

ESTARÁ A LEI MORTA?*

Cláudio B. Garcia

Professor da UNIJUÍ, graduado em Filosofia e
Mestrando em Filosofia Política.

Este texto apresenta a reflexão de Hannah Arendt sobre Desobediência Civil.¹ Ele se atém basicamente ao ensaio que integra Crises da República, no qual de forma instigante e inusual aborda o referido tema. Nesta reflexão reafirma-se a originalidade presente em toda sua obra e podemos medir através da mesma as razões do impacto e da repercussão de seus escritos anteriores, principalmente origens do Totalitarismo, A Condição Humana, Sobre a Revolução, Eichmann em Jerusalém e assim como obra Póstuma *The Life of the Mind*.

Os pontos centrais a destacar e que parecem consistentes na estrutura de seu argumento são:

1. as tentativas de apreender conceitualmente o fenômeno da Desobediência Civil a partir da idéia de "Objeto de Consciência", são inadequadas;
2. as dificuldades, em que se envolve o debate contemporâneo sobre o tema, são devidas principalmente à tendência em perceber o desobediente civil como um transgressor individual da lei, e não como membro de um grupo (o que é óbvio para Arendt e lhe possibilita colocar o debate em outro patamar);
3. na versão horizontal do Contrato (versão presente em Locke) encontra-se a possibilidade real de uma *societate de Consentimento*; esta se caracteriza em ter na *promessa* e no *Pacto* em cumprí-la a única garantia de existência e permanência efetiva da unidade plural que caracteriza uma sociedade verdadeiramente política;

* O Ensaio de Hannah Arendt "Civil Desobedience" é de 1970, sua primeira edição no Brasil, foi publicada in "crises da República" pela Editora Perspectiva S.A., 1972, São Paulo. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. Nos EUA ela apareceu também em 1971 na edição de E.V. Rostow "Is Law Dead"? New York Simon and Schuster, 1971, p. 213-4.

4. é necessário que as constituições das sociedades democráticas, encontrem um "nicho", um lar para a Desobediência Civil.

"A desobediência civil e criminosa à lei tornou-se um fenômeno de massa nos últimos anos... o desprezo pela autoridade estabelecida, religiosa e secular, social e política, como um fenômeno mundial, poderá um dia ser considerado como o evento proeminente da última década. Realmente as leis parecem ter perdido seu poder."²

Para Arendt, é indubitável que a contestação e o desprezo para com a autoridade sejam sinais expressivos de nosso tempo e é fácil cair na tentação de ver a desobediência civil como um caso especial de desprezo e contestação à lei e à autoridade. É contra esta idéia que ela argumenta no ensaio ora examinado. Nele, acolhe e debate uma ampla literatura sobre o assunto, concluindo que a polarização e amargor presentes nas **discussões e a** identificação feita por muitos entre desobediência à lei e desobediência Civil, devem-se ao fracasso teórico em compreender o verdadeiro caráter do fenômeno político da Desobediência Civil.

Estará a Lei Morta? Foi a questão que marcou, através de um simpósio, a celebração do centenário da Associação do Foro da Cidade de Nova York.

Arendt indaga se as razões de tal pergunta são dadas pelo aumento de sastrorso do crime na cidade, quem sabe por uma percepção aguda de experiências advindas das modernas tiranias que minaram as crenças na importância da fidelidade à lei, ou ainda, se esta pergunta decorre de uma observação arguta sobre a recente eficácia das campanhas de desobediência civil em obter mudanças desejáveis na lei, instigando a reflexão neste sentido? Arendt, na verdade, não está interessada em perquirir os motivos reais ou plausíveis da pergunta que norteou o simpósio, mas em anotar que no mesmo aparecerão abordagens encorajadoras e animadoras à instauração de um panorama conceitual fecundo. Exemplifica isto, com o tema de um dos debates: A relação da Moral com a Lei, numa sociedade de consentimento, tema este que paira como pano de fundo do seu ensaio (op. cit. p. 52).

Arendt observa que a questão da relação da moral do cidadão com a lei é abordada por uma ampla literatura dentre a qual aquela que re-visita os processos e atitudes de dois famosos encarcerados: Sócrates em Atenas e Thoreau em Concord; anota que a conduta de ambos é a *alegria dos juristas* (grifo meu), porque suas condutas, aparentemente, demonstram que a desobediência à Lei se justifica apenas se o transgressor está disposto e mesmo ansioso em aceitar a punição de seus atos.

É neste contexto que Arendt situa a afirmação do senador Philip Hart: "qualquer tolerância que eu possa sentir para com o contestador depende de sua vontade em aceitar qualquer punição que a lei venha impor" (op. cit. p. 52).

