. 190

<sup>20</sup> Entre o passado e o futuro, p. 190

<sup>21</sup> Sobre livre-arbítrio, abordado na citação que se segue, importa explicar o conceito atribuído pela filosofia prática de Kant em “Metafísica dos costumes”. O arbítrio está ligado à chamada *faculdade de apetição* (que pode ser entendida como a “faculdade de *fazer ou não fazer a seu bel-prazer*” (KANT, 2017, p. 19 – grifos do autor), cujo “fundamento interno de determinação” é o querer mesmo (*idem*)). Tal faculdade não pode ser confundida, no entanto, com as ideias de “vontade” e de “desejo”, que se relacionam com essa faculdade mas possuem conceitos próprios. O “arbítrio” seria a faculdade de apetição quando se liga à “**consciência** da capacidade de sua **ação** para a produção do objeto” (*ibidem* - grifos nossos) dessa faculdade, ou seja, para a realização ou obtenção daquilo que se quer. Ou seja, o arbítrio está diretamente relacionado e implica um agir, possibilitado por uma tomada de consciência, sendo um ato, assim, próprio do sujeito racional. Se a faculdade de

“distinção entre uma razão teórica ou ‘pura’ e uma ‘razão prática’ cujo centro é a vontade livre, pelo que é importante ter em mente que o agente dotado de livre-arbítrio, que é na prática importantíssimo, jamais aparece no mundo fenomênico, quer no mundo exterior dos nossos cinco sentidos, quer no campo da percepção interior mediante a qual eu percebo a mim mesmo.”<sup>22</sup>.

Assim, o conceito prático de liberdade de Kant, decorrente de sua conceituação da razão – pura ou prática -, emancipa-se das ideias de liberdade condicionadas por causalidades e delas se diferencia. No entanto, Arendt aponta que a compreensão kantiana enseja uma outra dificuldade, para além da inerente à antinomia entre liberdade prática e não-liberdade teórica, que é o perigo de fazer com que a liberdade desapareça.<sup>23</sup>

Dessa forma, Arendt adentra o principal ponto de onde se deve analisar a liberdade: a política. Esse fenômeno, entende, é eminentemente político e crucial para as discussões que lhe digam respeito e para a toda teoria política. Ao tentar compreendê-lo a partir de uma perspectiva metafísica, a filosofia o transpôs do seu lugar original e destorceu seu sentido tal como é dado na experiência humana. Ele não deve ser examinado a partir do “diálogo do eu comigo mesmo”, mas pela forma como é exercida em conjunto no mundo exterior<sup>24</sup>.

---

apetição não está ligada “a esta consciência, então o seu ato se chama *desejo*. (...) O arbítrio que pode ser determinado pela *razão pura* se chama livre arbítrio. (...) A *liberdade* do arbítrio é aquela independência de sua *determinação* pelos impulsos sensíveis: este é o seu conceito negativo. O positivo é: a // capacidade da razão pura de ser prática por si mesma.” (ibidem, pp. 19 e 20 – grifos do autor). O livre arbítrio é, nesse sentido, a liberdade vivenciada no *querer* relacionado com o “próprio eu”. (Entre o passado e o futuro, p. 211)

<sup>22</sup> Entre o passado e o futuro, p. 190. Cabe dizer que, no que diz respeito ao fato de o homem dotado de livre arbítrio nunca aparecer realmente, concebe-se uma liberdade que tampouco se pratica no mundo externo, sendo inerente às esferas particulares do homem, suas faculdades mentais. A essa concepção opõe-se Hannah Arendt, por entender que “sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer. (...) A liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados de uma mesma matéria.” (Entre o passado e o futuro, p. 195)

<sup>23</sup> Entre o passado e o futuro, p. 190. Explica-se: a “vontade livre” é o centro da “razão prática”, e o “agente dotado de livre arbítrio” o exerce a partir da “razão pura” ou “entendimento da razão”, opondo aquela “vontade” a esse “entendimento”. Sendo a liberdade relacionada a um agir possibilitado por uma tomada de consciência pelo indivíduo dotado de livre arbítrio, que jamais aparece no mundo fenomênico nem no exterior, ela passa a poder não existir por causa da própria atividade de pensar.

<sup>24</sup> Entre o passado e o futuro, p. 191

Na política, a liberdade sempre foi vista como “um fato da vida cotidiana”<sup>25</sup>. A filosofia não erra, porém, em prever uma liberdade metafísica, uma forma de identifica-la nas questões meramente individuais, mas essa abordagem deve observar aquela contempladora do seu sentido original político, a fim de não retirar seu significado essencial.

O homem, entende Arendt, uma vez racional, é dotado da capacidade de ação, que, junto com a política, “entre todas as capacidade e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade”<sup>26</sup>, considerando a multiplicidade de problemas políticos e de liberdade humana. A liberdade, portanto, diz respeito à política - em uma relação de reciprocidade- que, por sua vez diz respeito à ação.

Enquanto relacionada à política, a liberdade, para Arendt, não é um fenômeno da vontade ou do pensamento<sup>27</sup>, mas um atributo da ação; “ela é, antes, (...) a liberdade de chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo com um objeto de cognição ou de imaginação (...)”<sup>28</sup>. A ação não deve depender de motivações, objetivos ou intenções oriundas da razão e da vontade, sob o risco de não poder ser tida como livre, uma vez que, tendo fins intencionados como efeitos previsíveis da ação, o indivíduo se queda aprisionado ou limitado a essa condição de previsibilidade.<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> Entre o passado e o futuro, p. 191.

<sup>26</sup> Entre o passado e o futuro, p. 191. Arendt entende, também, que a liberdade se consuma a partir do momento em que o indivíduo *quer e pode* (Entre o passado e o futuro, p. 208), seguindo a lógica da faculdade de apetição kantiana quanto ao *querer*. Importante dizer que para os antigos, era livre o homem que, além de querer, *fazia*, mais que um *poder* fazer. (Idem, p. 209).

<sup>27</sup> Observa-se que sua concepção de vontade é a mesma de Kant, que relaciona os dois. Tem-se vontade a partir do pensamento, da conscientização de que de que se quer. Nesse sentido: “A faculdade de apetição cujo fundamento interno de determinação – portanto, o querer mesmo – encontra-se na razão do sujeito chama-se *vontade*. A vontade é, portanto (...) a razão prática mesma.”. (KANT, 2017, p. 19)

<sup>28</sup> Entre o passado e o futuro, p. 198. A palavra ação está atrelada às noções grega e latina de começo; início e introdução de algo novo no mundo. Para os gregos, referia-se também ao ato e governar, que não devia ser feito sozinho, sendo o auxílio do outro condição da ação. (Idem, p. 214)

<sup>29</sup> Arendt coloca, ainda, a característica da *coragem* como “indispensável para as ações políticas (...) e nos é demandada pela própria natureza do círculo público” (Entre o passado e o futuro, p 203). Nesse sentido, apesar de ser uma característica eminentemente individual, ela não se restringe à esfera privada, priorizando o interesse coletivo e a liberdade do mundo.

Por conseguinte, não sendo dirigida nem pelo intelecto nem pela vontade, embora estes sejam necessários para a execução dos seus objetivos, Arendt introduz um outro conceito, o de princípios, dos quais devem nascer as ações<sup>30</sup>.

A razão para a impropriedade de se relacionar a ação à vontade, ao intelecto e a motivações, porém, vai ainda além do risco de, submetida a essas condições, não ser tida como livre. A liberdade diz respeito à política, e esta se realiza em público, no mundo externo, em convivência com outros homens. Sob essa lógica, portanto, os critérios para a ação, ou seja, o que impulsiona a agir, não devem ser razões que ratificam o individualismo como são as motivações e intenções pessoais, nem perecíveis como a vontade, ou de validade extingüível como o juízo do intelecto. Ao contrário, as razões do agir - eminentemente coletivo - devem ser outras próprias a uma ideia de coletividade, que reflitam uma noção de convivência pública com outros.

Os princípios gerais<sup>31</sup>, dessa forma, permanecem com o passar do tempo, são comuns a coletividades – amplamente consideradas, para além de comunidades locais - e não se exaurem com as atualizações contínuas do juízo humano. São alheios ao indivíduo, mas “se inspiram do exterior” e podem respaldar as ações e servir de base para as motivações pessoais.<sup>32</sup> A ação política manifesta o princípio enquanto se realiza, sendo o princípio a razão da ação, e a liberdade surge também enquanto se age. Disso extrai que “Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade - enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa”.<sup>33</sup>

A ação política<sup>34</sup> é, por isso, mais que um agir em liberdade, um permitindo o outro, mas o exercício próprio da liberdade; é a liberdade em si. Nesse sentido:

“A liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como

---

<sup>30</sup> Entre o passado e o futuro, p 198.

<sup>31</sup> Nesse sentido: “Tais princípios são a honra ou a glória, o amor à igualdade, que Montesquieu chamou de virtude, ou ainda a excelência – o grego *aeí aristeúein* (“ambicionar sempre fazer o melhor que puder e ser o melhor de todos”), mas também o medo, a desconfiança ou o ódio”. (Entre o passado e o futuro, p. 199)

<sup>32</sup> Entre o passado e o futuro, p. 199

<sup>33</sup> Entre o passado e o futuro, p. 199. Grifo da autora.

<sup>34</sup> Arendt aponta que os antigos compreendiam que o *político* não implicava *ação* necessariamente e que não existia apenas a ação *política*, mas também outras relacionadas às diferentes áreas da vida humana. (Entre o passado e o futuro, pp. 200 e 201)

tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação”.<sup>35</sup>

Logo, para além da não-liberdade, da liberdade prática e da liberdade metafísica de Kant, existe uma noção basilar de liberdade, que é esta relacionada à política e que implica ação, instaurada em toda teoria política - a ser considerada inclusive pelos tiranos<sup>36</sup>. Esse sentido opõe-se ao de “liberdade interior”, surgido na Antiguidade tardia, análogo à noção de falsa liberdade teórica, voltando à filosofia.

A liberdade interior deriva do ato de interiorização<sup>37</sup>, que é a introspecção do indivíduo para “o espaço íntimo no qual os homens podem fugir à coerção externa e *sentir-se* livres (...) uma interioridade na qual ninguém mais tem acesso”<sup>38</sup> que, enquanto interna e particular, não tem significado político<sup>39</sup>. Defendiam os antigos sua superioridade relacionando-a à *vontade* do homem e sua capacidade de *fazer* o que quiser<sup>40</sup>. Seu critério para a determinação do *quantum* de liberdade de um homem era a sua relação com o meio – posse de bens - e com os outros homens (as “relações mundanas”), não no sentido de comunicação, mas no de posse e poder sobre pessoas<sup>41</sup>.

Para além do conceito apolítico da Antiguidade sobre a liberdade, Arendt entende que ela deve ser observada sob uma perspectiva dialógica, pois, baseando-se em Platão<sup>42</sup>, somente se pode pensar uma liberdade tendo estado anteriormente nessa condição, e aquele que não a

---

<sup>35</sup> Entre o passado e o futuro, p. 192

<sup>36</sup> Entre o passado e o futuro, p. 192. As tiranias, diz, caracterizam-se por se originarem diretamente do *querer* do soberano, cruel e egoísta (Idem, p. 211). No Estado tirânico não existe comunicação entre os cidadãos, que “pensam apenas em seus próprios pensamentos”. (Idem, p 212)

<sup>37</sup> A esse respeito: “na introspecção só está envolvido aquilo que a própria mente produziu; como ninguém interfere, a não ser o produtor do produto, o homem vê-se diante de nada e de ninguém a não ser de si mesmo”. (Hannah Arendt, A condição humana, p. 347)

<sup>38</sup> Entre o passado e o futuro, p. 192. Esse lugar, aponta, não deve ser confundido com o coração e a mente, que têm significação política porque ensejam uma interação com o mundo, por meio da qual existem. A interioridade é uma outra região interna do indivíduo, de “absoluta liberdade”.

