UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOSÉ JOÃO NEVES BARBOSA VICENTE

ROUSSEAU E ARENDT: CRÍTICOS DA REPRESENTAÇÃO POLÍTICA NA MODERNIDADE E CONTEMPORANEIDADE?

SALVADOR

2016

JOSÉ JOÃO NEVES BARBOSA VICENTE

ROUSSEAU E ARENDT: CRÍTICOS DA REPRESENTAÇÃO POLÍTICA NA MODERNIDADE E CONTEMPORANEIDADE?

Tese apresentado ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção de título de doutor em filosofia.

Orientador: Prof.º Dr.º Genildo Ferreira da Silva

SALVADOR

2016

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Vicente, José João Neves Barbosa
Rousseau e Arendt: críticos da representação política na modernidade e contemporaneidade? / José João Neves Barbosa Vicente. -- Salvador, 2016.
293 f.

Orientador: Genildo Ferreira da Silva.
Tese (Doutorado - Filosofia) -- Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2016.

1. Representação política. 2. Filosofia política. 3. Liberdade. 4. Rousseau. 5. Arendt. I. Silva, Genildo Ferreira da. II. Título.

JOSÉ JOÃO NEVES BARBOSA VICENTE

ROUSSEAU E ARENDT: CRÍTICOS DA REPRESENTAÇÃO POLÍTICA NA MODERNIDADE E CONTEMPORANEIDADE?

BANCA EXAMINADORA

Dr. Milton Meira do Nascimento – USP

Dr. Adriano Correia Silva – UFG

Dra. Vanessa Sievers de Almeida – FACED/UFBA

Dr. Mauro Castelo Branco de Moura – UFBA

Dr. Genildo Ferreira Silva – UFBA (Orientador)

Salvador, 06 de dezembro de 2016.

À Maria, minha companheira, e aos
meus filhos Immanuel e Isaac.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal da Bahia, em especial ao programa de pós-graduação em Filosofia pela realização desta pesquisa, ao professor Genildo Ferreira da Silva, pela confiança depositada em mim e, principalmente, pela paciência, serenidade e disposição com que me orientou ao longo dessa pesquisa, aos professores Milton Meira do Nascimento, Adriano Correia Silva, Vanessa Sievers de Almeida e Mauro Castelo Branco de Moura, por terem aceitado o convite para participarem da banca examinadora, à minha companheira e aos meus filhos pela compreensão e apoio incondicional.

RESUMO

A introdução da “representação” na política ganhou força desde a época moderna até os dias atuais. No sistema político democrático, ela se tornou um dos mecanismos essenciais, e não é por acaso que se fala constantemente de “democracia representativa”, segundo a qual os “governantes” agem no lugar dos seus “governados” que os elegeram. Para grande parte dos estadistas e teóricos do assunto, a representação política é o equivalente necessário da democracia, assim, a democracia representativa surge aos seus olhos como a melhor solução política para os homens e todas as instâncias de um governo constituído devem ser dirigidas através de representantes do povo que deliberem em seu lugar. Nesse sentido, imaginar uma sociedade politicamente organizada sem representação, isto é, sem representantes eleitos que agem em nome e no lugar dos eleitores, ou confrontar a forma como funciona o sistema representativo de governo, parece ser um retrocesso, ou uma perspectiva “bizarra”. Mas, o filósofo moderno, Rousseau, e a filósofa contemporânea, Arendt, tiveram compreensão e posicionamento diferentes da maioria, não se intimidaram diante das vozes que apoiavam e defendiam esse sistema político e nem se hesitaram em confrontá-lo. Cada um deles, em suas respectivas épocas, viu o funcionamento do sistema representativo de governo, no qual o povo participa politicamente e exerce a sua liberdade apenas em períodos eleitorais, não como a melhor solução política para os homens, mas como uma grande ameaça à liberdade e a participação política dos cidadãos; para ambos, a representação política, pelo menos como apareceu aos seus olhos, é um mecanismo político que impeça o povo de exercer a sua verdadeira liberdade e, consequentemente, de participar efetivamente na política. A “vontade”, diz Rousseau, é irrepresentável, ninguém pode ter “vontade” no lugar do outro, e por outro lado, a “ação”, afirma Arendt, só pode ser exercida pelo próprio indivíduo, isto é, ninguém pode “agir” no meu lugar. Este estudo seguirá, portanto, os posicionamentos desses dois autores diante da representação política e os conceitos a elas relacionados, e investiga o seu sentido e o seu alcance como aparecem fundamentalmente em suas obras *Do contrato social* e *Da revolução* respectivamente.

PALAVRAS – CHAVE: Aparência. Liberdade. Pluralidade. Representação política. Totalitarismo. Vontade geral.

ABSTRAC

The introduction of the "representation" in politics gained force since the modern era to the present day. In the democratic political system, it has become one of the essential mechanisms, and it is no coincidence that talk constantly of "representative democracy", according to which the "rulers" act in the place of the "ruled" that elected them. For a large part of statesmen and theorists of this subject, the political representation is the necessary equivalent of democracy, thus, representative democracy appears to its eyes as the best political solution for the men and all instances of a constituted government must be directed through representatives of the people who deliberate in its place. In this sense, to imagine a politically organized society without representation, without elected representatives who act in the name and in place of the voters, or to confront the way it works at the representative system of government, it seems to be a step backwards, or a perspective “bizarre”. But, the modern philosopher, Rousseau, and the contemporary philosopher, Arendt, had different understanding and positioning of the majority, not intimidated in the face of the voices who supported and defended this political system and did not hesitate to confront him. Each one of them, in their own times, and saw the functioning of the representative system of government in which the people participate politically and exercise their freedom only in electoral periods, not as the best political solution for men, but how big a threat to freedom and the political participation of citizens; for both, political representation, at least as it appeared to their eyes, is a mechanism of political that prevents the people from exercising their true freedom and, consequently, to participate effectively in the politic. “The will,” says Rousseau, is unrepresentative, no one can have “will” in the place of another, and on the other hand, the “action,” says Arendt, can only be exercised by the individual himself, that is, no one can “act” in my place. This study will follow, therefore, the placements of these two authors in the face of political representation and the concepts they are related, and investigates its meaning and its reach as they appear fundamentally in his works Social contract and On revolution respectively.

KEYWORDS: Appearance. Freedom. Plurality. Political representation. Totalitarianism. general will.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 10

CAPÍTULO 1
ROUSSEAU..... 14

1.1. Sobre a aparência..... 14

1.2. Sociedade moderna e representação política..... 48

1.3. Pacto social e representação política..... 73

CAPÍTULO 2
ARENDT..... 113

2.1. Sobre o totalitarismo..... 113

2.2. Revolução e representação política..... 147

2.3. Representação política e sistema de conselhos..... 188

CAPITITULO 3
ROUSSEAU E ARENDT..... 216

3.1. Em defesa da liberdade..... 216

3.2. Vontade geral e pluralidade humana..... 244

CONCLUSÃO..... 263

REFERÊNCIAS BIBLIOGÁFICAS..... 268

INTRODUÇÃO

Neste estudo a pesquisa centralizará sobre as teorias políticas de dois autores de períodos distintos considerados por grande parte dos seus intérpretes, não apenas como sendo uns dos maiores críticos da sociedade de suas respectivas épocas e teóricos importantes da liberdade e participação política, mas também como sendo uns dos mais respeitados pensadores da história do pensamento político ocidental, trata-se de Rousseau, filósofo moderno do século XVIII e de Arendt, filósofa contemporânea do século XX. Enquanto alguns ainda procuram encontrar harmonia, outros, no entanto, estão convencidos de que os dois autores estão de lados opostos quando o assunto é a teoria política, e acreditam que a melhor forma de estudar suas ideias em um mesmo espaço, seria colocar em evidência cada um desses lados. Esse tipo de argumento ganhou força, principalmente porque apesar de definir a liberdade como não dominação, ou seja, como liberdade do povo, não é difícil encontrar autores importantes que talvez, como disse Sartori (2003, p.238-239), devido a uma leitura distorcida e descontextualizada, especialmente da obra *Do contrato social*, insistem firmemente em acusar Rousseau de ser um pensador totalitário e um dos responsáveis pelo surgimento dos regimes totalitários do século XX, enquanto Arendt é uma grande oponente desses regimes.

Este estudo, no entanto, não tem interesse em debruçar necessariamente sobre as questões de harmonia e oposição entre as teorias políticas de Rousseau e de Arendt, seja para negá-las ou afirmá-las, o que se propõe aqui como objetivo fundamental é saber se esses dois pensadores podem ser de fato considerados críticos da representação política na modernidade e contemporaneidade respectivamente. É verdade que nenhum deles escreveu uma obra específica ou um grande tópico sobre a democracia e talvez nem mereçam ser chamados de “teóricos” desse regime político no sentido em que o termo costuma ser utilizado, mas as poucas linhas escritas por Rousseau e Arendt sobre o sistema representativo de governo em suas épocas, principalmente em suas respectivas obras *Do contrato social* e *Da revolução,* podem ser caminhos importantes e elucidativos para se chegar a uma resposta adequada sobre o objetivo desta

pesquisa. Mas, para serem compreendidas adequadamente e alcançar o seu sentido e significado, acredita-se que essas linhas que expressam considerações firmes de Rousseau e de Arendt sobre o sistema representativo de governo, não poderão ser separadas dos males da aparência e do totalitarismo experimentados por cada um deles nos séculos XVIII e XX respectivamente, pois parece que nenhum outro fato foi tão decisivo para suas reflexões e posicionamentos quanto essas experiências, assim como nenhuma luta parece ser também, para eles, mais importante e benéfica para uma comunidade política do que aquela cujo objetivo é combater todo e qualquer vestígio desses males.

Assim, para que os resultados possam ser apresentados de forma mais clara e objetiva possível, é necessário uma atenção especial ao tema da pesquisa nos escritos de cada um dos autores em questão. Com base nos estudos desenvolvidos por Starobisnki (2011) sobre o pensamento de Rousseau, serão analisadas as considerações do pensador genebrino sobre o sistema representativo de governo no século XVIII, a partir da sua visão da sociedade do seu tempo mergulhada na aparência e da sua experiência com esse “fenômeno” no seio dessa sociedade, pois acredita-se que suas considerações, não apenas sobre as relações sociais comuns, mas também sobre o sistema político da sua época estão diretamente ligadas à sua visão sobre o universo e as experiências da sua vida cotidiana. Se Rousseau verdadeiramente possui uma aversão sem medida pela sociedade da sua época que, aos seus olhos, é uma sociedade corrompida onde tudo é aparência, inclusive a liberdade, e se ele é de fato um pensador obcecado pela autenticidade e transparência, pensa-se que a possibilidade de se chegar a uma conclusão capaz de indicar se ele é ou não um crítico da representação política na modernidade, passa necessariamente pela busca de argumentos que possam indicar ou não a existência de uma ligação forte entre a aparência e o sistema representativo de governo.

Por outro lado, as considerações de Arendt sobre a democracia representativa no século XX serão estudadas a partir da sua compreensão dos regimes totalitários. Provavelmente existem vários outros caminhos que poderão ser seguidos por aqueles que pretendem estudar tais considerações da autora, neste estudo, no entanto, optou-se por este caminho específico porque acredita-se que não se pode separar as reflexões de Arendt e, consequentemente, o modo como

ela pensa as práticas políticas democráticas do seu tempo, da forma como ela viveu e compreendeu as experiências totalitárias de governo. Admite-se nesta pesquisa que se é possível afirmar que o surgimento dos regimes totalitários representa para Arendt a aniquilação da política e da liberdade, e se a sua luta se resume basicamente contra quaisquer indícios nas formas de governo que possam lembrar o totalitarismo, então a possibilidade de se obter uma resposta adequada capaz de dizer se ela pode ou não ser considerada uma crítica da representação política na contemporaneidade, passa forçosamente pela busca de argumentos capazes de apontar ou não a existência na democracia representativa contemporânea, alguma prática política que lembra de alguma forma o "inferno" totalitário dos governos nazista e comunista.

Portanto, a aparência e o totalitarismo serão tomados nesta pesquisa como uns dos elementos indispensáveis, não apenas para a compreensão das considerações de Rousseau e de Arendt sobre a representação política, mas também como caminhos para se chegar a uma conclusão que possa responder de certa forma a proposta essencial desta pesquisa. Para isso, admite-se que as ideias de liberdade como compreendidas por Rousseau e Arendt e que estão na base da comunidade política que cada um pensou como sendo a melhor para os homens, não poderão ser ignoradas, pois suspeita-se que as considerações de Rousseau sobre o sistema representativo de governo, basicamente podem ter suas origens na sua constatação de que sob esse sistema político os homens vivem uma aparência da liberdade; e as considerações de Arendt sobre a democracia representativa baseada no sistema de partidos políticos, principalmente como surgiu nos Estados Unidos após a Revolução, podem estar ligadas à sua constatação de que esse regime, nos moldes que ele se apresenta atualmente, não representa a destruição total da liberdade como foi o caso, por exemplo, do totalitarismo, mas guarda de certa forma alguns indícios totalitários ao reduzir a liberdade ao mínimo possível. Para Arendt, portanto, parece que a democracia representativa não proporciona à "dignidade humana" uma "nova garantia" diante da crise política do mundo moderno e nem diante da "resposta" totalitária a tal crise.

Portanto, as considerações de Rousseau e de Arendt sobre a representação política nos séculos XVIII e XX respectivamente, serão consideradas como algo que tem a ver não apenas com a aparência e o totalitarismo, mas também

principalmente com a liberdade, pois as lutas travadas por eles contra a aparência e o totalitarismo em suas respectivas épocas, parecem significar fundamentalmente uma luta firme e decidida em defesa da liberdade que, em essência, se traduz como uma luta em prol da verdadeira participação política dos cidadãos. Nesse sentido, suas teorias políticas não parecem indicar nenhuma outra forma de comunidade para os homens, senão aquela na qual eles possam viver livres e participar ativamente nos assuntos públicos, seja como um povo soberano (autor de suas próprias leis) unido em torno de uma vontade geral que o guia, como parece indicar a teoria de Rousseau, seja como um povo governado por uma forma de governo baseado no sistema de conselhos, onde a pluralidade humana é respeitada e todos têm a oportunidade de manifestar a sua liberdade na esfera pública, agindo, debatendo e decidindo com seus pares sobre assuntos que interessam a todos, como parece indicar a teoria de Arendt.

CAPÍTULO 1
ROUSSEAU

1.1. Sobre a aparência

Quando se debruça sobre a obra de Rousseau e os escritos sobre suas ideias, não há como negar, como disse Wokler (2001, p.1), por exemplo, que se trata de um pensador que se destaca entre os seus contemporâneos pela quantidade de “escritos” importantes e pela “paixão e eloquência” com as quais expressou as suas ideias. Sem querer depender dos homens ou ocultar a sua maneira de ser e de pensar, Rousseau escreveu uma vasta obra na qual tratou de diversos assuntos, suas ideias serviram de inspirações para movimentos das mais variadas formas, estimularam e incomodaram a “imaginação pública profundamente”, mas também foram consideradas como confusas e contraditórias por alguns dos seus leitores, apesar de ter dado indícios de existência de coerência em seus escritos: “Tudo o que há de ousado no *Contrato social* existia anteriormente no *Discurso sobre a desigualdade;* tudo o que há de ousado no *Emílio* existia anteriormente na *Júlia*” (ROUSSEAU, 1964a, p.394). Neste estudo acredita-se que a questão da aparência pode ser um dos assuntos analisados por Rousseau capaz de dar coerência aos seus escritos, pois ela aparece de forma intensa em todas as suas reflexões, inclusive sobre aquelas que dizem respeito às suas considerações radicais sobre a representação política no século XVIII. Parece, portanto, que não se pode desvincular as ideias do pensador genebrino do modo como ele conviveu e interpretou a sociedade de aparência da sua época, ou nas palavras de Starobinski (2011, p.17), da “experiência original do malefício da aparência” em sua vida.

