 DOI: https://doi.org/10.5216/phi.v30i1.85891

LIBERDADE, SOBERANIA E PLURALIDADE: A CRÍTICA DE HANNAH ARENDT A JEAN-JACQUES ROUSSEAU[1]

Natália Braga Tavares[2,3]
natalia.tavares@gmail.com

Resumo: A condição humana da pluralidade emerge, para Hannah Arendt, como a base e como a própria condição de toda a vida política. Para a autora, um pensamento sobre a política – e sobre o político – que ignorasse ou buscasse superar esta pluralidade, visando escapar aos riscos e implicações que ela nos impõe, apenas poderia ver-se enredado em equívocos. Nossa hipótese neste artigo é a de que precisamente esta pluralidade se apresentaria como o eixo em torno do qual se estruturariam e se ancorariam as críticas dirigidas pela autora a Jean-Jacques Rousseau e ao conceito de liberdade do genebrino. Trata-se, desse modo, de examinar a análise arendtiana da filosofia política do autor, buscando demonstrar como, para Arendt, a tentativa de superar a pluralidade pela via da soberania teria levado Rousseau a uma negação da própria liberdade.

Palavras-chave: Arendt; Rousseau; Liberdade; Soberania; Pluralidade.

[1] Recebido: 15-04-2026 / Aceito: 05-08-2026 / Publicado on-line: 28-28-2026.

[2] É doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

[3] ORCID: https://orcid.org/0009-0000-6516-8435.

Introdução

> *Chama a atenção a diferença de alcance entre as filosofias políticas e as demais obras de todos os grandes pensadores, inclusive Platão. A política nunca atinge a mesma profundidade. A falta de profundidade de sentido não é senão a incapacidade de alcançar aquela profundidade na qual a política está ancorada.* (Arendt, Caderno I, [21] 2018, pp. 15-16)[4]. Tradução nossa.

Durante os anos 1950, Hannah Arendt parecia se encontrar às voltas com uma interrogação que trazia em seu centro a grande tradição da Filosofia Política e que teria sido impulsionada por uma suspeita de que, talvez, como ela confidenciara a Karl Jaspers em uma carta escrita em março de 1951, essa tradição nunca tenha alcançado "um conceito claro do que constitui o político" (Arendt; Jaspers, 1992, p. 166). Falta de clareza que encontraria, por sua vez, sua razão de ser no esquecimento, na negação ou mesmo em uma tentativa de grande parte desta tradição de superar uma condição, ou ainda, para dizer de modo mais preciso, um fato específico, qual seja, o fato da pluralidade; o fato de que existimos, neste mundo no qual a vida nos foi dada, no plural e não no singular[5]. Um fato que, para nossa autora, se manteria atado à política – e ao político –

[4] Nas passagens extraídas do Diário Filosófico de Arendt, optamos por apresentar, além do ano de publicação da obra e das páginas, o Caderno e, entre colchetes, o número da entrada do registro, de maneira a facilitar a localização da passagem pelo leitor.

[5] Fato que se refere, é importante destacar, tanto à igualdade quanto à distinção. Nos termos de nossa autora: "*Human plurality, the basic condition of both action and speech, has the twofold character of equality and distinction. If men were not equal, they could neither understand each other and those who came before them nor plan for the future and foresee the needs of those who will come after them. If men were not dis- tinct, each human being distinguished from any other who is, was, or will ever be, they would need neither speech nor action to make themselves understood. Signs and sounds to communicate immediate, identical needs and wants would be enough*" (Arendt, 1958, 175-176).

por um vínculo indissolúvel, pois que a "política se baseia[6] na pluralidade dos homens" (Arendt, 2018, p. 15) e esta pluralidade não é senão "a condição da ação humana" (Arendt, 1958, pp. 7-8) e, por conseguinte, a própria "condição – não apenas a conditio sine qua non, mas a conditio per quam – de toda vida política" (Arendt, 1958, p. 7).

Neste sentido, restava claro para Arendt que qualquer concepção de vida política que não apenas não se ancorasse nessa pluralidade, não a tomasse como base, como fato ineliminável, mas, mais que isso, que buscasse, de algum modo, extirpá-la ou superá-la acabaria por deixar escapar aquilo que a política tem de mais próprio; aquilo que, de fato, permitiria constituí-la e compreendê-la como tal. Um quadro que é, em alguma medida, justamente aquele que a autora teria encontrado ao se voltar para o que ela chama, valendo-se de uma expressão cunhada por Jacob Burckhardt, de "acorde fundamental"[7] da grande tradição do pensamento político ocidental, isto é, para a gênese dessa tradição com Platão e Aristóteles. Na interpretação arendtiana, trataria-se de uma

[6] O termo empregado por Arendt na versão original de seu diário, em alemão, é "*beruht*" – "*Politik beruht auf der Tatsache der Pluralität der Menschen*" (Arendt, 2002, Caderno I, [21], p. 15) –, do verbo "*beruhen*", que poderia ser traduzido por "basear-se em", "fundar-se sobre", ou ainda, "assentar-se sobre".

[7] "*The beginning, in Jacob Burckhardt's words, is like a 'fundamental chord' which sounds in its endless modulations through the whole history of Western thought. Only beginning and end are, so to speak, pure or unmodulated; and the fundamental chord therefore never strikes its listeners more forcefully and more beautifully than when it first sends its harmonizing sound into the world and never more irritatingly and jarringly than when it still continues to be heard in a world whose sounds—and thought—it can no longer bring into harmony*" (Arendt, 2006a, p. 18).

gênese ou de um "momento de formação" que, como ressalta André Duarte (2010, p. 161), apresentaria como um de seus traços principais "uma desconfiança e hostilidade que marcariam a compreensão filosófica da política daí por diante" (Duarte, 2010, p. 161).

Ora, para que sejamos, de fato, capazes de compreender essa afirmação é preciso considerarmos, antes de mais nada, que dizer que a política se baseia na pluralidade e que o fato de existirmos no plural e não no singular se apresenta como a condição da ação e da própria vida política significa assumir a fragilidade inerente ao domínio público, ou, se quisermos, ao domínio dos assuntos humanos, como Arendt costumava dizer. E significa, ainda, reconhecer, ou mesmo adotar como um pressuposto que não pode ser eliminado, que a ação, dada a sua imprevisibilidade, a sua ilimitabilidade[8] e a contingência que a atravessa – pois que apenas pode se dar entre os cidadãos em um espaço público e comum –, comporta, de fato, enormes riscos. Diante deste quadro, muito embora pareça tentador buscar superar esses riscos, encontrando abrigo em uma espécie de ordem e de solidez que seriam obtidas ao custo da ação, da pluralidade e da liberdade dos cidadãos[9], nossa autora estava convencida de que o que se perderia, neste movimento, seria, precisamente, aquilo que faz da política o que ela é, ou

[8] Ilimitabilidade que não é senão, como Arendt nos diz, "o outro lado" de sua tremenda capacidade de estabelecer relações. Cf. Arendt, 1958, p. 191.

[9] Lembremos que se a pluralidade é a condição para a ação política, esta ação não é senão, para Arendt, a própria manifestação, a realização e concretização da liberdade, dado que "ser livre e agir são uma mesma coisa" (Arendt, 2006a, p. 150).

ainda, para tentar dizer de modo mais claro, aquilo que permitiria que uma cidade, uma comunidade propriamente política, pudesse, de fato, ser designada como tal.

Precisamente nesse contexto se insere a análise arendtiana da filosofia política de Jean-Jacques Rousseau e, mais especificamente, do conceito rousseaniano de liberdade em sua relação direta com as noções de vontade geral e de soberania[10]. Poderíamos dizer, desse modo, que Arendt identificaria na teoria política do genebrino um eco ou uma "modulação"[11] daquele acorde fundamental da grande tradição iniciada com Platão. Assim, considerando todo esse quadro que buscamos recompor aqui de maneira bastante breve e sintética, o que tentaremos fazer neste artigo é examinar a crítica que nossa autora dirige a Rousseau e à concepção de liberdade do autor, buscando sustentar a hipótese de que a pluralidade emergiria como o eixo em torno do qual essa crítica se estruturaria. Trata-se, portanto, de seguir de perto a análise arendtiana da filosofia política do genebrino, buscando

[10] Uma vontade que se define por sua unidade, uma soberania que não é senão aquela do "povo unido em Um" (Arendt, 1965, fl. 023490).

[11] O que não significa, todavia, é importante ressaltar, servindo-nos mais uma vez da excelente interpretação de André Duarte (2010, p. 161), que Arendt tenha acreditado que toda a filosofia política ocidental possa ser compreendida como "uma simples retradução de teses platônicas ou aristotélicas", desconhecendo ou ignorando abertamente as especificidades dos diferentes momentos desta tradição. Muito longe disso, o que estava, de algum modo, pressuposto em sua investigação da filosofia política fora precisa e simplesmente a ideia de "que o momento de gênese dessa tradição teria estabelecido os elementos fundantes e decisivos para a determinação da atitude propriamente filosófica diante da política, isto é, da fuga ou a de uma incompreensão dos traços fundamentais da política" (Duarte, 2000, p. 161).

colocar em evidência o modo como, para Arendt, a tentativa de superar ou eliminar a pluralidade teria conduzido o genebrino por um caminho – aquele pavimentado justamente pela noção de soberania – que o teria levado a um certo equívoco que resultaria, por sua vez, na negação daquele elemento que parecia mais caro ao autor e que estava no centro de sua filosofia política, a saber, a liberdade.