<sup>39</sup> Entre o passado e o futuro, p. 192

<sup>40</sup> Diferenciando-a da não-liberdade teórica, portanto, tem-se que a liberdade interior se refere à antiguidade, se aplica aos “sectários populares e popularizantes” (Entre o passado e o futuro, p. 193) daquela época e deriva da interioridade, sem ter qualquer dimensão política. A não-liberdade teórica, por sua vez, diz respeito ao homem moderno e deriva da experiência cotidiana tendo, por isso, certa dimensão política.

<sup>41</sup> Entre o passado e o futuro, pp. 194 e 159

<sup>42</sup> Entre o passado e o futuro, p. 146

vivenciou, não sabe o que é política. Ou seja, “o homem nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes experimentado a condição de estar livre como uma realidade mundanamente tangível”<sup>43</sup>, exercida no seu relacionamento com outros. Não se trata, portanto, de uma ideia de liberdade ensimesmada no homem - a liberdade interior; ela transcende as atmosferas da vontade e do pensamento, e se aplica no mundo prático, politicamente organizado, onde os homens livres podem, convivendo em comunidade e construindo um organismo político, “inserir-se por palavras e feitos”<sup>44</sup>. Assim, aquele que experimentou a liberdade e sob ela viveu com seus iguais, podendo pensar e deliberar conjuntamente, sabe o que é política; se em algum momento posterior não mais tiver esses fatores em sua realidade, abre-se a possibilidade de rebelião contra o sistema ou o indivíduo que os retira.<sup>45</sup>

## 2.2. Autoridade

Arendt define autoridade como um fenômeno, cuja “garantia é o reconhecimento incondicional daqueles que devem obedecer; não é necessário nem coação nem persuasão”.<sup>46</sup> No capítulo intitulado de *O que é autoridade?*, do seu livro *Entre o passado e o futuro*, Arendt diz acreditar que a autoridade<sup>47</sup> desapareceu do mundo moderno.<sup>48</sup> Preocupada com momentos históricos nos quais não imperam a política e a democracia participativa, quando o agir humano é limitado e condicionado a vontades outras que não as coletivas - direcionadas por princípios -, e quando os direitos civis - portanto, políticos - são cerceados, Arendt se empenha em descrevê-los e tentar entendê-los em sua origem, características e elementos que permitem sua manutenção.

---

<sup>43</sup> Entre o passado e o futuro, p. 194

<sup>44</sup> Entre o passado e o futuro, p. 194

<sup>45</sup> Entre o passado e o futuro, p. 146

<sup>46</sup> Crises da República, p. 124

<sup>47</sup> O significado de autoridade, coloca, remonta às antiguidades romana e grega. A palavra *auctoritas*, para os romanos, deriva do verbo *augere*, “aumentar”, e o que os possuidores da autoridade aumentam é a “fundação”; outra denotação para o verbo *augere* é o ato de “criação”. A fundação de Roma, para seus habitantes, era dotada de certa sacralidade e por isso a tradição – que valoriza o momento criativo da fundação recontado o passado a cada geração – tem, para eles, tanta importância. (Entre o passado e o futuro, pp. 163 e 164)

<sup>48</sup> Entre o passado e o futuro, p. 127

Escrevendo sobre o desaparecimento da autoridade – ou sua crise -, de natureza política<sup>49</sup>, na modernidade, tenta encontrar seus possíveis motivos, ressaltando a importância de se distinguir as diferentes formas de governo nos quais a atividade política é mitigada ou extinta – o que resultaria na falta de legitimidade e autoridade dos governantes – e resgatando seu sentido original. Esse contexto é caracterizado por ela pela perda de reconhecimento das autoridades e de prestígio do sistema de partidos, o consequente surgimento oportunista de movimentos políticos a substituí-lo e de uma nova forma totalitária de governo<sup>50</sup>. Antes de se concretizar, aponta, foi precedido por uma gradativa e profunda perda de influência das instituições históricas, crenças e costumes tradicionais historicamente estabelecidos<sup>51</sup> que permitem a continuidade segura das civilizações e a adaptação dos novos integrantes a elas incorporados a cada geração.

Arendt não é uma teórica adepta dos modelos hierarquizados de estruturas políticas<sup>52</sup> e apoia com restrições o modelo das democracias representativas<sup>53</sup>, preferindo as horizontais,

---

<sup>49</sup> Entre o passado e o futuro, p. 128. Para a autora, como discorre ao longo dessa obra, a ruptura da modernidade com a tradição é a causa da crise da autoridade, que recai na ilegitimidade de determinadas estruturas governamentais e daqueles que exercem o poder. Em *Crises da república*, evidencia que “o pior inimigo da autoridade é (...) o desrespeito, e o modo mais seguro de miná-lo é a risada”, entendendo que “quando sai a autoridade, entra o poder”. (*Crises da república*, p. 124)

<sup>50</sup> Entre o passado e o futuro, p. 128.

<sup>51</sup> Esses elementos históricos têm para Arendt uma importância para além da manutenção das estruturas sociais que norteiam a sociedade, permitindo sua continuidade ao longo da história e da concretização do que se aprendeu. Enquanto reminiscências do passado, reportam à memória e, assim, são tidas como a manifestação da importante dimensão da profundidade humana, sendo a essência da profundidade humana e seu sinônimo, a memória, que, entende, deve ser preservada. Sua importância está no fato de a autoridade se estabelecer “sobre o alicerce do passado como sua pedra angular”, dando ao mundo a “permanência e durabilidade de que os seres humanos (instáveis) necessitam”, e sua perda é consequência direta da perda da autoridade. (*Idem*, p. 131). A autoridade “tinha suas raízes no passado”, presente da realidade em que vivem os indivíduos (*idem*, p. 164). Essa defasagem, no entanto, não implica necessariamente uma impossibilidade de criação de novas estruturas, da capacidade de fundação, praticada e valorizada pelos romanos, e de preservação das estruturas remanescentes.

<sup>52</sup> Arendt diz que a hierarquia é a base de sustentação da relação da autoridade – quem manda - com quem obedece, “cujo direito e legitimidade ambos reconhecem”. Com base nisso defende que a autoridade não se baseia no uso da força e da violência, porque estas deslegitimam toda forma de poder (*Idem*, p. 129); a hierarquia opõe-se à política, porquanto nesta prevalecem a igualdade, a liberdade e a deliberação.

<sup>53</sup> *Crises da República*, p. 109. Nesse sentido, também: “No governo representativo, o povo supostamente controla os que governam. Todas as instituições políticas são manifestações e materializações de poder; petrificam e decaem quando o poder vivo do povo cessa de lhes sustentar” (*idem*, p. 120), porém, “um controle legalmente irrestrito da maioria, ou seja, uma democracia sem uma constituição, pode ser terrível na



de compartilhamento de poder entre os componentes dos grupos sociais<sup>54</sup>. Por isso, não concebe ideia do governo de um só (monarquia), de poucos (oligarquia), do melhor (aristocracia) ou de um “intrincado sistema de departamentos no qual nenhum homem (...) pode ser considerado responsável”<sup>55</sup> (burocracia) como adequados à manutenção da vida política e exercício de direitos pela população, concordando com Platão<sup>56</sup>.

No entanto, não vê na figura da autoridade um poder a ser combatido, mas o contrário: a autoridade, enquanto elemento que serve à manutenção das estruturas basilares da sociedade, deve existir para permitir sua continuidade e estabilidade. Isso se dá porque, ao contrário do que se convencionou<sup>57</sup>, e apesar de sempre exigir obediência, como diz, *autoridade* não está ligada às ideias de violência e uso da força, mas de tradição, passado, recordação e fundação, noções caras às culturas grega e romana, de onde a palavra tem sua origem. Ela exclui a coerção violenta como meio adequado para se conseguir obediência e submissão, estabelecendo a possibilidade de se apelar a recursos como a persuasão ou o medo<sup>58</sup> – não que este seja exatamente preferível – para este fim.

---

supressão dos direitos de minorias e muito eficaz na sufocação de dissensões sem qualquer uso de violência. Mas isso não significa que poder e violência sejam a mesma coisa.” (idem, p. 121)

<sup>54</sup> Celso Lafer no prefácio de *Entre o passado e o futuro*, pp. 17 e 18

<sup>55</sup> *Crises da República*, p. 118. Para ela, a burocracia é a mais terrível e mais tirânica forma de governo, e pode ser também chamado como domínio de ninguém.

<sup>56</sup> *Entre o passado e o futuro*, p. 136

<sup>57</sup> Os conflitos modernos entre liberais e conservadores, além de teóricos sociais da funcionalização dos conceitos e ideias – que da função de cada modelo extrai sua essência, ao invés de analisar suas estruturas e técnicas de organização e governo e daí extrair sua função -, seriam os responsáveis, para a autora, pela confusão a que o termo foi submetido, fruto da desvalorização, por estes grupos, da importância de distinguir seus significados. (*Entre o passado e o futuro*, pp 138 e 139)

<sup>58</sup> *Entre o passado e o futuro*, p. 178. Arendt exemplifica que a presença do medo na vida pública foi um desses recursos, usado pelos revolucionários para alcançar adesão aos seus movimentos, pregando o medo de um “Deus vingativo” - enquanto sua real preocupação baseava-se na desconfiança na natureza humana. Entendendo os riscos decorrentes de uma perda do temor, pregavam a crença em um “Estado futuro” de que aquele Deus temido faria parte. O medo seria um dos fatores responsáveis pela mobilização dos homens a promover mudanças nas sociedades, agir ou defender certos movimentos ao longo da história – na modernidade, acredita, nem o medo do divino nem a “crença em estados futuros” existem mais (idem, p. 177 - 180). Sendo política a crise moderna de autoridade, portanto, vê nas revoluções a tentativa de restaurar a antiga ideia de fundação e criação, uma manutenção dessa tradição instauradora – e não sua ruptura -, através da “fundação de novos organismos políticos, aquilo que durante tantos séculos conferiu aos negócios humanos certa medida de dignidade e grandeza” (Idem, p. 185). Para a autora, apenas a Revolução Americana alcançou êxito nesse objetivo, sem utilizar a violência – mas outro instrumento de coerção - e acarretando, no seu fim, a criação de

Nessa perspectiva, Arendt estabelece e distingue as formas ilegítimas de governos – as formas de governo são as modalidades de domínio do homem sobre o homem, e são ilegítimas as que usurpam do poder seus verdadeiros detentores -, cada uma com sua forma específica de atuação e organização, elencando as diferenças de

“princípio entre a restrição da liberdade em regimes autoritários, a abolição da liberdade política em tiranias e ditaduras, e a total eliminação da própria espontaneidade, isto é, da mais geral e elementar manifestação da liberdade humana a qual somente visam os regimes totalitários, por intermédio de seus diversos métodos de condicionamento.”<sup>59</sup>

O governo autoritário caracteriza-se pela restrição - mas não eliminação – da liberdade e dos direitos civis, tendo a mínima manutenção destes o papel de lhe conferir uma suposta legitimidade, pois se baseia na ideia de uma pretensa legalidade, limitando-se pelas leis. Não existe participação popular na criação de suas diretrizes, o que gera um enfraquecimento da esfera política e fragilização das relações institucionais<sup>60</sup>. Seus atos se respaldam em um aparato legal que não foi produzido pelos “detentores efetivos do poder”<sup>61</sup>, e a origem e legitimidade de sua autoridade é extra-política, ou seja, está centrada em elementos que se localizam a cima da figura do autoritário - podendo ser uma ideia, uma crença, ou uma concepção religiosa ou ideológica<sup>62</sup> - e por eles se confirma. Cada nível da estrutura governamental possui um nível de autoridade, maior que o da anterior e menor que o da seguinte; todos são integrados e se inter-relacionam, tendo o soberano<sup>63</sup> no topo dessa estrutura, como “ponto focal comum”.<sup>64</sup> Com sua estrutura hierárquica, o governo autoritário

---

uma Constituição confirmadora e legalizadora daquele corpo político já formado (idem, pp. 185 e 186); Sobre a persuasão - igualitária, porque pressupõe um mesmo nível de poder entre os indivíduos que argumentam - diz ser contrária à noção de autoridade, não prevalecendo aquela onde esta impera.

