

Coragem cívica e resistência: o que têm a ver com a responsabilidade pessoal?

*Civic Courage and Resilience: What do they have to do with
personal responsibility?*

Wolfgang Heuer*

Universidade Livre de Berlim (FU-Berlin)

1. Introdução

Quando ouvimos os três termos coragem cívica, resistência e responsabilidade pessoal, surge a pergunta: Por que estamos interessados nestes fenômenos? Por causa dos movimentos sociais em geral que despertam nosso interesse? Ou por um casual interesse de pesquisa, já que, como pesquisadores, estamos sempre à procura de um tema interessante? Ou estamos profundamente preocupados porque vivemos em tempos de convulsões, o retorno à geopolítica imperial e violenta da Rússia, o apelo do autoritarismo aos líderes estatais fascistas e a importante mudança climática? Talvez nos sintamos desafiados a reagir e agir? E sentimos este chamado não apenas como cientistas, mas também como cidadãos, estes dois mundos de nossa existência? Então ficaríamos tocados pelo que eu chamaria de apelo de responsabilidade, o apelo de um mundo em crise, ao qual somos desafiados a responder: não com desculpas, não com vagueza, mas com compromisso, com coragem. E não apenas como cidadãos, mas também e igualmente como cientistas.

* Doutor em Ciência Política pela Freie Universität Berlin. Professor junto ao Instituto Otto-Suhr de Ciência Política, da Universidade Livre de Berlim (FU-Berlin). E-mail: wolfgang.heuer@gmx.de.

Os conceitos de coragem cívica, resistência e responsabilidade pessoal perdem sua vivacidade, sua emocionalidade e sua relação com o apelo da responsabilidade assim que os submetemos a uma consideração objetiva e distante.

Isto levanta a questão de como nós, estrangeiros, falamos sobre o que está acontecendo na Ucrânia, um país democrático e voltado para o futuro, cujos cidadãos, como nós, estão fazendo tudo o que é possível para uma boa vida: Educação, planos para o futuro e hobbies, até que no meio desta paz um enorme exército marcha em e de um dia para o outro começa a destruir áreas residenciais, vilas inteiras, vidas humanas, todos os sonhos. Seu objetivo: a dissolução da nação, a erradicação da cultura, a destruição da população.

Como analisamos os eventos? De forma factual, científica e objetiva? *Sine ira et studio*, como o politólogo Eric Voegelin insistiu porque achava que o livro de Arendt sobre totalitarismo era muito emocional? Ou sem o tom alegadamente irônico que os críticos do livro de Arendt “Eichmann em Jerusalém” acharam insuportável? Ou concordamos com Arendt que “somente se a pobreza for feita ‘objetiva’, ou seja, desumanizada, ou seja, arrancada do contexto da vida pública, ou seja, do contexto humano de solidariedade, ou seja, desnaturada (despojada de sua - pobreza - natureza distintiva), é possível chegar à absurda demanda de *Wertfreiheit*¹, a ausência de valor subjetivo. Se ao invés disso o fenômeno da pobreza é compreendido em seu contexto social e, portanto, como desumano e injusto, isto justificadamente leva à raiva, indignação e violência (“Da Violência”). Reagir a tal reação com “gratificações substitutas” é um ato de desumanização. Para ser capaz de reagir racionalmente, é preciso antes de tudo ser responsivo, ser capaz de ser “comovido”; e o oposto de tal capacidade de reação não é a chamada razão, mas a insensibilidade - comumente um fenômeno patológico - ou sentimentalismo, ou seja, uma perversão emocional”².

Por conseguinte, temos que olhar a coragem cívica, a resistência e a responsabilidade pessoal em seus respectivos contextos, concretamente, por meio de exemplos. Assim como Sócrates já sabia que a coragem só podia ser entendida por meio de exemplos.

1 ARENDT, Hannah: *Denktagebuch 1950-1973*, Munique 2002, p. 89.

2 ARENDT, Hannah: *Macht und Gewalt*, em: *In der Gegenwart, Übungen im politischen Denken II*, Munique 2002, p. 190.

Portanto, gostaria de olhar para os três conceitos a partir das três perguntas a seguir:

1. O que a resistência da Ucrânia revela sobre nosso engajamento político e científico? Quanta coragem e responsabilidade pessoal temos que praticar na política e na ciência? (Arendt, Habermas)
2. Em segundo lugar, se uma sociedade civil forte e ativa oferece a melhor proteção contra o autoritarismo interno e contra os ataques do exterior, então surge a questão de até que ponto o exercício da responsabilidade pessoal pode contribuir para o fortalecimento da sociedade civil? (Arendt)
3. E, em terceiro lugar, que papel desempenha a coragem cívica, e também, a desobediência civil, na defesa diária das sociedades democráticas? (Kennedy, Havel, Arendt, Habermas, Rawls)