Antes de darmos início ao nosso percurso neste artigo, gostaríamos, contudo, de ressaltar que nosso propósito aqui não é, de maneira alguma, avaliar o grau de correção ou de fidelidade ao texto rousseauniano da interpretação de Arendt. O que nos interessa, ao nos debruçarmos sobre a leitura que a autora faz de Rousseau, sobre as críticas que ela dirige à filosofia política do autor, é, precisamente, além de examinar a hipótese levantada, lançar, ao fazê-lo, um olhar para dois modos de conceber a vida política. Duas concepções que trazem em seu centro a liberdade, mas que, justamente por compreendê-la em perspectivas distintas – relacionando-a à fenômenos diferentes – acabam por tomar caminhos, em certa medida, divergentes. Teremos, desse modo – é essa a nossa aposta – a oportunidade de nos debruçarmos, ainda que de maneira breve e pontual, sobre alguns dos escritos de dois autores que nos oferecem lentes distintas – ambas profundamente ricas em cores e nuances – para pensarmos a liberdade em sua relação com a república e suas bases, a sua própria fundação.

Feitas essas ressalvas e esclarecimentos, voltemo-nos, enfim, para o exame arendtiano da filosofia política de Jean-Jacques Rousseau.

Rousseau e a vontade geral

> *Assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, ganha, como já disse, o nome de soberania* (Rousseau, 1978, II, IV, p. 48)[12].

Jean-Jacques Rousseau é apresentado por Arendt, em seu ensaio sobre a liberdade, em *Entre o passado e o futuro*, como "o representante mais coerente da teoria da soberania" (Arendt, 2006, p. 162). Uma teoria que encontraria na vontade a sua noção ou conceito principal e que, precisamente por isso, teria levado o autor – e uma parte importante da tradição – a conceber o poder político "à imagem estrita da força de vontade individual" (Arendt, 2006, p. 162); a tomá-lo como "um correlato natural da vontade" (Arendt, 2018, Caderno X, [17], p. 233). O que, na leitura de nossa autora, acabaria, em última instância, por aproximar, perigosamente, o exercício legítimo do poder da coerção e da dominação (Smola, 2010, p. 54).

O pacto proposto por Rousseau faz emergir, é bem verdade, elementos que se distanciariam ou mesmo, em

[12] As obras de Jean-Jacques Rousseau serão citadas pela data de publicação, seguida das partes e dos capítulos, além das páginas, visando facilitar a localização das passagens referidas.

alguma medida, se oporiam àqueles que se encontravam no próprio centro, por exemplo, da reflexão hobbesiana[13]. Não se tratava, afinal, para o genebrino, de garantir, por meio do ato de associação, a segurança e a proteção dos súditos, os quais, em nome destas, deveriam renunciar à sua própria capacidade de agir, ao seu próprio poder, mas sim, ao contrário, de pensar uma forma de associação que se mostrasse capaz de assegurar, de preservar a liberdade[14], dando forma, desse modo, a uma soberania que viria a ser exercida pelos próprios cidadãos. Tratava-se, portanto, em seus termos, de:

> 'Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes'. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece (Rousseau, 1978, I, VI, p. 32).

O modo como o autor nos apresenta o contrato social e o problema ao qual este responderia parece nos permitir vislumbrar uma reflexão, um pensamento sobre o político que

[13] Cf. Arendt, 1965, fls. 023465-023466. Lembramos ainda o leitor que, como esclarece Andreas Kalyvas, no caso do pacto hobbesiano, tal como o Arendt o compreendeu, "*the contract is concluded among isolated, self-interested, egocentric individuals with the aim of transferring power to a third party outside the contract: the ruler. The goal is to legitimize the formation of the state as a centrally organized political power. Individuals surrender all their rights, except the right to life, to a higher, external authority in return for peace and security*". (Kalyvas, 2008, p. 235). Ver, também, Arendt, 1972, pp. 85-86 e Hobbes, 2019, p. 111.

[14] Recusando-se, assim, como observara Julia Smola, "a abrazar la servidumbre que reina por todas partes en nombre de la seguridad y el orden establecidos". Smola, J. *Hannah Arendt lectora de Rousseau*, p. 53.

conferiria à liberdade, à possibilidade de permanecer "assim tão livre quanto antes", um lugar central (Bignotto, 2010, p. 157). Preocupação que se traduziria em um pacto que, conferindo aos contratantes uma espécie de dupla natureza, concebendo-os, ao mesmo tempo, como indivíduos e como cidadãos[15], daria vida a "um corpo moral e coletivo" (Rousseau, 1978, I, VI, p. 33), a uma "pessoa pública, que se forma [...] pela união de todas as outras" (Rousseau, 1978, I, VI, p. 33). Um Soberano que é composto justamente pelos cidadãos em seu conjunto, pelo povo, que emerge, na perspectiva rousseauniana, como o titular da soberania[16]. Uma concepção de pacto ou de contrato que, além de não encontrar no medo o seu fundamento, parecia devolver aos atores, aos próprios

[15] Como Newton Bignotto nos ajuda a compreender, "[...] ao participar de um corpo político, somos dotados de um duplo corpo – composto de indivíduo e cidadão – que será fonte de conflito e tensão ao longo de toda a existência do corpo político. Para Rousseau, nada mais normal do que isso, pois, não sendo natural a condição política, não há como suprimir definitivamente a particularidade de cada um dos membros do soberano [...] Ao aceitar o pacto, o indivíduo compromete-se a seguir leis, que não serão necessariamente o reflexo de seus desejos e contra as quais ele será tentado a agir cada vez que sua vontade particular o colocar em contradição com a vontade geral" (Bignotto, 2010, p. 151). Ver, ainda: Rousseau, 1978, I, VI.

[16] Neste ponto, é preciso ressaltar, ainda, que, para Rousseau, a formação deste corpo moral e coletivo, o próprio ato de associação "compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano. Não se pode, porém, aplicar a essa situação a máxima do Direito Civil que afirma ninguém estar obrigado aos compromissos tomados consigo mesmo, pois existe grande diferença entre obrigar-se consigo mesmo e em relação a um todo do qual se faz parte" (Rousseau, I, VII, p. 34). Sobre isso, cf. também: Bignotto, 2010, pp. 154-155.

cidadãos, como observa Simona Forti, o monopólio da participação política (Forti, 2006) que lhes havia sido, por assim dizer, arrancado pelo soberano hobbesiano, abrindo caminho, desse modo, para que a liberdade pudesse ser retomada, pudesse, de fato, ocupar seu lugar central na fundação mesma da vida em comum, do corpo político. Esta não é, todavia, em absoluto, a interpretação de Arendt, o que se deveria, sobretudo, como esperamos que fique mais claro ao longo de nossa análise, ao modo como Rousseau teria compreendido esta liberdade, ou melhor, ao fato de que esta compreensão se dera justamente pela via da vontade, levando à problemática identificação entre liberdade e soberania.

Nessa perspectiva, é como se a solução proposta pelo genebrino para o problema de como os homens poderiam viver juntos em liberdade fosse precisamente, tomando de empréstimo os termos de Margaret Canovan, "amalgamar todos os homens em um, fazendo com que compartilhem uma única vontade" (Canovan, 1983, p. 290). Amálgama que requereria, por sua vez, de cada membro do soberano, fazer falar mais alto, fazer dominar o querer próprio ao cidadão que cada um carregaria dentro de si. Apenas assim, isto é, apenas quando o "cidadão" se mostrasse capaz de dominar, de se sobrepor ao indivíduo, aos interesses particulares que cada associado também traz dentro de si, seria possível transformar a pluralidade em singularidade. O que nos coloca diante de um movimento e, principalmente, de uma transformação que se mostram absolutamente cruciais para entendermos a crítica

que nossa autora dirige à Rousseau. Crítica cujo núcleo Arendt parece nos permitir vislumbrar em um registro feito em um de seus cadernos de pensamento, em setembro de 1952, no qual escrevera:

> A vontade geral de Rousseau talvez seja a solução mais assassina da quadratura do círculo, ou seja, do problema fundamental de toda a filosofia política ocidental, a saber, como se pode constituir uma singularidade a partir de uma pluralidade, nas palavras de Rousseau: 'reunir uma multidão em um corpo' (Contrato social, I, *7*). O que torna tão assassina esta solução é o fato de que o soberano já não é uma pessoa ou uma multiplicidade de pessoas que devo dominar, mas que está, por assim dizer, em mim como o 'cidadão' que se opõe ao 'homem particular'. De fato, na 'vontade geral' cada um se converte em seu próprio carrasco (Arendt, 2018, Caderno X, [13], p. 231).