<sup>59</sup> Entre o passado e o futuro p. 133

<sup>60</sup> Entre o passado e o futuro, p. 130

<sup>61</sup> Entre o passado e o futuro, p. 134

<sup>62</sup> Entre o passado e o futuro, pp. 135 e 136

<sup>63</sup> Entre o passado e o futuro, p. 213. Arendt ressalta que liberdade e soberania são excludentes e que ser soberano não é ser livre, seja o sujeito dessa soberania um grupo – que sempre se sujeita à opressão da vontade do grupo – ou um único indivíduo – que se sujeita à opressão da própria vontade –, como dispõe: “A famosa soberania dos organismos políticos sempre foi uma ilusão, a qual, além do mais, só pode ser mantida pelos instrumentos de violência, isto é, com meios essencialmente não-políticos.”

<sup>64</sup> Entre o passado e o futuro, p. 135

é o menos igualitário entre as formas de governo, porque “incorpora a desigualdade e a distinção como princípios ubíquos”<sup>65</sup>.

As tiranias, por sua vez, têm a característica da eliminação total dos direitos civis, comandando o soberano a partir das leis que ele mesmo emana, do seu próprio arbítrio, e por isso não se preocupa com a noção de legalidade e legitimidade externas à sua pessoa. Afirma que elas correspondem às formas igualitárias de governo, no sentido de que todos são igualmente oprimidos e destituídos de poder por um único governante.

Diferentemente desses modelos, os governos totalitários possuem estrutura centralizada na pessoa do líder, parte do sistema – que pode integra-lo hierarquicamente como o autoritário ou oprimir seus governados como o tirano, mas sem se destacar do complexo organismo político formado, emitindo seus comandos de dentro deste. Os integrantes de sua organização a ele se sujeitam e se relacionam, cada um executando uma função específica que coopera para a persecução dos seus objetivos<sup>66</sup>. Nesse sistema, todas as liberdades são suspensas, o que não ocorre nas tiranias e ditaduras<sup>67</sup>.

Totalitarismo e autoritarismo não se identificam e não se implicam necessariamente, nem se confundem autoridade e tirania ou poder legítimo com violência<sup>68</sup>. Tendo como orientação a noção de uma liberdade ligada à política, Arendt questiona a si mesma quando põe tal concepção frente ao fenômeno do totalitarismo, que se apossa de todas as liberdades e lhes condiciona à política totalitária. Enquanto realidade em que a esfera pública não permite a ação e o discurso, nesse regime inverte-se a relação entre política e liberdade; tem-se uma política degenerada, porque restringe a esfera pública onde se exerce a política e a liberdade (além de subtrair e condicionar a si, também, a atmosfera privada e do pensamento humano, negando os direitos civis à intimidade e à isenção política<sup>69</sup>). Por isso, liberdade e política não estariam sempre e necessariamente em conjunto, uma como condicionante da outra, porque

---

<sup>65</sup> Entre o passado e o futuro, p. 136

<sup>66</sup> Arendt compreende que “a estrutura de cebola torna o sistema organizacionalmente à prova de choque contra a fatalidade do mundo real.” (Entre o passado e o futuro, p. 137). Dessa forma, pode-se inferir que esse modelo não se sensibiliza com questões dos grupos de indivíduos que não o compõem, mas os exclui, não representando efetivamente, portanto, todos os indivíduos da sociedade onde se efetiva. Formando um estrutura hermética, sua legitimidade, portanto, é questionável, ainda que contemple parte dessa população, tendo-a como integrante do corpo político – restrito – formado.

<sup>67</sup> Entre o passado e o futuro, p. 142

<sup>68</sup> Entre o passado e o futuro, p. 134

<sup>69</sup> Entre o passado e o futuro, p. 195

nesse contexto, liberdades são reduzidas para que prevaleça o discurso político imposto pelo governante.

### 2.3 Violência

Diferentes teorias políticas tentam explicar o motivo de as pessoas obedecerem a determinados comandos e se submeterem às normas das sociedades onde vivem. Argumentando sobre esse assunto abordando a questão da obediência à autoridade, Arendt defende a hipótese de haver um desejo e um instinto de submissão, interligado a outro de poder<sup>70</sup>, e aponta a existência da tese defensiva da violência como motivo para tal sujeição – substituindo a autoridade à medida em que esta se perde, ou a ela se igualando quando esta se utiliza daquela como meio de controle social<sup>71</sup>. Essa concepção, no entanto, é enganosa, exatamente por entender que a autoridade que se utiliza da violência para governar, não pode ser tida como tal<sup>72</sup>.

Ainda que o povo participe da criação das normas, agindo politicamente e por isso, dando seu consentimento, a obediência e o apoio não se darão sempre e obrigatoriamente,

---

<sup>70</sup> Crises da República, p. 119. Essa hipótese ela diz extrair de estudos da psicologia, citando também John Stuart Mill, cuja teoria sobre a obediência, que segue a mesma linha da psicologia, expõe em concordância.

<sup>71</sup> Além dessa tese, Arendt menciona a de Platão do governo da razão, onde as verdades auto-evidentes impulsionariam os indivíduos que as percebessem – sabidamente, tratava-se de uma minoria – a obedecer aos comandos da razão. O instrumento da coerção seria a razão – disso se extrai também que a coerção não existe somente na forma violenta – e o fato de serem poucos o que a alcançam coloca a Platão o impasse e o desafio de encontrar outro meio que vinculasse a maioria, o povo, cuja busca é descrita ao longo de suas obras de filosofia política.

<sup>72</sup> Entre o passado e o futuro, p 140. Arendt diz que a concepção moderna de tirania, ligada à utilização da violência e da força, vem das filosofias grega e romana, que entendiam que o tirano utilizava a violência para se proteger do povo, destruindo a esfera pública e a política (idem, p. 143). Nesse contexto em que não se vive mais realmente em liberdade, portanto, uma vez tendo-a experimentado, abre-se a possibilidade de rebelião, entendimento que extrai da filosofia política de Platão (Idem, p. 146). Esse fenômeno, entende, não tem peso histórico ou consequência política nem o “elemento de novidade inerente a todas as revoluções”; seus efeitos ficam circunscritos aos governo nos quais se dão e seu povo (Sobre a Revolução, pp. 53 e 63) e não visavam introduzir a liberdade ou libertação no seu meio tal qual queriam as revoluções (Sobre a Revolução, p. 69). A rebelião tem o fim de acabar com abusos, crueldades e privações de liberdade (Sobre a Revolução, p. 74), sem, no entanto contestar propriamente a autoridade ou a ordem estabelecida das coisas, substituindo a ilegalidade e a ilegitimidade de um soberano pela legalidade e legitimidade de um outro, que não seria determinado pelo povo, se confundindo com as revoluções pelo elemento em comum da violência (Sobre a revolução, pp. 64 e 70).

bem como obedecer não é sinônimo de consentimento – à exemplo da postura que se tem diante do criminoso, exemplo dado por Arendt. A lei pode ser motivo de obediência, mas, faltando autoridade – portanto, legitimidade – ao governante, a obediência fica prejudicada – assim como as instituições daquele corpo político também se prejudicam com a falta de apoio popular, porque este empresta poder às mesmas, poder este que se segue ao apoio dado às leis originalmente<sup>73</sup>. Se a sociedade já não consente com as leis, sua obediência perde o sentido, e a violência aparece para tentar manter o poder.

“Tal apoio (às leis) nunca é incondicional, e no que diz respeito à obediência não se compara com a verdadeiramente “incondicional obediência” que um ato de violência pode exigir – a obediência com a qual todo criminoso pode contar (...). É o apoio do povo que empresta poder às instituições de um país, e este apoio não é mais que a continuação do consentimento que, de início, deu origem às leis. No governo representativo, o povo supostamente controla os que governam. Todas as instituições políticas são manifestações e materializações de poder; petrificam e decaem quando o poder vivo do povo cessa de lhes sustentar.”<sup>74</sup>

De caráter instrumental<sup>75</sup>, a violência, onde e quando impera, silencia os indivíduos e tudo que compõe o seu mundo, prevalecendo sozinha. Sendo a fala uma atividade essencial na política, e o homem um “ser político (...) dotado de linguagem”<sup>76</sup>, a violência se configura como um fenômeno eminentemente apolítico, incapaz de fala – sendo, por isso, ilógico falar em consentimento, mas em obediência pelo medo. Arendt não proíbe seu uso absolutamente, mas o entende como justificável em certas circunstâncias, mas nunca como exatamente defensável, possível em questões políticas e também nas vistas como “não-políticas”<sup>77</sup>.

Esse instrumento de controle – e ao mesmo tempo de consecução da paz - se diferencia do poder, da força e da fortaleza, que são conceitos distintos. Ela não é um meio, mas ganha autonomia, podendo ser tão maior ou mais forte que o poder que chega a suplantá-

---

<sup>73</sup> Crises da República, p. 120

<sup>74</sup> Idem.

<sup>75</sup> Crises da Republica, p. 124

<sup>76</sup> Entre o passado e o futuro, p.44

<sup>77</sup> Crises da República, p. 105. Depreende-se dessa leitura que quando o conflito inter-geracional coincide “com o conflito de interesses tangíveis de grupos” a violência incide, não se limitando a ser uma “questão de retórica e teoria”

lo – na falta de autoridade e de legitimidade, resta a violência: instrumental por natureza, racional e imprevisível.

“A essência da ação violenta é regida pela categoria meio-fim, que quando aplicada a questões humanas tem a característica de estar o fim sempre em perigo de ser sobrepujado pelos meios que ele justifica e que são necessários para atingi-lo. O fim da ação humana (...) nunca pode ser previsto com segurança; deste modo frequentemente os meios utilizados para alcançar objetivos políticos são muitas vezes mais relevantes para o mundo futuro do que os próprios objetivos pretendidos.”<sup>78</sup>

Como toda ação humana tem resultado imprevisível, ao que se soma a também imprevisibilidade da influência de acontecimentos alheios ao ato em si – ou seja, a superveniência da casualidade – reconhece-se a arbitrariedade da violência, que também causa resultados imprevisíveis, tanto para o seu sujeito ativo quanto para o passivo.<sup>79</sup> A violência, enquanto evento – por interromper um processo ou procedimento<sup>80</sup> – indetermina a continuidade do processo interrompido.

Violência e poder não se comunicam nem se confundem. Este último não pode “ser medido em termos de prosperidade”<sup>81</sup> ou de “ordem e obediência”<sup>82</sup> mas de quantidade de apoiadores. O poder é tido por Arendt, como “um instrumento de domínio”, cuja essência tampouco repousa na eficiência da ordem dada por aquele de quem emana o poder, mas na força da opinião apresentada, que necessita sempre de apoiadores em quantidade pelos quais fala e atua – nessa força repousa o poder do governo;<sup>83</sup> concluindo que se acabam seu apoiadores, ele acaba também. Nesse sentido, “*poder* corresponde à capacidade humana não

---

<sup>78</sup> Crises da República, p 94

<sup>79</sup> Crises da República, p. 95

<sup>80</sup> Crises da República, p. 97. Não apenas os eventos têm essa capacidade, mas “é função de toda ação, diferenciada de mero comportamento, interromper o que de outro modo prosseguiria automaticamente e portanto previsivelmente.” (Crises da República, p. 115)

<sup>81</sup> Crises da Republica, p 99

<sup>82</sup> Crises da Republica, p. 125

<sup>83</sup> Crises da Republica, p 121, onde também diz que “A forma extrema de poder é Todos contra Um.”

somente de agir mas de agir de comum acordo. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente enquanto o grupo se conserva unido.”<sup>84</sup>

“Contudo, a força da opinião, isto é, o poder do governo, depende de quantidade; é ‘proporcional à quantidade com que está associada’, e desta forma a tirania, como descobriu Montesquieu, é a mais violenta e a menos poderosa das formas de governo. Uma das mais evidentes diferenças entre poder e violência é que o poder necessita sempre de quantidade, enquanto a violência, até certo ponto, pode se arrumar sem isto, pois se baseia em implementos. Um controle legalmente irrestrito da maioria, ou seja, uma democracia sem uma constituição, pode ser terrível na supressão dos direitos das minorias e muito eficaz na sufocação de dissensões sem qualquer uso de violência. Mas isto não significa que poder e violência sejam a mesma coisa.