2. O que a resistência da Ucrânia revela sobre nossa compreensão de nosso engajamento político e científico?

Para responder a esta pergunta, gostaria de apresentar um exemplo, a comparação da coragem de Hannah Arendt com a hesitação de Jürgen Habermas e chamar a atenção para a medida em que os dois lados dessas pessoas, o cidadão de um lado e o filósofo do outro, encontram-se ligados, para que encontremos a coragem ou a hesitação do cidadão ao mesmo tempo que a coragem ou hesitação do filósofo, e conseqüentemente ambos os lados dessas pessoas são inseparáveis. Em resumo, alguém que é corajoso como cidadão também é corajoso academicamente, e vice-versa? Gostaria de comparar a atitude de Arendt em relação à resistência do povo judeu nos anos 40 com a atitude de Habermas hoje em relação à resistência do povo ucraniano e depois discutir o ímpeto de Arendt em seu ensaio “Da Violência” e as críticas de Habermas a ela.

a. A Guerra Judaica de Arendt

O papel que a raiva, a indignação e a coragem desempenham no julgamento político de Arendt é demonstrado por seu compromisso durante a Segunda Guerra Mundial para salvar o povo judeu.

Em uma coluna do jornal alemão-judaico Aufbau em Nova York, ela fez campanha pela criação e reconhecimento de um exército judeu próprio

contra Hitler e a Alemanha nazista e comentou as resoluções das organizações judaicas. Seu tom era retoricamente excelente, polêmico, mobilizador, decisivo e claro; para um exército próprio a fim de salvar o povo judeu, para poder aparecer como igual aos outros povos, para ganhar autoconfiança e para se livrar do status e dos sentimentos de inferioridade de um povo oprimido. Devido à invasão de Hitler em vários países, todos os povos europeus haviam se tornado párias e, segundo Arendt, o destino judeu não seria decidido na Palestina, mas na Europa.

Vou citar alguns exemplos de seu compromisso e tom: “Um exército judeu não é uma utopia se os judeus de todos os países a exigirem e estiverem dispostos a entrar como voluntários”³. “A liberdade não é um dom - essa é uma velha e muito oportuna sabedoria sionista. A liberdade também não é um prêmio pelo sofrimento suportado. Uma verdade desconhecida para o povo judeu, que eles estão apenas começando a aprender, é que só se pode defender como aquilo que se é atacado”⁴.

Quando quatro institutos judeus elaboraram planos de paz em 1942, Arendt criticou os autores: “Os estudiosos são pessoas estranhas, e tivemos as experiências mais tristes com eles nos últimos tempos. Em algum momento, quando sucumbiram ao domínio do positivismo, tornaram-se ‘apolíticos’; esqueceram o que é verdade em nome do correto e se separaram descuidadamente da causa da liberdade e da justiça. Desde então, eles estão prontos para dar uma mãozinha a qualquer sistema político”⁵.

Finalmente, a Revolta do Gueto de Varsóvia e os partidários judeus são saudados entusiasticamente por Arendt. “Glória e honra são palavras novas no vocabulário político de nosso povo”⁶, que pode contar com outros movimentos clandestinos e também com a população civil não-judeu. “Medo e esperança, estes dois arqui-inimigos da política judaica” perderam seu poder, segundo Arendt, porque os judeus europeus “passaram por muitos infernos para que alguém ainda incuta medo neles, e que se deixaram enganar por demasiadas esperanças vãs para que alguém ainda os seduzisse”⁷. Já se foi o tempo quando “intelectuais idiotas” declararam que a vida era o mais alto

3 ARENDT, Hannah: Die jüdische Armee-der Beginn einer jüdischen Politik? Nova Iorque: Aufbau, 14 de novembro de 1941, p. 41

4 1941, p. 22.

5 1941, p. 50.

6 1941, p. 130.

7 1941, p. 151

dos bens e assim criaram uma mentalidade escrava; “... ninguém é mais fácil de matar do que um escravo”⁸.

Para o futuro e as próximas batalhas, Arendt deseja lembrar a luta de jovens judeus *partisans* como heróis e não como mártires, “e recapitular o mais frequentemente possível, no espírito dos antigos, as etapas da batalha no Gueto de Varsóvia” (157).

b. Habermas olha para a Ucrânia

O *pathos* de resistência e autoconsciência de Arendt dificilmente pode ser contrastado mais fortemente em conteúdo e retórica do que por Habermas em seu artigo “Guerra e Indignação”⁹.