Este argumento, diz Arendt, revela não apenas um mau entendimento do julgamento de Sócrates, mas principalmente que a aceitação dele de forma ampla parece ser fortalecida pelo despropósito de uma legislação na qual o indivíduo é encorajado e compelido a estabelecer um direito legal e significativo através de um ato de desobediência civil.³ Este despropósito da constituição origina um estranho e difícil casamento teórico da moralidade com a legalidade, ou da consciência moral com as leis do país. O movimento pelos direitos civis nos EUA, em sua primeira fase, pode ser interpretado como um apelo ao sistema federalista no qual leis e regulamentos sulistas são vistos enquanto subordinados e contestáveis pela lei e autoridade da nação; no entanto, por mais meritória que, à primeira vista, seja esta interpretação, é necessário ser ingênuo para defendê-la, pois aquele que testa a legitimidade de uma lei violando-a, que apela para uma "mais alta lei", ficará surpreso quando reconhecer que inúmeras decisões da Corte Suprema foram em várias ocasiões inspiradas numa lei acima de todas as leis, lei esta cuja característica é a imutabilidade. Ao nível dos fatos também é evidente a contestação desta idéia pois, na medida em que os contestadores das leis sulistas evoluem para resistentes do movimento antibélico, desobedecem não apenas leis e regulamentos do sul, mas a lei federal mesma. Esta refutação se torna definitiva quando a Corte Suprema se recusa a deliberar sobre a guerra do Vietnã. (Ver op. cit. pág. 53 e 54).

Com o aumento dos contestadores, na década de sessenta, cresceu também a tendência do governo americano em tratá-los como criminosos comuns, ou no mínimo, a exigir deles a aceitação da idéia que diz: o contestador que viola a lei válida deve "bendizer seu castigo". Vimos no começo do debate fundamental pela qual Arendt atribui os impasses e o amargor do debate chamando a atenção para a necessidade de desvelar o verdadeiro caráter do fenômeno político da desobediência civil. Sempre que se intenta justificar a desobediência civil em termos de moral e legalidade, estamos a interpretar suas causas à imagem do objeto de consciência, ou seja, daquele que se recusa à algo por motivos morais ou religiosos, ou mesmo daquele que testa a legalidade de um estatuto. Esta analogia é, para Arendt, totalmente inadequada, pela razão simples de que um contestador civil nunca existe no singular; ele vive, sobrevive e atua unicamente na condição de membro de um grupo. São minorias, mais ou menos expressivas, unidas por uma opinião comum e pela decisão de tomar posições contra a política do governo. Mesmo que estas minorias granjeiem apoio das maiorias como acabou realmente acontecendo em várias ocasiões não podem, em momento algum, ser identifi-

cadas e confundidas com os objetos da consciência. O que Arendt parece retomar aqui é o antigo conflito entre o "homem bom" e o "bom cidadão" e, mais que isto, observar que não necessariamente os bons homens são bons cidadãos pela simples razão que a ação política não resulta da soma do conjunto das consciências morais privadas. Por isto ela pode repetir e ampliar um de seus autores comentados: ao nível da moralidade individual, o problema da desobediência à lei é totalmente intratável, porque as deliberações da consciência não somente são apolíticas, mas sempre são expressas de maneira puramente subjetivas. Argumentos levantados em prol da consciência individual ou de atos individuais (imperativos morais e apelos à "mais alta lei", secular ou transcendente são inadequados quando aplicados à desobediência civil. Se assim acontecer, será difícil não ver na mesma senão uma filosofia subjetiva intensa e exclusivamente pessoal da qual qualquer indivíduo e por qualquer razão lança mãos. (Ver op. cit. p. 55 a 60).

Como já vimos, Arendt fez uma re-leitura do julgamento de Sócrates e de Thoreau⁴ em favor do seu argumento de que a questão da desobediência civil é intratável ao nível da moralidade individual. Arendt vê Platão no final de sua obra aperfeiçoando a idéia socrática presente no *Górgias*, na qual Sócrates (ou Platão) não visa ao cidadão, mas faz falar o filósofo que descobriu aquela faculdade humana, que mais tarde Platão aperfeiçoa: o pensamento, ou seja, a capacidade que tem o homem de travar um diálogo silencioso consigo mesmo, idéia que Arendt mesmo vai desenvolver longamente em *Thinking*, primeira parte de *The life of the Mind*. Este diálogo silencioso, como observa Arendt, exige que os parceiros presentes no eu que se desdobra sejam amigos. Platão observa também que as proposições que surgem ou que norteiam este diálogo têm sua validade vinculada ao tipo de homem que as escuta ou engendra. Para os homens que não pensam elas sequer existem, não são evidentes e, muito menos, podem ser demonstradas. As regras da consciência para aparecerem e para serem válidas implicam em que o indivíduo tenha interesse no seu eu; elas dizem a cada um o que evitar e com o que cada um não pode conviver. O importante, como anota Arendt, é que elas não podem ser generalizadas, dado que precisam ser sempre subjetivas, e se a decisão de violar a lei dependesse de consciências individuais como poderíamos julgar qual delas estaria em melhor situação, mesmo que ambas estivessem dispostas a ser punidas pelo preço de suas convicções. (Ver op. cit. p. 60 e 61). Esta posição de Arendt está em acordo com a crítica que ela faz em *Entre o Passado e o Futuro* à nossa tradição de pensamento filosófico e político, no sentido dela esquecer que a liberdade, que na sua acepção original era pública, foi substituída, ao longo dos séculos, pela idéia de *liberum arbitrium*, reduzida apenas à faculdade privada de escolha entre possibilidades dadas. Por isto, o esforço de Arendt em apreender o fenômeno político da desobediência civil não no pla-

no da moral da liberdade privada (sem significação política a seu entendimento) e sim no plano da ação da liberdade política como ação comum e pública, tendo em vista objetivos comuns a serem exercidos em palavras e ações junto ao conjunto dos cidadãos.