Se a questão da aparência não pode ser desvinculada do pensamento de Rousseau, e se é sobre ela que o pensador genebrino estava pensando quando disse: “Escrevi sobre diversos assuntos, mas sempre segundo os mesmos princípios: sempre a mesma moral, a mesma crença, as mesmas máximas, e, se quiser, as mesmas opiniões” (ROUSSEAU, 2005, p.40), então, antes de prosseguir, algo precisa ser dito, a saber, como ele mesmo havia percebido, grande parte dos seus contemporâneos não o compreendeu, apesar de ter alertado seus leitores para

que fossem atentos em suas leituras e análises, pois não existe “a arte de ser claro para quem não quer ser atento” (ROUSSEAU, 1983a, p.73). Aquele, portanto, que nas palavras de Cassirer (1999, p.38), foi o primeiro pensador que não apenas questionou a “segurança” do “mundo moderno”, mas também a abalou “em seus alicerces” que se repousavam na “literatura”, “filosofia e ciência”, também teve a oportunidade de constatar que ele e a sua obra não foram bem compreendidos pela sua época: “Juízos contraditórios, no entanto, foram feitos sobre meus livros, ou, antes, sobre o autor de meus livros, porque fui julgado pelos assuntos de que tratei muito mais do que por meus sentimentos” (ROUSSEAU, 2005, p.40).

Mesmo em épocas posteriores, Rousseau e sua obra não se livraram de fortes acusações e críticas de autores como, por exemplo, Hearnshaw (1930, p.172), Jones (1968, p.253) e Talmon (1952, p.38-39). Para o primeiro, Rousseau é um pensador que não segue nenhum tipo de sistema ou método e, certamente, não teve qualquer tipo de treinamento em “lógica formal”; para o segundo, sua obra é algo extremamente confuso e autocontraditório, estudá-la é se enveredar em “um labirinto de afirmações” com várias direções que não leva a lugar algum, pois nenhuma delas consegue atingir uma “conclusão lógica”; para o terceiro, ao buscar obcecadamente um sistema político perfeito, Rousseau se tornou o pai do totalitarismo do século XX, essa ideia, como disse Boulanger (2008, p.55), é compartilhada por Berlin, para quem Rousseau está entre os mais autênticos pensadores totalitários. Aos olhos de Talmon, o pensador genebrino aparece como um indivíduo “egocêntrico” incapaz de compreender e de aceitar as mudanças e as complexidades sociais, um sujeito totalmente “desajustado” impulsionado pelas ideias de simplicidade e unidade que não fez outra coisa senão preparar o caminho para que os homens mais loucos e perigosos do século XX pudessem agir. Recentemente, Parenteau (2008, p.105) sublinhou em seus estudos que o pensamento de Rousseau presente principalmente no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e em *Do contrato social,* foi considerado pela grande maioria dos seus intérpretes como uma ideia que exerceu grande influência sobre aquilo que mais tarde se tornou o anarquismo. Não se pode deixar de assinalar, portanto, que os leitores de Rousseau, de um modo geral, se divergiram bastante em suas interpretações sobre o seu pensamento.

Parece que um número considerável daqueles que leram a obra do pensador genebrino encontrou nela muito mais perigo e contradição do que segurança e coerência, isso indica que muitas pessoas que tiveram contato com seus escritos caminharam na contramão das suas preocupações e da forma como ele mesmo fez questão de se apresentar aos seus leitores. Rousseau (1983b, p.427) aconselhou os seus contemporâneos e, certamente, tal conselho se estendia também a todos aqueles que em qualquer época pudessem um dia desconfiar da sua conduta e de seus princípios e resolvessem acusá-lo de contradição ou de qualquer outra coisa que não condiz com seus escritos e nem com a sua conduta, que estudassem bem os seus "princípios" e observassem atentamente a sua "conduta" antes de fazerem qualquer tipo de "reprimendas" a ele, pois estava convicto de que nunca houve qualquer tipo de mudança em sua maneira de ser e que jamais usou qualquer disfarce ou o artifício para expor as suas ideias:

> Quanto a mim, permaneci sempre o mesmo [...] apegando-me mais a meus sentimentos que a meus interesses; não exigindo nada dos homens e não querendo depender deles [...] não querendo ocultar a ninguém minha maneira de pensar, sem disfarce, sem artifício em coisa alguma, relatando minhas faltas aos amigos e meus sentimentos a todo mundo, e, ao público, as verdades a seu respeito, pouco me preocupando se o irritava ou agradava (ROUSSEAU, 2005, p.41).

Rousseau exige, portanto, que os assuntos que escreveu sejam analisados cuidadosamente, pois apenas desse modo é possível evitar juízos errados sobre ele e a sua obra. Um esforço nesse sentido pode conduzir à seguinte constatação, como será demonstrado posteriormente: para Rousseau, nada é mais insuportável e desprezível do que uma sociedade dominada pela aparência que na infância ele teve o desprazer de experimentar, seus escritos surgem, assim, como uma oposição radical a esse tipo de sociedade e longe desse contexto parecem perder todo o sentido. Presente de forma persistente em seus escritos, a "aparência" surge como um dos assuntos que não pode ser menosprezado quando se pretende compreender as ideias de Rousseau, bem como seus posicionamentos perante a sociedade da sua época e suas instituições, em especial o sistema representativo de governo. O pensador genebrino disse que nunca se desvencilhou dos primeiros acontecimentos que ocorreram com ele na infância quando ainda não possuía

qualquer “ideia de injustiça”, pelo contrário, permaneceu ligado a eles; o “malefício da aparência” ficou gravado para sempre em sua mente:

> [...] os primeiros acidentes que se me gravaram na cabeça aí permaneceram, ao passo que os que depois nela se vieram a imprimir combinaram-se com aqueles mais do que os apagaram. Há uma certa sucessão de afecções e de ideias que modificam as que se lhes seguem, e que é preciso conhecer para julgarmos bem destas. Em tudo diligencio desenvolver bem as primeiras causas, para fazer compreender o encadeamento dos efeitos (ROUSSEAU, 1964a, p.175).

É importante esclarecer que considerar a aparência como um assunto presente no centro das reflexões de Rousseau, não significa afirmar que ele seja o primeiro pensador a refletir sobre ela e nem o único em sua época a tratar desse tema. De acordo com os estudos de Cobo (1995, p.55-56) e de Starobinski (2011, p.13), por exemplo, falar sobre o tema da aparência em pleno século XVIII, não tinha nada de original, significava falar de algo comum, as denúncias das falsas aparências, das convenções, das hipocrisias e das máscaras eram constantemente feitas pela igreja, pelo teatro, pelos romances e pelos jornais, e na própria história da filosofia a primeira controvérsia a ser encontrada diz respeito à aparência e à realidade, e o que alimentou essa controvérsia, conforme observações de Neiman (2003, p.24), “não foi o medo de que o mundo pudesse, no final das contas, não ser como nos parecia – mas sim o medo de que fosse”. O que deve ser assinalado em relação ao pensador genebrino, como sugeriu Starobinski (2011, p.13), é que com ele a “aparência” toma uma nova forma: “o lugar-comum recobra vida: incendeia-se, torna-se incandescente” e “confere ao discurso sua tensão dramática” exprimindo “dor” e “dilaceramento”. Como sentida e compreendida por Rousseau, acredita-se que a aparência atingiu o seu ponto mais alto na prática política moderna baseada no sistema representativo de governo.

A experiência dramática de Rousseau com a aparência que provocou sua ira contra a sociedade do seu tempo aconteceu, portanto, na infância, como já foi dito anteriormente de forma introdutória. Isso significa dizer que ele não descobriu a aparência através de um esforço intelectual, mas também não foi através de uma simples brincadeira de criança, nas palavras de Starobinski (2011, p.20), Rousseau “descobre o parecer como vítima do parecer”, um acontecimento desagradável que

ocorreu na casa do ministro Lambercier quando foi acusado de ter deliberadamente quebrado os dentes da travessa, um pente curvo usado pela senhorita Lambercier para assegurar o cabelo. Para se ter a ideia do sentido e do alcance desse acontecimento que marcou profundamente a vida e a obra do pensador genebrino é preciso uma atenção especial ao seu relato autobiográfico *Confissões*[1], pois é nele que estão registrados, de acordo com as suas próprias palavras, tudo o que ele fez, pensou e foi: "Eis aqui o que fiz, o que pensei, aquilo que fui. Falei, com igual franqueza, do bem e do mal" (ROUSSEAU, 1964a, p.15). Como observou Casini (1974, p.8), quando se pretende compreender o pensamento de Rousseau, não se pode dispensar "as páginas autobiográficas", elas devem estar sempre presentes, principalmente as páginas de *Confissões.*

É precisamente nessa obra que Rousseau (1964a, p.16; 66), "um homem em toda verdade da natureza", disposto a mostrar-se "inteiramente ao público" sem "que nada fique obscuro ou oculto", narra o acontecimento marcante da sua vida. Na casa do ministro Lambercier, Rousseau (1964a, p.28-29) conta que um dia estava "a estudar a lição num quarto contíguo à cozinha" e a empregada colocou para "secar no nicho da parede da lareira as travessas de Mademoiselle Lambercier", mas quando ela voltou para pegá-las, percebeu que "havia uma com uma fiada de dentes todos partidos". O pensador genebrino diz que ninguém mais foi culpado por aquele "estrago" além dele, "a convicção" daqueles que o acusavam era tão "forte" que de nada adiantaram os seus "protestos" e a sua insistência em declarar que era "inocente", ou seja, seus acusadores em nenhum momento acreditaram que ele "não tinha quebrado nem tocado na travessa", não se aproximou do "nicho" e "nem sequer nisso tinha pensado". Após quase cinquenta anos, o pensador genebrino ao falar daquele "desastre" que aconteceu com ele na casa do ministro Lambercier e do "rigor" do "castigo terrível" que sofreu por um crime que não cometeu, reconhece que "ainda não tinha razão suficiente" para entender com clareza como "as

[1] Nesse relato autobiográfico Rousseau faz uma autoapresentação nos mínimos detalhes, pois para ele, no mundo, apenas um homem o conhecia verdadeiramente, e este homem era ele mesmo: "Ninguém no mundo me conhece a não ser eu" (ROUSSEAU, 2005, p.22). Dispensar ou menosprezar a leitura de tal relato pode ser um grande empecilho para se compreender o pensador genebrino como de fato sugere a epígrafe que aparece logo no início do Livro I: *intus, et in cute* (por dentro, e por fora), retirada por ele da máxima: *Ego te intus, et in cute novi* (conheço-te por dentro, e por fora), do poeta satírico romano, Aulo Pérsio Flaco (34d.C.-62d.C.), ou simplesmente Pérsio. De acordo com observações de Burt (2009, p.11), a obra autobiográfica *Confissões* tem o seu lugar de destaque entre os grandes escritos da humanidade, e não foi por acaso que Rousseau é "considerado o pai da autobiografia moderna".

aparências” o condenavam”, mas admite que tal acontecimento causou profundo desconforto em seu espírito, principalmente porque foi provocado por pessoas que ele tinha admiração e respeito, ou seja, aqueles que, ao seu modo de ver, deveriam acreditar na sua sinceridade e inocência, se encarregaram de julgá-lo e de condená-lo por algo que ele jamais fez:

> Imagine-se um caráter tímido e dócil na vida ordinária, mas ardente, altivo, indomável nas paixões; uma criança sempre dirigida pela voz da razão, tratada sempre com brandura, com equidade, com condescendência, que nem sequer tinha a ideia da injustiça, e que pela primeira vez sofre uma tão terrível, precisamente por parte das pessoas que mais adora e respeita: que desmoronamento de ideias! que desordem de sentimentos! que revolução no seu coração, na sua cabeça, em todo o seu pequeno ser inteligente e moral! (ROUSSEAU, 1964a, p.28-29).

Portanto, como sublinhou Starobinski (2011, p.17), quando se trata da primeira experiência de Rousseau com a aparência, é preciso destacar que “ele não começou por observar a discordância do ser e do parecer: começou por sofrê-la”, e a sua visão da sociedade e das instituições políticas do seu tempo está diretamente ligada a essa primeira experiência e ao universo da sua vida cotidiana. Rousseau poderia muito bem ter quebrado os dentes da travessa se ele quisesse, mas não o fez, estava concentrado em seus estudos, mas aos olhos daqueles que o castigaram, como observou Burt (2009, p.36), ele foi o autor daquele ato e agiu de forma “intencional”; para eles, Rousseau era “culpado” de acordo com “todas as evidências”, sua “aparência” indicava que ele era ou deveria ser considerado como o único culpado. Assim, apesar de sentir “indignação, raiva e desespero” com a injusta acusação, seu esforço em negar a autoria do ocorrido soava simplesmente como “mentira” e “teimosia”.

O fato de ter certeza da sua inocência e mesmo assim ter sido insistentemente culpado, parece ter ferido profundamente a alma de Rousseau. Sua inocência em nada contribuiu para superar a sua aparência de culpado diante daqueles que o condenavam, sua insistência em dizer a verdade apenas serviu para que ele aparecesse como um mentiroso aos olhos dos seus acusadores. Para uma criança “dócil” que sempre foi tratada “com brandura”, a vida deixou de ser tranquila devido ao mal da aparência que não apenas a impediu de desfrutar da “felicidade pura”, mas também deixou profundas e inesquecíveis marcas em seu espírito.

Assim, “ao relatar esta cena” depois de muitos anos, o pensador genebrino diz que o seu “pulso” ainda fica agitado e confessa: “terei sempre presentes tais momentos, ainda que viva cem mil anos”, pois “este primeiro sentimento da violência e da injustiça” experimentado na infância encontra-se gravado “profundamente na alma”, e “todas as ideias que se lhes ligam me trazem a minha primeira emoção” (ROUSSEAU, 1964a, p.29).

Rousseau poderia ter seguido outro caminho, pois como ele mesmo disse, estava totalmente “amargurado pelas injustiças que experimentara ou testemunhara” e aflito “pela desordem para a qual o exemplo e a força das coisas” insistiam em arrastá-lo (ROUSSEAU, 2005, p.23), mas como observou Casini (1974, p.15), ele soube demonstrar que o bom uso das adversidades e dos conflitos interiores pode ser um sinal de genialidade, ou ainda, para usar aqui as palavras de Neiman (2003, p.17), ele soube demonstrar “que o lugar por onde se começa” pode ser “perfeitamente comum”, isto é, que o filosofar pode envolver questões “urgentes e penetrantes” e não apenas questões relacionadas com “os dilemas epistemológicos”. Portanto, em relação a tudo aquilo que aconteceu, Rousseau (1964a, p.28) diz: “saí em estilhas desta cruel prova, mas triunfante”, e em outro trecho ele complementa: “Posso bem dizer que só comecei a viver quando me supunha um homem morto” (ROUSSEAU, 1964a, p.226).

Considera-se neste estudo, assim como observou Starobinski (2011) em suas análises, que o fato ocorrido com o pensador genebrino na casa do ministro Lambercier, não apenas marcou o início da sua reflexão, mas também ditou o rumo do seu pensamento. Nesse sentido, acredita-se que seus escritos representam uma batalha contra a primazia da aparência sobre a realidade, ou do parecer sobre o ser que se instalou em todos os segmentos da “sociedade moderna”, pois como ele mesmo disse: “Creio que foi desde então que experimentei aquele jogo maligno dos interesses ocultos em que esbarrei toda a vida e que provocou em mim uma bem natural aversão pela ordem aparente que os gera” (ROUSSEAU, 1964a, p.88). A primeira experiência de Rousseau com a aparência abriu um profundo e intransponível abismo entre ele e o mundo social, instalou nele uma intensa oposição entre o mundo do seu eu mais profundo e uma realidade social e política extremamente indiferente à autenticidade, nesse sentido, ele diz:

> [...] desprezei meu século e meus contemporâneos e, sentindo que não encontraria no meio deles uma situação que pudesse contentar meu coração, separei-o pouco a pouco da sociedade dos homens e criei uma outra em minha imaginação, que me encantou tanto mais quanto pude cultivá-la sem dificuldade, sem risco, e encontrá-la sempre com segurança e tal como me convinha (ROUSSEAU, 2005, p.23-24).