Sua principal preocupação é controlar as emoções que, ao contrário de Arendt, o preocupam. Pois existe um “limiar de risco”, diz ele, ou seja, o uso de armas nucleares. Como “uma guerra contra uma potência nuclear não pode mais ser ‘vencida’ em qualquer sentido razoável”, ela “não pode terminar em vitória, mas na melhor das hipóteses com um compromisso que proteja a reputação de ambos os lados”. Assim, não há “espaço para jogar pôquer arriscado”, mas apenas “espaço para discussões”. Habermas, como ele explica, viveu “pós-heroicamente” por muito tempo na Europa Ocidental da Guerra Fria sob o escudo nuclear dos EUA e confiou as tarefas de defesa a exércitos profissionais. Agora ele está preocupado com uma geração de políticos mais jovens “que foram educados para serem sensíveis às questões normativas, que não escondem suas emoções e ... com gestos credíveis e retórica confessional”. Para eles, o discurso em vídeo de Selenskyj no Bundestag alemão “só causou uma confusão de sentimentos, uma confusão entre reações de aprovação sem guarda, mera compreensão pela perspectiva do outro e o devido autorrespeito”.

A fim de controlar e diminuir estas emoções, Habermas elimina em grande parte a perspectiva da Ucrânia. Com ela, também o fato de que o ataque russo à Ucrânia é sem dúvida dirigido aos valores europeus, cuja defesa começa na Ucrânia, e conseqüentemente nós, na Europa, somos diretamente afetados pela guerra. Mas Habermas não aborda esta perspectiva

8 1941, p. 67

9 HABERMAS, Jürgen. War and Indignation. The West's Red Line Dilemma. Reset Dialogues on Civilizations, Milano, 6 de maio de 2022.

européia; ele se limita à estrutura nacional da Alemanha e se instalou no papel de espectador.

Habermas vê a Ucrânia e o Ocidente na defensiva e considera que as emoções que se aplicam à luta de resistência são o maior obstáculo para um cessar-fogo. O medo e a esperança ressoam neste discurso racional, não são bons conselheiros emocionais para a ação política, como Arendt nos lembra e Aristóteles já sabia. E a tese de Habermas de que as emoções são “sentimentos estimulados de perto” com um “alcance limitado” foi refutada por Arendt com sua prática distanciada e, não obstante, calcada em emoções.

O historiador Timothy Snyder, um profundo especialista em história ucraniana, acusa Habermas de ignorância da experiência ucraniana, do discurso pós-colonial e da história pós Segunda Guerra Mundial¹⁰. Habermas não menciona que o caso ucraniano é uma luta pela existência e confirma a propaganda russa sobre o perigo da guerra nuclear.

Snyder também aponta para a atitude colonialista ainda eficaz. A Ucrânia sempre foi vista como uma província da Rússia. Hitler queria fazer dela uma colônia alemã, e as tropas alemãs assassinaram mais ucranianos que russos na União Soviética e a maior proporção de judeus do Leste Europeu na Ucrânia, sem que a população alemã soubesse disso hoje.

3. Violência e Poder

O fato de que a posição corajosa de Arendt, por um lado, e a atitude hesitante de Habermas, por outro, não só moldam o seu diferente compromisso político, mas também a crítica acadêmica, é deixado claro pelo ensaio de Arendt sobre poder e violência (“Da Violência”) e a atitude de desdém de Habermas em relação a ele. Essa paixão não só molda o ensaio de Arendt, mas também seu interesse pelo conhecimento, ela mesma confessa:

Conhecemos muito bem as explosões recorrentes de desespero apaixonado da razão, do pensamento e do discurso racional. Elas são as reações naturais das pessoas que sabem por experiência própria que o pensamento e a realidade se afastaram¹¹.

10 Timothy Snyder: Deutschlands Verantwortung, FAS 26/6/2022.

11 ARENDT, Hannah: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, em: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken, p. 10

A estreita constelação de aniquilação e libertação, que já desafiava o engajamento de Arendt nos anos 40, também retorna em seu ensaio “Da Violência”. Ali ela descreve a experiência de um século violento, que deu à violência um papel proeminente nas teorias de libertação, levou a uma confusão geral da teoria política e a uma radicalização violenta de partes do movimento estudantil (“Há um elemento de louca radicalização nessas crianças lançadoras de bombas”¹²). No entanto, é precisamente “função de toda ação, diferenciada de mero comportamento, interromper o que de outro modo prosseguiria automaticamente e, portanto, previsivelmente”¹³.