A forma extrema de poder é Todos contra Um; a forma extrema de violência é Um contra Todos. E esta última nunca é possível sem instrumentos.”<sup>85</sup>

O fenômeno da violência é, para a autora, uma oposição à presença e ao domínio do poder<sup>86</sup>, não sendo possível que um governo legítimo se baseie unicamente na violência, porque todo governo necessita de uma margem mínima de poder. Isso não implica, no entanto, uma visão do Estado e do poder político constituído como uma “organização da violência”, ou do “corpo político e suas leis e instituições [como meras] supra-estruturas coercivas”.<sup>87</sup> Ao contrário, o poder, um fim em si mesmo<sup>88</sup>, é essencial a todo governo e fundamentalmente superior à violência, que é instrumental como qualquer meio que visa se

---

<sup>84</sup> Crises da Republica, p. 123 (grifo da autora). Dessa forma, ganha sentido sua compreensão de que o poder toma o lugar da autoridade, na sua falta em sociedades organizadas (Crises da República, p. 124), o que pode se aplicar tanto a grupos na esfera privada quanto na pública, uma vez que confere à coletividade o exercício legítimo do poder político. Ainda, cabe dizer que aduz a diferença existente entre poder, violência e *força*, que indica a “energia despendida pelos movimentos físicos e sociais” (Crises da Republica, p. 123). Na mesma obra, diz que “o poder institucionalizado em comunidades organizadas frequentemente surge na forma de autoridade, exigindo reconhecimento instantâneo e incondicional”. (Crises da Republica, p. 124)

<sup>85</sup> Crises da República, p. 121

<sup>86</sup> Crises da Republica, p. 132, de onde se extrai que quanto mais poder, menos violência e vice versa.

<sup>87</sup> Crises da Republica, p. 116

<sup>88</sup> Crises da Republica, p. 128

justificar pelo fim pretendido e dispensável aos governos<sup>89</sup>. O poder é consentimento, e se entra a violência, significa que o consentimento se perdeu – entende-se, assim, que a violência surge da supressão do homem e da ação humana.

“Homens sozinhos, sem outros que os apoiem, nunca têm suficiente poder para usar a violência com sucesso. Assim, em assuntos internos, a violência funciona como o último recurso do poder contra criminosos e rebeldes – isto é, contra indivíduos sozinhos que, de certo modo, se recusam a ser esmagados pelo consenso da maioria”<sup>90</sup>

Violência, portanto, pode ser um meio utilizado pela autoridade para organizar a sociedade, sendo seu uso para a obtenção da obediência um despropósito, uma vez que esta não é uma consequência que necessariamente decorre do seu uso, além de lhe retirar a legitimidade. O governante que a utiliza atesta sua falta de autoridade e poder. A violência sempre pode destruir o poder, e desse conflito não nasce um outro novo, tampouco pode o poder implicar violência<sup>91</sup>. Confrontando-se poder e violência, o resultado é um massacre – enquanto há ferramentas violentas em quantidade de um lado e multidão de outro – e a destruição do poder e a implantação do terror – quando a violência não mais se vê ameaçada pelo poder<sup>92</sup>. Quando o poder se opõe à violência e à falta de autoridade e poder

---

<sup>89</sup> Governo e autoridade são elementos diferentes. A autoridade é um atributo do governante ou daquele que tem poder de mando, e não é compatível com a violência, sendo ambos excludentes. O governante que usa da violência sobre o povo não tem autoridade, a depender dos fins intencionados pelo uso desse instrumento, que é justificável mas nunca legítimo (Crises da Republica, p. 129). “O governo é essencialmente poder organizado e institucionalizado” (Crises da Republica, p. 129), e por isso a forma de governo que não é composta ou estabelecida pelo grupo de pessoas que configura o corpo político é ilegítima, posto que degenerada, e essa ilegitimidade se aprofunda pelo uso da violência. Quando o governo legítimo tem autoridade, ele prescinde da violência, porque o poder é a própria condição para conseguir a ordem social, a obediência popular e o pensamento de acordo com os outros meios-fins; sua própria existência os possibilita e não precisa de justificação – mas necessita de legitimidade, que nasce quando os indivíduos se unem para constituí-lo, ou seja, no momento fundacional da comunidade e se perpetua nas outras ações coletivas. (Crises da Republica, p. 129)

<sup>90</sup> Crises da Republica, p. 128

<sup>91</sup> Crises da Republica, p. 132 e 133, onde também se diz que “a violência aparece onde o poder está em perigo”.

<sup>92</sup> Crises da Republica, pp. 130 e 131. Sobre o terror, elemento básico do totalitarismo, Arendt diz nesse contexto que sua eficiência “depende quase que completamente do grau de atomização social. Toda forma de oposição organizada deve desaparecer antes que a força total do terror possa enfraquecer”. Essa circunstância



governamental – portanto, quando o governo se degenera –, na forma de uma ação, tem-se a resistência.

---

permite o surgimento de um chamado “estado policial quando a figura do “informante” – que pode ser qualquer pessoa inserida no mesmo meio – adentra esse meio. (Crises da Republica, p. 132)

### 3. FORMAS DE RESISTÊNCIA

#### 3.1 Desobediência civil

O século XX, marcado por guerras e revoluções<sup>93</sup>, evidenciou a crise de autoridade e, conseqüentemente, de legitimidade do exercício do poder político da modernidade. Período em que e sobre o qual Arendt escreveu - a partir da vigência da República de Weimar até seus dias derradeiros em 1975 nos Estados Unidos -, foi objeto de estudo sua contemporaneidade, observando o passado para compreender o presente e, assim, ter uma perspectiva do futuro. Para não terem o aspecto de meros achismos, opiniões infundadas ou generalistas, elabora seus conceitos a partir da história e análise ontológica do fenômeno totalitário - como o faz mais tarde dos contestatórios e revolucionários - levando em conta a interpretação de diferentes e importantes autores, de diferentes épocas, estabelecendo suas críticas e anuências com as respectivas teorias. Seu raciocínio, assim, se tornou atemporal.

Arendt se preocupa com os momentos nos quais a sociedade precisa definir sua liderança. Mais exatamente, sobre as ideias da liderança escolhida, no sentido de que, dependendo da realidade social, escolhas pouco refletidas e, por isso, perigosas, podem ser tomadas, prevalecendo a vontade de maiorias que, embora democraticamente estabelecidas, não respeitam ou preservam ideias democráticas, desmerecendo os valores, a vontade e a própria existência das minorias<sup>94</sup>. Sobre essa questão:

“(...) O contestador civil, ainda que seja normalmente um dissidente da maioria, age em nome e para o bem de um grupo; ele desafia a lei e as autoridades estabelecidas no terreno da dissensão básica, e não porque, como indivíduo, queira algum privilégio para si, para fugir com ele. (...) Estamos tratando aqui de minorias organizadas que sejam importantes demais, não somente em número mas também em *qualidade de opinião*, para

---

<sup>93</sup> p 35 sobre a revolução

<sup>94</sup> Escolhas da maioria nem sempre são ou devem ser necessariamente aceitáveis, o mesmo ocorre com projetos de minorias –social ou numericamente compreendidas –, nem sempre preteríveis. Levando em conta a época da autora, na Alemanha, em 1933, o povo elegeu Hitler seu chanceler, aceitando o projeto nazista, anuindo com a consolidação de um governo totalitário; as mulheres no Brasil, até 1932, não tinham direito ao voto, fruto de uma presença majoritariamente masculina nos espaços de poder; nos EUA os negros não tinham direito ao voto em todo o território nacional até a década de 1960. A esse respeito e a das mudanças legislativas, Arendt escreve em *Crises da República*, no capítulo sobre Desobediência civil.

serem desprezadas sem risco. (...) em questões de grande importância nacional, a ‘convergência ou a aquiescência das várias parcelas da comunidade’ é o pré-requisito do governo constitucional. Imaginar as minorias contestadoras como rebeldes ou traidoras vai contra as palavras e o espírito de uma Constituição cujos idealizadores eram especialmente sensíveis aos perigos de um controle desenfreado da maioria.

De todos os meios que os contestadores civis possam lançar mão para persuasão e para dramatização dos problemas, o único que pode justificar a alcunha de ‘rebeldes’ é o meio da violência. Assim, a segunda característica necessária largamente aceita pela desobediência civil é a não-violência, e daí decorre que ‘a desobediência civil não é revolução. (...) O contestador civil aceita, enquanto o revolucionário rejeita, a estrutura da autoridade estabelecida e a legitimidade geral do sistema de leis’<sup>95</sup>.

Em *Crises da República*, desenvolve uma reflexão acerca da Desobediência Civil e movimentos contestatórios semelhantes e se aprofunda na questão da violência, determinante na sua teoria política e imprescindível para se distinguir alguns deles. Já em *Sobre a Revolução*, discorre sobre as origens, as etapas, os agentes e as implicações das revoluções, conceituando tal fenômeno.

Propostas legislativas impopulares que se pretendem benéficas ao povo em alguma medida, medidas executivas impostas sem diálogo com o povo e decisões judiciais de legalidade e constitucionalidade duvidosas, resultam em instabilidade democrática e institucional, como também na diminuição da confiança popular nos mecanismos democráticos, na justiça e nas leis, que já não se conformam à vontade do povo, seu soberano original<sup>96</sup>. Além disso, medidas tanto estatais quanto populares de teor totalitário, que visam calar vozes que se levantam contra o cerceamento de direitos individuais e manifestam insatisfação contra opressões sistêmicas, arriscam a sobrevivência do dissenso e da liberdade, essenciais à democracia. Essas configurações sociais abrem caminho para a resistência – a princípio, para a desobediência civil:

“A desobediência civil aparece quando um número significativo de cidadãos se convence de que, ou os canais normais para mudanças já não

---

<sup>95</sup> *Crises da República*, pp. 69-70. Grifo da autora

<sup>96</sup> Assim identificado constitucionalmente, vide CRFB/1988, Art 1º, Parágrafo único: Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição.

funcionam, e que as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, o governo está em vias de efetuar mudanças e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostos a graves dúvidas.”<sup>97</sup>

Nesse sentido, importa levantar a relevância dada por Arendt às formas de se portar diante desses contextos arbitrários. A autora destaca a necessidade de se refletir, nos assuntos sobre o agir humano, sobre o ato de pensar e sobre a ideia de *ser* - individual e coletivamente. Essa necessidade diz respeito aos assuntos políticos que levanta no seguinte sentido: a autora entende que o ser humano é um indivíduo que existe coletivamente – influência da teoria aristotélica - e que, assim, deve possuir uma existência dialógica, na forma do contato entre indivíduos. Enquanto indivíduo sociável, sua existência é, também, ativa – segundo seu conceito de “vida ativa”, esposado na obra *A vida do espírito*<sup>98</sup>-, e por isso entende como inerente ao exercício da humanidade o agir político, coletivo, visando o bem comum e a liberdade<sup>99</sup>: “*a minoria pode ter um poder potencial muito maior do que se poderia supor, seguindo as pesquisas de opinião pública. A maioria meramente observadora (...) é de fato um aliado latente da minoria.*”<sup>100</sup>

A partir da leitura dessas obras em conjunto, pode-se discutir as modalidades, condições e elementos da resistência civil, bem como ao objetivo primeiro dos sujeitos que desejam se submeter a movimentos com este fim: o de repensar uma realidade social desfavorável e agir para transformá-la. Entre as modalidades de resistência a serem contempladas, existem características comuns e outras particulares, que as distinguem entre si e de outras formas de agir que se supõem resistentes.