De acordo com observações de Ankersmit (2002, p.36), é preciso destacar que Rousseau não estava disposto a aceitar ou a suportar de forma alguma a ideia de que "as aparências podem estar completamente em desacordo com a forma como as coisas realmente são", ele não estava disposto a viver tranquilamente no seio de uma sociedade dominada pela aparência, tanto no aspecto das relações sociais quanto no aspecto político, por isso decidiu lutar contra essa situação que contribuiu decisivamente para que ele sofresse na infância a grande injustiça da sua vida. Agora, qualquer ato de injustiça cometido sobre qualquer pessoa e em qualquer lugar, é como se acontecesse com ele:

> [...] tal sentimento, na sua origem relativo a mim, tomou tal consistência em si mesmo, e desligou-se de tal maneira de qualquer interesse pessoal, que o coração se me exalta com o espetáculo ou com o relato de qualquer ação injusta, seja qual for o seu objeto e o lugar em que ela se cometa, como se o seu efeito caísse sobre mim (ROUSSEAU, 1964a, p.29).

Assim, em seus escritos, com argumentos claros e decididos, como sublinhou Campos (2001, p.37), Rousseau desenvolve a questão que na infância tinha surgido para ele como um "sentimento surdo", uma "noção confusa". Ele, na verdade, "não consentiu" em nenhum momento, como disse Starobinski (2011, p.9), "em separar seu pensamento e sua individualidade, suas teorias e seu destino pessoal". A injustiça que sofreu na infância tornou-se, para ele, uma grande inquietação na vida adulta, suas forças foram concentradas na luta contra o mal da aparência:

> [...] empreguei todas as forças da minha alma em quebrar as algemas da opinião, e em fazer corajosamente tudo o que melhor me parecia, sem me importar de forma alguma com o juízo dos homens. É inacreditável os obstáculos que tive de combater, e os esforços que fiz para triunfar deles. Consegui-o tanto quanto era possível, e mais ainda do que eu próprio havia esperado (ROUSSEAU, 1964a, p.351).

Portanto, se em pleno “Século das Luzes” a maioria das pessoas estava satisfeita com a aparência, com a falsidade no viver e no agir, ou com o parecer ser o que não é, o pensador genebrino que gostava de pensar em si mesmo como único e considerava uma tortura “dizer uma palavra, escrever uma carta, fazer uma visita, desde que sejam obrigatórios” (ROUSSEAU, 2005, p.21), estava interessado apenas em viver de acordo consigo mesmo e com a natureza, em conformar seus atos às suas palavras. Para ele, como sublinhou Burgelin (1973, p.92), a ordem deve reinar no indivíduo, pois “se o pensamento faz nossa grandeza, aprender a bem pensar, agir como se pensa, constituem toda a moral, que diz respeito à unidade do homem”. Rousseau diz que por causa do seu modo de ser e de pensar, ele foi acusado pelos seus contemporâneos “de querer ser original e proceder diferentemente dos outros”, acusação a qual ele respondeu da seguinte maneira: “Na verdade, não pensava de maneira nenhuma em proceder como os outros, nem diferentemente deles. Desejava sinceramente proceder segundo o que me parecia melhor” (ROUSSEAU, 1964a, p.63).

De acordo com comentários de Viroli (1988, p.159), em uma sociedade contaminada pelas aparências, “somente um homem moralmente livre pode ser verdadeiramente ele mesmo e completamente livre da aparência”, apenas ele é também capaz de contestar o estado presente da sociedade na qual se encontra inserido. Parece que o pensador genebrino se considerava esse tipo de homem e, provavelmente, é nesse sentido que ele diz: “Não sou feito como nenhum dos que tenho visto; ouso crer ser feito como nenhum dos que existem. Se não valho mais, sou pelo menos diferente” (ROUSSEAU, 1964a, p.15). Além disso, ele também parecia estar convicto da sua função: “A minha função é dizer a verdade, não é obrigar ninguém a acreditá-la” (ROUSSEAU, 1964a, p.198). Assim, ao contrário do espírito do seu tempo totalmente mergulhado na aparência, ele concentrou seus esforços na busca da realidade: “Em todas as virtudes, em todos os deveres, não se busca senão a aparência; eu procuro a realidade e engano-me se houver, para chegar a ela, outros meios que os que dou” (ROUSSEAU, 1995a, p.568).

Para Rousseau, como disse Taylor (1991, p.27), a “nossa salvação moral vem da recuperação do contato moral autêntico conosco próprio”. Esse contato que, para ele, está para além de qualquer outra concepção moral, “é a fonte de alegria e de satisfação: ‘*le sentiment de l’existence*’”. Um tipo de sentimento totalmente

despojado de qualquer apego e que “por si mesmo” se constitui em “um sentimento precioso”, apesar de muitas pessoas agitadas por “paixões contínuas” não o conhece, ou simplesmente têm uma experiência imperfeita dele; nesse sentido, diz Rousseau (1995b, p.76), elas apenas conservam desse sentimento “uma ideia obscura e confusa que não lhes faz sentir seu encanto”. Para Rousseau, como disse Varga (2012, p.21), se o homem não quer “destruir a si próprio”, ele deve agir em harmonia com os seus “princípios secretos” que constituem o “âmago da sua identidade”, o pensador genebrino busca, portanto, a “autenticidade”; este conceito é importante em suas reflexões, de acordo com Varga (2012, p.35), contribuiu para que ele criticasse o desenvolvimento da sociedade como sendo “um processo de distorções, ou em termos fortes, patologias”.

Portanto, embora o tema da aparência no século XVIII, como disse Starobinski (2011, p.13), fizesse parte do “léxico comum”, pois encontrava-se “bastante difundido” e “bastante vulgarizado”, Rousseau se destaca porque nenhum outro pensador dessa época soube enfatizar de modo tão profundo como ele, o perigo que consiste em se deixar seduzir por uma falsa imagem e se tornar desse modo um escravo das aparências. Na verdade, parece que nenhum outro fato foi tão decisivo para suas reflexões como a constatação da primazia da aparência sobre o ser ou da cisão entre o ser e o parecer. Nesse sentido, acredita-se que todas as críticas efetuadas por Rousseau aos modelos sociais e políticos do seu tempo, só podem ser compreendidas adequadamente a partir dessa constatação que, aos seus olhos, faz o homem passar por algo totalmente diferente daquilo que ele realmente é, tornando-se, assim, incapaz de perceber e de distinguir a aparência da liberdade da autêntica liberdade.

Percebe-se, como já foi destacado várias vezes pelos seus leitores, que Rousseau era um grande observador dos homens, para Lévi-Strauss (1993, p.41-51), por exemplo, sua observação atenta dos homens permitiu que ele descobrisse “o verdadeiro principio das ciências humanas”. A preocupação de Rousseau com o estudo ou análise do homem[2] pode ser assinalada, também, em várias passagens

[2] Em sua época, o pensador genebrino reconheceu o estudo do homem como sendo “o mais útil [...] de todos os conhecimentos humanos”, mas também observou que tal estudo era “o menos avançado de todos” (ROUSSEAU, 1983c, p.227). Esse atraso no conhecimento do homem, de acordo com Rousseau, deve-se ao uso de métodos errados. Para ele, conhecer o homem significa, necessariamente, conhecê-lo como a natureza o constituiu, esse conhecimento, em termos

ao longo dos seus escritos: *Segundo Discurso*, “é do homem que devo falar” (ROUSSEAU, 1983c, p.235); *Emílio*, “nosso verdadeiro estudo é o da condição humana” (ROUSSEAU, 1995a, p.16); *Júlia ou a nova Heloisa,* “meu objetivo é conhecer o homem e meu método o de estudá-lo em suas diferentes relações” (ROUSSEAU, 1994, p.219); *Confissões,* “para assentar nos deveres do homem, tornava-se necessário remontar ao seu princípio” (ROUSSEAU, 1964a, p.96). Ao tomar os homens como o seu objeto de estudo por excelência, ao observá-los atentamente, Rousseau constatou que existia uma grande diferença entre os seus atos e as suas palavras, seus discursos não se alinhavam com as suas ações, agiam, portanto, totalmente diferente da forma como falavam, e toda essa situação decadente e condenável tinha uma explicação, a saber, a diferença entre o ser e o parecer:

> Tão logo fui capaz de observar os homens, eu os via agir e os ouvia falar; depois, percebendo que suas ações não se assemelhavam a seus discursos, procurei a razão dessa diferença e descobri que, como ser e parecer eram para eles duas coisas diferentes quanto agir e falar, esta segunda diferença era a causa da primeira, e ela mesma tinha uma causa que me restava investigar (ROUSSEAU, 2005, p.78).

A constatação no homem da separação entre o discurso e a ação, cuja explicação encontra-se na cisão entre o ser e o parecer, surge como algo fundamental para o pensador genebrino, é a partir daí que ele encontra elementos importantes para formular suas considerações e posicionamentos contundentes em relação à sociedade moderna e suas instituições políticas, em especial o seu sistema representativo de governo. Para ele, o homem, uma “unidade numérica” no estado da natureza, tornou-se uma “unidade fracionária” na sociedade moderna, o que significa dizer que ele não é mais “um”, não é mais ele mesmo, pois “para ser alguma coisa”, para ser ele mesmo, diz Rousseau (1995a, p.13), o homem precisa ser “sempre um” e “agir como se fala”. Na “sociedade moderna”, os homens “mostram seus discursos”, reconhece Rousseau (1995a, p.268), mas eles

---

rousseaunianos, não é possível através da leitura dos livros de seus semelhantes “que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente”. Convicto de ter seguido o caminho certo no sentido de conhecer o homem, Rousseau acredita ter descoberto a sua verdadeira história, assim, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* ele diz: “Oh! homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua verdadeira história [...] Tudo o que estiver nela será verdadeiro; só será falso aquilo que, sem o querer, tiver misturado de meu” (ROUSSEAU, 1983c, p.237).

“escondem suas ações”, suas verdadeiras atitudes e intenções. A partir desse fracionamento, dessa cisão radical entre o ser e o parecer, dessa contradição gritante entre sua realidade e seu modo de aparecer, os homens desenvolveram todos os males[3] e vícios da sociedade. “Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes”, diz Rousseau (1983c, p.267), e “dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhes formam o cortejo”.

Por isso, para Rousseau, não se pode responsabilizar nenhum outro ser pela situação decadente da “sociedade moderna” senão os próprios homens. Eles sofrem dos males dos quais os únicos autores são eles mesmos, pois “tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem” (ROUSSEAU, 1995a, p.9). O mal, portanto, para o pensador genebrino, resulta da própria atividade humana e, por isso mesmo, ele não pode ser atribuído, em hipótese alguma, nem à natureza e nem a Deus, afinal, “não existe outro mal”, diz Rousseau (1995a, p.326), “senão o que fazes ou sofres, e um e outro te vêm de ti. O mal geral não pode estar senão na desordem”, pois o que se pode ver “no sistema do mundo” é “uma ordem que não se desmente nunca”. E mais tarde em sua obra autobiográfica *Confissões,* ele diz: “Insensatos, que vos queixais permanentemente da natureza, sabei que todos os vossos males provêm de vós mesmos” (ROUSSEAU, 1964a, p.376).

Assim como a estátua de Glauco[4] que se desfigurou devido ao tempo, ao mar e às intempéries, assemelhando-se mais a um animal feroz do que a um deus, na

---

[3] De um modo geral, o debate sobre o mal era comum no século XVIII, mas o posicionamento de Rousseau sobre o assunto mudou, em certa medida, a maneira de se lidar com esse problema. Nas palavras de Neiman (2003, p.55), por exemplo, o pensador genebrino “foi o primeiro a tratar o problema do mal como problema *filosófico* – bem como a oferecer a primeira coisa parecida com uma solução para ele”. Com Rousseau, a responsabilidade pelo mal sai das mãos de Deus para ficar firmemente nas mãos dos homens que, apesar de não serem inerentemente perversos, alienaram de sua própria natureza. Assim, para ele, como sublinhou Neiman (2003, p.61), “o mal é externo, e não intrínseco a quem somos, e envolve justamente um foco no externo em vez de no essencial”.

[4] De acordo com estudos de autores como Williams (2007), Riesenberg (1992), Starobinski (2011) e Payot (1978), o uso do exemplo da estátua de Glauco para descrever a situação do homem moderno, demonstra a forte influência do pensamento de Platão sobre Rousseau, ou em outros termos, representa uma das heranças herdadas pelo pensador genebrino de suas leituras do pensamento desse importante filósofo grego. A passagem que serviu de inspiração para Rousseau encontra-se presente no Livro X de *A República*: “Que a alma é, por conseguinte, imortal, quer o argumento de há pouco, quer os demais nos forçariam a dizê-lo. Mas, para saber o que é na verdade, não devemos examiná-la deteriorada pela união com o corpo e outros males, que é como atualmente a vemos, mas tal como ela fica depois de purificada, é assim que devemos observá-la cuidadosamente pela razão, e então acharemos que ela é muito mais bela e veremos com muito maior transparência diferentes

sociedade moderna, diz o pensador genebrino, os homens também mudaram de tal forma e se tornaram praticamente irreconhecíveis. Eles destruíram de modo irremediável sua identidade natural e "em lugar de um ser agindo sempre por princípios certos e invariáveis, em lugar dessa simplicidade celeste e majestosa com a qual seu autor a tinha marcado", diz Rousseau (1983c, p.227), "não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante". De acordo com Jaeggi (2014, p.7), essa desfiguração descrita por Rousseau é a "deformação dos seres humanos pela sociedade". Ainda conforme observação desse autor, com sua natureza dividida, alienado de suas próprias necessidades, submetido aos ditames conformistas da sociedade, em sua necessidade de reconhecimento e dependente de opinião dos outros, "o ser humano social é artificial e desfigurado", ele jamais conseguirá realizar-se no seio da sociedade.

Para Rousseau, observa Jaeggi (2014, p.7-8), a dependência mútua dos homens no seio da sociedade, suas necessidades ilimitadas produzidas pelo contato entre eles e a busca de orientação de si nos outros, contribuem para o surgimento "da dominação e escravização, bem como para a perda da autenticidade e (auto) alienação", uma situação totalmente "oposta à autonomia e à autenticidade do estado da natureza"; na verdade, "o ser humano social" está perdido desde o momento em que estabeleceu relações com os outros, não é mais um ser "fechado em si mesmo". O homem não se pertence mais, ele está totalmente fora de si e toda a sua vida está voltada para a opinião e para o olhar dos outros, seu único interesse é ser visto e admirado, pois toda a sua existência está agora alicerçada no desejo de parecer, demonstra uma grande preocupação não com aquilo que é, mas com aquilo que parece ser, por isso "até agora", diz Rousseau (1994, p.214), "vi muitas máscaras, quando verei rostos de homens?". Esse tipo de vida totalmente obcecada pela aparência e pelo olhar do outro, de acordo com a visão de Rousseau, só podia trazer consequências irreparáveis, não apenas para as relações sociais que se mergulharam na falsidade, mas também para a própria prática política que se

---

exemplos de justiça e injustiça e tudo quanto acabamos de expor. Agora o que dissemos sobre ela, é verdade, quanto ao seu estado atual. Nós vimo-la seguramente num estado comparável ao de Glauco marinho. Quem o vir, não reconhecerá facilmente a sua natureza primitiva, devido ao fato de, das partes antigas do seu corpo, umas se terem quebrado, outras se sobrepuseram nela – conchas, algas, ou seixos –, de tal modo que se assemelha mais a qualquer animal do que ao seu antigo aspecto natural. É assim também que nós vemos a alma, abatida por milhentos vícios" (PLATÃO, 2001, 611b-d).

afundou definitivamente na aparência da liberdade sob a forma do sistema representativo de governo.