Num primeiro momento, Arendt tinha alertado para o fato da existência, em nosso tempo, de uma vigorosa desobediência e desprezo à lei estabelecida e também da facilidade de cair na tentação de identificar toda a desobediência como mero crime e contestação enquadrando assim a desobediência civil como um caso especial de desprezo à lei e à autoridade. Vimos também o arrazoado de Arendt a favor de que abandonemos a imagem do objeto de consciência para apreender o significado político da desobediência civil. Na sua análise fenomenológica Arendt procura desvelar o peculiar nos movimentos de desobediência civil. Primeiramente ela reconhece que o jurista percebe que tanto no ato criminoso quanto na desobediência civil, a lei é violada e pode, para muitos, ser plausível, que pelo fato de ser exercida em público, e vem a ser considerada como estando na origem da gama criminal. Um outro aspecto normalmente considerado é que movimentos radicais e revolucionários atraem criminosos comuns, mas para Arendt é um absurdo tanto identificar revoluções e movimentos radicais como criminalidade quanto deduzir do exercício público da desobediência civil a raiz da criminalidade na sociedade. Na verdade, os criminosos são tão evidentemente perniciosos à sociedade como aos movimentos radicais e revolucionários.

A desobediência civil fornece sempre uma indicação de perda significativa de autoridade da lei, mas não pode ser de forma alguma a causa da perda desta autoridade. A desobediência civil só aparece e tem significado público quando um número significativo de cidadãos está convencido que os canais normais de mudança já não funcionam, que suas reclamações não serão ouvidas nem terão algum efeito. Ela também ocorre quando um grupo expressivo de cidadãos se contrapõe a mudanças que o governo está em vias de realizar, quando um grupo significativo coloca em suspeita a legalidade e a constitucionalidade dos modos de agir dos governantes. No caso do governo americano, Arendt aponta várias situações que instigavam à desobediência civil no período da guerra do Vietnã (ocasião em que mais surgiram, fortaleceram-se e foram vitoriosos estes movimentos) tais como: os anos de guerra não declarada ao Vietnã, a crescente influência dos serviços secretos na direção dos assuntos políticos, ameaças abertas ou veladas às liberdades garantidas pela constituição, tentativas de privar o senado de seus poderes constitucionais, invasão do Camboja em aberto menosprezo à Constituição e tantos outros. A desobediência civil pode, portanto, tanto servir a mudanças desejadas quanto à manutenção ou restauração do *status quo* e, em nenhum destes casos, ela pode ser comparada à desobediência criminosa. Arendt anota o abis-

mo que existe entre o criminoso que evita o público e o contestador que, de certa maneira, toma as leis em suas mãos em aberto desafio. É esta nota que diferencia para Arendt de uma forma radical o violador criminoso (clandestino) e o contestador público. O reconhecimento desta diferença é condição fundamental para todos os que quiserem discutir a compatibilidade da desobediência civil com instituições governamentais e legislação de uma nação. Uma outra característica do contestador civil é dada pelo fato de que, mesmo dissidente da maioria, ele sempre age em nome e para o bem do grupo.

A reflexão arendtiana sobre a mudança e a lei (temas que ela abordou de forma ampla em *Human Condition* e *Entre o Passado e o Futuro*) articula-se com outras idéias que se colocam no centro de sua concepção política: a idéia de que o nascimento e não a morte é uma categoria fundamental para a Política na medida em que chama a atenção para a chegada permanente de novas gerações ao mundo. A idéia de Ação concebida com a faculdade humana de poder iniciar constantemente séries de acontecimentos que não estão inscritos necessariamente em nenhum lugar. Capacidade esta que se expressa como liberdade de constantemente pronunciar palavras e iniciar publicamente "séries novas" cujas "causas" estão na capacidade mesma dos homens em serem atores livres. Sua concepção de que as leis não são mandatos, mas acordos que os homens fazem e prometem manter quando se dispõem a viver politicamente é fundamental para que possamos apreender sua reflexão sobre a desobediência civil e o lugar da mesma nas sociedades democráticas modernas. Arendt enfatiza, sem cansar, em toda a sua obra que é a condição humana da natalidade e da mortalidade que assegura a mudança no mundo e torna impossível o domínio de uma "sabedoria" intemporal no reino dos assuntos humanos. Mas, ao mesmo tempo, reiteradamente chama a atenção para a necessidade de uma certa estabilidade no mundo em que constantemente chegam os recém-nascidos. Ainda que fundamentais, a mudança e a preservação (estabilidade do mundo) não são ilimitadas. A mudança, de certa forma, encontra seu limite na extensão e repercussão inevitável do passado no presente e a estabilidade sempre está ameaçada pela imprevisibilidade do futuro. E sempre ocorre um equilíbrio entre a necessidade de mudança e de estabilidade. Sobre o equilíbrio entre mudança e estabilidade, ver op. cit., p. 71. Certamente as leis incluem-se entre os fatores estabilizantes e, em princípio, os sistemas legais são mais duradouros que as gerações de uma comunidade política. Esta é uma das razões pelas quais o sistema legal, nos períodos de rápidas transformações, é visto como limitador e mesmo conservador. Em *Origens do Totalitarismo* e em *Crises da República*, Arendt chama a atenção sobre a característica da lei ou de um sistema legal, os quais nunca são universalmente válidos, assim como a relativa estabilidade e validade de um sistema legal tor-