À luz deste significado de violência, Arendt enfatiza a importância do poder como a capacidade humana “não somente de agir, mas de agir de comum acordo”¹⁴. A esta formação de poder, Arendt acrescenta o famoso fortalecimento do poder de Montesquieu através de sua divisão e da divisão federal de poder dos Pais Fundadores dos EUA.

Arendt estava entusiasmada que a jovem geração do movimento estudantil de 1968 “se caracteriza em todas as partes pela mais pura coragem, um espantoso desejo de ação e uma não menos espantosa confiança na possibilidade de mudança”¹⁵.

É esta definição de poder em termos de sua emergência espontânea e ação participativa que o distingue tão claramente da dominação e da violência e o torna tão importante para a caracterização de uma sociedade civil forte.

Para Habermas, porém, isto é muito ousado e emocional e, portanto, não é pensado de forma realista¹⁶. Em sua crítica ao ensaio de Arendt, ele rejeita o que ele chama de “intersubjetividade intacta” na teoria de Arendt com seus elementos de comunicação, espaço de aparência, pluralidade e o tecido de referência dos assuntos humanos. Em sua opinião, a formação do poder não pode ser um fim em si mesma, mas deve ser “concebida como um potencial para a realização de fins”¹⁷. Esse conceito é cientificamente útil, é adequado para fins descritivos?”, pergunta ele, rejeitando-o. Porque Arendt deixa de fora da política todos os elementos estratégicos da ação

12 ARENDT, Hannah: Reflexões sobre política e revolução, Crises da república, p. 178.

13 1973, p. 115.

14 1973, p. 123.

15 1973, p. 105.

16 HABERMAS, Jürgen: Hannah Arendt's Communications Concept of Power, em: Hinchman and Hinchman (eds.): Hannah Arendt: Critical Essays, Suny Press 1994.

17 1994, p. 948

política como a fabricação e a violência, bem como as relações políticas administrativas da política com a economia e a sociedade. Ela é, portanto, incapaz de captar fenômenos de violência estrutural¹⁸. Sua orientação para uma concepção aristotélica de *praxis* e *poiesis* e dicotomias rígidas como a entre política e sociedade a tornam, critica Habermas:

vítima de um conceito de política inaplicável às condições modernas [...]; um Estado livre do processamento administrativo das questões sociais; uma política purificada das questões de política social; uma institucionalização da liberdade pública independente da organização do bem-estar; uma formação democrática radical da vontade que se detém na repressão social - isso não é caminho para nenhuma sociedade moderna¹⁹.

Habermas e Arendt apresentam assim duas perspectivas bem diferentes sobre política e sociedade: Habermas a intersubjetividade claramente “ferida” de um tipo de formação de poder que é estruturalmente restrito por barreiras de comunicação, Arendt a sempre renovada formação de poder que rompe com os processos automáticos de ação política e administrativa. Para Habermas, a referência de Arendt aos conselhos é insignificante e não é uma ocasião para refletir sobre as possibilidades de uma sociedade civil muito mais participativa. Arendt e Jaspers, como “intrépidos democratas radicais” (Habermas) com sentimentos elitistas, não se encaixam em seu mundo liberal, social-democrata²⁰, com a proximidade dela com o republicanismo. Habermas não está interessado na mudança e na constante renovação do mundo político, mas nas condições de sua estabilidade.

Passemos agora à segunda pergunta:

4. Em que medida a responsabilidade pessoal contribui para o fortalecimento da sociedade civil?

Para responder a esta pergunta, gostaria de ir um pouco mais longe a fim de fazer uso do potencial que reside na filosofia política de Arendt. Pois oferece os elementos centrais republicanos para a descrição de uma sociedade civil

18 1994, p. 955.

19 1994, p. 954

20 1994, p. 951

forte, sobre a qual o fortalecimento da responsabilidade pessoal é orientado. Quatro aspectos me parecem importantes: eles são

- Primeiro, a justificativa de nossa pluralidade existencial, que não é meramente quantitativa, mas qualitativamente distinta;
- Em segundo lugar, o julgamento plural que está disponível para nós, mesmo em tempos sombrios,
- Em terceiro lugar, a especificidade de nossa ação plural e
- Finalmente, em quarto lugar, o poder e sua consolidação institucional em federações e estados não soberanos.