É preciso sublinhar que apesar de ter sido afetado profundamente pelo "malefício da aparência" na infância, as ideias de Rousseau sobre a cisão entre o ser e o parecer, ou nas palavras de Campos (2001, p.37), sobre a "oposição entre a constituição originária do homem e aquela da nossa sociedade", só surgiram para ele de forma clara, no verão de 1749, ou seja, aos 37 anos aproximadamente, na estrada entre Paris e Vincennes, quando ia visitar o seu amigo Diderot que estava preso. Sua atenção foi despertada por uma notícia no *Mercure de France* sobre o concurso da Academia de Dijon com o seguinte tema: "O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?". Após a leitura do tema do concurso, o pensador genebrino proferiu as seguintes palavras:

> Se jamais alguma coisa assemelhou-se a uma inspiração súbita, foi o movimento que se fez em mim ante essa leitura. De repente, senti meu espírito iluminado por mil luzes; uma multidão de ideias vividas apresentou-se ao mesmo tempo com uma força e uma confusão que me lançou em inexprimível desordem; senti a cabeça tomada por um atordoamento semelhante à embriaguez. Uma violenta palpitação me oprimiu, ergueu-me o peito; não mais podendo respirar e andar, deixei-me cair sob uma das arvores da avenida e lá fiquei uma meia hora em tal agitação que, ao levantar-me, percebi toda a parte da frente de meu casaco molhada pelas lagrimas que tinha derramado sem perceber (ROUSSEAU, 2005, p.24).

A notícia no *Mercure de France* atingiu Rousseau como uma iluminação súbita e avassaladora e colocou em acordo preciso e perfeito seus sentimentos e suas ideias: "Com a mais inconcebível rapidez, os meus sentimentos puseram-se em uníssono com as minhas ideias" (ROUSSEAU, 1964a, p.341). Nas palavras de Cassirer (1992, p.357), "como numa visão", o pensador genebrino conseguiu enxergar claramente "o horrível abismo que permaneceu escondido aos olhos dos seus contemporâneos". Assim, na "civilização" onde o século XVIII apenas via "a flor da verdadeira humanidade", Rousseau enxergou "o verdadeiro perigo"; para ele, tal civilização não era uma força para o bem, como acreditavam os seus contemporâneos, mas uma força positivamente perniciosa que contribuiu para degradar os homens.

A leitura da notícia no *Mercure de France* contribuiu consideravelmente para que Rousseau encontrasse seu rumo, pode-se dizer, inclusive, que a partir daquela leitura ele encontrou ou descobriu a sua vocação como pensador: “irrompe nele agora”, diz Cassirer (1999, p.48-49), “a indignação reprimida contra tudo o que a sua época amava e venerava, contra os ideais de vida e de formação do século XVIII”; essa indignação em relação a esses ideais que há muito tempo o incomodava como “algo sombrio e escuro”, tornou-se agora “um saber claro e seguro”, ele “não apenas sente, mas também julga e condena”. Esse “feliz acaso”, diz Rousseau (2005, p.24), “veio esclarecer-me sobre o que tinha de fazer por mim mesmo e de pensar sobre meus semelhantes [...] que me sentia ainda levado a amar mesmo tendo tantas razões para odiá-los”. Apesar de ter acontecido de forma rápida, a visão que o pensador genebrino teve nesse dia, debaixo de uma árvore e que o colocou no caminho da reflexão, ao esclarecê-lo sobre o que tinha de fazer, deve ser entendida como algo profundo e abrangente:

> Senhor, se algum dia pudesse escrever a quarta parte do que vi e senti sob essa árvore, com que clareza teria mostrado todas as contradições do sistema social, com que força teria exposto todos os abusos de nossas instituições, com que simplicidade teria provado ser o homem bom naturalmente e apenas por causa dessas instituições os homens tornam-se maus (ROUSSEAU, 2005, p.24).

Para concorrer ao concurso, Rousseau escreve o *Discurso sobre as ciências e as artes*. Apesar de fervoroso e vigoroso, passado algum tempo, diz Wokler (2001, p.23), o pensador genebrino veio a considerá-lo “como o pior texto entre seus principais escritos”, e para os “seus detratores”, trata-se do seu escrito “menos original”, mas mesmo sendo o seu trabalho “mais fraco e menos elegante”, com deficiências lógicas e estruturais, é preciso registrar que se trata de uma obra marcante em sua vida a qual permaneceu fiel como núcleo central do seu pensamento: “Todo o resto da minha vida e das minhas desgraças não foi mais que a consequência inevitável deste instante de exaltação” (ROUSSEAU, 1964a, p.341). O *Discurso sobre as ciências e as artes*, como sublinhou May (1997, p.35), “selou todo o seu destino”, ou nas palavras de Herb (2004, p.177), transformou “o músico de Genebra em filósofo”, e para Cassirer (1999, p.38), no *Primeiro Discurso* “sua força criadora singular se manifesta e se impõe. Aí então tem inicio um movimento

animado por novos impulsos e determinado por novas forças". Para Rousseau, não fazia mais sentido lamentar simplesmente por aquilo que tinha acontecido no passado, o momento exigia reação e posicionamento; para ele era hora de se livrar de toda a angústia carregada desde a infância quando pessoas que ele admirava e respeitava o acusaram de um ato que jamais cometeu:

> [...] julguei não haver nem um momento a perder se quisesse ser coerente e sacudir para sempre de meus ombros o pesado jugo da opinião. Tomei bruscamente meu partido com bastante coragem, e o sustentei até aqui com uma firmeza de que só eu senti o preço, porque só eu sei contra que obstáculos tive e tenho de lutar todos os dias a fim de manter-me sempre contra a corrente (ROUSSEAU, 2005, p.25).

Mais do que uma obra de juventude, ou como sublinharam Alberg (2007, p.177-184) e Trachtenberg (1993, p.146-174), mais do que uma obra de denúncia da condição decadente da sociedade moderna, o *Primeiro Discurso* deve ser entendido, também, como uma obra que representa uma virada definitiva na vida do pensador genebrino: "vi outro universo", diz Rousseau (1964a, p.341), "e transformei-me noutro homem", a partir de agora, "nada de aparência e sim a realidade sempre" (ROUSSEAU, 1995a, p.224). Desprezando radicalmente as aparências, o pensador genebrino defendeu que o progresso, ou pelo menos aquilo que o século das luzes designava por progresso, era na realidade uma degradação em relação ao estado original e natural do homem, uma afronta à natureza que sempre "quis preservar" os homens "da ciência como a mãe arranca uma arma perigosa das mãos do filho" (ROUSSEAU, 1983b, p.341).

Portanto, em pleno século XVIII, enquanto o que se ouvia com frequência pelos quatro cantos eram vozes unidas em defesa da vinculação da moralidade à cultura e do "progresso" como fruto do desenvolvimento das ciências e das artes, Rousseau, que nas palavras de Allard (1987, p.265), tinha "prazer em contrariar as opiniões correntes", mesmo vivendo na capital mais "sofisticada" da época, surge como uma voz contrária, como uma exceção, e coloca em xeque, pela primeira vez, o elo de necessidade entre acúmulo do conhecimento e o progresso moral da sociedade[5]. Para ele, como sublinhou Cassirer (1992, p.357), o século das luzes é o

[5] "Nenhuma ideia", observa May (1997, p.34), "poderia ser mais oposta às grandes correntes intelectuais da época. O *Discours sur les Sciences et les Arts* surgiu apenas alguns meses antes do

retrato de uma “civilização” sem qualquer “impulso moral”, alicerçada apenas “no instinto de poder e de posse, na ambição e na vaidade”. Rousseau não compartilha, portanto, da crença de que o avanço das ciências e das artes trouxe progresso social, pelo contrário, ele a contesta de forma radical, sem ignorar e nem temer as possíveis consequências do partido que ousou tomar:

> Prevejo que dificilmente me perdoarão o partido que ousei tomar. Ferindo de frente tudo o que constitui, atualmente, a admiração dos homens, não posso esperar senão uma censura universal; não será por ter sido honrado pela aprovação de alguns sábios que deverei esperar a do público. Por isso já tomei meu partido; não me preocupo com agradar nem aos letrados pretensiosos, nem às pessoas em moda (ROUSSEAU, 1983b, p.331).

Mas, para uma compreensão adequada do posicionamento de Rousseau, entende-se que é necessário sublinhar que ele não se posiciona contra as ciências e as artes em si mesmas. Apesar de ter destacado em vários momentos dos seus escritos um nexo forte entre o avanço das ciências e das artes e os problemas sociais da sua época, é preciso dizer que no sentido absoluto do termo, o pensador genebrino nunca visou negá-las em si mesmas[6], “não é em absoluto a ciência que maltrato”, diz Rousseau (1983b, p.333), “é a virtude que defendo perante homens virtuosos”. Para ele, não havia dúvida de que “a ciência, tomada de modo abstrato, merece nossa inteira admiração. A louca ciência dos homens é digna unicamente de escárnio e de desprezo” (ROUSSEAU, 1983b, p.421). Em uma sociedade de homens fragmentados, cuja atividade política e social encontra-se mergulhada na aparência, o pensador genebrino não está interessado em banir absolutamente as artes e as ciências, ele quer a totalidade e a autenticidade dos homens, assim, ele repudia veementemente qualquer tentativa de incitá-los, seja por parte da cultura,

---

primeiro tomo da *Encyclopédie,* obra representativa de uma época que acreditava apaixonadamente que a felicidade da espécie humana nasceria do desenvolvimento dos conhecimentos e das técnicas que aí se catalogavam”.

[6] Além de nunca ter negado absolutamente as ciências e as artes em si mesmas, os ataques do pensador genebrino contra as ciências e as artes nunca tinham como meta “lançar a humanidade de volta à barbárie”. Como sublinhou Cassirer (1999, p.54), “ele jamais teria podido conceber um plano assim tão estranho e quimérico. ‘Nos seus primeiros escritos tratava-se de destruir a ilusão que nos enche de uma admiração tão tola pelos instrumentos de nosso infortúnio; tratava-se de corrigir aquela avaliação ilusória que nos faz cumular de honras talentos perniciosos e desprezar virtudes benéficas. Em toda parte, ele nos mostra que a espécie humana em seu estado original era melhor [*mais sábia*] e foi mais feliz – e que se tornou cega, infeliz e má à medida que se afastou dele’”.

seja por parte do poder político, a buscarem vantagens e prazeres separados; aos seus olhos, é preciso uma totalidade harmoniosa:

> [...] enquanto o poder estiver sozinho de um lado e, de outro, sozinhas as luzes e a sabedoria, os sábios raramente pensarão grandes coisas, os príncipes mais raramente farão belas coisas e os povos continuarão a ser objetos, corrompidos e infelizes (ROUSSEAU, 1983b, p.351).

O posicionamento do pensador genebrino diante das ciências e das artes, não pode ser visto, também, como sendo uma promoção, conforme observação de Simpson (2009, p.59), por exemplo, “de agnosticismo ou anti-intelectualismo”. Na verdade, em seus escritos, Rousseau elogia grandes figuras da tradição do pensamento ocidental como Platão, cuja obra *A república* classificou de “o mais belo tratado de educação que jamais se escreveu” (ROUSSEAU, 1995a, p.14), bem como Bacon, Descartes e Newton denominados por ele de os “preceptores do gênero humano” (ROUSSEAU, 1983b, p.351). Para o pensador genebrino, figuras desse tipo não devem ser desprezadas jamais, pelo contrário, devem ser encorajadas em suas pesquisas:

> Que os reis não desdenhem, pois, de admitir em seus conselhos as pessoas mais capazes de bem os aconselhar [...] que os sábios de primeira ordem encontrem nas suas cortes asilos dignos; que nelas obtenham a única recompensa digna deles, que é a de contribuir com a sua parte para a felicidade dos povos a quem ensinarão a sabedoria. Então, somente, ver-se-á o que podem a virtude, a ciência e a autoridade animadas por uma emulação nobre e trabalhando concordes em favor da felicidade do gênero humano (ROUSSEAU, 1983b, p.351).

Rousseau não pretendia também queimar as bibliotecas e nem os museus existentes. Em nenhum momento ele pensou, por exemplo, como o califa Omar que consultado sobre o que se deveria fazer da biblioteca de Alexandria, respondeu simplesmente que ela deveria ser queimada caso seja constado nos livros que constituem o seu acervo qualquer um desses fatos: coisas opostas ao Alcorão; doutrina do Alcorão. No primeiro caso, os livros representariam coisas más, no segundo caso, não passariam de algo supérfluo. Para o pensador genebrino, a cultura é necessária em uma sociedade corrupta e irreversivelmente degradada:

> [...] as mesmas causas que corromperam os povos servem algumas vezes para prevenir uma corrupção ainda maior [...] Desse modo, as artes e as ciências, depois de terem feito os vícios brotarem, são necessárias para impedi-los de se tornarem crimes, cobrindo-os de um verniz que não permite que o veneno se evapore tão livremente [...] Minha opinião é, pois, e já o afirmei mais de uma vez, deixar subsistir e mesmo manter as academias, os colégios, as universidades, as bibliotecas, os espetáculos e todas as outras distrações que podem de certo modo divertir a maldade dos homens e impedi-los de ocupar a ociosidade em coisas mais perigosas, pois, numa região na qual não se fizesse mais questão nem de pessoas de bem nem de bons costumes, seria ainda melhor viver com velhacos do que com salteadores [...] Não se trata mais de levar os povos a agirem bem, basta distraí-los de fazerem o mal (ROUSSEAU, 1983b, p.426).

Sem criticar as ciências e as artes em si mesmas, mas analisando os efeitos que elas provocam nas sociedades nas quais prosperam, principalmente, como observou Quirós (2000, p.81), quando são utilizadas pelas instituições políticas como ideologias e instrumentos de manipulação dos cidadãos para desviá-los da "consciência da sua liberdade perdida", Rousseau afirma que seus avanços, em qualquer tempo e lugar, sempre provocaram rebaixamento da moral e dos costumes. Isto é, os maus efeitos das ciências e das artes, não são problemas exclusivamente da sociedade moderna: "Dir-se-à ser uma infelicidade própria de nossa época? Não, senhores; os males causados por nossa vã curiosidade são tão velhos quanto o mundo" (ROUSSEAU, 1983b, p.337). Esses efeitos malignos causados pelas artes e as ciências, como vistos por Rousseau, estão vinculados às suas origens, todas elas são frutos dos nossos vícios e estão diretamente ligadas às nossas curiosidades e ao nosso desejo de melhorar nossa sorte:

> A astronomia nasceu da superstição; a eloquência, da ambição, do ódio, da adulação, da mentira; a geometria, da avareza; a física, de uma curiosidade infantil; todas elas, e a própria moral, do orgulho humano. As ciências e as artes devem, portanto, seu nascimento a nossos vícios: teríamos menor dúvida quanto às suas vantagens, se o devessem a nossas virtudes (ROUSSEAU, 1983b, p.343).

Em todos os tempos, quando os homens se esforçaram orgulhosamente para saírem "da ignorância feliz na qual nos colocara a sabedoria eterna", diz Rousseau (1983b, p.341), seus castigos foram "o luxo, a dissolução e a escravidão". A "civilização", como entendida por ele, abranda os costumes e leva os homens a perderem o gosto pela liberdade; a polidez e o bom-tom não passam de vil e baixa

bajulação. Os povos antigos, por exemplo, principalmente os romanos, na visão de Rousseau, começaram virtuosos, mas foram corrompidos pela valorização das ciências e das artes:

> Os romanos confessaram que a virtude militar se extinguira entre eles à medida que começaram a se conhecer em quadros, em relevos, em vasos de ourivesaria e a cultivar as belas-artes, e, como se fosse essa região famosa destinada a servir continuamente de exemplo aos outros povos, a elevação do Médicis e o restabelecimento das letras fizeram cair novamente, e talvez para sempre, aquela reputação guerreira que a Itália parecia ter recuperado há alguns séculos (ROUSSEAU, 1983b, p.346-347).