Por resistência, Arendt entende ser um gênero que comporta espécies. É uma ação política<sup>101</sup> causada por uma insatisfação popular com a justiça local<sup>102</sup>. Tal insatisfação só é possível a partir do exercício de uma atividade reflexiva a respeito do contexto em que se vive

---

<sup>97</sup> Crises da República, p. 68

<sup>98</sup> Pegar referencia do capítulo

<sup>99</sup> Nesse sentido, escreve Bethania Assy: “A concepção arendtiana da pluralidade ontológica dos sujeitos reverbera em toda sua obra. Seres humanos não são unicamente espectadores, mas, de fato, tomando tal premissa o mais sério possível, “nós somos *do* mundo, e não apenas estamos nele”.”. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*, p. 27

<sup>100</sup> Crises da República, p. 121

<sup>101</sup> Crises da República, p. 85

<sup>102</sup> idem, p. 61

e a consequente tomada de consciência por parte do indivíduo e de seu grupo sobre a realidade que lhes é desfavorável de alguma maneira.

Esses indivíduos compõem a chamada “sociedade do consentimento”<sup>103</sup> que, vivendo sob o domínio da lei, se compromete, conscientemente ou não, a se submeter e obedecer a norma posta, em uma relação horizontal – deliberativa - ou vertical – impositiva - com o governo constituído<sup>104</sup>. Com ele existiria uma relação de reciprocidade à medida em que governante e governados cumprissem com suas respectivas obrigações legais<sup>105</sup>.

Tendo escrito em um contexto de insurgências populares contra governos autoritários e precários em garantias de direitos civis, que contemplassem igualmente maiorias e minorias, questiona o dever de fidelidade à lei, o “casamento teórico da moralidade com a legalidade, da consciência com a lei”<sup>106</sup> e, assim, a “compatibilidade da desobediência civil com o sistema legal do país”<sup>107</sup>. Com esse objetivo, tece uma linha de raciocínio que procura compreender a relação do indivíduo com as leis, com o Estado e com a sociedade, sua consciência de si enquanto cidadão e enquanto integrante de uma coletividade e os efeitos dessa tomada de consciência quando convertida em atitudes<sup>108</sup>.

---

<sup>103</sup> Ibidem, p. 76. Sociedade do consentimento seria a sociedade pós contratual, ou seja, a sociedade que vive sob a vigência do pacto social previamente estabelecido, ao qual os indivíduos independentemente de sua anuência, posto que é a condição de sobrevivência pacífica posta. Dessa maneira, os indivíduos vivem em consentimento com as regras norteadoras naquela sociedade porquanto não formulam novas nem agem em desconformidade a elas.

<sup>104</sup> ibidem, pp. 76, 77 e 87

<sup>105</sup> ibidem, p. 83. A reciprocidade está relacionada ao dever das partes contratantes no contrato social de agir conforme foi pactuado. À medida em que cumprem seus papéis uns para com os outros em benefício da ordem social, há reciprocidade. No entanto, quando se não age de acordo com o pactuado, se quebra a reciprocidade, se fragiliza a política, podendo, a partir daí, tomar o seu lugar a força, a violência e a degradação.

<sup>106</sup> ibidem, p. 52

<sup>107</sup> Importante apontar que Arendt escreve ambas as obras nos Estados Unidos, em cuja realidade social e sistema jurídico se baseia para fazer suas análises. Ao longo de todo o texto *Desobediência Civil* a autora cita emendas e disposições da constituição norte americana, além de explicar o procedimento interno da sua Suprema Corte para a escolha das causas que julga, o que possui consequências sobre a conquista dos direitos civis, como se compreenderá adiante.

<sup>108</sup> A consciência é uma questão muito preciosa à autora, presente significativamente em suas obras, posto que, como defende, o pensar é necessário à compreensão de uma realidade e à tomada de atitudes. Como explicita em *Eichmann em Jerusalém*, sua falta permite o cometimento de atrocidades como o Holocausto e a defesa de governos totalitários. Em *Origens do Totalitarismo*, busca explicar o processo e o contexto que permitiram que se desencadeasse a forma de pensar totalitária nos indivíduos de então. Essa postura, de assumir

Nessa empreitada, coloca a necessidade de diferenciar resistência e criminalidade, entendendo que nem toda forma de resistência é prevista legalmente ou aceita pelos juristas. A partir disso, faz uma análise expositiva do que distingue o violador da lei criminoso do não criminoso, suas motivações e seu *modus operandi*. Conseqüentemente, observa a postura da sociedade frente as ações desses indivíduos -que se conscientiza e os recebe ou os teme e rechaça – e dos juristas e julgadores como a Corte Suprema, que tendem a igualá-los e inadmiti-los<sup>109</sup>, mesmo em contexto de fragilização de instituições e perda de poder pela autoridade<sup>110</sup>.

Conseqüentemente, aponta para a duração da lei no tempo e no espaço<sup>111</sup>, devendo esta mudar para se adaptar às novas configurações sociais e pensamentos de cada época, visto que a transformação é “inerente à condição humana, mas a rapidez da transformação não o é”(2015, p. 71). Por isso, não se poderia abrir mão toda a estrutura sólida que já se tem, devendo-se guardar uma certa dose de conservadorismo para que se garanta estabilidade e amadurecimentos daquilo sobre o que se legisla e do lugar onde estas leis se aplicam. Por isso, levanta a necessidade de movimentos resistentes para mudar a mentalidade de uma época ou evidenciar a mudança ocorrida, o que lhes auferire maior legitimidade conforme ganha mais apoiadores os simples visibilidade das questões contestadas.

Ainda caracterizando os agentes contestadores, Arendt diferencia o fanático do abnegado, o revolucionário do contestador radical, o que compõe as chamadas “associações voluntárias” e os “objetores de consciência” dos que tomam uma postura ativa e de fato desobedecem. Para diferenciá-los, destaca seus objetivos, ou seja, os elementos contra os quais se insurgem, e instrumentos para perseguir seus objetivos.

Um ponto distintivo levantado é a violência. Para a autora, essa ferramenta deve se manter afastada da vida política, pois ambas são excludentes, no seu entendimento, assim como é o uso da força e o exercício do poder pela população. Por exemplo, quando o Estado, detentor do monopólio do poder de punir - que não deve ser exercido fora do âmbito permitido legalmente – falha em exercê-lo, dando lugar à impunidade, se lhe reduz a autoridade, e a violência passa a ser contra ele utilizada por movimentos contestadores. Tal uso, para a autora, abriria a possibilidade de chamar de criminosos os que descumprem a lei

---

investigações ontológicas, pode-se dizer, é fruto de sua convivência e aprendizado com o filósofo Martin Heidegger.

<sup>109</sup> Op. Cit., p. 53

<sup>110</sup> idem, p. 90

<sup>111</sup> ibidem, p. 71

nessas condições de permissividade. No entanto, nessa mesma circunstância, pode-se lhes chamar, também, de desobedientes civis, ao olhar sua atuação como sendo a contrapartida de uma inexecução anterior, pelo Estado, de seu dever legal<sup>112</sup>.

Nesse sentido, e ainda exemplificando formas de resistência distintas, partindo da concepção de que é característica necessária à desobediência civil o *princípio da não violência* – feita pela violação aberta da lei, em público, com o fim de ser vista -, o uso desta diferencia essa forma de resistência de outras como a revolução, posto que uma das diferenças entre elas é o fato de que o agente da primeira aceita a estrutura da autoridade estabelecida e a legitimidade geral do sistema de leis, enquanto o da segunda, não<sup>113</sup>.

Compreendendo que as sociedades passam por momentos de instabilidade que fazem imperativo repensar suas diretrizes, misturando elementos já presentes com outros adequados às demandas que se impõem, Arendt caracteriza a lei e ressalta suas potencialidades, dando ênfase aos seus efeitos imediatos e aos efeitos que se pretendem obter com sua criação. A finalidade das leis e dos sistemas legais, como se depreende, é ser um dos fatores que contribuem para a formação da “estrutura de estabilidade que proporcionasse o cenário para o fluxo de mudança”<sup>114</sup>.

No entanto, entende, essa transição normativa deve ser acompanhada da compreensão de que não são as leis as responsáveis pelas mudanças efetivas e eficazes dentro dos limites contextuais de sua aplicação. Portanto, estas só seriam válidas na medida em que decorressem de uma mudança no pensamento daqueles sobre as quais estas se aplicam, em que corresponde a realidade que busca estruturar para que haja ordem. Nessa perspectiva, ganham importância a opinião pública e as organizações contestatórias civis, que objetivam a mudança do pensamento coletivo.

Ouvidas essas vozes, se faz necessária sua participação na construção do novo cenário que, para incluí-las e lhes atender, demanda uma ação conjunta dos três poderes para que se assegure a firmeza das instituições - chamadas “instituições da liberdade”<sup>115</sup>, num contexto republicano democrático-, cada um atuando nos limites de suas respectivas competências, devendo garantir que estas sejam suficientemente flexíveis para receber tais mudanças.

Abre-se, então, uma discussão sobre a existência real ou fictícia de um pacto social, ganhando destaque as teorias de Thomas Hobbes e John Locke acerca desse tema, no qual, em

---

<sup>112</sup> ibidem, pp. 65 e 83

<sup>113</sup> ibidem, p. 70

<sup>114</sup> ibidem, p. 72

<sup>115</sup> ibidem, p. 73

seguida, se aprofunda, levantando a questão do consentimento – supondo a existência de tal pacto- tácito ou voluntário, do compromisso moral do cidadão em cumpri-lo e o direito de divergir,<sup>116</sup> uma vez sendo este parte do contrato, podendo, portanto, pleitear alterações e estabelecer suas condições. Uma das condições, pretende Arendt ao se coadunar à proposição de Locke, é o cumprimento da outra parte de suas obrigações, posto que faz parte do compromisso, que se baseia na ideia de reciprocidade<sup>117</sup>.

Assim, na medida em que ocorre a quebra do contrato pelo governante, se inicia um processo de crise de representação, que gera o direito à resistência<sup>118</sup>. Com uma sucessão de fatos desfavoráveis à estabilidade social como a quebra do pacto e a falha das instituições, ganham força as associações, conselhos, grupos de pressão e movimentos contestadores em geral e, a depender da profundidade da crise gerada, movimentos revolucionários, que nascem da perda da confiança, de poder e da respectiva autoridade por parte do governante<sup>119</sup>.

### 3.2 Revolução

Tendo vivido em um contexto de liberdades restritas e, por isso, pouco político na Alemanha, Arendt escreve nos Estados Unidos – país onde obteve sua nacionalidade e que apregoa o ideal da liberdade – durante um período histórico de instabilidade política e conflitos civis, locais e internacionais, permeado por ditaduras e outras formas de governos que se impõem pela coerção e cerceamento do diálogo. Com o tema da revolução, mostra chamar sua atenção a cultura política estadunidense, fruto do bem sucedido<sup>120</sup> processo revolucionário que estabeleceu a Constituição federal daquele país e legitimou o corpo político ativo naquele movimento.