Seguindo, portanto, as pistas que nossa autora nos fornece na passagem em destaque, parece-nos possível dizer que, na leitura arendtiana, a vontade geral emergiria no pensamento de Rousseau como o elemento ou dispositivo que permitiria transformar uma multidão em "um", afirmando, por sua própria existência, que o corpo moral e coletivo ao qual o pacto dá origem pode, afinal, ter uma única vontade[17]. Para que sejamos capazes de compreender este ponto, suas implicações e, sobretudo, a conversão de cada um "em seu próprio

[17] Nos termos precisos de Arendt: "[...] *the very attraction of Rousseau's theory for the men of the French Revolution was that he apparently had found a highly ingenious means to put a multitude into the place of a single person; for the general will was nothing more or less than what bound the many into one*" (Arendt, 2006b, p. 67). Ver, ainda: Canovan, 1983, p. 290.

carrasco", que se encontraria, para Arendt, na origem – como uma espécie de condição de possibilidade – da vontade geral, é preciso, contudo, darmos um passo para trás, voltando-nos, antes de avançarmos na leitura arendtiana de Rousseau, para o modo como nossa autora nos apresenta e caracteriza a faculdade humana da vontade, sobre a qual o genebrino teria erigido sua filosofia política (Forti, 2006, p. 162). Vejamos, então, o que nossa autora tem a nos dizer sobre esta faculdade e sobre as experiências que a caracterizam e definem; "experiências que os homens têm não só consigo mesmos, mas também [e sobretudo] dentro de si mesmos" (Arendt, 1978, v. 2, p. 63).

A faculdade humana da vontade e o ideal da soberania

No volume sobre "O querer", em *A vida do espírito*, obra publicada postumamente, Arendt se dedicara a compreender justamente a faculdade da Vontade, que teria sido ignorada na Antiguidade grega e cuja descoberta remeteria não tanto à tradição filosófica, mas à tradição cristã, a partir, é importante sublinhar, de experiências que não eram, em absoluto, políticas, na medida em que não concerniam ao que nossa autora chama de mundo das aparências ou ao domínio dos assuntos humanos, "cuja existência depende de feitos e ações" (Arendt, 1978, v. 2, p. 63). Ao contrário, as experiências que levaram os homens à descoberta da faculdade da vontade, de sua capacidade de formar volições, eram internas e apenas podiam ser apreendidas a partir de um olhar destes para dentro

de si mesmos. Um olhar que se veria refletido na Epístola do apóstolo Paulo aos romanos, escrita entre 54 e 58 d.C., na qual encontraríamos, Arendt nos diz, a primeira descrição detalhada de uma espécie de "dois-em-um" no qual, diferentemente do que se daria no pensamento, os dois elementos envolvidos não estabeleceriam, entre si, um diálogo interno, mas, ao invés disso, travariam uma luta permanente. E é válido chamar a atenção do leitor para o fato, que exploraremos de maneira mais detida logo adiante, de que justamente a descoberta desta luta interna teria levado os homens a duvidarem da própria coincidência entre aquilo que sabiam que deviam fazer e sua capacidade, ou ainda, mais especificamente, o seu poder de fazê- lo[18].

Muito embora Paulo tenha formulado o problema em termos de uma batalha travada internamente entre duas "leis" – a lei do espírito, que lhe permitiria desfrutar a lei de Deus "em seu eu mais íntimo" (Arendt, 1978, v. 2, p. 68), e a lei de seus "membros", que lhe diria para fazer o que ele, na verdade, neste eu mais íntimo, odeia –, nossa autora observa que, nesse contexto, a lei seria entendida precisamente como a voz de um senhor que exigiria obediência, uma espécie de "tu deves" que, ao ser enunciado, não espera como resposta outra coisa que não seja um ato voluntário de total submissão. Neste sentido, é possível dizer, com Arendt, que:

[18] O que se deveria, em grande medida, como veremos, ao fato de que, como assinalara Arendt, "*the two-in-one of solitude which sets the thought process into motion has the exactly opposite effect on the will: it paralyzes and locks it within itself; willing in solitude is always velle and nolle, to will and not to will at the same time*" (Arendt, 2006a, p. 157).

> Foi a experiência de um imperativo exigindo submissão *voluntária* que levou à descoberta da Vontade. E era inerente a essa experiência o fato admirável de uma liberdade que nenhum dos povos antigos – grego, romano ou hebreu – conhecera, ou seja, o fato de que há uma faculdade no homem em virtude da qual ele pode, independentemente de necessidade e coação, dizer 'Sim' ou 'Não', concordar ou discordar daquilo que é dado factualmente, inclusive seu próprio eu e sua existência; e também que uma tal faculdade pode vir a determinar o que ele irá fazer (Arendt, 1978, v.2, p. 68, *Grifos da autora*).

Trata-se, assim, como Arendt destaca, de uma faculdade dotada de uma natureza paradoxal, já que ao imperativo exigindo submissão *voluntária* se pode responder com um "Sim" ou um "Não"; com um "quero" ou, simplesmente, "não quero", como se o próprio imperativo ou mandamento, ao demandar um tal tipo de submissão, colocasse o indivíduo diante de uma escolha entre a obediência e a desobediência. Afinal, como lembra nossa autora, se "a vontade não tivesse a opção de dizer 'Não', ela não seria mais uma vontade; e se não houvesse uma contra vontade em mim, despertada pelo próprio conteúdo do mandamento do 'tu deves' [...], eu não precisaria absolutamente de uma vontade" (Arendt, 1978, v. 2, p. 69). Isso significa que o que se seguiria ao imperativo enunciado não seria, no que concerne à faculdade da vontade, a sua execução de maneira inadvertida, mas sim uma disputa interna, pois que, se a vontade responde dizendo "tu deves querer o que diz a ordem" (Arendt, 1978, v. 2, p. 69), haveria no

interior do mesmo homem uma resistência ou uma "contra vontade" que lhe diria, evidentemente, o oposto, e que, como Arendt destaca, "tem semelhante poder de ordem" (Arendt, 1978, v. 2, p. 69).

Neste sentido, é possível dizer que a vontade é, por natureza, dividida, dado que, ao surgir, produz "automaticamente sua própria contra vontade" (Arendt, 1978, v. 2, p. 70) – dando origem à luta entre "querer" e "não-querer" –, precisando, assim, ser redimida, ser "ser curada para tornar-se de novo uma só" (Arendt, 1978, v. 2, p. 70). E é interessante notar, neste ponto, que se no conflito entre a razão e os desejos a persuasão poderia desempenhar um papel dotado de alguma importância, na disputa entre querer e não querer, esta, segundo Arendt, nada poderia. A única cura para a vontade se encontraria em um ato, que, como tal, pôria fim ao embate – à própria vontade[19] – que, sem a interferência ou interrupção deste, muito provavelmente ganharia contornos de um verdadeiro impasse. O que indica que a vontade é, afinal, impotente; incapaz, em si e por si mesma, de dar fim à disputa interna a que dá origem. Uma impotência que se deveria, é importante ressaltar, não a qualquer tipo de empecilho ou impedimento externo, mas ao próprio fato de que, produzindo automaticamente o seu contrário, a vontade acabaria por se tornar, como Paulo havia, de algum modo,

[19] Como esclarecera Arendt: "[...] *the Will is redeemed by ceasing to will and starting to act, and the cessation cannot originate in an act of the will-not-to-will because this would be but another volition*" (Arendt, 1978, v. 2, p. 102).

descoberto, a partir de sua própria experiência, "um obstáculo para si mesma" (Arendt, 1978, v. 2, p. 70).

Esta mesma experiência – o "efeito paralisante que a vontade parece ter sobre si mesma" (Arendt, 2006a, p. 157) – fora descrita também por Agostinho, embora em termos distintos daqueles dos quais se valera o apóstolo Paulo. Para o filósofo cristão, já não se tratava de um conflito entre duas leis, tampouco, como ele viria a perceber depois de se debruçar sobre a Epístola aos romanos e refletindo, ainda, "sobre o que de fato acontecera durante o 'combate ardoroso que travara consigo mesmo' antes de sua conversão" (Arendt, 1978, v.2, p. 93), de um conflito originado na natureza dual do homem – metade carne e metade espírito –, mas sim de um conflito ou uma cisão que seria inerente à própria vontade. Ele estaria convencido, desse modo, de que "onde quer que haja uma vontade, há sempre 'duas vontades, nenhuma das quais é plena [*tota*], e o que falta a uma está presente na outra" (Arendt, 1978, v.2, p. 94). É, afinal, o mesmo eu, o mesmo ego volitivo, que quer e que não quer, o que implicaria, como ressalta Arendt, que se está na natureza da vontade ordenar e exigir obediência, está também em sua natureza resistir a si mesma (Arendt, 1978, v.2, pp. 95-96).