na-se perigosa quando substituída por leis da natureza ou "leis da história", cuja "legalidade" é preservada de forma ilusória pelo chefe do Estado ou pelos corifeus dos movimentos que mudam, constantemente a seu bel prazer, as leis, e que intentam torná-las leis da natureza, "leis da razão ou leis universais da história". É neste contexto que Arendt, em *Crises da República*, observa a realidade sem precedentes das mudanças em nosso tempo e o conseqüente desafio que elas representam para a ordem legal, assim como percebe a desobediência civil como tendo um papel e importância crescentes nas demarcações contemporâneas. E seu ponto fundamental é a questão: com qual conceito de lei a Desobediência Civil é compatível?

Embora recente, a Desobediência Civil hoje é um fenômeno mundial e apenas agora tem sido objeto de debate pela jurisprudência e ciência política dos Estados Unidos. Arendt considera a Desobediência Civil um fenômeno original norte-americano e nenhum outro país ou língua tem um termo para identificá-la e os Estados Unidos são o único que pode combatê-la em conformidade não com seus estatutos mas com o "espírito" de suas leis. Para Arendt os Estados Unidos da América se originam da Revolução Americana⁶ e esta engendrou um novo conceito de lei que nunca foi explicitamente enunciado. Este conceito não resultou de teorias, mas foi formado pelas extraordinárias experiências políticas dos primeiros colonos. Dentro de nossa concepção tradicional de pensamento o cidadão tem um compromisso moral de obedecer à lei porque supõe-se que ele deu consentimento a ela ou foi seu legislador; assim, sob o domínio da lei, ele não está a obedecer a vontade alheia mas a si mesmo. Assim, cada pessoa é seu próprio senhor e escravo e o conflito entre o cidadão (relacionado com o bem público) e o eu (que persegue a felicidade particular) fica, nestes termos, subjetivado. Esta solução para o problema do compromisso é defeituosa para Arendt, na medida em que se volta novamente à consciência e à relação com o próprio eu. Sobre este tema Arendt insistiu, sem cansar, em *Human Condition*, nos prejuízos para a política de fundamentá-la no ideal da autonomia, ou seja, do autodomínio e autocontrole da vontade individual. Uma comunidade política não é constituída por homens no singular nem é um somatório de vontades privadas. Politicamente, afirma Arendt, existimos sempre no plural, a terra não é habitada por um homem, mas pelos homens. Toda a idéia de instituir uma comunidade política baseada na vontade particular está por esta razão fadada ao fracasso. É a questão do compromisso com a lei, numa sociedade de consentimento, que parece decidida para Arendt quando ela analisa o espírito das leis da sociedade americana tentando ver nesta sociedade o consentimento, não como simples aquisescência que distingue entre o controle sobre assuntos de interesse e sem interesse, mas no sentido de apoio ativo e participação contínua nos assuntos de interes-

se público. Este consentimento que é teoricamente interpretado como resultado do contrato entre o povo e o governo não era uma mera ficção na prática pré-revolucionária dos Estados Unidos. Em *On Revolution*, Arendt presta atenção à infinidade de pactos e acordos desde o acordo do Mayflower até o estabelecimento das treze colônias e que fazem do contrato não uma ficção da teoria política para explicar a origem do estado de sociedade, mas, como observa Arendt, uma realidade na qual Locke se inspira para a formulação de sua teoria do Contrato Social. (Op. cit. p. 77 a 79). Na verdade, observa Arendt, o século dezessete associou sob o nome de contrato social três tipos diferentes de acordos. O primeiro, (que tem por exemplo o convênio bíblico) é celebrado entre um povo e seu Deus. Neste tipo de convênio o povo consente em obedecer às leis que a divindade escolhe e revela para ele. Num segundo modelo (a variante de Hobbes), o indivíduo celebra um convênio com a autoridade secular para garantir sua segurança; em troca da proteção que recebe, renuncia a seus direitos e poderes pessoais. Arendt designa tal modelo como a versão vertical do contrato. Por fim, a versão lockeana que configura uma aliança entre todos os indivíduos membros de uma *societas*, os quais depois de estarem mutuamente comprometidos fazem um contrato de governo. Esta versão Arendt designa como o contrato horizontal, que limita o poder do indivíduo, mas deixa intacto o poder da sociedade, a qual estabelece um governo sobre o terreno firme de um contrato entre indivíduos independentes. A idéia americana de governo afasta-se da versão do contrato vertical na medida em que nega a reivindicação de monopólio do poder ao governo. Na república americana o poder reside no povo - o poder confiado às autoridades é um poder delegado que pode ser a qualquer momento revogado.