As artes e as ciências, portanto, em termos rousseaunianos, não contribuem para inspirar coragem ou despertar nos indivíduos o espírito de patriotismo, o que elas fazem é eliminar deles o espírito da devoção à pátria e a força para preservá-la de invasões, "a verdadeira coragem", diz Rousseau (1983b, p.346) "se debilita e as virtudes militares desfalecem: é ainda a obra das ciências e de todas as artes que atuam nas sombras dos gabinetes". Em Rousseau, portanto, não parece existir espaço para a defesa da ideia de que a força e a virtude dos povos aumentam com o refinamento dos seus hábitos e costumes:

> A elevação e o abaixamento cotidianos das águas do oceano não foram mais regularmente submetidos ao curso do astro que nos ilumina durante a noite quanto a sorte dos costumes e da probidade aos progressos das ciências e das artes. Viu-se a virtude fugir à medida que sua luz se elevava no nosso horizonte e observou-se o mesmo fenômeno em todos os tempos e em todos os lugares (ROUSSEAU, 1983b, p.337).

Para o pensador genebrino, com o avanço das ciências e das artes o que se ampliou entre os homens da sociedade "civilizada" e que se tornou a questão fundamental, foi o mostrar-se ou a sede incontrolável de querer aparecer diante dos outros. O avanço das ciências e das artes contribuiu significativamente no sentido de encorajar os indivíduos a prestarem mais atenção às coisas sem importância, e não às coisas significativas e essenciais: "não se pergunta mais a um homem se ele tem probidade", diz Rousseau (1983b, p.348), "mas se tem talentos; nem de um livro se é útil, mas se é bem escrito". Na verdade, "todos os espíritos" encontram-se fundidos

“num mesmo molde” onde “incessantemente a polidez impõe, o decoro ordena”[7] e a *virtude,* diz Rousseau (1983b, p.336), que “constitui a força e o vigor da alma”, é cultivada apenas em aparência. As ciências e as artes amolecem a alma e desencorajam o indivíduo de lutar pela liberdade, enquanto o incentiva a fazer de tudo para não perder o seu conforto e seu luxo.

O avanço das ciências e das artes radicalizou a cisão entre o ser e o parecer e colocou os homens definitivamente num mundo de aparências, de discordância entre os atos e as palavras, de falsas necessidades e de concorrência funesta; mas o valor de um povo, observa o pensador genebrino, não deve ser buscado, como se supõe, nos belos salões e na cultura das grandes cidades da sociedade civilizada: “antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada”, diz Rousseau (1983b, p.336), “nossos costumes eram rústicos, mas naturais”. A pureza original foi degradada e os homens desenvolveram desejos pelo luxo que, assim como as ciências e as artes, nasceu da “ociosidade e da vaidade”; como disse Rousseau (1983b, p.344), “o luxo, raramente, apresenta-se sem as ciências e as artes, e estas jamais andam sem ele”. Esses desejos corromperam a moral e fizeram surgir seres mesquinhos, egoístas, fingidos e desonestos, toda a atenção dos homens encontra-se voltada não para a simplicidade e o espírito público, mas para a aparência e o luxo. Em relação aos políticos, diferente daqueles da antiguidade que falavam sempre de “costumes e de virtudes”, os da modernidade, diz Rousseau (1983b, p.344), apenas “falam de comércio e de dinheiro”, mas o gosto pela ostentação, no entanto, sublinha

[7] De acordo com Rousseau, para sermos livres moralmente, precisamos de uma certa “*força*” para vencermos as nossas próprias paixões: “A palavra *virtude* vem de *força;* a força é base da virtude; a virtude só pertence a um ser fraco por natureza e forte por sua vontade; é só nisto que consiste o mérito do homem justo; e embora digamos que Deus é bom, não dizemos que é virtuoso, porque não necessita de esforço para agir bem” (ROUSSEAU, 1995a, p.535). Para o pensador genebrino, portanto, “não há virtude sem combate, sem vitória. A virtude não consiste apenas em ser justo, mas em sê-lo triunfando sobre suas paixões, reinando sobre seu próprio coração” (ROUSSEAU, 2005, p.186). Nesse sentido, o homem virtuoso é, para Rousseau (1995a, p.536), “aquele que sabe dominar suas afeições, pois então segue sua razão, sua consciência, faz seu dever, mantém-se dentro da ordem e nada o pode afastar dela”. A noção de virtude entendida como força por Rousseau foi adotada mais tarde por Kant: “O estado moral em que poderá encontrar-se sempre é o da *virtude,* isto é, a intenção moral na *luta* e não a *santidade* em suposta *posse* de uma *pureza* completa nas intenções da vontade” (KANT, 2005, p.84). Assim como Rousseau, Kant uniu a noção de Virtude com a de coragem: “Ora, a faculdade e a intenção deliberada de resistir a um oponente vigoroso, mas injusto, é a *coragem* (*fortitudo*) e, no que tange ao que opõe a disposição moral em nós, a *virtude* (*virtus, fortitudo moralis*)” (KANT, 2003, p.224). Para um estudo da influência de Rousseau sobre Kant, consultar, por exemplo, Cassirer (1945, p.1-60).

Rousseau (1983b, p.345) “não se associa, nas mesmas almas, com o da honestidade”, e para os “espíritos degradados” pelas futilidades, é impossível uma elevação “a algo de grande”, pois “se tivessem força, faltar-lhes-ia coragem”.

Quando ser e parecer tornaram-se duas coisas completamente diferentes, ou seja, com a abertura da “fenda”, como disse Satarobinski (2011, p.12), o mal entrou no mundo e iniciou-se a era da infelicidade dos homens: tornou-se impossível a correspondência entre a “atitude exterior” e as “disposições do coração”. Para o pensador genebrino, certamente nada poderia ser melhor “se a decência fosse a virtude, se nossas máximas nos servissem de regra, se a verdadeira filosofia fosse inseparável do título de filósofo” (ROUSSEAU, 1983b, p.335), mas na sociedade observada por ele, povoada por pessoas preguiçosas, egoístas, mesquinhas, falsas, covardes e desonestas, isso jamais ocorrerá:

> Não mais amizades sinceras e estima real; não mais confiança cimentada. As suspeitas, os receios, os medos, a frieza, a reserva, o ódio, a traição esconder-se-ão todo o tempo sob esse véu uniforme e pérfido da polidez, sob essa urbanidade tão exaltada que devemos às luzes de nosso século (ROUSSEAU, 1983b, p.336).

O mundo humano não foi iluminado pelas “luzes” da civilização, “nossas almas”, diz Rousseau (1983b, p.337), “se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram no sentido da perfeição”; nascidas da vaidade, do desejo de distinguir-se e de aparecer, essas “luzes”, como observou Anderson (2002, p.94-95), contribuíram para transformar os seres “totalmente sinceros e transparentes” em “seres opacos” que adotam máscaras de acordo com a forma que pretendem tomar. Aos olhos de Rousseau, portanto, as “luzes” do século XVIII parecem ter contribuído unicamente para a decadência dos costumes e da moral, bem como para aguçar em cada indivíduo o desejo profundo e incontrolável pelo poder e pela ambição, por isso ele proferiu a sua fantástica oração:

> Deus todo-poderoso, tu, que tens nas mãos os espíritos, livra-nos das luzes e das artes funestas de nossos pais, e restitui-nos a ignorância, a inocência e a pobreza, os únicos bens que podem fazer nossa felicidade e que são preciosos para ti (ROUSSEAU, 1983b, p.350).

De acordo com Starobisnki (2011, p.38), as “luzes” da civilização serviram para tornar a transparência natural obscura. Os homens foram separados uns dos outros, os interesses foram particularizados, a possibilidade de confiança recíproca foi destruída, a comunicação essencial das almas foi substituída por um comércio factício e desprovido de sinceridade. Constituiu-se “uma sociedade em que cada um se isola em seu amor-próprio e se protege atrás de uma aparência mentirosa”. Nesse sentido, o verdadeiro resultado da civilização e da cultura das ciências, em termos rousseaunianos, foi, portanto, a falsa aparência:

> Atualmente, quando buscas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a princípios a arte de agradar, reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram num mesmo molde: incessantemente a polidez impõe, o decoro ordena; incessantemente seguem-se os usos e nunca o próprio gênio. Não se ousa mais parecer tal como se é e, sob tal coerção perpétua, os homens que formam o rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias, farão todos as mesmas coisas desde que motivos mais poderosos não os desviem. Nunca se saberá, pois, com quem se trata: será preciso, portanto, para conhecer o amigo, esperar pelas grandes ocasiões, isto é, esperar que não haja mais tempo para tanto, porquanto para essas ocasiões é que teria sido essencial conhecê-lo (ROUSSEAU, 1983b, p.336).

Nas “Luzes”, portanto, a aparência brilhou-se como nunca. Nas palavras de Starobinski (2011, p.12), enquanto o espírito humano triunfava, o homem se perdia. Para ele, o que está em jogo em Rousseau, “não é apenas a noção abstrata do ser e do parecer, mas o destino dos homens, que se divide entre a inocência renegada e a perdição doravante certa: o parecer e o mal são uma mesma coisa”. A cultura ou a civilização, como entendida pelo pensador genebrino, se resume em um mundo de aparência que diferente do mundo do “ser” ou da autenticidade, é mediado pelo egoísmo, falsidade e mentira, para ele, o que a “civilização” trouxe foi uma radical alienação[8] do “ser” no “parecer”, o homem civilizado nada mais é senão um produto da degeneração totalmente iludido pela vida de aparência e sem condições mínimas para enxergar a sua real situação:

[8] A ideia de alienação “amarrada” ao mundo das aparências, em contraste com o mundo autêntico, o caminho do homem de um estado natural de autossuficiência para um estado de dependência e alienação, bem como a diferença e semelhança desse conceito nos escritos de Rousseau e de Marx, encontram-se desenvolvidos na obra de Campbell (2012).

> Enquanto o Governo e as leis atendem à segurança e ao bem-estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama povos policiados (ROUSSEAU, 1983b, p.334-335).

É preciso destacar ainda que, em seus escritos, Rousseau não atacou apenas a cultura iluminista[9], ele atacou, também, como sublinhou Béjar (1982, p.70), todos "os seus protagonistas". Ele atacou e condenou, na verdade, todos aqueles intelectuais que, ao seu modo de ver, são incapazes de praticar os elevados princípios que teorizam e de combater uma ordem social injusta, elitista e desigual. Apesar de demonstrarem belas ideias que se apresentam "com uma feição favorável", diz Rousseau (1983b, p.423-424), "ao examiná-las com atenção e sem parcialidade, nas vantagens que elas a princípio parecem apresentar, encontra-se muito a ser refutado", por isso suas artes e suas ciências de nada serviram para elevar a moral e os costumes dos homens. As artes e as ciências impuseram o predomínio da aparência sobre a realidade e o delírio vaidoso do parecer produziu uma forma de desigualdade que como disse Rousseau (1983c, p.235), não é "natural ou física", isto é, "estabelecida pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma" justificada por si mesma, trata-se de uma "desigualdade moral ou política"[10] ligada a "uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens".

---

[9] De acordo com comentários de autores que se debruçam sobre o tema referente à relação de Rousseau com o "movimento iluminista" como Hulliung (1994, p.1-9), por exemplo, ele deve ser considerado seguramente como um pensador importantíssimo do iluminismo, mas isso não pode ofuscar a sua crítica geral e radical aos ideais desse "movimento". Na verdade, no contexto do iluminismo, o pensador genebrino era a principal voz dissonante, ele não concordava com nenhuma das suas características, inclusive a proposta de exaltação à razão.

[10] É necessário destacar que ao atacar a questão da desigualdade, o pensador genebrino não busca uma igualdade de poderes individuais, mas a sua restrição no sentido de evitar a sua utilização indevida contra os outros, pois ao referir-se à igualdade, ele nos diz: "[...] não se deve entender por essa palavra que sejam absolutamente os mesmos os graus de poder e de riqueza, mas, quanto ao poder, que esteja distanciado de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude do posto e das leis e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constrangido a vender-se; o que supõe, nos grandes, moderação de bens e de crédito e, nos pequenos, moderação da avareza e da cupidez" (ROUSSEAU, 1983a, p.66-67)

A desigualdade moral ou política, como entendida pelo pensador genebrino, é um produto típico da sociedade, pois no “estado de natureza” o homem solitário, isolado, instintivo, sem qualquer interesse ou desejo oculto de tirar proveito à custa de outrem, não conhecia esse tipo de desigualdade que, essencialmente, deve toda “sua força e seu desenvolvimento a nossas faculdades e aos progressos do espírito humano, tornando-se, afinal, estável e legítima graças ao estabelecimento da propriedade e das leis” (ROUSSEAU, 1983c, p.282). Na sociedade estabelecida, essa desigualdade moral ou política, diz Rousseau (1983c, p.235), representa todos aqueles “privilégios de que gozam alguns em prejuízo de outros, como o serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou ainda por fazerem-se obedecer por eles”. Assim, diz o pensador genebrino, ao contrário do “estado natural” onde existia uma igualdade real, no “estado civil”, aquilo que se denomina igualdade, não passa de mera aparência:

> Há no estado natural uma igualdade de fato real e indestrutível, porque é impossível nesse estado que a única diferença de homem para homem seja bastante grande para tornar um diferente do outro. Há no estado civil uma igualdade de direito quimérica e vã, porque os meios destinados a mantê-la servem eles próprios para destruí-la e que a força pública acrescida ao mais forte para oprimir o fraco, rompe a espécie de equilíbrio que a natureza colocara entre eles [...] daí a conclusão de as classes privilegiadas, que se pretendem úteis às outras, serem, efetivamente, úteis a elas próprias a expensas das outras (ROUSSEAU, 1995a, p.266).

De um modo geral, todo o progresso da humanidade, como entendido pelo Século das Luzes, surge aos olhos do pensador genebrino simplesmente como uma instauração da aparência, desigualdade e tirania. O homem “naturalmente bom”, diz Rousseau (1983c, p.291), tornou-se um ser “depravado” devido “as mudanças sobrevindas em sua constituição, os progressos que fez e os conhecimentos que adquiriu”, por mais que se estude ou se admire a sociedade moderna, sempre se chegará à conclusão de que “ela necessariamente leva os homens a se odiarem entre si à medida que seus interesses se cruzam”. Na sociedade moderna vista por Rousseau, diz Melzer (1990, p.183), reina a “aparência de ordem por detrás da qual os homens incessantemente exploram e oprimem uns aos outros”. As leis existentes não garantem a liberdade, por todos os lados que se olha, não é difícil de se constatar, diz Rousseau (1995a, p.571), que sob o nome das leis existentes reina unicamente “o interesse particular e as paixões dos homens”. Paixões que não

podem ser classificadas simplesmente “em permitidas e proibidas”, isto é, aquelas que podemos nos entregar e aquelas que devemos evitar, pois todas elas “são boas quando as dominamos; todas são ruins quando nos sujeitamos a elas” (ROUSSEAU, 1995a, p.536).