Como quer que seja, o que parece ter se mostrado com certa clareza a Agostinho, ao ver-se diante desta cisão, da contenda que sentira ter dilacerado a sua própria alma, era que "'*Non hoc velle quod posse*' – 'Querer e poder não são o mesmo'" (Arendt, 1978, v.2, p. 87), ou ainda, em outras palavras, "que é

possível querer e, na ausência de qualquer empecilho externo, ser, ainda assim, incapaz de realizar" (Arendt, 1978, v.2, p. 87). Isso significa, como deve ter notado o leitor, que a vontade teria se revelado também ao filósofo cristão em sua impotência. Razão pela qual nossa autora afirmara, em seu ensaio sobre a liberdade, ao qual nos referimos anteriormente, que:

> Historicamente, os homens descobriram pela primeira vez a vontade ao experimentar sua impotência, e não seu poder, quando disseram com Paulo: 'Pois o querer está presente em mim; como executar aquilo que é bom, não o descubro'. É a mesma vontade da qual Agostinho se lamentava que não parecesse 'monstruoso [a ela] em parte querer, e em parte não querer'; e, embora ressaltando constituir isso uma 'doença do espírito', admite também que tal doença é como que natural em um espírito possuído pela vontade: 'Pois a vontade ordena que haja uma vontade, não ordena a nada além de si mesma... Se a vontade fosse íntegra, nem sequer ordenaria a si mesma que o fosse, pois já o seria'. Em outras palavras, se o homem tem uma vontade, parece sempre como se houvesse duas vontades presentes no mesmo homem, lutando uma contra a outra pelo poder sobre sua mente. Portanto, a vontade é poderosa e é impotente, é livre e não é livre (Arendt, 2006a, p. 160).

O que a descoberta e a experiência de Paulo e depois de Agostinho pareciam revelar era, portanto, que na vontade, marcada, como vimos, por uma cisão – por uma luta permanente travada entre um "eu quero" e um "eu não quero" –, querer e poder, ou ainda, para dizer de maneira mais clara, liberdade e poder não coincidiriam, não seriam o mesmo. Tudo se passa, então, nos diz Arendt, como se à descoberta da

vontade de poder cristã como uma espécie de órgão de autoliberação [*self-liberation*] – uma vontade que se esperava poder liberar o eu dos desejos e intenções mundanos – se seguisse, imediatamente, a descoberta de sua precariedade (Arendt, 2006a, p. 160). Em seus termos precisos: "É como se o eu-quero imediatamente paralisasse o eu-posso; como se, no momento em que os homens quisessem a liberdade, eles perdessem a capacidade de ser livres" (Arendt, 2006a, p. 160). O que não é senão outra forma de dizer que a vontade teria se revelado incapaz de gerar um poder genuíno. E o que nossa autora observa neste cenário é que, ao ver-se confrontada com esta impotência, com sua "constante derrota na luta com o eu, na qual o poder do eu-posso se exauria" (Arendt, 2006a, p. 160), a vontade de poder se transformaria, também de maneira imediata, em "vontade de opressão" (Arendt, 2006a, p. 160).

Nos vemos, assim, diante da razão pela qual parecia a Arendt tão problemática uma compreensão da liberdade que se desse justamente pela via da vontade, da identificação da primeira à segunda. Precisamente esta identificação emergiria, para ela, como uma das principais causas pelas quais "ainda hoje equacionamos quase automaticamente poder com opressão ou, no mínimo, com governo sobre outros" (Arendt, 2006a, p. 161). Identificação e equacionamento que teriam se mostrado, em todo o caso, como ela estava convencida, determinantes para o modo como parte da grande tradição de pensamento político compreendera a liberdade e que, ironicamente, se encontravam, ao mesmo tempo, em franca

oposição ao modo como esta liberdade, como um fenômeno real, visível, fizera suas primeiras aparições, não na tradição filosófica, mas na experiência da vida em conjunto dos homens, no âmbito político, no qual "a liberdade constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos e em eventos que são comentados, relembrados e transformados em estórias [...]" (Arendt, 2006a, p. 153).

Para nossa autora, se quisermos compreender a liberdade sem nos deixar enredar pelo equívoco de associá-la à faculdade da vontade, é, portanto, fundamental nos lembrarmos que a experiência de uma liberdade "vivenciada em completa solidão, 'onde nenhum homem pudesse obstar a ardente contenda em que me empenhara comigo mesmo'" (Arendt, 2006a, p. 156), contrasta profundamente com a liberdade que era familiar aos antigos, conhecida então não como um problema, mas como um "fato demonstrável" (Arendt, 2006a, p. 147), como "a quintessência, na verdade, da cidade-estado e da cidadania" (Arendt, 2006a, p. 156). Uma liberdade que requeria, para converter-se em realidade tangível, "a companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado, e [...] um espaço público comum para encontrá-los – um mundo politicamente organizado, em outras palavras, no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos" (Arendt, 2006a, p. 147), uma liberdade que apenas poderia ser experimentada, vivenciada, na ação em conjunto dos homens,

no plural, e que seria inimaginável, impossível no interior do homem[20], na relação deste com o seu próprio eu.

Este olhar retrospectivo parecia a Arendt importante precisamente por permitir perceber, ou pelo menos vislumbrar, que "o homem nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes experimentado a condição de ser livre como uma realidade mundanamente tangível" (Arendt, 2006a, p. 147), ou ainda, dizendo de forma mais clara, que a "liberdade enquanto relacionada à política não é um fenômeno da vontade" (Arendt, 2006a, p. 150) e não deve, por conseguinte, ser confundida com livre-arbítrio; com uma liberdade de escolha que arbitraria e decidiria entre duas coisas dadas. Confusão que marcaria, como insistia a autora, o modo como uma parte considerável da grande tradição da filosofia política

[20] Afinal, como Arendt esclarecera: "*This inner feeling remains without outer manifestations and hence is by definition politically irrelevant. Whatever its legitimacy may be, and however eloquently it may have been described in late antiquity, it is historically a late phenomenon, and it was originally the result of an estrangement from the world in which worldly experiences were transformed into experiences within one's own self*" (Arendt, 2006a, p. 145).

a teria compreendido[21]. O que não se dera, como Arendt também faz questão de destacar, sem consequências.

Decorreria, afinal, em sua interpretação, do "desvio filosófico da ação para a força de vontade, da liberdade como um estado de ser manifesto na ação para o *liberum arbitrium*" (Arendt, 2006a, pp. 161-162) o próprio fato de que o ideal de liberdade passou a ser precisamente a soberania, "o ideal de um livre-arbítrio, independente dos outros e eventualmente prevalecendo sobre eles" (Arendt, 2006a, p. 162). E se isso nos coloca diante daquela que parecia a nossa autora ser, politicamente, "a consequência mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre arbítrio" (Arendt, 2006a, pp. 162-163), a saber, a identificação da liberdade com a soberania, esta última nos coloca, por sua vez, novamente na pista daquele elemento conceitual que se encontraria, como indicamos anteriormente, no próprio centro das divergências teóricas e das críticas que Arendt dirigira a Rousseau, qual seja, a noção de vontade geral. Neste quadro, é fundamental

[21] Lembremos que, como esclarece Arendt, no mesmo ensaio sobre a liberdade: "*For the history of the problem of freedom, Christian tradition has indeed become the decisive factor*. [...] *the idea of freedom played no role in philosophy prior to Augustine. The reason for this striking fact is that, in Greek as well as Roman antiquity, freedom was an exclusively political concept, indeed the quintessence of the city-state and of citizenship. Our philosophical tradition of political thought, beginning with Parmenides and Plato, was founded explicitly in opposition to this polis and its citizenship. The way of life chosen by the philosopher was understood in opposition to the the βίος πολιτικός, the political way of life. Freedom, therefore, the very center of politics as the Greeks understood it, was an idea which almost by definition could not enter the framework of Greek philosophy. Only when the early Christians, and especially Paul, discovered a kind of freedom which had no relation to politics, could the concept of freedom enter the history of philosophy*" (Arendt, 2006a, p. 155).

compreendermos e retermos que se a noção de soberania se apresenta, na perspectiva arendtiana, como um problema, isso se deve, sobretudo, ao fato de que, em suas palavras,

> [...] ela conduz ou à negação da liberdade humana – quando se percebe que os homens, façam o que fizerem, jamais serão soberanos –, ou à compreensão de que a liberdade de um só homem, de um grupo ou de um corpo político só pode ser adquirida ao preço da liberdade, isto é, da soberania, de todos os demais. [...] Sob condições humanas, que são determinadas pelo fato de que não é o homem, mas são os homens que vivem sobre a terra, liberdade e soberania conservam tão pouca identidade que nem mesmo podem existir simultaneamente. Onde os homens aspiram a ser soberanos, como indivíduos ou como grupos organizados, devem se submeter à opressão da vontade, seja esta a vontade individual com a qual obrigo a mim mesmo, seja a 'vontade geral' de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar (Arendt, 2006a, p. 163).