A revolução é um fenômeno peculiar para a compreensão da resistência na teoria política arendtiana. Na sua concepção, a ação política de resistência é a que contesta imposições e arbitrariedades de governos ilegítimos ou a negligencia de outros, mesmo legítimos, em conferir e reconhecer direitos à população ou grupos sociais. Movimentos como os contestatórios de guerras e outros pela aquisição de direitos civis são definidos como

---

<sup>116</sup> *ibidem*, p. 79

<sup>117</sup> *ibidem*, p. 78

<sup>118</sup> *ibidem*, p. 78

<sup>119</sup> *ibidem*, p. 192 e 177

<sup>120</sup> Que assim foi por ter alcançado seus fins e obedecido aos princípios revolucionários e políticos em plenitude, sobre os quais se falará adiante.



resistentes<sup>121</sup> justamente por se adequarem a essas condições, podendo ser violentos ou não<sup>122</sup>. No entanto, Arendt elucida que existe um caráter resistente nas revoluções, à medida em que se resiste ao governo que se quer depor<sup>123</sup>, não havendo um momento específico para se dar essa resistência.

Dito de outra forma, não existe uma ordem certa e necessária para os atos e acontecimentos nesse fenômeno; não é um processo que se dá obrigatoriamente por etapas determinadas, mas estas podem se inverter e confundir – variando de acordo com a época e lugar onde se dão – e a resistência pode acompanhar todo o processo ou se dar anteriormente a ele – tampouco sendo a revolução uma consequência necessária de atos de desobediência civil que foram infrutíferos em seus objetivos, ou o “levante armado” uma etapa necessária das revoluções.<sup>124</sup>

De acordo com a teoria política de Arendt, essa revolução foi vitoriosa porque os chamados “pais fundadores” prescindiram da violência como fim, agindo em conjunto pela liberdade, tendo formado, no fim, um sistema normativo que espelhava os ideais dos agentes revolucionários, seus redatores, comportamento esse que se adequava perfeitamente ao seu ideal de agir político. A construção eminentemente política daquele Estado, que incorporou, ainda, a teoria de Montesquieu de divisão do poder - que entende não ter sido muito valorizada pela Revolução Francesa<sup>125</sup> -, significou a concretização da teoria política arendtiana<sup>126</sup>.

---

<sup>121</sup> Crises da República, p. 102 e outra ref. da *Desobediência civil* pros que querem direitos

<sup>122</sup> Crises da Republica, p. 130

<sup>123</sup> Pois, ao contrário das rebeliões e das ações eminentemente resistentes (ou seja, que visam correções das condições de exercício do poder político pelo povo ou que denotam insatisfação como este é exercido pelos representantes – quando não se conforma à vontade popular), as revoluções visam derrubar uma forma ou um sistema de governo e substituir por outro, a fim de inovar completamente, não se restringindo a pleitear mudanças.

<sup>124</sup> Crises da República, pp. 126 e 127

<sup>125</sup> Sobre a Revolução, p. 50 e 51

<sup>126</sup> Além da teoria de Montesquieu, é importante para esse objetivo defendido pela autora, a de Maquiavel, amante da Antiguidade e suas instituições e, contraditoriamente, defensor da violência na política. Nesse sentido: “O que define a grande pertinência de Maquiavel para uma história da revolução, da qual foi quase um precursor, é que ele foi o primeiro a pensar a possibilidade de fundar um corpo político permanente, constante e duradouro”. (Sobre a Revolução, p 65) Maquiavel, diz, “foi o primeiro a visualizar o surgimento de um âmbito exclusivamente secular, cujas leis e princípios de ação eram independentes das doutrinas, da Igreja em particular, e dos critérios morais, transcendendo a esfera dos assuntos humanos em geral” (idem, p. 66), devendo o homem, uma vez nesse meio secular, ingressar na política. Seu apelo à violência, diz Arendt, era uma

A revolução é um dos mais recentes fenômenos políticos<sup>127</sup>. Presente na modernidade<sup>128</sup> e motivada pela restituição da liberdade retirada do povo pelos governos que se exercem pela coerção violenta e falta de espaço para deliberação, seus agentes são impulsionados pela “causa da liberdade em oposição à tirania” e outras formas ilegítimas de exercício do poder<sup>129</sup>. Além desse propósito, existe uma “motivação econômica” nas revoluções, sempre acompanhadas de uma preocupação com a “questão social”<sup>130</sup>.

---

tentativa de encontrar no homem uma qualidade e potencialidade propriamente associada ao divino constituidor da autoridade que ele queria substituir (p. 69). No entanto, seu pensamento não contemplava a ideia de início e fundação.

<sup>127</sup> Sobre a Revolução, p. 36

<sup>128</sup> E não na Antiguidade, pelo seu propósito de restauração da autoridade então existente.

<sup>129</sup> Sobre a Revolução, p. 35. Nessa proposta de retomada da liberdade e no fato de sua existência ser recente, explica Arendt que a revolução difere da guerra que, aprioristicamente, não possui esse objetivo e existe desde o início da história humana, sendo contemplada inclusive pelas teorias contratualistas como a de Hobbes - que supunha um estado de guerra permanente antes da elaboração do contrato social, que visava a constituição de um soberano que controlaria a sociedade, dissolvendo aquele estado beligerante. Arendt entende que existe uma relação de reciprocidade e mútua dependência entre a guerra e as revoluções, “que ou foram precedidas e acompanhadas por uma guerra de libertação, como a Revolução Americana, ou levaram a guerras defensivas e agressivas como a Revolução Francesa”, levantando também a possibilidade de uma guerra decorrer de uma revolução (Sobre a Revolução, p. 42). Essas implicações se dão pela presença do denominador comum entre esses fenômenos que é a violência, cujo uso extremo nas guerras pode ensejar revoluções, e vice versa (Sobre a Revolução, p.44). Quando nestas últimas, o uso extremo da violência faz com que sua realização saia da “esfera política em termos estritos” (Sobre a Revolução, p.45), reconhecendo, porém, que certo nível de violência é inerente a começos, que necessariamente violentam aquilo que rompem (Sobre a Revolução, p. 46).

<sup>130</sup> Aristóteles descobriu a motivação econômica das revoluções ao estudar Platão, atrelando status social ao poder ou sua tomada, como expõe Arendt quando diz sobre “a derrubada do governo pelos ricos e a instauração de uma oligarquia, ou a derrubada do governo pelos pobres e a instauração de uma democracia” (Sobre a Revolução, p. 48). A motivação econômica e a questão social são conhecidas desde os antigos. Entendendo Aristóteles como o primeiro autor *materialista* da história, explica sua concepção de que “o interesse (...), aquilo que é útil para uma pessoa, um grupo ou um povo, é e deve ser a norma suprema a reger os assuntos políticos” (Sobre a Revolução, pp. 48 e 49). Apesar de ser natural a divisão entre ricos e pobres no corpo político desde a Antiguidade, a questão social só ganhou protagonismo na época moderna, quando se passou a questionar a realidade da estratificação social e sua inamovibilidade concebida entre os antigos. Citando Adam Smith, John Adams e John Locke para respaldar sua opinião, entende que o status pré-revolucionário da pobreza foi observado, pela primeira vez, na experiência colonial dos Estados Unidos, quando se percebeu que a “rebelião dos pobres” poderia libertá-los e aos outros igualmente escravizados na humanidade (Sobre a Revolução, pp. 49 e 50). Essa conscientização, quando chegou à Europa, elevou a discussão da questão social ao patamar revolucionário.

A revolução, enquanto fenômeno que, movido pelo princípio da igualdade, objetiva o retorno a uma forma política de vida que se perdeu ou a criação de outra que nunca se teve, preserva a *tradição* – na acepção romana da palavra. Tal é essa concepção porque, o ato de restaurar estruturas extintas ou fragilizadas, ou criar coletivamente outras novas conformadas à vontade e às expectativas do grupo, configura uma prática fundacional, e valorizar momentos fundacionais é dialogar, inevitavelmente, com o problema dos inícios de que fala Arendt<sup>131</sup>. As revoluções, pelo próprio sentido da palavra, não trazem apenas mudanças, mas transformam radicalmente circunstâncias, mas têm a capacidade de criar “algo inteiramente novo”, mudando o curso da história.<sup>132</sup>

Sempre atenta aos significados das palavras<sup>133</sup> – tanto os que erroneamente lhes são atribuídos quanto os de origem – Arendt define a liberdade em *Entre o passado e o futuro*, demonstrando inquietação com a confusão que se faz sobre o seu conceito original, que desaparece no vocabulário revolucionário, apesar de se tratar de um fenômeno que a tem

---

<sup>131</sup> Sobre a Revolução, p. 47. O problema dos inícios é aquele descrito por Arendt quanto aos momentos fundacionais, que iniciam novas fases na história de sociedades, promovem a construção de novas instituições e introduzem novos costumes, entre outros fatores sociais cujos inícios são inerentes a momentos de fundação. A capacidade de dar início a algo novo é eminentemente humana (Sobre a Revolução, p. 63). O que se pretende iniciar em um contexto revolucionário é um novo período de liberdade. Arendt diz, ainda, que a novidade que as revoluções trariam e o significado político que teriam puderam ser sentidos pelos seus respectivos agentes e expectadores antes mesmo de que estas tomassem essa forma. Assim foi por causa da evidente sensação de falta de liberdade dos respectivos povos, manifesta no “espírito” da agitação pré-revolucionária que clamava por essa mudança que os revolucionários se engajaram nessa empreitada. Eles só puderam entender suas reais potencialidades quando se perceberam efetivamente em liberdade, após concretizada a fundação, porque antes os atributos da liberdade eram apenas vislumbrados, não eram tangíveis (Sobre a Revolução, p. 62), dizendo Arendt que “as revoluções começavam como restaurações ou renovações, e que o *páthos*, revolucionário de um início totalmente novo nascia apenas no decorrer do próprio acontecimento” (Sobre a Revolução, p. 66). Esses fatores não conformam uma constatação que se aplica apenas às práticas revolucionárias do séc. XVIII, mas são inerentes ao próprio agir revolucionário, e portanto também são aplicadas na observação daquelas contemporâneas a Arendt, pela própria autora.

<sup>132</sup> Sobre a revolução, p. 48. Inovadoras e, nisso, tradicionais, as revoluções são, também, vistas pela autora como “seculares”, em dois sentidos: no de iniciarem algo novo, rompendo o rumo da história, e no de serem a manifestação da separação entre religião e política. A secularização, assim, abriu o caminho para esse fenômeno político (Sobre a Revolução, p. 53); ainda sobre a forma como as revoluções podem ser vistas, junto à contestação, podem sê-lo, também, como o motivo determinante “da própria existência da política” - pela qual ambas também são movidas, pois sua falta tende a impelir os indivíduos que dela desfrutavam, antes de sua destruição, a resistir com o fim de restaurá-la (Sobre a Revolução, p. 35).