Por todos os lados, diz Rousseau (2005, p.78), é possível encontrar “charlatões que se divertem em enganar os homens, sem outra lei que seu interesse, sem outro Deus que sua reputação”. E se ouvirmos com atenção “as pessoas que têm permissão para falar em público”, perceberemos claramente que elas “não ousam ou não querem dizer nada que não convenha aos que comandam, e, pagas pelo forte para pregar ao fraco, só sabem falar a este último de seus deveres, e ao primeiro de seus direitos”. Na sociedade, portanto, só é possível enxergar a infelicidade e sofrimento dos homens sob grilhões de ferro, por toda parte o indivíduo encontra-se mergulhado na condição de servilismo a seus companheiros e às instituições políticas, sem independência e sem individualidade. Iludido e incapaz de agir por sua própria iniciativa, o homem apenas consegue fazer o que os outros fazem e como eles querem que ele faça. Esse é o retrato da “sociedade moderna” que se orgulha das suas ciências e das suas artes, isto é, do seu progresso, das suas “luzes”, mas que aos olhos do pensador genebrino surge como uma sociedade decadente e corrompida; se suas “luzes” trouxeram algum benefício para os homens, é preciso dizer que, para Rousseau, ele foi totalmente anulado pelos vários tipos de vícios decorrentes da mentira da aparência.

Rousseau não apenas julgou e condenou a sociedade do seu tempo mergulhada nos males e vícios provenientes da cisão entre o ser e o parecer, mas também buscou explicações para tal situação, pois para ele, a cisão entre o ser e o parecer, bem como as suas consequências nefastas, não podem ser atribuídas à natureza humana; como disse Neiman (2003, p.60-61), para o pensador genebrino, “o mal chegou ao mundo mediante uma longa e lenta progressão, durante a qual os seres humanos se alienaram de sua própria natureza verdadeira”. Atribuir os males da sociedade moderna à natureza humana significa, para Rousseau (2005, 78), “supor o homem mau por natureza”, uma postura insustentável, desnecessária e sem sentido, uma vez que é possível “assinalar a origem e o progresso da sua maldade”. Mas, para isso, é necessário percorrer um longo caminho, seguir a sua

“genealogia” e mostrar que ele se tornou, enfim, no que é, devido a “uma contínua deterioração de sua bondade originaria” (ROUSSEAU, 2005, p.48).

Para explicar como tudo começou o pensador genebrino não pôde contar, por exemplo, com a ajuda dos livros, pois, como ele mesmo disse: “Procurei a verdade nos livros, e só encontrei mentira e erro” (ROUSSEAU, 2005, p.78). Sem poder contar com a ajuda dos “conhecimentos” registrados nos livros da sua época que, para ele, “só nos ensinam a ver os homens como eles se fizeram” (ROUSSEAU, 1983c, p.230), Rousseau decidiu, então, conhecer o próprio homem, isto é, olhar para ele exatamente como a “natureza” o havia formado com todas as mudanças que a sucessão do tempo e das coisas provocaram em sua constituição original, separando “o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo ou nele mudaram” (ROUSSEAU, 1983c, p.227). Atento para que todos os erros pudessem ser evitados, principalmente os erros cometidos por aqueles que raciocinando sobre o estado de natureza transportaram para ele as ideias pertencentes à sociedade[11], Rousseau procurou remover minuciosamente todo o “pó e a areia”, livrou-se das concepções de origem social e afastou todos os fatos[12], pois eles não têm utilidade nesse empreendimento:

> Comecemos, pois, por afastar os fatos, pois eles não se prendem á questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais (ROUSSEAU, 1983c, p.236).

Guiados unicamente pelo instinto e sem qualquer outro tipo de preocupação que não seja a sua a própria conservação, os homens em sua condição natural, isto

---

[11] Em seu *Segundo Discurso*, Rousseau nos lembra que todos os filósofos que se preocuparam com “os fundamentos da sociedade”, tiveram “a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá”. De acordo com as análises do pensador genebrino, isso aconteceu devido a vários erros cometidos por eles e que podem ser resumidos nas seguintes palavras: “[...] todos falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil” (ROUSSEAU, 1983c, p.236).

[12] Ao escolher esse tipo de método, Rousseau, como sublinharam Durkheim (2008, p.77-78) e Hawthorn (1982, p.32), apresenta a marca da racionalidade de Descartes em seu pensamento. Assim como Descartes, o pensador genebrino admite também que é preciso “remover o cascalho e descobrir a rocha sólida sobre a qual toda a estrutura do conhecimento deve repousar”, isto é, construir um pensamento sobre uma via condicional e hipotético, da qual serão deduzidas verdades a partir das intuições primeiras.

é, no estado de natureza, viviam totalmente em paz consigo mesmos e livres de todo e qualquer tipo de sentimento de comparação em sua alma, “olhando-se a si mesmo como o único espectador que o observa, como o único ser no universo que toma interesse por si, como o único juiz de seu próprio mérito”, diz Rousseau (1983c, p.307), “torna-se impossível que um sentimento, que vai buscar sua fonte em comparações que ele não tem capacidade para fazer, possa germinar em sua alma”; e o pensador genebrino prossegue:

> Pelo mesmo motivo, esse homem não poderia ter nem ódio nem desejo de vingança, paixões que só podem nascer da opinião de alguma ofensa recebida e, como é o desprezo ou a intenção de prejudicar e não o mal que constitui a ofensa, homens que não sabem apreciar-se ou comparar-se podem infligir-se muitas violências mútuas, quando disso lhes advém alguma vantagem, sem jamais se ofenderem reciprocamente. Em uma palavra, cada homem só vendo os seus semelhantes como veria animais de outra espécie, pode tomar a presa do mais fraco ou ceder a sua ao mais forte, considerando suas rapinagens como acontecimentos naturais, sem o mínimo movimento de insolência ou de despeito e sem outra paixão além da dor ou da alegria de um bom ou mau êxito (ROUSSEAU, 1983c, p.307).

O estado de natureza, como descrito por Rousseau, não pode ser tomado como algo capaz de ter a sua existência objetiva comprovada, afinal, como ele mesmo disse, não se trata apenas de um “estado” que “não mais existe”, mas sim de um momento que “talvez nunca tenha existido” e “provavelmente jamais existirá” (ROUSSEAU, 1983c, p.228). Para Bottici (2007, p.145), esse “estado” pode ser denominado de “mito” ou de uma ideia imaginária, pois ele não se refere nem a um espaço físico e nem a um lugar concreto. O “estado de natureza” descrito por Rousseau, diz Ferris (2013, p.231-233), encontra-se fundamentado em afirmações infundadas, a saber, “que os seres humanos viviam originalmente num feliz estado de pacífica igualdade do qual acabaram por cair devido a imprudentes inovações como o fabrico de ferramentas e os direitos de propriedade”; ainda de acordo com Ferris, grande parte das afirmações do pensador genebrino “é tão deslocada que chega a ser ridícula”, pois conforme pesquisas desenvolvidas pelos antropólogos e outros cientistas sociais, não existe algo no comportamento dos “povos pré-agrícolas” que possa ser comparado ao “Paraíso” descrito por Rousseau, pelo contrário, o que eles descobriram nas sociedades de caçadores recoletores é que

“dois terços” deles “viviam num estado de guerra quase constante, produzindo taxas anuais de mortalidade de 0,5 por cento da população”.

Mesmo sendo imaginação, algo sem uma existência física ou concreta, acredita-se que o estado de natureza como descrito por Rousseau, funciona como uma referência importante e imprescindível para a compreensão da sua teoria e da sua crítica à sociedade da sua época. Sem a noção de “estado de natureza” ficaria praticamente impossível encontrar o critério ou a norma a partir do qual Rousseau faz o seu julgamento radical da sociedade presente para distinguir, como disse Cassirer (1999, p.50), “o que o ser humano é e aquilo em que se tornou artificialmente”. Isso significa dizer que sem uma referência a esse “estado” não parece ser possível compreender, por exemplo, o ódio de Rousseau à dependência dos homens e a sua defesa da liberdade. De acordo com comentários de Starobinski (2011, p.26), a noção de “estado de natureza” é um conceito regulador no pensamento de Rousseau, uma arma crítica contra os valores aceitos pela sociedade, um “princípio sobre o qual a dedução poderá apoiar-se, em busca de uma série de causas e de efeitos bem encadeados, para construir a explicação genética do mundo tal como ele se oferece aos nossos olhos”.

O homem no estado de natureza, diz Rousseau (1983a, p.28), “vivendo em sua primitiva independência”, seu contato com os outros era apenas esporádico e causal, insuficiente, portanto, para criar, por exemplo, uma relação capaz de “constituir quer o estado de paz quer o de guerra”. Ainda de acordo com o pensador genebrino, nesse estado o homem não tinha nenhuma relação moral ou obrigação para com seus semelhantes, não tinha vícios nem virtudes: “Os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme, a dor e a fome” (ROUSSEAU, 1983c, p.244). De acordo com comentários de Goyard-Fabre (2001, p.39), o homem no estado de natureza, como descrito pelo pensador genebrino, vivia “fechado em sua individualidade”, assim, a “relação social” não tinha nenhum sentido para ele. No entanto, é preciso destacar que em uma passagem importante sobre esse tema, Rousseau diz que com o crescimento da população e o rigor do clima, os homens tiveram a necessidade de se espalharem por terras e climas menos propícios, e para não desaparecerem completamente, eles começaram então a viver em grupos:

> À medida que aumentou o gênero humano, os trabalhos se multiplicaram com os homens. A diferença das terras, dos climas, das estações pôde forçá-los a incluí-la na sua própria maneira de viver. Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes, que tudo consomem, exigiram deles uma nova indústria (ROUSSEAU, 1983c, p.260).

Vivendo juntos e em grupos, Rousseau diz que os homens inventaram o anzol e a linha, construíram arcos e flechas e conheceram também o fogo. Com todos esses instrumentos em mãos, eles se tornaram hábeis pescadores, caçadores, guerreiros e aprenderam, também, a usar o fogo para cozinhar as carnes e para se aquecerem em tempos de invernos rigorosos. Nesse sentido, diz o pensador genebrino:

> Essa adequação reiterada dos vários seres a si mesmos e de uns a outros levou, naturalmente, o espírito do homem a perceber certas relações. Essas relações, que exprimimos pelas palavras grande, pequeno, forte, rápido, lento, medroso, ousado e outras ideias semelhantes, comparadas ao azar da necessidade e quase sem pensar nisso, acabaram por produzir-lhe uma certa espécie de reflexão, ou melhor, uma prudência maquinal, que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança (ROUSSEAU, 1983c, p.260).

Diferente, por exemplo, do modo como pensa Todorov (2005, p.84), para quem a "sociabilidade" nos escritos do pensador genebrino "não é acidente nem contingência", mas "a própria definição da condição humana", isto é, "constitutiva do homem", neste estudo considera-se que, em Rousseau, os homens não são naturalmente sociáveis. O estado da sociedade, diferente do "estado de velhice" que "decorre unicamente da natureza do homem", surge apenas "graças ao auxílio de certas circunstâncias exteriores" (ROUSSEAU, 1983c, p.316-317). No estado de natureza suas vidas eram desprovidas de qualquer inclinação social, bastavam-se a si mesmos. Só se agruparam para compartilhar a mão de obra e a terra porque foram coagidos pelas causas naturais e exteriores[13]. Eles foram forçados pelo clima rigoroso e pela esterilidade do solo a viverem juntos:

[13] O pensador genebrino em certo momento chega a descrever a socialização dos homens como se fosse algo provocado por um ser superior: "Aquele que desejou que o homem fosse social tocou com o dedo o eixo do globo e o inclinou sobre o eixo do universo. Com esse leve movimento vejo transformar-se a face da terra e ser decidida a vocação do gênero humano: ouço ao longe os gritos de alegria de uma multidão insensata; vejo edificarem-se os palácios e as cidades; vejo nascer as artes, as leis, o comercio; vejo os povos formarem-se, espalharem-se, desagregarem-se, sucederam-se como as ondas do mar; vejo os homens reunidos em alguns pontos de suas paradas para se

> As associações de homens são em grande parte obra dos acidentes da natureza: os dilúvios extraordinários, os mares extravasados, as erupções dos vulcões, os grandes terremotos, os incêndios causados pelos raios e que destruíam as florestas, tudo o que deve ter assustado e dispersado os selvagens habitantes de uma região deve tê-los reunidos em seguida para repararem em comum as perdas comuns: as tradições das desgraças da terra, tão frequentes nos tempos antigos, mostram de que instrumentos se serviu a Providencia para forçar os humanos a se aproximarem (ROUSSEAU, 2003, p.135).

Essa convivência em grupo forçada pelas circunstâncias exteriores ampliou a ligação dos homens entre si e apertou os laços entre eles. Como forma de distração, dançavam e cantavam reunidos em torno de uma árvore grande ou diante das cabanas. Nessas circunstâncias, começaram a desenvolver noções comparativas como as de grande e pequeno, forte e fraco, bonito e feio e perceberam, também, que os outros os julgavam como eles mesmos julgavam os outros. Para o pensador genebrino, o desejo de ser bem considerado pelos seus companheiros ou a preocupação inicial com a aparência, surgiu a partir desse momento. Cada um queria aparecer melhor do que os demais para atrair a atenção do outro:

> Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja (ROUSSEAU, 1983c, p.263).

Ninguém mais estava disposto a abrir mão de ser preferido, admirado, considerado, ou em outras palavras, da vaidade de ser visto e desejado como o melhor. Dependente do olhar do outro, cada um estava disposto a fazer qualquer coisa para salvaguardar sua existência. Todos estavam determinados a lutar para desenvolver as qualidades que poderiam merecer consideração. Aqueles que não as possuíam, encontravam um jeito de parecer que as tinham. Nesse sentido, diz Rousseau (1983c, p.267), “foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era”.

---

devorarem mutuamente, para fazerem do resto do mundo um horrível deserto, digno testemunho da união social e da utilidade das artes” (ROUSSEAU, 2003, p.134).

Cada um procurou subordinar tudo e todos os demais a ele próprio, preferiu-se o autoengrandecimento à liberdade, a aparência à autenticidade. A esse desejo acrescentou-se a ideia de propriedade[14] que colocou em ação uma das mais sutis e poderosas paixões da alma humana, a saber, a preocupação do homem com o seu próprio bem-estar, o desejo de possuir coisas e ter poder para ser considerado pelos outros. Nesse sentido, diz o pensador genebrino, aqueles que se apossaram das terras tornaram-se os mais ricos e foram, também, os verdadeiros fundadores da sociedade civil: "O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo" (ROUSSEAU, 1983c, p.259).

Para defender suas propriedades a qualquer custo, esse grupo concebeu um projeto inédito que, para Rousseau (1983c, p.269), "consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam". Isto é, "fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural". A sociedade civil e as leis nasceram, assim, do desejo dos ricos de legitimar e assim perenizar sua dominação, "como aqueles lobos famintos que, uma vez comendo carne humana, recusam qualquer outro alimento e só querem devorar homens" (ROUSSEAU, 1983c, p.268). A partir daí, a sociedade inteira, com seu cortejo de desigualdades sociais, de hierarquias de poder, vai impor sua ordem:

> [...] a ambição devoradora, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira a todos os homens uma negra tendência a prejudicarem-se mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa quanto, para dar seu golpe com maior segurança, frequentemente usa a máscara da bondade; em uma palavra, há, de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesse e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem. Todos esses males constituem o primeiro efeito da propriedade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente (ROUSSEAU, 1983c, p.267).

Acreditando "assegurar sua liberdade", diz Rousseau (1983c, p.269-270), os homens "correram ao encontro de seus grilhões" e destruíram definitivamente a

[14] A ideia de propriedade em Rousseau, conforme observação de Mattos (2008, p.73), deve ser visto como "um momento diferencial". Para este comentador, é a propriedade "que impede para sempre o campo político de ser comunitário e torna impossível a criação de um espaço de reciprocidade, mas de rivalidade e de 'reconhecimento'".