No que diz respeito ao primeiro ponto, a pluralidade é um conceito novo e de longo alcance, que Arendt nos recomenda como base de toda sua perspectiva pós-totalitária. Este conceito de pluralidade inclui vários aspectos essenciais que distinguem uma pluralidade cívica e ativa de uma pluralidade liberal mais passiva: primeiro, a existência simultânea de igualdade e diversidade, o que torna a comunicação possível, mas também necessária. Então o significado da pessoa e sua caracterização por meio da distinção entre o quem e o quê de uma pessoa, entre os talentos e qualidades por um lado e a aparência incontrollável e a revelação de uma pessoa em suas incalculáveis possibilidades. Finalmente, a localização da pessoa não na subjetividade, mas na intersubjetividade em meio a relações plurais em duas formas de referência, que Arendt se refere espacialmente como o meio intermediário dos fenômenos políticos e estruturalmente na forma de uma rede de relações entre os atores. Fenômenos políticos como liberdade, desobediência civil, autoridade e poder são assim espacialmente localizados entre as pessoas e entendidos apenas intersubjetivamente. Isto liberta o conceito de potência horizontal de sua tradicional identificação com a dominação vertical. O poder não se trata, portanto, de dominação, mas de auto capacitação de, por exemplo, um fortalecimento da cidadania, na forma de iniciativas ou conselhos de cidadãos.

Esta descrição ideal das possibilidades desenvolvidas positivamente percebe, como um sistema de alerta precoce, qualquer forma de limitação: por exemplo, o nivelamento da diversidade, a apresentação da pessoa como imagem, o recuo para a autorrealização e o dano às relações mútuas através da dominação e formas de dependências unilaterais. Devemos estar muito atentos a estes fenômenos positivos e negativos intimamente relacionados, a fim de reconhecer as exigências concretas de nossa responsabilidade.

Isto também se aplica ao segundo aspecto, o julgamento plural. Ela se baseia na tese de Kant sobre o julgar no lugar de outro, graças ao poder

da imaginação. Arendt menciona como um exemplo os moradores de uma favela, com os quais entra numa perspectiva intersubjetiva.

Esta forma de julgamento intersubjetivo serve não apenas para julgar os eventos em nosso entorno imediato, pense na preocupação de Arendt com os desafios do julgamento no totalitarismo, mas também no ambiente mais amplo, até os desafios em nosso mundo global. Isto abre uma perspectiva cosmopolita, as coisas do mundo dizem respeito a todos nós. Mas Arendt também vê os perigos colocados pela globalização. Assim, já em 1957, em seu elogio “Karl Jaspers: Cidadão do Mundo”, ela declarou que não há alternativa significativa ao fato de que, em vista da globalização do mundo, devemos também tomar nota da diversidade de perspectivas neste mundo. Entretanto, “é natural”, explicou ela, “que a reação aos imensos perigos e fardos intoleráveis da ‘política mundial’ seja a apatia política, que também pode se manifestar no nacionalismo isolacionista ou numa rebelião desesperada contra a tecnologia moderna²¹. A reação a uma espécie de unificação global forçada pode ser “bem se converter numa carga insuportável, e não surpreende que as reações habituais a isso seja a apatia política, o nacionalista isolacionista ou a rebelião desesperada contra todos os poderes”²². A resposta a um tipo de unificação global pode causar “um tremendo aumento do ódio mútuo e uma irritabilidade um tanto universal de todos conta todos”. Então é preciso uma “solidariedade positiva na política” que “só pode existir com base na responsabilidade compartilhada”²³. Só se pode enfrentar significativamente os desafios da globalização e das crises renunciando não só à ação violenta, mas também ao pensamento abstrato²⁴, à recusa de comunicar e aos dogmas inquestionáveis.

O terceiro aspecto diz respeito à ação. Sob a impressão de despolitização no curso da era moderna e antipolítica totalitária no século 20, Arendt elogia a ação que é sempre possível, que começa novamente, como um milagre, como um “apesar de tudo”. Em “A Condição Humana”, ela caracteriza a não-ação e a ação em palavras patéticas, existenciais e filosóficas: a não-ação

21 ARENDT, Hannah: Homens em tempos sombrios, p.92

22 2008, p. 102.

23 2008, p. 102.