A autora estaria convencida, portanto, como a passagem em destaque nos permite perceber, que há, sob condições humanas, sob a condição da pluralidade, que marca o próprio modo como a vida nos fora dada na terra, uma verdadeira incompatibilidade entre liberdade e soberania; uma impossibilidade de que, dadas estas condições, ambas possam coexistir. E Arendt vai, ainda, além, ao apontar a relação direta que existiria entre a noção de soberania e a opressão da vontade, como se ambas formassem, na verdade, uma espécie de par do qual estaria excluída, eliminada, por definição, a própria possibilidade da liberdade. Não podemos nos

esquecer, afinal, que a opressão seria concebida como um elemento inerente e, por conseguinte, ineliminável de uma faculdade marcada por uma cisão que só cessa, só arrefece, quando ela própria chega a um fim, quando uma parte do eu derrota, domina a outra e o indivíduo deixa de querer para, enfim, começar a agir. O que parece nos indicar, de algum modo, o caminho trilhado por nossa autora em sua crítica a Rousseau, sobretudo no que concerne à identidade que se estabeleceria, no pensamento rousseauniano, entre vontade geral e soberania popular[22]. Uma identidade que, se seguirmos a direção que Arendt nos aponta, parece levar não à liberdade, mas ao seu contrário, à sua negação, ou ainda, para utilizar o termo preciso da autora, à opressão.

Para que possamos dar um passo adiante e compreender de que maneira a leitura arendtiana de Rousseau chega a esta conclusão, desaguando justamente na negação daquilo que o genebrino teria pretendido alçar ao lugar mais alto, mais central, em sua filosofia política – pois que buscava encontrar, como vimos, uma forma de associação que se mostrasse, sobretudo, capaz de assegurar, de preservar a liberdade –, gostaríamos de convidar o leitor a acompanhar de perto o modo como Arendt apresentara a seus alunos, em seu curso

[22] Lembremos o modo como Rousseau define a soberania no primeiro capítulo do Livro II do *Contrato Social*, ao tratar da inalienabilidade desta: "Afirmo, pois, que a soberania, *não sendo senão o exercício da vontade geral*, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade" (Rousseau, 1978, II, I, pp. 43-44). *Grifos nossos*.

"De Maquiavel a Marx", realizado em 1965, o pensamento rousseauniano.

Arendt, leitora (crítica) de Rousseau

No curso de 1965, a autora chamara a atenção, em primeiro lugar, para as inconsistências que lhe pareciam marcar o pensamento do autor, detendo-se, principalmente, sobre a contradição fundamental que estaria, para ela, situada no próprio coração da teoria rousseauniana e que decorreria da irremediável incompatibilidade existente entre vontade e contrato, ou ainda, para dizer de maneira mais precisa, contando com o auxílio de Simona Forti, da "incompatibilidade conceitual entre contrato e onipotência da vontade" (Forti, 2006, p. 166). Uma contradição que lhe parecia ainda mais problemática ao considerar que, para Rousseau, a salvação dos homens se daria justamente por meio da vontade geral. Neste sentido, tendo em vista que um contrato "deve ser capaz de me obrigar contra minha vontade; [que] todas as promessas se baseiam no reconhecimento de que posso não querer fazer amanhã o que gostaria de fazer hoje" e que, portanto, "as obrigações contratuais vinculam [*bind*] a vontade, e não podem ser derivadas ou dependerem desta" (Arendt, 1965, fls. 023487-023488), a pergunta que parecia se impor a Arendt seria precisamente aquela acerca de como seria possível erigir um corpo político – ou a própria salvação dos homens – sobre uma vontade que seria, por definição, incapaz

de "prender-se ao futuro" (Arendt, 2006a, p. 162)[23]. Ao que nossa autora parece ter, de algum modo, respondido, ao afirmar, em seu ensaio sobre a liberdade, que "uma comunidade efetivamente fundada sobre esta vontade soberana não seria erigida sobre areia, mas sobre areia movediça" (Arendt, 2006a, p. 162).

A fim de que a imagem evocada por Arendt, tão importante para nossos propósitos, possa ser bem compreendida, é preciso lembrar o leitor que a vontade geral rousseauniana não pode, como ressalta Julia Smola, ser obrigada ou contida. Afinal, liberada de seus limites – dado que, nos termos de Rousseau, "não há nem pode haver qualquer espécie de lei fundamental obrigatória para o corpo

[23] Nos termos de Rousseau, aos quais Arendt fizera referência nesta passagem específica: "O soberano pode muito bem dizer: 'Quero, neste momento, aquilo que um tal homem deseja, ou, pelo menos, aquilo que ele diz desejar'. Mas não poderá dizer: 'O que esse homem quiser amanhã, eu também o quererei', *por ser absurdo submeter-se a vontade a grilhões futuros* e por não depender de nenhuma vontade o consentir em algo contrário ao bem do ser que deseja". (Rousseau, 1978, II, I, pp. 43-44). *Grifos nossos*. Sobre isso, ver, também: Arendt, 2006b p. 67.

do povo"[24] –, lhe seria possível, a qualquer tempo, mudar de direção, bastando, para isso, que *quisesse* fazê-lo (Smola, 2010, p. 59). Razão pela qual nossa autora alertara, em *Sobre a revolução*, que não se deve confundir com estabilidade a unidade durável de um povo inspirado por uma só vontade[25]. Tal como ocorre a "um indivíduo, que [...] pode mudar de direção a qualquer tempo sem perder sua identidade" (Arendt, 2006b, p. 67), estaria também sempre dada ao corpo uno ao qual o pacto dá origem a possibilidade de seguir por uma direção outra, pois que detém permanentemente "o arbítrio absoluto"[26] (Forti, 2006, p. 165) em relação a si mesmo. O que quer dizer, em última instância, que, ainda que se possa erigir, de fato, a partir da vontade geral – entendida aqui como a vontade cujo surgimento coincidiria com o ato mesmo de

[24] Considerando a importância deste ponto específico, cremos ser válido reproduzir integralmente a passagem do *Contrato Social* da qual fora extraída a frase a qual nos referimos: "Impõe-se notar ainda que a deliberação pública, que pode obrigar todos os súditos em relação ao soberano, devido às duas relações diferentes segundo as quais cada um deles é encarado [como membro do soberano em relação aos particulares e como membro do Estado em relação ao soberano], não pode, pela razão contrária, obrigar o soberano em relação a si mesmo, sendo consequentemente contra a natureza do corpo político impor-se o soberano uma lei que não possa infringir. Não podendo considerar-se a não ser numa única e mesma relação, encontrar-se-á então no caso de um particular contratando consigo mesmo, por onde se vê que não há nem pode haver qualquer espécie de lei fundamental obrigatória para o corpo do povo, nem sequer o contrato social" (Rousseau, 1978, I, VII, p. 34).

[25] Unidade que, como veremos logo adiante, encontraria sua garantia não em instituições mundanas compartilhadas pelo povo, mas sim na própria vontade deste. Ver: Arendt, 2006b, p. 66.

[26] Ver, ainda, Arendt, 1965, fl. 023491.

constituir o corpo político[27] –, uma multidão unida em "Um", isso não significa que se trate de um corpo ou uma comunidade permanente ou estável. Mesmo porque tratava-se, neste contexto, antes disso – valendo-nos, mais uma vez, da interpretação de Simona Forti –, de garantir que a vontade geral pudesse atuar, pudesse, sem travas ou interstícios, seguir "imperturbável no tempo" (Forti, 2006, p. 165), permitindo à comunidade fundada alcançar a unidade tão almejada, tão fundamental para que ela se constituísse, de fato, como um corpo dotado de – e movido por – uma única vontade.

Ora, neste quadro, o que começa a se esboçar não é senão a estreita relação que parecia a Arendt se estabelecer, no pensamento rousseauniano, entre esta unidade e a "salvação" que os homens alcançariam por meio da vontade geral. Salvação que se confundiria, assim, em grande medida, com a própria resposta ao problema de como os homens poderiam viver juntos em liberdade, que emergiria, na filosofia política do genebrino, segundo a leitura de nossa autora, sob a forma da reunião – ou amálgama – de uma multidão em um corpo. Para entendermos este ponto, é necessário, porém, darmos um passo adiante na exposição da autora no curso de 1965, voltando-nos precisamente para o "princípio geral" que, na

[27] Nos termos de Rousseau: "[...] só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum, porque, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou. O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir" (Rousseau, 1978, II, I, p. 43).

interpretação arendtiana, atravessaria o pensamento de Rousseau. Princípio cuja essência seria, como ela afirmara a seus alunos, "a dilaceração [*déchirement*], ser dividido entre duas coisas às quais se pertence" (Arendt, 1965, fl. 023488). Uma essência que parece se traduzir no modo mesmo como este princípio se encontraria expresso nos escritos do genebrino, nos quais se apresentaria como pares de opostos – tais como natureza e sociedade, ser e aparência, autenticidade e inautenticidade, coração e razão –, aos quais corresponderia a oposição crucial e fundamental entre vontade geral e vontade particular. E o que Arendt destaca, ao se referir especificamente a esta oposição, por assim dizer, central, não é senão o fato mesmo de que, na perspectiva rousseauniana, a primeira se apresentaria como a própria vontade do indivíduo tanto quanto o seria a vontade particular, de maneira que ambas apenas poderiam existir lutando uma contra a outra[28]. O que não é senão outra forma de dizer que a vontade geral nasce, passa a existir, a partir da luta travada contra a vontade particular.