<sup>133</sup> Sobre a revolução, p. 64

como motor.<sup>134</sup> A liberdade e a novidade são os elementos essenciais e imprescindíveis para se poder falar em revolução<sup>135</sup>, mas não a violência e a mudança, ainda que associados ao seu conceito arendtiano<sup>136</sup>:

“apenas quando a mudança ocorre no sentido de criar um novo início, quando a violência é empregada para constituir uma forma de governo totalmente diferente e para gerar a formação de um novo corpo político, quando a libertação da opressão visa pelo menos à constituição da liberdade, é que se pode falar em revolução.”<sup>137</sup>

Retomando a questão da liberdade, sua concepção moderna, explica, tem origem nas revoluções: os modernos concebem a liberdade de acordo com a interpretação usualmente feita da liberdade que os revolucionários pretendem restaurar – e que não necessariamente corresponde àquela realmente pretendida. Pensa-se que a visada por aqueles sujeitos não seria aquela constitucionalmente defendida, relacionada aos direitos civis, pois estes não resultam da revolução. Na verdade, diria respeito aos direitos à vida, à liberdade e à propriedade, ou

---

<sup>134</sup> Sobre a revolução, p. 36. Retomando a questão da liberdade, sua concepção moderna, explica, tem origem nas revoluções: os modernos concebem a liberdade de acordo com a interpretação usualmente feita da liberdade que os revolucionários pretendem restaurar – e que não necessariamente corresponde àquela realmente pretendida. Pensa-se que a visada por aqueles sujeitos não é aquela constitucionalmente defendida, relacionada aos direitos civis, pois estes não resultam da revolução. Na verdade, diria respeito aos direitos à vida, à liberdade e à propriedade, ou seja, àqueles inerentes ao exercício da liberdade de locomoção – o mais importante dos direitos civis para os antigos -, que proíbe restrições injustificadas. O que resultava das revoluções não seriam propriamente esses direitos, mas a possibilidade do seu exercício, ou seja, a compreensão destes como inalienáveis ao homem - a libertação e não necessariamente a liberdade (Sobre a Revolução, p. 60). Assim, percebe-se o engano dos modernos, pois o propulsor dos revolucionários não é outro motivo senão a liberdade, efetivamente. Não se queria apenas libertar dos governos que a usurparam e solaparam os direitos “sólidos consagrados”, mas possibilitar que se experimentasse a “liberdade como modo político de vida” (Sobre a Revolução, p. 61). “A libertação, cujos frutos são a ausência de restrição e a posse do “poder de locomoção”, é de fato uma condição da liberdade”, mas ela não é o fim precípua da revolução (Sobre a Revolução, p. 61). “A libertação no sentido revolucionário veio a significar que todos aqueles, não só no presente, mas ao longo de toda a história, não só enquanto indivíduos, mas como integrantes da imensa maioria da humanidade, e os pobres, que sempre tinham vivido na obscuridade e na sujeição ao poder vigente, iriam se levantar e se tornar os soberanos supremos da terra”. (Sobre a Revolução, pp. 68 e 69)

<sup>135</sup> Sobre a Revolução, p. 63

<sup>136</sup> Sobre a Revolução, p. 78

<sup>137</sup> Sobre a Revolução, p. 64

seja, àqueles inerentes ao exercício da liberdade de locomoção – o mais importante dos direitos civis para os antigos -, que proíbe restrições injustificadas<sup>138</sup>.

No entanto, sugere que o resultado das revoluções não são propriamente esses direitos, mas a possibilidade do seu exercício, ou seja, a compreensão destes como inalienáveis ao homem – portanto, seu fim precípua é a liberdade e não exatamente a libertação, ainda que esta seja um meio para aquela<sup>139</sup>. Dessa maneira Arendt evidencia o engano dos modernos, pois o objetivo dos revolucionários não é outro senão a efetivação da própria liberdade, da experiência política da vida livre, possível através da instauração de uma república<sup>140</sup>, não se desejando apenas libertar o povo dos governos que usurpam a liberdade e solapam os direitos concretizados.

“A libertação no sentido revolucionário veio a significar que todos aqueles, não só no presente, mas ao longo de toda a história, não só enquanto indivíduos, mas como integrantes da imensa maioria da humanidade, e os pobres, que sempre tinham vivido na obscuridade e na sujeição ao poder vigente, iriam se levantar e se tornar os soberanos supremos da terra”<sup>141</sup>.

Arendt aponta que existe uma diferença entre um dito “espírito revolucionário” – nascido da revolução - e o desejo moderno de novidade. Para isso, diz que os agentes revolucionários dos séculos XVII e XVIII tendiam mais a ser conservadores que inovadores, preservando a tradição. Embora existisse uma atmosfera de insatisfação, “o enorme *páthos* de uma nova era (...) apareceu somente depois que eles chegaram, muito a contragosto, a um ponto sem volta”<sup>142</sup>. Nesse sentido, a palavra *revolução*, no seu sentido original de restauração de um ciclo interrompido por um fator indesejado, é perfeitamente adequada às pretensões conservadoras dos revolucionários antes de efetivamente incorporarem o discurso inovador<sup>143</sup>. “Os movimentos que levaram às revoluções não eram revolucionários, a não ser por inadvertência”<sup>144</sup>.

---

<sup>138</sup> Sobre a Revolução, p. 60

<sup>139</sup> Sobre a Revolução, p. 60. “A libertação, cujos frutos são a ausência de restrição e a posse do “poder de locomoção”, é de fato uma condição da liberdade”. (Sobre a Revolução, p. 61)

<sup>140</sup> Sobre a Revolução, p. 61

<sup>141</sup> Sobre a Revolução, pp. 68 e 69

<sup>142</sup> Sobre a Revolução, p. 72

<sup>143</sup> Sobre os atores da Revolução Americana diz: “O que eles haviam pensado que era uma restauração, a recuperação de suas antigas liberdades, se converteu numa revolução, e suas ideias e teorias sobre a

A partir das revoluções do século XVIII, quando os acontecimentos se referiam às maiorias e não às minorias e a novidade passou a compor a praça pública, esse fenômeno adentrou o campo eminentemente político, protagonizado por homens que agiam guiados por um princípio, iniciando-se uma nova história<sup>145</sup>. Assim, “constituíram uma forma de governo, uma república, onde o domínio da lei, repousando no poder do povo, poria um fim ao domínio do homem sobre o homem”<sup>146</sup>, obedecendo as leis – e não aos homens – com as quais haviam dado seu consentimento por as terem elaborado coletivamente – e que, no entanto, não implicava uma obediência incondicional<sup>147</sup>. Portanto, faltando anuência com o corpo normativo e apoio ao detentor do poder, nasce a possibilidade de haver uma revolução. Assim:

“O repentino e dramático colapso do poder que anuncia as revoluções revela num lampejo como a obediência civil – às leis, instituições, dirigente – nada

---

Constituição britânica, os direitos dos ingleses e as formas de governo colonial resultaram numa declaração de independência.” (Sobre a Revolução, p. 75)

<sup>144</sup> Sobre a Revolução, p 75

<sup>145</sup> Sobre a Revolução, p. 78 Arendt dá à Revolução Francesa a responsabilidade de aferição a essa palavra do sentido de irreversibilidade – por ter o movimento se dado na esfera pública - e irresistibilidade –pela força numérica da insurgência da população oprimida pela liberdade contra a tirania, quando os homens começaram “a afirmar sua grandeza e a defender sua honra”. (Sobre a Revolução, pp. 78-81) A mesma implicou também, entende, a sensação de uma “revolução permanente”, que percebe as revoluções posteriores à francesa como sua continuidade, por terem se dado em condições análogas e igualmente não terem efetivamente alcançado ou mantido seus objetivos iniciais, sobre cujo futuro mostraram, seus atores, não ter controle – ao contrário do que ocorreu na Revolução Americana. Com isso, predominando a perspectiva do espectador, que observava a história, as revoluções quanto aos acontecimentos que as antecediam e sucediam- e não seus agentes e idealizadores -, o pensamento político revolucionário se desviou do valor liberdade, que se perdeu pelo tempo, passando a se guiar pela noção de uma “necessidade histórica” de revolução, na qual se tornou o anterior “movimento irresistível” (Sobre a Revolução, p. 85). Foi a partir da Revolução Francesa que a palavra *revolução* passou a ter a conotação de transformação e ruptura de um ciclo, porque os movimentos políticos já não eram mais cíclicos e necessários, mas passaram a ser incertos e indeterminados (Sobre a Revolução, p. 88). A Revolução Americana, por sua vez, bem sucedida e ordenada, manteve as noções republicanas de constituição e instituição, permitindo a liberdade, não dando lugar a uma “visão do espectador” que, tal como os franceses, permanecia necessitando de uma revolução para mudar o rumo nebuloso da história local (Sobre a Revolução, p. 90).

<sup>146</sup> Crises da República, p. 120

<sup>147</sup> Crises da República, p. 120

mais é que uma manifestação exterior de apoio e consentimento. Onde o poder se desintegra as revoluções são possíveis, mas não obrigatórias.”<sup>148</sup>

### 3.3. Resistência: por que um direito?

Por essência, não é próprio do Estado pretender legitimar movimentos contrários ao seu *modus operandi* e a suas medidas, pois isto colocaria em risco sua própria autoridade, na qual se sustenta. Tampouco o direito reconheceria, a princípio, uma atividade ou situação que o questione, pois em última instância sua própria existência estaria ameaçada, tomando o seu lugar um “anti-direito” ou, por último, um “não-direito”<sup>149</sup>.

A relação do Direito com os movimentos políticos como o de resistência é radical<sup>150</sup>: existe uma autoridade que cria normas a serem obedecidas pelos seus comandados e pela qual se legitima, e à medida em que estabelece ordens que se opõem à liberdade e à dignidade do povo, perde sua legitimidade. Depreende-se, assim, que Arendt vê no Direito – ou melhor, no aparato legal estatal - um instrumento de subjugação popular aos comandos de um soberano quando atua como instrumento de opressão de um grupo social, objetivando se perpetuar no poder. Do contrário, é um instrumento que permite a garantia de fruição da liberdade enquanto feito pelos indivíduos em conjunto, deliberando, exercendo a política e com a pretensão de garantir a continuidade da atividade política da vida em comunidade.

Assim, a autora aceita os movimentos resistentes à medida em que se preocupam com os direitos humanos, a justiça e a liberdade: partir do momento em que o soberano ou os representantes políticos abusam ou não cumprem devidamente suas obrigações republicanas, violando, não reconhecendo ou retirando os direitos civis e políticos, nasce um direito ou dever de resistência a essas autoridades ou poderes instituídos. Resiste-se às imposições e atitudes antidemocráticas dos governantes que não têm legitimidade ou permissão para efetua-las, sendo a resistência necessária para se retomar a política na sociedade e,

---

<sup>148</sup> Crises da Republica, pp. 126 e 127

<sup>149</sup> Giorgio Agamben, escrevendo sobre o estado de exceção e as causas de sua instauração, escreve no livro homônimo que esse estado se caracteriza pela concretização da anomia (AGAMBEN, p. 93), e tem nos movimentos revolucionários e de resistência uma fase anterior a essa concretização. Nesse sentido, a anomia do estado de exceção seria o “não-Direito” e a resistência e revolução os movimentos reconhecidos pelo Estado e pelo sistema jurídico como “anti-Direito”, como se infere do trecho a seguir: “(...) se a resistência se tornasse um direito ou terminantemente um dever (cujo não cumprimento pudesse ser punido), (...) a constituição acabaria por se colocar como um valor absolutamente intangível e totalizante (...). De fato, tanto no direito de resistência quanto no estado de exceção, o que realmente está em jogo é o problema do significado jurídico de uma esfera de ação em si extrajurídica.” (AGAMBEN, p. 24).

<sup>150</sup> No sentido de origem, base, raiz.

consequentemente, a solidez das instituições políticas e jurídicas. É função da lei garantir essa estabilidade social e institucional retomada, e se não criada diretamente pela população deliberante – ideal arendtiano – deve sê-lo pelos agentes das mencionadas instituições, representantes democraticamente eleitos e, portanto, dotados de legitimidade para este fim – e devendo observar, no entanto, as demandas populares que respeitem os princípios defendidos por Arendt.