24 Em um prefácio a “The Warriors” de seu amigo J. Glenn Gray, Arendt cita: “... o pensamento abstrato é estritamente comparável à desumanidade das emoções abstratas” e acrescenta: “o amor e o ódio dos coletivos”, em: Hannah Arendt: Introduction to “The Warriors” de J. Glenn Gray, em: Thinking without a Banister, New York 2018, p. 317.

que segue a lei da natureza e se apressa para a morte desde o nascimento, entregando assim o cotidiano a um processo automático e desta forma é capaz de arrastar “consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e a destruição”²⁵. E, por outro lado, a ação, que Arendt contrasta com esta visão apocalíptica bíblica da desgraça como “a Nova Jerusalém”, como uma luz de ação, como uma curiosidade e um milagre, “que salva o mundo ... de sua ruína normal e ‘natural’”²⁶.

Os tempos modernos conhecem uma série de ações e eventos tão espontâneos que, segundo Arendt, provam a possibilidade de uma forma de Estado separada, a democracia de conselhos. Pensemos na revolução de 1956 na Hungria, mas também nas revoluções dos tempos modernos, no início das quais os conselhos sempre foram formados, mas depois destruídos pelos revolucionários, que de forma alguma partiram do poder e da pluralidade, mas dá vontade de domínio irrestrito.

A medida em que a pluralidade é ameaçada pelos próprios atores é também demonstrada pela reflexão da feminista berlinense Christina Thürmer-Rohr sobre os problemas de um movimento político. Suas observações são válidas para todos os movimentos sociais reformista. Ela escreve que a declaração de Arendt em “Sobre a Revolução” que “cada começo ... contém em si um elemento de completa arbitrariedade”, pois está fora da cadeia da causalidade e se “saiu da ordem contínua do tempo”²⁷, significa que um estreitamento do olhar e uma falta de preocupação são parte do começo, o que, segundo Thürmer-Rohr, leva ao fato de que “os iniciantes ... precisamente no apagado e impensado, arrastam as tradições de dominação para o novo”. Tal começo “quer a afirmação e o cenário inequívocos, não a visão multidimensional das coisas”. Ela pode não tolerar a pluralidade.

“A crítica feminista”, continua Thürmer-Rohr, “está em vias de se aproximar daqueles fardos de dominação que estavam em seu próprio começo”²⁸. Tais cargas de dominação também recaíram sobre a Revolução Americana, ou seja, a escravidão, e também sobre a Revolução Francesa, quando os revolucionários esqueceram as mulheres. No movimento feminista, argu-

25 ARENDT, Hannah: A Condição humana, p. 258.

26 2009, p. 259.

27 ARENDT, Hannah On Revolution, p. 265.

28 THÜRMER-ROHR, Christina: Die Anstößigkeit der Freiheit des Anfangens, Feministische Kritik – Feminismuskritik, em: Daniel Ganzfried / Sebastian Hefti (eds.): Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus, Hamburg 1997, p. 137.

menta Thürmer-Rohr, o conceito de “autodeterminação” desconsiderou a “relação com os outros” porque “esse por si só foi realizado por membros da cultura dominante com uma reivindicação egocêntrica e etnocêntrica”²⁹. Portanto, o feminismo ocidental e branco não levou a história do racismo, do colonialismo e do antissemitismo “para sua própria bagagem”³⁰ e só agora “começou a traçar as hierarquizações na tradição dos conceitos eurocêntricos de liberdade”³¹.

Reconhecer a pluralidade como base de nossa existência e liberdade não é reduzir os fenômenos do mundo de ação a uma singularidade como burguesia, patriarcado, soberania ou povo, é reconhecer a limitação do início como uma limitação pelo poder da pluralidade, ou seja, aceitar que existem diferentes grupos de poder ao mesmo tempo, daí o desapontamento de que as tradições de dominação tenham sido introduzidas em seu próprio início.

O quarto e último aspecto diz respeito à institucionalização do poder, não apenas na forma da separação de poderes de Montesquieu, mas também o federalismo como alternativa necessária a um Estado-nação étnico e uma soberania delimitadora e não dialógica. A ideia de federação apareceu muito mais vezes do que nos lembramos. Albert Camus, por exemplo, defendeu uma confederação franco-argelina, políticos africanos defendiam uma união da África Ocidental. Infelizmente, no processo de descolonização, tanto os colonizadores quanto os colonizados não resistiram à tentação do nacionalismo e ao caminho supostamente fácil da violência, cujas consequências continuam a moldar de forma negativa a política e a cultura dos países anteriormente colonizados. Nisso, a federação corresponde ao princípio simples da pluralidade, nossa igualdade e diversidade.

Em todos esses elementos da sociedade civil e suas ameaças, encontramos o lugar da responsabilidade pessoal: na defesa da pluralidade, do julgamento independente, das possibilidades de ação e da estrutura federal, não soberana, das relações políticas. Uma defesa em palavras e ações.