Não podemos perder de vista, neste ponto específico, que, como aprendemos ao nos debruçarmos sobre o exame arendtiano acerca da faculdade da vontade, se trata de uma

[28] Segundo a autora, este ponto pode ser mais bem compreendido se tomarmos em linha de conta a distinção que Rousseau estabelece entre "vontade de todos" e "vontade geral": "Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral" (Rousseau, 1978, II, III, pp. 46-47).

luta que apenas cessa, apenas pode ter um desfecho, com a vitória de uma e a derrota da outra[29]. Um desfecho que pareceria, no entanto, mais próximo ou factível a partir da introdução, neste embate, de um outro elemento, de um "terceiro", que, ao fazer ecoar dentro do indivíduo uma espécie de outra "voz" – a voz sempre ameaçadora de um inimigo comum –, talvez pudesse permitir à vontade geral derrotar, calar a vontade particular. Nos termos de nossa autora:

> [...] assim como dois interesses particulares diferentes cessarão seu conflito se confrontados por um inimigo comum, 'a oposição de um terceiro', todos os interesses particulares deixarão de existir – os a-mais e os a-menos se anularão – se cada cidadão invocar em seu próprio peito o 'interesse comum', que é o inimigo comum de todos os interesses particulares. Neste sentido: A política é a salvação da particularidade, ou o interesse comum [é a salvação] do interesse particular. E [que] essa política pudesse ser a salvação do homem, de sua dilaceração, é inteiramente novo. Nas Confissões: 'Eu tinha percebido que tudo estava relacionado à política'[30] (Arendt, 1965, fls. 023488-023489).

Ao invocar "em seu próprio peito" o interesse comum, ao qual se prende a vontade geral, o cidadão se mostraria,

[29] Lembremos que não se trata aqui, como bem observa Julia Smola, "de dos volontades distintas y por lo tanto en posible diálogo, pero en realidad – dice Arendt – se trata de una voluntad escindida en dos: la volontad particular y la volontad escindida en dos: la volontad particular y la volontad general, que non dialogan entre sí sino que entran en conflicto haciendo que una sea derrotada por la otra" (Smola, 2010, p. 56).

[30] Remetemos, ainda, o leitor à passagem das *Confissões* a qual Arendt faz referência: "Vira que tudo se prendia radicalmente com a política e que, de qualquer forma que se procedesse, nunca povo algum seria senão aquilo que a natureza do seu governo o faria ser [...]" (Rousseau, 1964, p. 392).

portanto, capaz de "superar a cisão que caracteriza estruturalmente a vontade" (Smola, 2010, p. 56), de superar a dilaceração – ou poderíamos dizer, também, recordando Agostinho, a "ardente contenda" – que converte em campo de batalha o seu próprio interior, o seu próprio eu. Neste sentido, é importante observarmos que, se na "experiência comum em que dois interesses conflitantes se unem quando estão diante de um terceiro que se opõe igualmente a ambos" (Arendt, 2006b, p. 67) Rousseau teria encontrado, como Arendt nos diz, em *Sobre a revolução*, um princípio unificador eficaz no que concerne à política interna, ao descobrir ou dar forma a um inimigo comum que existiria dentro de cada cidadão, representado justamente por sua vontade e interesse particulares, o genebrino teria, enfim, aberto o caminho que tornaria possível a construção do corpo político como uma espécie de "um com muitas cabeças" [*many-headed one*] (Arendt, 2006b, p. 67). Isso porque o inimigo particular, que se faz presente em cada vontade e em cada interesse individual, ao se mostrar capaz de evocar e, de algum modo, reunir em si todas as vontades e interesses particulares, generaliza-se, converte-se, enfim, em inimigo "comum", constituindo-se como "a soma total dos interesses particulares de todos os cidadãos" (Arendt, 2006b, p. 68) à qual se oporia a vontade geral. Oposição ou embate que teria início dentro de cada homem particular no exato momento em que este se erguesse contra si mesmo em sua particularidade, despertando em si o seu próprio antagonista e tornando-se, ao fazê-lo, "um

verdadeiro cidadão do corpo político nacional" (Arendt, 2006b, p. 69). O que implicaria, como afirma nossa autora, que, para participar deste corpo político, "cada membro da nação deve se erguer e se manter em rebelião constante contra si mesmo" (Arendt, 2006b, p. 69). Ou poderíamos dizer, também, resgatando a passagem do caderno de pensamento de Arendt, a qual nos referimos anteriormente, cada um deve se converter "em seu próprio carrasco" (Arendt, 2018, Caderno X, [13], p. 231).

Como quer que seja, o que não podemos perder de vista, neste quadro, é precisamente a importância desta rebelião ou "conversão" no que concerne às possíveis brechas ou saídas que permitiriam a cada homem escapar, se "salvar" da dilaceração, da cisão que, em certo sentido, o transformaria em um obstáculo para si mesmo. Esta salvação poderia, afinal, surpreendentemente, se dar, como apontara Arendt, pela via da política, da própria fundação do corpo político.

Antes de nos voltarmos diretamente para este ponto, para a novidade que esta formulação representava, é preciso introduzirmos, no entanto, um outro termo do qual Rousseau teria se valido para expressar também a experiência da dilaceração, e que é igualmente importante para compreendermos de que maneira se articulariam, para nossa autora, no pensamento rousseauniano, a noção de vontade geral e a constituição da comunidade política como uma espécie de salvação para o homem. Referimo-nos precisamente ao termo "alienação", que teria sido, nos diz Arendt, cunhado

pela primeira vez, no sentido moderno, pelo genebrino – e não por Marx – e que significaria "viver uma vida meramente social, portanto inautêntica, viver apenas nas conversas e na opinião dos outros, manter-se afastado de si mesmo"[31] (Arendt, 1965, fl. 023490). Uma experiência que se encontraria, seguindo a leitura arendtiana, na própria origem do Contrato Social, pois que, em suas palavras:

> Desse estado de alienação e inautenticidade devo escapar, e posso escapar por meio da Alienação Total (Contrato Social) ou da Solitude Total [*Total Solitude*]. As vias de fuga são determinadas pelo estado de coisas de que devo tentar escapar. Em ambos os casos, a dilaceração deve ser superada. Pode ser superada se me 'vejo sozinho na terra' ou se eu me entregar inteiramente à comunidade. Apenas a última tem relevância política[32] (Arendt, 1965, fl. 023490).

O indivíduo alienado, dilacerado, se veria, assim, diante de dois caminhos que, embora bastante distintos entre si,

---

[31] Diante desta definição, é interessante notar que Arendt se refere a Rousseau, em *A condição humana*, justamente como "*The first articulate explorer and to an extent even theorist of intimacy*", observando, ainda, em seguida, que "*He arrived at his discovery through a rebellion not against the oppression of the state but against society's unbearable perversion of the human heart, its intrusion upon an innermost region in man which until then had needed no special protection*. [...] *To Rousseau, both the intimate and the social were, rather, subjective modes of human existence, and in his case, it was as though Jean- Jacques rebelled against a man called Rousseau*" (Arendt, 1958, pp. 38-39).

[32] Remetemos, ainda, o leitor a uma passagem do Contrato Social, na qual, referindo-se justamente às cláusulas deste contrato, que acabara de apresentar, Rousseau afirma: "Essas cláusulas, quando bem compreendidas, reduzem-se todas a uma só: a *alienação total* de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais" (Rousseau, 1978, I, VI, p. 32).

levariam, ambos, à "salvação", à recuperação da autenticidade e da própria unidade deste indivíduo consigo mesmo, de maneira que lhe restaria escolher entre viver como se estivesse só na terra ou se entregar inteiramente à comunidade (Forti, 2006, p. 163). Como Arendt deixara claro a seus alunos, apenas o segundo caminho teria relevância política, e, evidentemente, é este que nos interessa discutir aqui, destacando, em primeiro lugar, no que concerne à esta via específica de "fuga", a sua novidade, isto é, a novidade que, como Arendt já nos indicava, caracterizaria o movimento teórico de Rousseau ao atribuir à política – ao pertencimento ao corpo político – a salvação do homem de sua dilaceração. Um movimento que talvez pudesse ser interpretado como uma espécie de recuperação da dignidade da política, ou mesmo como a retomada de uma concepção de vida política que se aproximaria, de algum modo, da concepção grega pré-filosófica. Essa não é, no entanto, como pode imaginar o leitor, a interpretação de nossa autora, que – como Simona Forti nos ajuda a compreender – estava convencida de que, ainda que apelasse aos ideais da Grécia antiga e da Roma republicana, não interessava a Rousseau, em absoluto, a reabilitação do mundo comum, entendido como o espaço compartilhado no qual os homens poderiam, ao agir juntos, se individualizarem, deixando atrás de si a memória de seus feitos e de suas palavras (Forti, 2006, p. 164). Na leitura arendtiana, o que encontraríamos, sobretudo no *Contrato Social*, longe de ser uma compreensão e uma recuperação autênticas do político, seria, assim, precisamente

uma concepção da vida política que eliminaria a alienação do indivíduo porque obrigaria a uma identificação total com um corpo político no qual se anulariam diferenças e distinções. Neste quadro, ainda que a política volte a se configurar como uma dimensão coletiva, o que parecia claro a Arendt era que esta teria como sujeito "uma vontade geral que, na realidade, 'se comporta como o mais solitário dos homens'"[33] (Forti, 2006, p. 165).