“Uma vez que contestação e desprezo pela autoridade são sinais gerais de nosso tempo, é tentador ver a desobediência civil como um simples caso especial. Do ponto de vista dos juristas, a lei é violada tanto pelo contestador civil como pelo criminoso e é compreensível que as pessoas (especialmente os advogados) achem que a desobediência civil, precisamente por ser exercida em público, esteja na origem da gama criminal – não obstante toda evidência e argumentos em contrário, pois não é apenas “insuficiente” mas inexistente qualquer evidência “para demonstrar que atos de desobediência civil... levaram a... uma propensão para o crime”. Embora seja verdade que os movimentos radicais e principalmente as revoluções atraem elementos criminosos, não seria nem correto nem inteligente identificar os dois (...) enquanto desobediência civil pode ser considerada como uma indicação de perda significativa da autoridade da lei (ainda que dificilmente possa ser considerada como sua causa), a desobediência criminosa não é mais que a consequência inevitável da desastrosa erosão da competência e do poder policial.”<sup>151</sup>

Dessa maneira, garante-se a concretização dos preceitos básicos de uma democracia através da participação popular na vida política - direta ou indiretamente - posto que a existência da própria democracia está condicionada à de um povo para dela participar. Quando se governa ignorando a voz dos governados, a consequência justa e imediata a se esperar é a resistência: para os detentores do poder – o povo – exercerem seu papel de personagem principal no Estado democrático.

Dessa forma as normas passam a respeitar e refletir as mutáveis configurações sociais, tendo em conta a pluralidade - inerente às sociedades complexas - e o inevitável passar do tempo – que impõe a necessidade de atualizações nas estruturas organizadoras de qualquer

---

<sup>151</sup> Crises da República, p. 68



comunidade humana, em maior ou menor escala, conforme seu grau de complexidade. Uma coletividade que cria normas garante que estas contemplem diferentes vontades, e à medida em que a sociedade se renova com o passar do tempo, as normas se adaptam às novas configurações sociais enquanto os indivíduos das gerações seguintes renovam certas disposições que se defasaram, introduzindo as suas, mas mantendo outras. Arendt entende que a tradição deve se manter, e adaptações devem ser moderadas e não totais:

“A transformação é constante, inerente à condição humana, mas a rapidez da transformação não o é. (...) É perfeitamente sabido que o mais radical dos revolucionários se tornará um conservador no dia seguinte à revolução. (...) O anseio do homem por mudança e sua necessidade de estabilidade sempre se equilibraram e controlaram mutuamente. (...) Nenhuma civilização (...) teria sido jamais possível sem uma estrutura de estabilidade que proporcionasse o cenário para o fluxo de mudança. Entre os fatores estabilizantes está em primeiro lugar os sistemas legais que regulam nossa vida no mundo e nossas questões diárias uns com os outros, e são mais duradouros que modas, costumes e tradições. (...) A lei realmente pode estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida, mas a mudança em si é sempre resultado de ação extra-legal.”<sup>152</sup>

Dessa forma, tornou-se evidente a compreensão de que o Direito coopera para a manutenção da opressão de determinados grupos de pessoas enquanto não permite que estes contra ele se insurjam na medida em que não têm reconhecidos ou garantidos determinados direitos ou são desrespeitados os deveres estatais. Assim, se mantêm os interesses do grupo social e político que impõe sua vontade com o fim de se manter no poder, ditando as regras e ideias a serem obedecidas e acatadas pelo todo e assim supostamente se legitimando. Portanto, para coibir abusos e negligências estatais, nasceria um *direito de resistência*.

---

<sup>152</sup> Crises da República, pp. 71-73.

## CONCLUSÃO

O Brasil vive um período de recrudescimento de governos de representatividade real duvidosa, com acirramento político entre concepções políticas de direita e de esquerda e diminuição da confiança popular na política. Isso pode ser evidenciado pelo resultado acirrado das eleições presidenciais de 2014, quando disputavam candidatos que apresentavam propostas e representavam partidos político-ideologicamente distintos. Localmente, nas eleições de 2016 da prefeitura da cidade do Rio de Janeiro – importante metrópole brasileira –, destacou-se o alto índice de votos nulos ou brancos no segundo turno, quando disputavam igualmente candidatos de concepções políticas opostas, manifestas em suas respectivas filiações partidárias. A consequência foi uma instabilidade social e política que põe em dúvida a ideia de defesa irrestrita da prevalência da vontade da maioria ainda que a discrepância numérica entre maioria e minoria não seja muito grande, e que os valores da maioria não sejam plenamente aceitáveis em um Estado democrático de Direito.

Na realidade brasileira atual, faz-se necessário aos estudos jurídicos e políticos o uso de uma perspectiva teórica que valorize a preservação dos direitos e dos deveres políticos e institucionais, inerentes a uma república democrática. Arendt teoriza ainda, acerca da perda de autoridade de governos que restringem o espaço democrático participativo, e descumprem seus deveres republicanos. Nesse sentido, o estudo de sua teoria política possibilita um questionamento e uma resposta acerca da validade das normas e medidas executivas estatais elaboradas com pouca ou nenhuma deliberação popular.

A partir de um estudo motivado pela necessidade de se compreender fenômenos atuais, evidenciou-se a imprescindibilidade de estudá-los tendo como marco teórico uma autora que estudou contextos totalitários e de crise política. Comparando dos tempos da autora aos atuais, percebeu-se a necessidade de identificar, em suas obras, seu posicionamento frente aos movimentos que questionam os atos de um governante que perde sua autoridade por deixar de atender às demandas dos indivíduos submetidos ao exercício de sua atividade política, seja em um regime democrático ou não, e daquele que atenta contra o povo e lhe restringe a liberdade. Esse debate diz respeito ao Direito à medida em que discute o Estado, as formas de governo, o exercício da democracia e os limites do poder estatal e do popular. É imprescindível à teoria jurídica abordar as formas de resistir a contextos políticos arbitrários, se são legais ou aceitáveis por juristas e outros aplicadores da lei, quais são e quando o são.

Imediatamente, buscou-se, nesta pesquisa, estudar o conceito de resistência em Hannah Arendt, elucidando os pressupostos – motivações e condições em que se dá a

resistência - , as características e fins da sua realização, que se pôde destacar na abordagem da temática da resistência aos governos e legislações, bem como da análise que realiza do fenômeno totalitário, o que possibilitou apreciar e perceber seu ponto de vista. Levou-se em conta, aprioristicamente, a *postura* de Arendt de buscar *compreender* os fenômenos que se dispõe a analisar antes de posicionar-se e de emitir juízos de valor. Essa ideia de primeiro observar o fenômeno para daí extrair ou inserir seu juízo de valor é uma característica fundamental no pensamento arendtiano – motivo pelo qual se entendia como cientista política e não como filósofa<sup>153</sup>.

A partir dos estudos eminentemente filosóficos de Arendt e dos seus estudos políticos, caracterizados pela observação e interpretação dos fenômenos políticos como o do totalitarismo e o da resistência política que se extrai seu pensamento a respeito deles. A teoria arendtiana é complexa por estar contida em uma grande quantidade de produção textual, com diferentes assuntos que se comunicam. Apesar de, aqui, se duvidar da existência real da imparcialidade empírica de Arendt, ainda que pretendida, necessário se faz apontar que, com pretensões científicas e não filosóficas a respeito de assuntos políticos, Arendt objetivou entender os acontecimentos estudados, antes de emitir juízos de valor a seu respeito - juízos estes que, no entanto, podem ser identificados ao longo da leitura de suas obras pelo uso de determinadas palavras que possuem carga valorativa.

A escolha da mesma como marco teórico para a abordagem desse tema se justifica, portanto, pelo fato de a autora ser referência na busca da compreensão do comportamento humano em realidades arbitrárias. Considerou-se, ainda, sua consciência sobre tempos de instabilidade social, moral e legal, marcados por fragilização das instituições, perda de

---

<sup>153</sup> A esse respeito cabem duas observações. A primeira é a de que Arendt fez essa afirmação em uma entrevista dada a Günter Gaus em 1964 chamada *Zur Person*, disponível no sítio eletrônico *Youtube*. A segunda observação é a respeito do que se diz sobre a parcialidade da autora em suas análises. Diferentemente do que concebe a maioria dos seus intérpretes, Bethania Assy, sua estudiosa, entende que a forma de compreender e julgar já se perfaz sob a influência de uma carga valorativa individual, do que não estaria imune Hannah Arendt, de cujo próprio estudo teórico se poderia depreender tal conclusão. Diz Assy: “Não é novidade que a filosofia moderna empreendeu uma tarefa longa e contínua de produção de dois planos incomunicáveis, a compreensão e o afeto, protagonizada pelo próprio Kant. [...] Entretanto, minha hipótese aqui é a de que, se na inscrição dos juízos éticos se levar a sério essa virada epistemológica dos sentidos, atribuída a Arendt a partir da estética kantiana, tem-se dois ganhos epistemológicos. Ou seja, assumir que uma das bases na decisão de como compreendemos, atribuímos sentidos e juízos reside nos afetos. Segundo, e por consequência, que os afetos passam a desempenhar um papel protagonista na forma como julgamos e agimos.”. ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*, p. 192.

confiança nas autoridades e desrespeito aos direitos individuais e humanos. Desse entendimento, se compreendeu a sua perspectiva sobre a validade do agir humano nessas circunstâncias de incerteza, uma vez compreendido que Arendt não confere legitimidade a atos, normas e decisões nelas realizados, posto que não permitem a preservação da democracia – uma vez que democracia envolve a ideia de dar voz aos indivíduos igualmente, à medida em que essas vozes não caem ou diminuem outras – e do agir político.

Na pretensão de verificar a maneira da autora de observar o fenômeno da resistência, se o defende ou critica, se tornou claro que ela o defende, mas quando realizadas contra configurações opressoras, não políticas, restritivas de direitos políticos individuais e coletivos, movidos por ideais democráticos e republicanos. Evidenciou-se também que a presença de certos elementos como a violência - uma contingência - devem ser tolerados a depender do seu fim, motivo e circunstâncias que pretendem justificar o seu uso – a violência não pode ser um objetivo.

### 3. BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção. Tradução Iraci D. Poleti. 2ª edição, 3ª reimpressão, São Paulo, Ed. Boitempo, 2016

ARENDR, Hannah. Sobre a Revolução. Tradução Denise Bottmann – 3ª reimpressão, São Paulo, Ed.: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. Crises da República. Tradução José Volkmann – 1ª reimpressão da 3ª edição de 2013, São Paulo, Ed. Perspectiva, 2015.

\_\_\_\_\_. Origens do totalitarismo. Tradução Roberto Raposo. 5ª reimpressão, São Paulo, Ed. Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. A condição humana. Tradução Roberto Raposo. 13ª edição, 2ª reimpressão, Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária, 2017.

\_\_\_\_\_. Entre o passado e o futuro. Tradução Mauro W. Barbosa. 7ª edição, 2ª reimpressão, São Paulo, Ed. Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_. Eichmann em Jerusalém. Tradução José Rubens Siqueira. 20ª reimpressão, São Paulo, Ed. Companhia das Letras, 2016.

ASSY, Bethania. Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt. Texto e tradução Bethania Assy – 1ª edição, São Paulo, Ed. Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio, 2015.

CASANOVA, Marco Antonio. Compreender Heidegger. 5ª edição. Petrópolis/RJ, Ed. Vozes, 2015 (Série compreender).

KANT, Immanuel. Metafísica dos costumes. Tradução [primeira parte] Clélia Aparecida Martins, tradução [segunda parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013 – (Coleção Pensamento Humano). 2ª reimpressão, 2017.

SANDEL, Michael J. Justiça – o que é fazer a coisa certa. Tradução Heloisa Matias e Maria Alice Máximo – 21ª edição, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 2016. Pp. 135-174.

THOREAU, Henry David. A desobediência civil. Tradução José Geraldo Couto – 2ª reimpressão, São Paulo, Ed. Penguin & Companhia das letras, 2012. Pp. 7-38

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. Por amor ao mundo: a vida e obra de Hannah Arendt. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro, Ed. Relume-Dumará, 1997.

GASPARINI, Melissa Ferreira. “Breves comentários sobre a vida e obra de Hannah Arendt”.  
Dipóinvel em

[http://www.dhnet.org.br/direitos/filosofia/arendt/gasparini\\_breves\\_vida\\_obra\\_hannah.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/filosofia/arendt/gasparini_breves_vida_obra_hannah.pdf),

acesso em 20/11/2017.