Finalmente, gostaria de abordar a terceira pergunta:

29 THÜRMER-ROHR.

30 THÜRMER-ROHR, p. 138

31 THÜRMER-ROHR.

5. Qual papel desempenha a coragem cívica, e também a desobediência civil, na defesa das sociedades democráticas? Ou seja, que papel desempenham ambas as formas excepcionais de ação?

Em primeiro lugar, qual é a diferença entre as duas formas de ação? A coragem cívica se refere a ações que se opõem a maiorias, conformismo ou dependências hierárquicas. A coleção de retratos de senadores americanos de John F. Kennedy no seu livro “Perfis de coragem” é exemplar. Kennedy ainda era um senador quando o livro foi publicado e queria apelar para a responsabilidade pessoal dos senadores de seu tempo para ser guiado pelo bem comum e não pelo interesse próprio. Os senadores retratados haviam representado suas opiniões dissidentes, de nenhuma forma necessariamente corretas, *vis-à-vis* seu grupo político ou seu eleitorado.

Outros exemplos de coragem cívica são os *whistleblowers* (delatores) como Daniel Ellsberg ou Edgar Snowden, que chamam a atenção para abusos no estado ou em empresas privadas onde trabalham, ou Leoluca Orlando, o prefeito de Palermo, que mobilizou com sucesso a população contra a Máfia.

Um exemplo fictício, que o opositor tcheco e depois presidente da República Tcheca, Vaclav Havel, elaborou em seu livro “O poder dos sem poder”, é sobre um verdureiro, que resistiu ao conformismo geralmente prevalecente através da não-participação. Ele se recusou, como fez todos os anos no dia 1º de maio, a pendurar a bandeira “Proletários de todos os países, unam-se” na vitrine de sua loja. Este ato, que vinha sendo praticado há décadas, não era mais aprovado por quase ninguém e, como gesto agora ritual, significava apenas: eu só o faço por medo, sou, portanto, obediente. Nos últimos anos da ditadura comunista uma ofensa como não colocar tal bandeira não era mais processada pelo governo. A recusa era, portanto, um ato de coragem cívica, praticado entre os concidadãos.

A desobediência civil, por outro lado, teria ocorrido se o Estado tivesse tomado uma ação ativa contra o verdureiro para forçá-lo a obedecer. Ele teria então se recusado a obedecer a uma medida concreta de forma não violenta. Poder-se-ia falar de resistência se ela ocorresse em uma frente mais ampla de cidadãos e de caráter não mais necessariamente não-violento.

Em todos estes exemplos, a liberdade é defendida e os atores são seu componente indispensável. Isto também é o que Arendt, Habermas e Rawls pensam, mas as diferenças entre eles são inconfundíveis. Para Arendt, as ações de desobediência civil, como as objeções de consciência na época

da guerra ilegal dos EUA contra o Vietnã, não se baseiam em decisões de consciência, mas em decisões políticas comuns. Arendt também não aceita as teses de que os desobedientes civis têm que aceitar a punição por violação de leis sem reclamação ou que as leis são violadas para provar sua inconstitucionalidade em casos judiciais subsequentes. Para Arendt, os EUA naquela época estavam em um estado alarmante: os processos públicos eram cada vez mais controlados pelos serviços secretos, os direitos fundamentais constitucionalmente garantidos eram abertamente violados e os poderes do Senado eram restringidos pelo executivo.

Enquanto Rawls ao mesmo tempo considerava os EUA como uma “sociedade avançada e bastante justa”, Arendt, ao contrário, considerava-o alarmantemente controlado por uma oligarquia política cujas atividades ameaçavam os fundamentos do sistema legal. Diante da aguda ameaça à lei e à liberdade, ela estava preocupada em defender a lei e a constituição contra o governo. Além disso, ela delineou uma concepção de lei segundo a dissidência no nível das leis era uma parte indispensável do consenso no nível da constituição. As normas legais, como as de toda a legislação trabalhista, sempre foram o resultado de ações de “natureza extralegal”. Portanto, não se deve apenas acolher a dissidência como uma ação específica, mas pensar em sua institucionalização na tradição das “associações políticas” – os conselhos – elogiadas por Tocqueville. Isso também tornaria supérfluo o conceito de desobediência civil, porque se trata de julgar e agir por conta própria: “É precisamente o extremo oposto da obediência, por assim dizer!” Arendt explica. “Todo mundo é um legislador. Com Kant, nenhum ser humano tem o direito de obedecer”³².