“liberdade natural” e fixaram de uma vez por todas “a lei da propriedade e da desigualdade”. A propriedade, esse operador de “uma nova ordem das coisas”, criou a relação de dependência entre os homens e colocou fim à independência característica do homem natural. É importante registrar que, em Rousseau (1995a, p.68-69), existem “duas espécies de dependência: a das coisas, que é da natureza; a dos homens que é da sociedade”. A primeira não prejudica a liberdade, pois sem qualquer moralidade, não gera vícios, mas a segunda gera todos os vícios, e é por ela que tanto os “senhores” quanto os “escravos” se corrompem. No estado de natureza, portanto, os homens não dependiam dos outros, bastavam-se a si próprios, não possuíam nenhum tipo de conexão significativa entre eles no sentido de dar e receber. Não havia nenhuma interação entre os homens no estado de natureza, capaz de gerar uma dependência entre eles:

> [...] errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem qualquer necessidade de seus semelhantes, bem como sem qualquer desejo de prejudicá-los, talvez sem sequer reconhecer alguns deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquilo que acreditava ter interesse de ver, não fazendo sua inteligência maiores progressos do que a vaidade (ROUSSEAU, 1983c, p.256-257).

Na sociedade o homem se tornou um ser dependente do outro, e essa dependência, como comentaram Campbell (2012, p.34) e James (2013, p.18), é algo “antinatural e intrinsecamente corruptora”, pois ela é radicalmente oposta à dependência “natural”, aquela do homem em relação às “coisas” vivenciada no “estado da natureza”. Sem independência e não sendo mais uma unidade fechada, diz Todorov (2001, p.7), o homem no seio da sociedade apenas enxerga “a si próprio através dos olhos dos outros”, valoriza o parecer em detrimento do ser, a opinião pública antes do que a estima de si, a vaidade e não a simplicidade. Seu coração encontra-se carregado de sentimentos de autoafirmação, autoengrandecimento e emulação, ele está preso definitivamente ao “amor-próprio, que se compara”, diz Rousseau (1995a, p.236-237), e “nunca está satisfeito e não o poderia estar, porque tal sentimento, em nos preferindo aos outros, exige também que os outros nos prefiram a eles; o que é impossível”. Nesse sentido, diz o pensador genebrino:

> [...] o homem, de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo, a seus semelhantes dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles (ROUSSEAU, 1983c, p.267).

O desenrolar da história humana é aprendido por Rousseau como um processo de irremissível decadência. De acordo com comentários de Girardet (1987, p.109), em Rousseau, aquilo que foi exaltado por tantas vozes sob o nome de "progresso", não passa de "um testemunho suplementar de corrupção". Quando se trata de Rousseau, diz Bottici (2007, p.145), não se pode conceber a "modernidade" como "um progresso linear do caos à ordem", mas sim como "uma saída de um estado de liberdade e paz, a fim de entrar em um estado de dependência e desordem". O home investiu no "parecer" e afastou-se do "ser", ele ocultou a representação de si mesmo e passou a depender da imagem que projeta diante do outro: "Para ser amado é preciso tornar-se amável; para ser preferido é preciso tornar-se mais do que outro, do que qualquer outro" (ROUSSEAU, 1995a, p.238). Aos olhos de Rousseau, diz Hill (2006, p.1), a sociedade moderna não é uma "teia de cooperação", mas um "local de rivalidade e luta, onde o bem comum se pulverizou no pó do egoísmo", sua "tranquilidade reinante", diz Salinas Fortes (1997, p.39), não passa de disfarce, revestimento mentiroso que esconde o "inferno" da sua existência. Nas palavras de Rousseau (1995a, p.266), a sociedade moderna é um ambiente onde "sempre o maior número será sacrificado ao menor e o interesse público ao particular"; seja em termos de relações sociais, seja em termos políticos, ela é uma sociedade onde os homens encontram-se submetidos à dependência do outro e à aparência da liberdade.

A aparência, portanto, que para Rousseau, caracteriza a sociedade do seu tempo e da qual foi "vítima" na infância, se manifesta, de um modo geral, em todos os segmentos da vida social, mas sua maior intensidade e seus efeitos mais cruéis e prejudiciais, como serão apontados posteriormente, se manifestam no sistema político baseado na representação que submete os homens à aparência da liberdade, enquanto esconde a sua real situação de escravo. Assim, os ataques do pensador genebrino contra a "sociedade moderna" e suas instituições políticas,

significam fundamentalmente uma luta contra a aparência e em prol da autenticidade, principalmente da autenticidade em relação à política e à liberdade.

1.2. Sociedade moderna e representação política

A sociedade moderna é, para Rousseau, como já foi descrita anteriormente, exatamente aquela que ele viu e sentiu, um ambiente onde impera não apenas o egoísmo, a ambição, a desigualdade e a dependência dos homens, mas também os desejos e as necessidades ilimitados criados pelos próprios indivíduos, um reino de artificialidade onde a aparência domina não apenas as relações sociais, mas também o próprio sistema político de governo, que como será demonstrado neste estudo, submete os homens à ilusão da liberdade. Na sociedade moderna, portanto, "tudo reduzindo-se às aparências, tudo se torna artificial e representado, seja a honra, a amizade, a virtude, frequentemente mesmo os próprios vícios com os quais por fim se encontra o segredo de se glorificar" (ROUSSEAU, 1983c, p.281); os homens perguntam incessantemente aos outros o que eles são, mas não se ousam interrogar a si próprios sobre tal assunto, "em meio a tanta filosofia, humanidade, polidez e máximas sublimes", diz Rousseau (1983c, p.281-282), "só temos um exterior enganador e frívolo, honra sem virtude, razão sem sabedoria e prazer sem felicidade".

A sociedade moderna pode ser descrita, em termos rousseaunianos, como uma sociedade de homens cujo "ser" encontra-se alienado no "parecer" e, por isso mesmo, estão em constante contradição consigo mesmos e na dependência das opiniões e vontades alheias. Tal dependência, como sublinhou Taylor (2000, p.255), não acontece apenas porque alguns "detêm o poder político", precisam dos outros "para a sobrevivência" ou para o "sucesso nos projetos" que valorizam, mas fundamentalmente porque anseiam por obter a estima dos outros, por isso é uma dependência que transforma os homens em escravos da vontade e da opinião. Parece absurdo, mas a verdade é que ninguém fica chocado, pois todos se acostumam a tudo, cada um "orgulhoso de sua escravidão", diz Rousseau (1983c, p.281), "refere-se com desprezo àqueles que não gozam a honra de partilhá-la".

Parece que a única “luta” que importa para os homens é aquela voltada para a busca do reconhecimento e prestígios. Rousseau, portanto, como disse Cassirer (1992, p.213), com a sua “crítica inexorável” dirigida à sociedade do seu tempo, reduziu a nada todos aqueles bens que os homens do século XVIII imaginaram terem adquirido ao longo da sua “evolução”, como “os da ciência, das artes, as alegrias de uma existência nobre e requintada”. Ainda de acordo com Cassirer (1992, p.213), todos esses bens adquiridos pelos homens do século XVIII, na visão de Rousseau, contribuíram apenas para que eles se distanciassem “cada vez mais da sua fonte primeira” e se alienassem “inteiramente do seu sentido autêntico”. Assim, no retrato da sociedade moderna que sai dos escritos do pensador genebrino, com um tom amargurado de pessimismo, diz Cassirer (1992, p.214), apenas é possível enxergar “nas bagatelas com que a civilização dotou os homens futilidades e bens ilusórios”, condenando-os a uma cegueira total em relação às suas pobrezas interiores. Não existe nenhuma “vontade de viver em comum numa unidade verdadeira”, os vínculos sociais são meras ilusões, o que impera é a vaidade, a “vontade de dominar o outro e de estar sempre em posição de destaque”, em síntese, “todos empenham seu ser na aparência”; portanto, sublinha Cassirer (1992, p.215), Rousseau “descreve o estado presente da humanidade como o estado da mais profunda degradação”.

Na sociedade moderna cada um quer representar um papel para o outro, ninguém se mostra disposto a ousar ser ele mesmo, por isso os homens são todos escravos uns dos outros, pois cada um necessita do seu semelhante para sustentar uma aparência pessoal que não corresponde ao seu ser, ninguém tem a coragem de sequer questionar a si próprio sobre quem ele é, prefere saber disso através da opinião dos outros, “sempre fora de si”, diz Rousseau (1983c, p.281), o homem moderno “só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes”. O homem está, portanto, “todo inteiro na sua máscara”, diz Rousseau (1995a, p.258), “o que é, não é nada, o que parece, é tudo para ele”. Para Rousseau (1983b, p.336), é preciso sublinhar que o homem da sociedade moderna, definitivamente não é aquele “atleta que se compraz em combater nu” e que “despreza todos esses ornamentos vão, que dificultam o emprego de suas forças” para se tornar um homem autêntico, livre e feliz; pelo contrário, ele é excessivamente preocupado com o exterior e

dependente da vontade e da opinião alheias, vive, na verdade, da pior forma possível, pois “nas relações de homem para homem o pior que pode acontecer a um é ver-se à discrição do outro” (ROUSSEAU, 1983c, p.272). Portanto, “do seio de tantas paixões diversas”, diz Rousseau (1995a, p.238), “vejo a opinião erguer para si mesma um trono inabalável e os estúpidos mortais, escravizados a seu império, não assentarem sua própria existência senão nos julgamentos alheios”.

Acredita-se, portanto, que é em oposição a essa característica típica da sociedade moderna que se deve interpretar a obra do pensador genebrino, pois sua reflexão parece caminhar claramente no sentido de encontrar uma forma de excluir completamente a aparência e, com isso, eliminar qualquer dependência pessoal, o que não quer dizer, no entanto, que Rousseau negue a condição humana dependente; para ele, o homem natural depende das coisas, mas essa dependência não é perigosa, não altera sua liberdade, o que altera e destrói a liberdade é a dependência dos homens fruto do cultivo incessante de uma aparência mentirosa. Como observou Derathé (2009, p.228-229), a sociedade moderna como vista pelo pensador genebrino, substituiu a “independência natural” por “uma dependência mútua” e colocou “todo mundo ‘sob os ferros’”, depravando e pervertendo os homens; nesse sentido, se os esforços de Rousseau caminham firmemente no sentido de excluir totalmente a aparência, bem como a dependência dos homens, é porque para ele, é apenas “sob essa condição que o homem poderá, no seio da sociedade civil, ser ‘tão livre’ quanto no estado de natureza e que reencontrará, sob a forma da liberdade civil, o equivalente de sua independência natural”. Esse mesmo tipo de raciocínio encontra-se presente também nos comentários de Bottici (2007, p.145). Para ele, de acordo com a teoria política de Rousseau, uma vez que o homem saiu do estado de natureza, para que ele possa vivenciar “a mesma liberdade” que possuía nesse estado, só existe uma maneira: “por meio da liberdade política”. Para excluir a aparência e toda a dependência dos homens no seio da sociedade, preservando ou restaurando a dependência das coisas, é preciso uma lei geral, inflexível e impessoal:

> Se as leis das nações pudessem ter, como as da natureza, uma inflexibilidade que nunca nenhuma força humana pudesse vencer, a dependência dos homens voltaria a ser a das coisas; reunir-se-iam na república todas as vantagens do estado natural às do estado social; juntar-

> se-ia a liberdade, que mantém o homem isento de vícios, à moralidade que o eleva à virtude (ROUSSEAU, 1995a, p.69).

Para o pensador genebrino, portanto, a questão da liberdade envolve uma luta radical contra a aparência e a dependência dos homens; uma luta que deve ser travada com maior intensidade contra o sistema representativo de governo, pois ao seu modo de ver, essa prática política encontra-se entre os exemplos mais nefastos da aparência e da dependência dos homens no seio da sociedade moderna. Em seu relato autobiográfico *Confissões* (1964a, p.392), Rousseau disse que tudo depende da política, mas não parece existir nada pior do que depender de uma política baseada no sistema representativo de governo, pelo menos como apareceu para ele em sua época, na qual os homens são submetidos à aparência da liberdade e dirigidos pela vontade dos outros e não pela própria vontade. Assim, o pensamento de Rousseau, como disse Derrida (1967, p.417-418), deve ser interpretado "em certo sentido", como "uma crítica à representação, tanto em sentido linguístico como político".

A palavra *representação,* para o pensador genebrino, não tem nada a ver com a liberdade, além disso, "nas antigas repúblicas, e até nas monarquias", diz Rousseau (1983a, p.108), "jamais teve o povo representantes, e não se conhecia essa palavra". Representação, portanto, é uma ideia *moderna* importada do período medieval[15], uma época em que os homens haviam perdido o amor e o senso da liberdade, mas concretamente do "Governo feudal, desse governo iníquo e absurdo no qual a espécie humana só se degrada e o nome do homem cai em desonra" (ROUSSEAU, 1983a, p.108). De acordo com Goyard-Fabre (1989, p.71), as observações de Rousseau sobre a ausência da representação política entre as antigas repúblicas e monarquias, seja como palavra ou como prática, são confirmadas pelas pesquisas historiográficas mais recentes que detectaram em alguns povos da antiguidade, apenas disposições representativas ocasionais e rudimentares. Ao fazer uma abordagem sobre a etimologia da palavra "representação", com destaque para o conceito de "representação política", Pitkin (2006, p.15-47) observa também que os gregos, por exemplo, não possuíam

[15] Posteriormente, a ideia da representação aparece com os vínculos contratuais que Grotius e seus seguidores usaram para estruturar seus conceitos de soberania, de acordo com observações de Bernardi (1999, p.238), desses seguidores de Grotius, Hobbes se destaca por ser o primeiro a introduzir a ideia de representação na filosofia política.

nenhuma palavra ou conceito que correspondesse ao sentido de “representação”. Esse termo é de origem latina (*repraesentare,* significa “tornar presente ou manifesto, ou apresentar novamente”*)*, seu significado original nessa língua, não tem nada a ver “com agência, governo, ou quaisquer instituições da vida romana que poderíamos considerar como exemplos de representação”. Representação, portanto, “não tem a menor relação com pessoas representando outras pessoas”, em seu primeiro momento, seu uso era reservado “quase inteiramente para objetos inanimados” no sentido de trazê-los à presença de alguém.

Ainda sobre esse assunto, Boulad-Ayaub e Vernes (2007, p.17-18) em um estudo no qual destacam que o paradoxo da representação reside exatamente em esperar que a vontade dos representantes seja do povo e não deles, um estudo que procura traçar os fundamentos teóricos não apenas da representação, mas também da sua rejeição radical e da sua contestação, afirmam que a ideia da representação não pode ser aplicada à *pólis* porque esta era uma assembleia de cidadãos onde a política era o jogo que regulava o exercício comum da soberania. A *pólis* funcionava e resolvia seus problemas sob o conceito de *isonomia* que não se limitava a direitos passivos, mas exigia a participação dos cidadãos nas decisões referentes à legislação e às questões de governo, os cidadãos da *pólis* alternavam as funções e as responsabilidades. Portanto, como observou Baptista (2010, p.491-492), os estudos de grandes autores contemporâneos sobre a representação, tendem a concluir que, de fato, ela é um termo que “não ‘nasceu’ para designar realidades políticas”, mas emigrou de “outros domínios”, como o religioso, por exemplo, para o campo da política, sua “legitimidade” nesse campo está diretamente ligada a sua incorporação à ideia da democracia.

Aos olhos de Rousseau, ao abraçarem o sistema representativo de governo como exercício político autêntico e garantia da manifestação da verdadeira liberdade, “os povos modernos” deram uma prova consistente da sua submissão à aparência, pois esse tipo de sistema político representa, na realidade, talvez o ponto mais alto da aparência, a saber, a aparência da política e da liberdade. Por isso, com a mesma disposição com que denunciou a sociedade moderna, negando tudo o que a ela fornecia de estabilidade e segurança interior, e sem qualquer pretensão no sentido de agradar seja os “letrados pretensiosos”, seja as “pessoas em moda”, o pensador genebrino ataca e nega radicalmente aquilo que constitui talvez a

característica política mais importante dessa sociedade, a saber, a representação política, essa falsa imagem da liberdade política defendida orgulhosamente pelos povos modernos. É nesse sentido, por exemplo, que Carracedo (1990, p.134), em um estudo no qual o sentido e o limite da obrigação política surgem como questões centrais da filosofia política, e Rousseau, Hegel e Hobbes aparecem como os grandes pensadores políticos do "Estado moderno", diz que o posicionamento do pensador genebrino é um passo radicalmente contra a corrente da época que defendia a teoria da representação política consolidada na prática e nos tratados, e via no sistema parlamentar inglês, esse modelo histórico de representação, o modelo de governo.