Um "sujeito" que nos leva ao segundo aspecto a ser destacado no que diz respeito à fuga da alienação pela via do corpo político, a saber, a ideia segundo a qual ao alienar-se totalmente na comunidade o indivíduo poderia, finalmente, voltar a ser um consigo mesmo e se salvar "do estado de alienação e inautenticidade". E a pergunta que parece se impor, diante desta formulação, é, evidentemente, aquela acerca de como uma nova alienação, a "alienação total", poderia resultar justamente na salvação ou cura de um indivíduo dilacerado, alienado, afastado de si mesmo. Pergunta que encontraria sua resposta, segundo nossa autora, na própria compreensão do contrato social como um contrato que o indivíduo – como um ser particular, dotado, portanto, de uma vontade e de interesses também particulares – estabeleceria, primordialmente, consigo mesmo – como um ser geral, pensando no interesse comum e motivado pela vontade geral.

Neste sentido, o que Arendt parece nos dizer é que precisamente neste ato a partir do qual o indivíduo – ao

[33] Ver, também, Arendt, 1965, fl. 023487.

contratar, "por assim dizer, consigo mesmo" (Rousseau, 1978, I, VII, p. 34) – constitui a si próprio como um membro do Soberano encontraríamos o artifício que permitiria compreender de que maneira a alienação total à comunidade política poderia levá-lo a reencontrar o acordo consigo, ou ainda, a posse de si mesmo. O "truque", como ela esclarecera a seus alunos, estaria contido na fórmula segundo a qual "a vontade geral está em mim e [...] 'dando-me a todos, não me dou a ninguém'"[34] (Arendt, 1965, fl. 023490). Trata-se, afinal, de dar-se a um todo, a um Soberano, do qual se faz parte, de entregar-se inteiramente a um "corpo moral e coletivo" do qual se é membro, um corpo dotado de uma vontade que é também, portanto, a sua própria. Não podemos nos esquecer que este "soberano" é "produzido" (Rousseau, 1978, I, VI, p. 33) pelo próprio ato de associação; que é precisamente este ato que dá vida ao "povo unido em Um" (Arendt, 1965, fl. 023490). Um povo que se constitui, portanto, como tal, pela vontade que o une e que encontrará na lei estabelecida por este a sua própria expressão[35]. E o ponto que precisamos reter, neste quadro, é que esta vontade una, geral, expressa na própria lei, permitiria, ainda, a cada indivíduo, como membro do Soberano,

[34] A autora faz referência, neste ponto de seu manuscrito, a uma passagem do Contrato Social, que nos parece válido reproduzir: "Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem". (Rousseau, 1978, I, VI, p. 33).

[35] Como Rousseau deixa claro, as leis são, precisamente, "atos da vontade geral". (Rousseau, 1978, II, VI, p. 55).

ultrapassar, superar, ou poderíamos dizer, também, derrotar a sua particularidade e, assim, curar-se, salvar-se da dilaceração ou alienação que o paralisava, que o mantinha afastado de si mesmo. Como cidadão, como parte do corpo coletivo que se constitui, se funda, como "Um", também o indivíduo poderia recuperar a unidade que lhe havia sido roubada pela luta que era travada em seu interior.

Talvez por isso, Arendt tenha afirmado, em um outro curso, "História da teoria política", realizado em 1955, que, na perspectiva rousseauniana, "a unidade é salvação" (Arendt, 1955, fl. 024061), de maneira que, no que concerne ao problema do corpo político – ao "problema de homens solitários vivendo (não agindo) juntos" (Arendt, 1955, fl. 024061) –, a grande questão – ou desafio – consistiria justamente em que "este deve se tornar um verdadeiro corpo" (Arendt, 1955, fl. 024061), unido e movido, como já vimos, por uma única vontade. Dizendo de outro modo, apenas ao se constituir, efetivamente, como um "todo", erigido sobre uma vontade geral, uma vontade cuja principal qualidade não é senão a unanimidade, o corpo político poderia, de fato, no pensamento rousseauniano, tal como Arendt o compreendera, se apresentar como uma via por meio da qual o homem, constituindo a si próprio como membro do Soberano, se salvaria da alienação, da dilaceração. O que implicaria, por sua vez, que se o soberano é composto, em Rousseau, pelos próprios cidadãos em seu conjunto, pelo povo – razão pela qual cada homem pode, ao unir-se a este, dar-se a todos sem se dar a ninguém –, se trata de um povo que,

como bem aponta Julia Smola, longe de se constituir como uma pluralidade, "somente pode aparecer sob a figura da unidade que se forma não como uma aliança (*societas*) dos diferentes, mas apesar ou contra estas diferenças" (Smola, 2010, p. 55). Um povo ou um "corpo" que apenas se constituiria como tal combatendo, derrotando ou mesmo suprimindo toda e qualquer divisão ou divergência que ameaçasse surgir. Razão pela qual nossa autora afirmara, em *Sobre a revolução*, que, no pensamento do genebrino, a vontade geral teria passado a ocupar o lugar que pertencera antes ao consentimento popular, entendido então como pré-requisito para o governo legítimo. Neste contexto, como ela destacara:

> O mais importante era que a própria palavra 'consentimento', com suas conotações de escolha deliberada e ponderação de opiniões, foi substituída pela palavra 'vontade', que exclui em essência qualquer processo de troca de opiniões e um ulterior acordo entre elas. A vontade, para funcionar, deve de fato ser una e indivisível, 'uma vontade dividida seria inconcebível'; não há mediação possível entre vontades como há entre opiniões (Arendt, 2006b, p. 66).

A própria noção de consentimento, assim como a troca de opiniões divergentes e a deliberação que se seguiria a esta, se mostrariam, desse modo, inteiramente incompatíveis com um corpo político fundado, erigido sobre a vontade. Uma vontade que, "para funcionar", para se apresentar, de fato, como a base sobre a qual a vida em comum poderia se construída, deve ser una, unânime, indivisível, afinal, como afirmara Rousseau, "a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do

corpo do povo, ou somente de uma parte" (Rousseau, 1978, II, II, p. 44). Razão pela qual, como ele também ressaltara, a soberania – entendida como o próprio exercício da vontade geral, como o poder absoluto que o pacto social dá ao corpo político sobre todos os seus membros (Rousseau, 1978, II/IV, pp. 44-46/48-51) – é, ela também, por definição, indivisível.

Neste sentido, é possível dizer, acompanhando a interpretação de Margaret Canovan, que se a solução proposta pelo genebrino para o problema de como seria possível aos homens viverem juntos em liberdade seria amalgamar todos em "um", fazendo com que compartilhem uma mesma vontade, o autor não se esquivara dos "custos inerentes a esse empreendimento" (Canovan, 1983, p. 290), enfatizando, claramente, "que uma Vontade Geral só é possível entre homens cuja unidade não seja ameaçada por nenhuma fonte séria de diversidade"[36] (Canovan, 1983, p. 290). À uma comunidade política fundada sobre a vontade, a unidade se mostraria, afinal, imprescindível, como Arendt já havia, inclusive, nos indicado, ao afirmar, em seu exame sobre a faculdade da vontade, que o conflito interno inerente à esta – que se cinde em duas no momento mesmo em que surge – apenas pode chegar a um fim quando uma parte vence, subjuga, domina a outra, tornando-se, enfim, inteira, unânime, "geral", permitindo, desse modo, à multidão que em torno dela

[36] Nos termos de Arendt: "*He [Rousseau] did not shun the consequences of this extreme individualism, and he held that in an ideal state 'the citizens had no communications one with another', that in order to avoid factions 'each citizen should think only his own thoughts'*" (Arendt, 2006a, p. 162). Cf., também, Rousseau, 1978, II, III, p. 47.

se reunira, se associara, se tornar, de fato, *um* corpo, capaz de se mover ou, poderíamos dizer, ainda, se comportar "como o mais solitário dos homens".