A vantagem que Arendt aponta na figura do contrato horizontal e na experiência histórica que deu origem à república americana é a de que todos os convênios e acordos se apóiam na reciprocidade. Nesta forma de governo o povo se mantém unido politicamente pela força das promessas mútuas, não por reminiscências históricas, pela unidade étnica ou pela intimidação (*O Leviathan* de Hobbes) que une os membros do estado. Na versão lockeana, a sociedade permanece intacta mesmo que o governo seja dissolvido ou rompa os acordos com ela, transformando-se numa tirania. Como diz Locke: "o poder que cada indivíduo forneceu à sociedade quando nela penetrou não pode reverter novamente ao indivíduo - permanecerá sempre com a comunidade enquanto quanto durar a sociedade" (op. cit., p. 78). É uma nova versão da forma política de Roma, onde a *potestas in populo* e a autoridade no senado é outra diferença fundamental em relação às versões anteriores onde o povo só poderia agir quando estivesse preso por correntes; ele, agora, tem o direito de evitar o acorrentamento.

Vimos antes como Arendt apresenta o consensual, tanto enquanto apoio ativo e participativo nos assuntos de interesse comum como um aspecto fundamental do espírito da lei americana em suas origens. O consentimento dentro deste espírito implica na existência de uma comunidade política onde a dissidência também possa ser uma possibilidade legal e de fato, ou seja, consentimento e dissidência são marcas de uma sociedade e de um governo livre e democrático. Arendt faz uma distinção da maior importância para esclarecer a idéia de uma sociedade de consentimento. Em primeiro lugar, é necessário reconhecer que a situação fatural de cada recém-nascido implica numa espécie de consentimento ou num tipo de conformação às regras do grupo particular a que se pertence por nascimento. Todos vivemos e sobrevivemos por um tipo de consentimento tácito que, dificilmente, poderia ser chamado de voluntário, mas que pode ser assim designado se o nascimento ocorrer numa comunidade na qual a dissidência é legal e, de fato, uma possibilidade quando a pessoa se tornar adulta. No entanto, o consentimento tácito geral deve ser distinguido do consentimento a leis específicas com as quais o cidadão não se identifica, mesmo que estas leis sejam resultados de decisões maioritárias. Arendt não aceita o argumento de que se possa identificar o consentimento à constituição - o *consensus universalis* - com o consentimento às leis estatutárias, baseado na idéia de que no governo representativo o povo ajudou a fazer estas leis. Arendt, além de considerar fictício um tal consentimento, observa que ele perde toda a plausibilidade nas circunstâncias atuais. (Op. cit. p. 79 e 80).

O consentimento como o entenderam os pais fundadores da república Americana e o povo que a constituiu, como já vimos, está referido à versão horizontal do contrato social e não apenas a decisão da maioria. Ao contrário, significativa parcela do pensamento dos idealizadores da república e a constituição era explícita em relação à salvaguarda das minorias dissidentes. O conteúdo moral deste consentimento igual ao de todos os acordos consiste no compromisso de mantê-lo. A promessa implica, diz Arendt, sempre o compromisso. Ela é para Arendt uma condição sem a qual não poderíamos sequer imaginar qualquer organização social ou política dos homens. A promessa é pré-condição para todas as outras virtudes especificamente políticas. Ela é o modo humano de ordenar o futuro assim como produz certos marcos de estabilidade na imprevisibilidade do futuro. A promessa, no entanto, tem duas restrições ou limitações essenciais: estamos obrigados a ela desde que não surja uma circunstância inesperada e a reciprocidade inerente a ela não seja rompida. Este último limite é, não raramente, rompido pelo fracasso dos governantes em manter as condições originais que viabilizaram os acordos e compromissos mútuos. A idéia do contrato horizontal supõe que o consentimento seja mutuamente vinculante, assim como pressupõe uma pluralidade

que não se dissolve e, no entanto, age em função da promessa para manter os acordos celebrados. O *pluribus unum* é diferente da *union sacré*. No contrato horizontal o consentimento no sentido exposto e o direito de divergir são princípios organizadores e inspiradores da ação. Arendt percebe que a história política americana é rica em exemplos de associações voluntárias organizadas *ad hoc* que aparecem e desaparecem quando os objetivos são alcançados e, para ela, a década de sessenta com suas grandes manifestações de massa, demonstrou que esta tradição ainda está viva.⁷

O ponto central do argumento de Arendt é, no entanto, o seguinte: os contestadores civis não são senão as formas contemporâneas de associação voluntária e, enquanto tais, estão afinados com a tradição da história política americana na qual as minorias se organizam, antes de tudo, para demonstrar sua própria força e reduzir o poder da maioria ativa, ou silenciosa, ou do governo, na medida em que rompem com o espírito das leis e da constituição à qual os cidadãos originalmente deram seu consentimento.