Distante deles, está Rawls, cuja desobediência civil só tinha em mente uma ação estatal que violava o senso majoritário de justiça.

Habermas se orientou explicitamente para a definição moral de Rawls de desobediência civil, mas ele está preocupado principalmente em abrir a política e a justiça à desobediência civil como uma forma de ação política. Ele se voltou contra a mentalidade dominante de “lei é lei” na Alemanha Ocidental democrática no início dos anos 80 e defendeu o reconhecimento da constante mudança social em curso e que a desobediência civil fosse

32 ARENDT, Hannah et al.: Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe. Ed. por Ursula Ludz und Thomas Wild, p. 44.

entendida como um “guardião” da legitimidade³³. O Estado, que depende constantemente do consentimento, precisa da desobediência civil no limbo entre legalidade e legitimidade como “componente indispensável de uma cultura política madura”³⁴. Isto requer um procedimento correspondente de formação de vontade razoável.

Não é surpreendente que a mesma diferença entre Arendt e Habermas que já vimos se torne clara aqui: Arendt quer institucionalizar as associações locais e substituir a democracia representativa, senão por uma democracia conselheira, então expandi-la consideravelmente para incluir os conselhos. Habermas, por outro lado, está preocupado com as relações do governo com seu eleitorado e entende as formas de protesto funcionalmente como um meio de manter a legitimidade.

6. Conclusão

Finalmente, ao invés de uma conclusão eu gostaria de perguntar: Não é verdade que nós no Brasil entendemos melhor com Arendt do que com Habermas ou mesmo Rawls os desafios do nosso tempo e os desafios que o Brasil assim como a Alemanha enfrenta? Não vemos claramente os perigos quando a pluralidade, a ação, o julgamento e a formação do poder degeneram? Estamos dispostos a arriscar as aventuras de pensar e seus erros e assim contrariar o achatamento, a rotina e a falta de consideração? Queremos saber mais sobre pessoas como Vaclav Havel, Leoluca Orlando, Wolodymyr Selenskyj e muitos outros – e por último, mas não menos importante, queremos saber mais detalhes sobre as características de uma sociedade civil republicana? Então, já começamos a seguir o apelo da responsabilidade

33 HABERMAS, Jürgen: *Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. Wider den autoritären Legalismus in der Bundesrepublik*, es: Peter Glotz (ed.): *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, Frankfurt a.M., p. 41.

34 HABERMAS, Jürgen, p. 43.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *On Revolution*, Munique 1963.
- _____. *Reflexões sobre política e revolução*, São Paulo, 1970.
- _____. *Crises da república*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _____. *Denktagebuch: Zweiter Band, 1950-1973*. U. Ludz e I. Nordmann, (orgs.). Munique: Piper Verlag, 2002.
- _____. Macht und Gewalt, em: *In der Gegenwart, Übungen im politischen Denken II*, Munique, 2002.
- _____. Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, em: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*, Munique, 2002.
- _____. Homens em tempos sombrios, tradução Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Companhia de Bolso, 21 de outubro de 2008.
- _____. A condição humana. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 2009.
- _____. et. al. Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe. Ed. por Ursula Ludz und Thomas Wild, Munique, 2011.
- HABERMAS, Jürgen. Ziviler Ungehorsam - Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. Wider den autoritären Legalismus in der Bundesrepublik, es: Peter Glotz (ed.): *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, Frankfurt a.M., 1983.
- _____. Hannah Arendt's Communications Concept of Power, em: Hinchman and Hinchman (eds.): *Hannah Arendt: Critical Essays*, Suny Press, 1994.
- _____. War and Indignation. The West's Red Line Dilemma. *Reset Dialogues on Civilizations*, Milano, 6 de maio de 2022. Disponível em: < <https://www.resetdoc.org/story/jurgen-habermas-war-indignation-west-red-line-dilemma/>>.
- SNYDER, Timothy. *Deutschlands Verantwortung*, FAS 26/6/2022.
- THÜRMER-ROHR, Christina. Die Anstößigkeit der Freiheit des Anfangens, Feministische Kritik – Feminismuskritik, em: Daniel Ganzfried / Sebastian Hefti (eds.): *Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus*. Hamburg, 1997.

Autor convidado.

Sugestão de citação: HEUER, Wolfgang. Coragem cívica e resistência: o que têm a ver com a responsabilidade pessoal?. *Revista Direito, Estado e Sociedade*, Edição 62, 2023. DOI: <https://doi.org/10.17808/des.0.1493>.