Rousseau nos colocaria, assim, na leitura arendtiana, diante de uma vontade que se apresenta como "geral" na exata medida em que se mostra capaz de – a partir da conversão de cada membro do corpo político em seu próprio "carrasco", da rebelião constante de cada um contra si mesmo – dominar, se sobrepor às vontades e interesses particulares, fazendo emergir o povo uno, soberano, que se assemelharia a "um verdadeiro corpo", ou ainda, servindo-nos da metáfora de Platão, no diálogo *Político*, a um "tecido perfeito" (Platão, 1991, 305e), cujos fios se encontrariam cuidadosa e inteiramente entrelaçados. Um "corpo" ou um "tecido" cuja união – ou perfeição – decorreria, no entanto, para Arendt, da eliminação daquilo que se encontraria na própria base – como *conditio sine qua non* e *conditio per quam* (Arendt, 1958, p. 7) – de toda vida política digna de ser assim designada; a condição humana da pluralidade, o fato mesmo de que os homens existem, na Terra, no mundo que nos fora dado em comum, no plural e não no singular.

Neste sentido, se a vontade geral emerge, no pensamento rousseauniano, como o elemento que permitiria transformar uma multidão em "um", sustentando a solução do genebrino para "a quadratura do círculo", isto é, para o problema fundamental de toda a filosofia política ocidental, ao qual fizemos referência anteriormente, a questão que permanece,

para nossa autora, incontornável ou mesmo insolúvel em todo o quadro esboçado por Rousseau, é que o que se perde nesta reunião de todos em "um", tornada possível pela anulação das diferenças e distinções, é a própria possibilidade de constituição de um mundo verdadeiramente comum e, com ela, a possibilidade mesma da liberdade. Perda que Arendt teria expressado no manuscrito preparado para o curso de 1955, citado anteriormente, no qual ela escrevera que a solução rousseauniana para "a quadratura do círculo" não é senão, em última instância, "se sentir livre e não ser livre" (Arendt, 1955, fl. 024067).

Isso significa, parece-nos possível inferir, que ainda que o movimento teórico de Rousseau encontrasse seu impulso original em uma tentativa de pensar uma forma de associação na qual a liberdade pudesse ser preservada, assegurada, e ainda que se tratasse de um pensamento que visasse, sobretudo, conferir à liberdade um lugar central, para nossa autora, ao ancorar na vontade a própria estrutura da vida em comum – reproduzindo nesta "a dinâmica conflitiva e excludente" que é inerente à primeira – o genebrino teria seguido por uma via que o levaria inevitavelmente à negação daquilo que lhe era mais caro. A uma concepção de vida política que, visando superar as "vontades caóticas e conflitantes dos sujeitos em sua capacidade privada" (Canovan, 1983, p. 290), de modo a produzir um corpo uno, soberano, acabaria por excluir, por sua própria constituição, a liberdade, por extirpar qualquer possibilidade de seu surgimento.

Em outras palavras, se o povo que emerge da vontade geral pode se constituir, de fato, como um corpo uno e soberano, que, como tal, detém permanentemente o arbítrio absoluto sobre si mesmo – podendo mover-se, a qualquer tempo, na direção que lhe apraz –, parecia bastante claro a Arendt que, justamente por esta unidade – ou poderíamos dizer, ainda, unanimidade – e por esta soberania, que emergem como os seus traços mais próprios, este povo jamais poderia ser, de fato, livre, ainda que carregasse consigo o sentimento de sê-lo.

***

Chegando, assim, ao fim de nossa recomposição da leitura arendtiana de Rousseau, cremos ser possível dizer, acompanhando a interpretação de Simona Forti, que Arendt veria no pensamento político rousseauniano, sobretudo, uma tradução, em termos políticos, dos conflitos que o genebrino teria experimentado em sua própria alma, de maneira que Rousseau emergiria, para ela, efetivamente, como o filósofo da vontade geral e da soberania popular "porque é, antes de tudo, 'o filósofo da vontade *tout court*'" (Forti, 2010, p. 162). Uma experiência "vivenciada em completa solidão" – na relação de cada homem com o seu próprio eu – que, ao se converter em uma espécie de pedra fundamental sobre a qual seria erigida a concepção de vida política rousseauniana, condena-a, inevitável e irremediavelmente, à deixar escapar – ou mesmo a

extirpar –, à exemplo do que se dera no "acorde fundamental" da tradição da filosofia política, a pluralidade e, com ela, a própria liberdade – que tem, afinal, na ação, e não no livre-arbítrio, o seu campo de experiência – e a possibilidade de constituição de um mundo comum. Elementos que, para Arendt, formariam um todo com o político (Forti, 2010, p. 151), na exata medida em que, sem eles, nenhuma comunidade política digna de ser assim chamada poderia ser erigida, nenhum mundo verdadeiramente comum poderia ser constituído, e, principalmente, liberdade alguma poderia aparecer, converter-se em realidade concreta, tangível, mundana. Uma liberdade cujo verdadeiro sinônimo não era, em absoluto, para nossa autora, qualquer forma de livre-arbítrio, mas sim o próprio poder; o *poder* de fazer aquilo que se deve querer[37]. Um poder que, assim como a liberdade, requer, para surgir, para se consumar, uma pluralidade de homens dispostos a agirem em conjunto e um mundo que apenas se torna, de fato, comum porque permite a cada um "viver como um ser distinto e único entre iguais" (Arendt, 1958, p. 178), um mundo no qual a liberdade é possível e pode, finalmente, coincidir com o poder justamente porque aqueles que o compartilham, constituem e preservam não são, em

[37] "*Political freedom, on the contrary, consists in being able to do what one ought to will* (*la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir – the emphasis is on pouvoir*). *For Montesquieu as for the ancients it was obvious that an agent could no longer be called free when he lacked the capacity to do – whereby it is irrelevant wheter this failure is caused by exterior or by interior circumstances*" (Arendt, 2006a, p. 159).

absoluto, soberanos. Afinal, como parecia tão claro a Arendt, sob condições humanas, marcadas e determinadas pelo fato mesmo de que existimos no plural, e não no singular, se "os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar" (Arendt, 2006a, p. 163).

Abstract: The human condition of plurality emerges, for Hannah Arendt, as both the foundation and the very condition of all political life. For Arendt, any reflection on politics—and on the political—that ignores or seeks to overcome this plurality, in an effort to evade the risks and implications it entails, inevitably falls into error. The hypothesis advanced in this article is that precisely this notion of plurality constitutes the axis around which Arendt's critique of Jean-Jacques Rousseau and his concept of freedom is structured. Accordingly, the article examines Arendt's analysis of Rousseau's political philosophy, seeking to demonstrate how, in her view, the attempt to overcome plurality through the notion of sovereignty ultimately leads Rousseau to negate freedom itself.

Keywords: Arendt; Rousseau; Freedom; Sovereignty; Plurality.

Referências bibliográficas

Fontes Primárias

ARENDT, Hannah. *Between past and future*. New York: Penguin, 2006a.

ARENDT, Hannah; JASPERS, K. *Correspondence: 1926 -1969*. New York: Harcourt Brace, 1992.

ARENDT, Hannah. *Crisis of the republic*. New York: Harcourt Brace & Company, 1972.

ARENDT, Hannah. *Denktagebuch. Herausgegeben von Ursula Ludz, Ingeborg Nordmann*. München: Piper, 2002.

ARENDT, Hannah. *Diario filosófico, 1950-1973*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2018.

ARENDT, Hannah. *The human condition*. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

ARENDT, Hannah. *The life of the mind*. New York: Hartcourt, 1978.

ARENDT, Hannah. *On revolution*. New York: Penguin Books, 2006b.

ROUSSEAU, Jean. *Confissões*. 2 ed. Trad. Fernando Lopes Graça. Lisboa: Portugália, 1964.

ROUSSEAU, Jean. *Do contrato social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1978.

Manuscritos de Hannah Arendt

ARENDT, Hannah. *Hannah Arendt Papers: "From Machiavelli to Marx*. Cornell University", Ithaca, N.Y., 1965, p. 023483. Disponível em: <https://www.loc.gov/item/mss11056009 65/>.

ARENDT, Hannah. H*annah Arendt Papers: "History of Political Theory*". University of California, 1955. Disponível em: <https://www.loc.gov/item/mss11056009 82/>.

Outras fontes primárias

HOBBES, Thomas. L*eviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 4. ed. Org. Richard Tuck. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

PLATÃO. *Político*. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Pensadores), 1991.

Fontes secundárias

BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CANOVAN, Margaret. Arendt, Rousseau, and human plurality in politics. *The Journal of Politics*, v. 45, n. 2, 1983.

DUARTE, André. O *pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FORTI, Simona. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*. Milano: Paravia Bruno Mondadori Editori, 2006.

KALYVAS, Andreas. *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SMOLA, Júlia. Hannah Arendt lectora de Rousseau. *Dois Pontos*, Curitiba, São Carlos, v. 7, n. 4, 2010