Arendt relembra os temores de Stuart Mill em relação aos poderes que possuem os que se unem e cooperam por um propósito comum, assim como os de Tocqueville que sabia no entanto que é pelo usufruto de liberdades perigosas que se aprende a arte de tornar os perigos da liberdade menos terríveis. Arendt não entra no antigo debate sobre os perigos da igualdade ou sobre o bem e o mal da democracia. Ela o dispensa diante das evidências de que tudo seria possível e que "todos os demônios seriam soltos", se o contrato original horizontal, as promessas mútuas e o imperativo político que diz que os acordos devem ser preservados, não fossem levados a sério. No nosso tempo não estamos livres desta possibilidade, basta que os grupos usem de sua inestimável força, substituam os reais objetivos de unir, como dizia Tocqueville, em um só canal os esforços de mentes divergentes e substituam por qualquer "ismo" que cindam e dissolvam as associações ou a unidade política mais ampla de um povo, em nome da vontade particular de um indivíduo ou de um grupo. É neste sentido que Arendt não cansa de repetir em sua obra que nenhuma sociedade, efetivamente política, pode subsistir quando governada a partir de uma vontade única ou de um grupo, pois que a vontade por sua

"natureza não pode ser dividida não se prestando portanto para que a partir dela se almeje a unidade indivisível de um corpo político. Se uma sociedade quer ser realmente política e livre, é ao ideal da soberania da vontade de uma nação que devemos renunciar".⁸

Para a conclusão, é importante anotar as observações de Arendt de que, ao contrário do objeto de consciência, o contestador civil é membro de um grupo formado em conformidade com o espírito que animou as associações voluntárias na tradição política americana. O debate sobre o tema erra

quando supõe que na Desobediência Civil estamos tratando com indivíduos que de forma subjetiva e isolada se colocam contra leis e costumes da comunidade. Trata-se, na verdade, de minorias organizadas que se debatem com maiorias, - no dizer de Arendt - "nada silenciosas", mas que acabam mudando de opinião num grau surpreendente a partir da atuação destas minorias. Para Arendt uma das dificuldades no plano da articulação do debate pode ser ras- treada pelo fato de ele ser dominado, em larga escala, por juristas, advogados e juizes - pessoas ligadas à lei - sendo difícil para os mesmos reconhecer o contestador civil como membro de um grupo, reconhecendo o antes como al- guém que individualmente transgride a lei e, por tal razão, um réu potencial na corte. É, efetivamente, característico e fundamental no procedimento da corte estar sujeita a adjudicar para um indivíduo e distanciar-se de tudo - es- pírito do tempo, opiniões com as quais o réu compartilha e outras. A corte re- conhece apenas o objeto de consciência como um violador da lei que não é, rigorosamente falando, criminoso; assim como a corte toma cuidados com a conspiração que requer sigilo em relação às "aspirações conjuntas", mas a De- sobediência Civil, ao contrário, é pública. (Ver op. cit., p. 87 a 89).

O problema real que dificulta a incorporação legal da Desobediência Civil decorre de um sentido da natureza da lei em geral, ou seja, o de que a lei não pode justificar sua violação. É por isto que Arendt considera necessário encontrar uma saída no "espírito do sistema legal" (no caso, naquele que exa- mina no seu ensaio, o "espírito" da constituição da república americana).

Sua conclusão ou proposta é a de que a Desobediência Civil seja (den- tro do "espírito" da constituição) reconhecida entre as instituições políticas da república. Que as minorias possam se estabelecer, não só como um poder "vis- to de longe", em passeatas e em outras formas de dramatização de seus pontos de vista. Para isto, é necessário que a constituição diga explicitamente e aco- nha, custe o que custar, aquilo que está secularmente incorporado nos costu- mes do povo, a prática da associação de grupos que expressam, em seus pontos de vista e interesses, o sentido maior da própria constituição. No en- tanto, a grande novidade para Arendt, não é que a Desobediência Civil ocorre sempre que as instituições políticas do país deixem de funcionar adequada- mente, ou que ela hoje represente efetivamente resistências e dissidências que encarnam o espírito secular das associações voluntárias, mas sim que (a Deso- bediência Civil) deixou de ser uma característica da república americana e se generalizou no interior das formas de vida políticas do planeta.

Muitas considerações poderiam ser feitas a partir do cenário concei- tual armado pela reflexão arendiana tendo em vista um necessário debate so- bre o tema em nosso meio. Não foi este o objetivo deste escrito, mas é importante anotar que nos inquieta a fragilidade do mesmo, assim como o pa- tamar conceitual em que são enunciadas, debatidas e identificadas as múlti-

plas formas de desobediência, desrespeito e contestação às leis. É, certamen- te, a imensa confusão conceitual e a inabilidade em desvelar o verdadeiro sig- nificado das múltiplas formas de descaso e de contestação com a lei, que conduzem um comentarista de coluna esportiva a afirmar que milhões de bra- síleiros são "desobedientes civis porque não fizeram suas declarações de ren- da no prazo", e que na mesma semana leíamos no Editorial de um dos principais jornais gaúchos:

"A decisão adotada pelo governador... suspendendo as negociações com as lideranças dos sem terra, merece apoio e aplauso... não faz sen- tido negociar com quem não respeita as leis do país" (Correio do Povo. 02 de Agosto de 1991).

Jocosos ou dramáticos, os fatos e os enunciados sobre eles estão a merecer um tratamento político e conceitual adequado, principalmente quando se confunde, constantemente, a objeção moral das consciências privadas, os crimes comuns contra a lei (estes mesmos, de tratamento complexo em nosso meio, devido ao estado deplorável de amplas camadas da população e de forma alguma equiparáveis ao tratamento do crime nas sociedades democráticas mais desenvolvidas e socialmente mais equilibradas) e, sobretudo, um maior esclarecimento aos fenômenos políticos e dos conceitos nos permitiria ver com outros olhos e tratar com outro espírito, os esparsos, corajosos e saudáveis movimentos públicos políticos de contestação que estão a exigir seu lugar na construção e consolidação efetiva da cidadania, ao invés de serem encarados e tratados no plano jurídico e nas instituições políticas como criminosos desrespeitadores e contestadores das leis. Mas isto é outro assunto, o que não foi objeto deste texto.

Notas

1 Hannah Arendt faz parte de um seleto grupo de pensadores que a segunda metade de nosso século destinou a permanecerem no ambiente do debate, por um tempo bem maior do que lhes foi destinado a viver. No seu caso, o reconhecimento público da obra se estende principalmente ao meio do de- bate conceitual da Filosofia Política, Política e do Pensamento Jurídico com preocupações filosóficas. Em relação a este último, exemplifica-se com a publicação recente da obra de Celso Lafer: *A Reconstrução dos Direitos Humanos*: Um diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt, e João A. L. Adeodato: *O problema da Legitimidade*: No rastro do pensamento de Hannah Arendt. Um dos méritos da reflexão de Arendt é ter produzido

suas "experiências de pensamento", movimentando-se na intersecção de vários domínios de conhecimento das ciências humanas, mais ainda, este traço peculiar que marca sua obra indica aquilo que é fundamental a um autor original e fecundo, pensar antes que adequar seu esforço aos limites e padrões destes campos. É, provavelmente, este seu esforço em exercitar livremente o pensamento que gera ao mesmo tempo estranheza e fascínio em leitores e críticos localizados de maneira mais ou menos rígida em distintos âmbitos e campos argumentativos.

2 Hannah Arendt. *Crises da República*. Tradução de José Wolkmann, São Paulo: Perspectiva, 1973, p. 64.

3 Para Arendt, Sócrates e Thoreau estão efetivamente presentes na literatura e nas mentes dos contestadores civis. Parece natural, a nós que fomos formados pela tradição ocidental considerarmos nossos acordos com os outros como secundários em relação as decisões solitárias in *foro conscientiae*, acreditando que o que temos em comum com os outros não são opiniões ou juízos e sim uma consciência comum. Os argumentos usados em favor desta posição nos são sugeridos por lembranças mais ou menos vagas do que Sócrates e Thoreau diziam sobre a relação da moral do cidadão com a lei. Daí que é da maior importância examinar o que realmente eles dizem sobre este assunto. O texto decisivo em relação a Sócrates é o *Crito* e Arendt considera que os argumentos presentes neste texto não favorecem as teses de submissão parzosa às leis como insinuam manuais sobre leis e filosofia. Arendt observa que Sócrates, em julgamento, nunca contesta as leis em si mesmas - mas um erro judicial específico (*roytt*). Sua situação pessoal não lhe dava o direito de romper seus acordos e contratos com a lei. Sua desavença não era com as mesmas e sim com os juizes. Sabemos também pela Apologia que ele poderia ter repudiado o que dissera publicamente e que gerava dúvidas e incertezas sobre crenças e costumes estabelecidos; mais uma vez ele prefere a morte do que desonrar suas próprias palavras pois sua fuga seria uma ratificação da opinião dos juizes e teria feito parecer justo seu veredito. Sócrates impôs-se a si mesmo e aos cidadãos aos quais se expressava. Na *Górgias* encontramos uma outra inflexão do pensamento de Sócrates (Platão). Aí, a deliberação da consciência apolítica é expressa de modo puramente subjetivo: "é melhor sofrer o erro do que cometê-lo", aí ele está a dizer que é melhor para ele. Mas politicamente o que conta é que um erro foi cometido, para a lei é irrelevante quem ficou na melhor situação pessoal e por isto os códigos fazem distinção entre crimes em que existe obrigação formal da acusação (aqueles em que a comunidade como um todo foi atingida) e infrações em que somente autor e vítima são envolvidos. No *Górgias* Arendt vê que Sócrates, ao contrário dos outros textos, não visa ao cidadão e sim fala como o filósofo que descobriu a possibilidade da comunicação consigo mesmo, comunicação esta que apenas prescreve regras para a consciência,

regras negativas que dizem o que não fazer e não sugerem princípios para a ação. (Ver op. cit. p. 56 e 57).

4 Arendt, considera o caso de Thoreau menos dramático que o de Sócrates dado o fato de ter passado uma noite na prisão por recusar a pagar impostos a um governo escravagista e permitir que uma tia pagasse por ele no dia seguinte. Ela nos diz que, à primeira vista, o caso Thoreau parece mais interessante para o tema em jogo na medida em que seu desafio explícito é para com as leis e sua injustiça. Para ela o problema no entanto está no fato que ele debate sua causa não no plano da *moral do cidadão*, o que é fundamental para o argumento de Arendt. Thoreau permanece, para ela, no campo da consciência individual e do compromisso moral da consciência: "não é dever do homem, naturalmente, devotar-se à erradicação de um erro, mesmo o maior deles, o homem pode ter outros interesses oportunos em que se empenhar; mas pelo menos é seu dever não se comprometer com o erro e não lhe dar apoio na prática, no caso de não se importar com estas coisas". O comentário de Arendt é que Thoreau não pretende que o descomprometimento do homem com o erro torne o mundo melhor e que alguém tenha obrigação de agir assim. Não é finalidade do homem que não veio ao mundo para torná-lo melhor, mas sim para morar nele, seja um bom ou um mau mundo. É sorte nossa se chegamos ao mundo num momento em que ele seja um bom lugar para morar e que não sejamos obrigados a ser instrumentos de injustiça, pois neste caso ele recomenda "viole a lei". Não é sem ironia que Arendt acrescenta: Thoreau está certo, pois a consciência individual não exige mais que isto. E a razão é simples: a consciência é apolítica, seu primeiro interesse não é o mundo onde os erros são cometidos efetivamente e onde aparecem as consequências que os mesmos têm no presente e no futuro. A consciência não pode dizer como o disse Jefferson: estremeço *por meu país* quando Penso que Deus é Justo e que sua Justiça não pode dormir para sempre. É o mesmo interesse no mundo que leva Lincoln a "salvar a União e não... salvar e destruir a escravidão"; Arendt chama a atenção para o que está em jogo, aqui não é seu "dever oficial" de zelar pela nação e não seu "desejo pessoal que todo o homem... pudesse ser livre". Ela aproxima, ainda que em contextos diferentes, esta frase ao espírito com que Maquiavel pronunciou: "eu amo minha cidade natal mais que minha própria alma". Esta diferença entre o "dever público" e o "desejo pessoal", na verdade, re-edita o conflito possível entre o "homem bom" e o "bom cidadão". Entre o indivíduo preocupado ou diante de si mesmo e o membro ativo de uma comunidade. (Ver op. cit. p. 57 a 69).

5 Ver sobre Qualificação do "desobediente civil". Op. cit. p. 55 a 68.

6 Sobre este assunto é fundamental a leitura de *On Revolution*. E existe a tradução Portuguesa: *Sobre a Revolução*. Portugal: Moraes Editores.

7 Arendt considera que a seguinte passagem de Tocqueville poderia ter sido escrita ainda hoje: "Tão logo alguns habitantes dos Estados Unidos tenham acolhido alguma opinião ou um sentimento que desejam promover no mundo, (ou tenham descoberto alguma falha que queiram corrigir), procuram por assistência mútua e, uma vez que tenham se encontrado uns aos outros, associam-se. A partir deste instante, não são mais homens isolados mas um poder visto ao longe cujas ações servem de exemplo e cuja linguagem é ouvida" (In : Hannah Arendt, op. cit. p. 85).

8 Para compreender melhor este ponto é importante notar que Arendt na sua obra póstuma *The Life of the Mind*, no primeiro volume *Thinking*, compara e diferencia o querer do pensar. Aí observa que a voz do querer se vale dos imperativos de comando e contrasta com a do pensar que se vale da reflexão e do argumento. Em *Willing*, 2º volume, afirma que a Vontade pode ser encarada com dois aspectos: Como o livre arbítrio da escolha dos meios em vista da realização de fins dados pela *physis*, e pode também ser percebida como capacidade de iniciar uma série nova no tempo. Mas o interessante de ser notado não é apenas a distinção entre as faculdades do Pensar e do Querer, mas sim que Arendt se dá conta que a liberdade não pode ser fundada na Vontade. A razão que ela aponta é que o eu quero da vontade é incompatível com a liberdade política do eu posso, uma vez que para ela poder é a capacidade do agir em conjunto, o fenômeno do poder é plural e não singular. Na conclusão de *Willing* ela volta a esta idéia de não ser possível fundamentar a liberdade na vontade na medida em que ela é privada e individualizante ao contrário da liberdade política, que jamais é a liberdade de um indivíduo mas a do cidadão e se realiza sempre na referência com os outros. A liberdade política que tal só se manifesta em comunidades explicitamente políticas que têm e detêm o poder de dar-se e manter-se nas leis acordadas mutuamente. Esta posição de Arendt, aparece com clareza em suas obras anteriores *Entre o Passado e o Futuro*, *On Revolution*. Nelas faz objeções à Rousseau, por ele ter identificado de forma paradigmática vontade e liberdade no campo da política. Por isto a liberdade só pode ser vista por ele, ou na solidão ou na sociedade acabada do Contrato Social. Na verdade, ela considera que todas as teorias que intentam fundamentar a política na Vontade podem conduzir ao absolutismo da soberania. O ideal da soberania, enquanto ideal de auto-suficiência e autodomínio privado, não pode ser colocado como ideal de comunidades políticas enquanto expressões de uma vida comum, expressões de uma pluralidade e não da vontade de um indivíduo ou grupo particular de indivíduos com intenções de exercerem seu domínio (força ou violência) sobre os outros.