Seus argumentos radicais contra a representação política encontram-se essencialmente em sua obra *Do contrato social* na qual ele imagina uma comunidade política formada não pela submissão, mas pela associação dos homens. Como observou Huisman (2000, p.86), diferente dos pensadores anteriores, inclusive Montesquieu a quem ele "admira" e "muito deve", Rousseau, em *Do contrato social,* não desenvolve um projeto de "essência histórica", ou seja, ele não se debruça sobre a "gênese do Estado", não discute "fatos", não visa "explicar as instituições políticas"; sua grande preocupação é dizer o que é uma comunidade política, para que "o poder" por ela exercido "seja legítimo". Para Rousseau, portanto, assim como em *Emilio* a questão fundamental "é educar" a criança "preservando" nela "toda a bondade natural", em *Do contrato social* o problema essencial é pensar uma comunidade política que "conserve" no homem "a liberdade característica do estado de natureza"; *Do contrato social* é, portanto, uma obra que articula vida social e liberdade, pois o homem só pode viver verdadeiramente no seio da sociedade se ele for verdadeiramente livre.

Extraída de um projeto mais amplo, cujo objetivo era escrever um grande tratado sobre as *Instituições políticas*[16]*,* a obra *Do contrato social* representa,

[16] Em 1743, surgiu-lhe a ideia de escrever uma grande obra política quando era simples secretário de embaixador em Veneza. A grandiosidade dessa obra (*Instituições políticas*) era tanta, que ele queria trabalhar nela toda a vida; em seu entender, a sua reputação seria firmada com ela. Mas, sem ter consultado suas forças, as dificuldades foram tantas, que em 1761 teve de abandonar o projeto. Das anotações extraiu o que podia, e em pouco tempo elaborou o texto do *Contrato social* que foi publicado em 1762. Em seus relatos autobiográficos *Confissões,* o pensador genebrino profere as seguintes palavras sobre as *Instituições políticas*: "Examinei o estado deste livro, e achei que exigia ainda muitos anos de trabalhos. Não tive coragem para o continuar e esperar que estivesse concluído para executar a minha resolução. Deste modo, renunciando a semelhante obra, resolvi extrair dela o

certamente, a realização de uma das ambições mais elevada e mais duradoura de Rousseau. Se para ele a miséria humana está na contradição entre sua situação e seus desejos, entre seus deveres e suas inclinações, entre a natureza e as instituições sociais, é preciso tornar o homem "um", isto é, "inteiro", ou pelo menos pensá-lo desse modo. É nesse sentido que Riley (1982, p.102), ao interpretar a obra *Do contrato social,* disse que nela Rousseau pretende unir a imagem da *polis* baseada na ideia da "moralidade do bem comum", com a "moderna visão individualista de que toda a vida política é convencional e pode ser obrigatória somente através do consentimento dos indivíduos", para isso, só pode existir um único fundamento legitimo da autoridade política, a saber, a vontade geral, pois apenas desse modo é possível obedecer sem sujeitar-se. Nesse sentido, como sublinhou Huisman (2000, p.87), tornou-se necessário para Rousseau, atacar e rejeitar as "falsas" soluções propostas para o fundamento da autoridade política, tais como: "relação natural", "relação de forças" e o "contrato 'livre'" na qual um indivíduo se consente em se tornar "escravo de outro".

Do contrato social, como disse Rousseau, é uma obra sobre política, mas é preciso sublinhar com Goyard-Fabre (2003, p.169), que se trata de uma obra sobre política escrita por um pensador que não compactua com a aparência e a dependência dos homens, e que se coloca "expressamente no terreno da especulação pura" e da autenticidade, cujo método de análise das questões políticas não podia ser compreendido por uma época submetida à aparência da liberdade e preocupada com o parecer, "com as 'luzes e o progresso'". O autor da obra *Do contrato social* é um homem, segundo suas próprias palavras, disposto a buscar sempre a realidade das coisas, sem medo de criticar a sua época e de se mostrar "segundo o natural e em toda a sua verdade" (ROUSSEAU, 1964a, p.14); um homem que sempre desejou "viver e morrer livre" e que também nunca admitiu que

---

que pudesse ser isolado, queimando em seguida o resto; e atirando-me com ardor ao trabalho, sem interromper o *Emílio,* em menos de dois anos dei a última demão no *Contrato social*" (ROUSSEAU, 1964a, p.498). Para Philonenco (1993, p.1025), no entanto, tal afirmação de Rousseau sobre ter queimado o resto daquilo que seria *Instituiçoes políticas*, ou como ele disse na Advertência da obra *Do contrato social*: "O resto não mais existe", é surpreendente, pois ele conservou todos os seus escritos assim como todo o seu teatro. Sendo assim, é mais razoável acreditar que o pensador genebrino mentiu por uma boa causa, ao afirmar que "o resto não mais existe": a hora dos maciços tratados de política (de Grotius ou Pufendorf) havia passado, e Rousseau convenceu-se de que, reduzindo o formato da sua obra, aumentar-se-ia a repercussão. Nesse sentido, *O contrato social* é uma escolha estratégica do seu autor que preferiu "o florete à clave", reservando o recurso de apelar, a esta última, pois "o resto" que "não mais existe" podia ser encontrado.

alguém “fosse obrigado a incumbir outros das funções de que fora encarregado” (ROUSSEAU, 1983c, p.217). Sem determinar qualquer tipo de modelo de governo, Rousseau pensa uma sociedade civil livre da aparência e da dependência dos homens enraizada sempre na vontade geral do povo, mas é preciso destacar, como disse Goyard-Fabre (2003, p168-170), que todo esse esforço empreendido por Rousseau, “reflete um modo de pensar puramente teórico”, isto é, sem “qualquer preocupação prático-pragmática”. Por isso, *Do contrato social* deve ser sempre analisada como uma obra sobre política escrita não por um príncipe ou legislador, mas por um pensador *profundo* que desprezava as práticas sociais e políticas da sua época, Na verdade, de acordo com o pensador genebrino, príncipe ou legislador não deve perder seu tempo escrevendo sobre a política, mas fazer o que tem que ser feito, ou calar-se:

> Perguntar-me-ão se sou príncipe ou legislador, para escrever sobre política. Respondo que não, e que por isso escrevo sobre política. Se fosse príncipe ou legislador, não perderia meu tempo, dizendo o que deve ser feito; haveria de fazê-lo, ou calar-me (ROUSSEAU, 1983a, p.21).

Do contrato social não pretende edificar um sistema completo como foi o caso do grande tratado sobre as *Instituições políticas,* um projeto ambicioso abandonado pelo pensador genebrino logo quando percebeu que não era capaz dessa grande tarefa. Não pretende, também, como observou Lorkovic (2012, p.70), “avaliar entre a boa e a má política”, entre a melhor e a pior forma de governo e nem descrever as características essências de um bom governante, mas fornecer “uma distinção conceitual entre o que é e o que não é política”, entre a aparência da política e a política, entre o parecer e o ser da política. Assim, mesmo sendo parte de um projeto maior, *Do contrato social* continua sendo para Rousseau, como sublinhou Wraight (2008, p.19), “a sua obra mais completa sobre a política e a filosofia política”.

Para atingir o seu objetivo que culminará com a sua recusa do sistema representativo de governo como visto por ele em sua época, Rousseau pensa o homem não como um ser preocupado com o parecer, fracionado e dependente no qual o discurso e a ação encontram-se separados, mas como um ser inteiro, autêntico e independente, uma unidade na qual não existe diferença entre o falar e o agir, entre o ser e o parecer, o homem puro “tal como deve ter saído das mãos da

natureza" (ROUSSEAU, 1983c, p.238). Ele toma "os homens como são" e não como se tornaram no seio da sociedade moderna e procura encontrar alguma forma de "administração" que possa ser "legítima e segura" para eles (ROUSSEAU, 1983a, p.21). Nas palavras de May (1997, p.65), é esta preocupação, ou seja, "é esta procura do absoluto que confere às principais proposições do *Contrato social* o seu caráter abstrato e universal" e o distingue, por exemplo, do *Projeto de constituição para Córsega* e *Considerações sobre o governo da Polônia.*

Portanto, toda a análise que será feita neste estudo sobre a representação política em Rousseau, incidirá essencialmente sobre o modo como ele a concebe em sua obra *Do contrato social.* Afinal, após essa obra, como observou May (1997, p.68) o pensador genebrino apenas se aventurou no campo da política para "examinar exemplos particulares e resolver problemas precisos". Assim aconteceu, por exemplo, quando escreveu *Projeto de constituição para Córsega* (1962a) e *Considerações sobre o governo da Polônia* (1962b). O primeiro texto foi escrito para atender aos pedidos do capitão do regimento real italiano Buttafuoco, que em 1764 lhe pediu "uma boa instituição política" para a sua Córsega natal; o segundo texto foi elaborado para atender ao pedido do conde Wielhorski, que em 1771 lhe solicitou "um plano regrado de reconstrução" para a sua pátria. Nesse segundo texto elaborado com menos dificuldade e rigor, o pensador genebrino faz "longas considerações" de caráter histórico, geográfico, sociológico sobre os países em causa, demonstrando uma preocupação metódica com os seus particularismos, mas esses dois escritos, diz May (1997, p.68), permanecem nitidamente aquém da doutrina política sistemática elaborada em *Do contrato social*.

No *Projeto de constituição para Córsega*, por exemplo, que nem sequer foi concluído, como observou Dent (1996, p.94), o interesse principal cai sobre "as providências de ordem econômica" defendidas por Rousseau para a Córsega, "subordinadas aos objetivos políticos e sociais" que, na opinião dele, a Córsega deveria buscar realizar; nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, um texto melhor executado, diz Dent (1996, p.80), o pensador genebrino trabalha com informações oferecidas pelo Wielhorski "sobre as condições, estruturas sociais e procedimentos políticos vigentes à época", e propõe inúmeras formas de "conservar", "fortalecer e enriquecer a integridade política e social da Polônia", com sugestões que abrangem o campo da "educação, as classes sociais, a composição

e os procedimentos dos órgãos legislativos e administrativos, o exército e a posição do rei". De todo modo, esses dois escritos, como sublinhou Goyard-Fabre (2003, p.169-170), estão distantes do terreno teórico de especulação pura "capaz de captar o alcance filosófico das estruturas institucionais da República e das funções especificas atribuídas a seus diversos órgãos" como faz a obra *Do contrato social.* Esses dois textos, na verdade, não devem ser considerados mais do que obras "de um especialista que, consultado, exporia 'considerações' suscitadas pelo acontecimento e destinadas a esclarecê-lo de forma pragmática".

Tomando, portanto, a sua obra *Do contrato social,* é possível dizer que Rousseau se posiciona de forma clara e radical contra a utilização do mecanismo da representação política como meio de expressar a vontade do povo. Para ele, o povo não pode ter nem soberano e nem representantes, e quando se submete ao mecanismo da representação, isto é, a essa falsa imagem da liberdade política, se submete à vontade do outro, e nesse sentido, ele passa a ser escravo e não livre, pois o povo livre só obedece a si próprio e jamais se submete à vontade do outro. A representação política, nesse sentido, observa Boyer (2009, p.97), surge para Rousseau como um "mal", e "filosoficamente falando", ele foi o primeiro da sua época e, certamente, o único a pensar o "fenômeno" da representação política como "o mal político da nossa modernidade". Contudo, esse posicionamento radical de Rousseau diante da questão da representação política não é, no entanto, um assunto de fácil compreensão, e essa dificuldade surge principalmente porque na política, em termos gerais, o pensador genebrino não condena todo e qualquer tipo de representação e nem utiliza esse termo em um único sentido. Por esses motivos, muitas tentativas de explicações e justificativas elaboradas pelos seus leitores em relação a esse assunto, acabaram por gerar certas divergências entre eles.

Para Simpson (2006, p.72), por exemplo, a explicação de Chapman (1956, p.54) que afirma que Rousseau recusa a representação política no poder legislativo para evitar a dependência dos homens, não é satisfatória. Apesar de ser uma explicação que não desvia das intenções do pensador genebrino, não fica claro, observa ele, os motivos pelos quais o povo pode ter representantes no poder executivo, sem se tornar dependente, e o mesmo não pode acontecer no poder legislativo. Por outro lado, para Qvortrup (2003, p.61-62), ao não condenar todo e qualquer tipo de representação política, Rousseau deixa claro que o seu objetivo

não é abolir o governo representativo, mas complementá-lo. Assim, a crítica radical que o pensador genebrino dirigiu aos ingleses, povos segundo ele, “mais próximos da liberdade do que todos os demais”, não pode ser entendida, de acordo com Qvortrup, como uma rejeição total da constituição britânica, o que ele pretendia era apenas mostrar que a Inglaterra, naquela época, não possuía uma política ideal.

Diante desses breves e provavelmente frágeis exemplos, fica evidente a impossibilidade de se entender adequadamente a atitude do pensador genebrino em relação ao problema da representação política, sem antes esclarecer qual é o tipo de representação que ele condena na política e qual ele recomenda; é necessário, também, tornar claro os sentidos atribuídos por ele ao termo “representação” em cada um desses casos. Além disso, é preciso ainda que sejam apresentados os motivos pelos quais Rousseau condena e recomenda a representação na política, pois essa atitude não pode ser entendida como indício de contradição, mas como coerência lógica que dá sentido à sua teoria política como pensada em *Do contrato social.*

O problema de Rousseau com a representação política, isto é, o seu desprezo, a sua recusa do sistema representativo como aparece fundamentalmente em sua obra *Do contrato social*, refere-se apenas ao poder legislativo, cuja intenção é substituir o povo como soberano, o que equivaleria a dizer que o povo como tal deixaria de existir. De acordo com comentários de Iston (2010, p.174), para Rousseau, a força e a autoridade do povo soberano não necessitam de representantes, pelo contrário, elas emergem “através da ausência de representantes”. Aos olhos de Rousseau, representantes agem em nome deles mesmos e de acordo com suas próprias vontades, apesar de insistirem em dizer que agem de acordo com a vontade do povo. É nesse sentido, por exemplo, que Levine (1993, p.98) sublinhou que como a experiência tem demonstrado, apesar de suas diferenças, os representantes do povo tendem a constituir-se em uma classe política com interesses privados próprios.

Rousseau é, portanto, um pensador político contra a representação da soberania, para ele, como disse Crignon (2007, p.481-497), representar a soberania significa destruí-la totalmente; ainda de acordo com este autor, ao rejeitar a representação da soberania, o pensador genebrino a reduz a uma vontade pura, sem qualquer vínculo com as várias formas de poder. A verdadeira sociedade civil,

para Rousseau, é aquela em que apenas a vontade do povo determina as regras, ou seja, para ele, como sublinhou Shklar (1969, p.177), “nem reis e nem parlamentos representativos, apenas o povo é soberano”, e este jamais deve desistir do seu poder soberano de fazer as leis para entregá-lo nas mãos de representantes, ou como disse Chapman (1956, p.51), parafraseando o próprio Rousseau, “a lei é a expressão da vontade geral e deve, portanto, ser feita apenas pelo povo” constituído como uma comunidade política. Enquanto o povo estiver no exercício da sua soberania, ele nunca será escravo da vontade de outrem, e a lei jamais será injusta, “pois ninguém é injusto consigo mesmo” (ROUSSEAU, 1983a, p.55).

Ninguém pode fazer as leis senão o povo soberano, ele é insubstituível nessa função e não tem necessidade de nenhum mecanismo externo, mas quando o assunto é a aplicação ou a execução dessas leis, apesar de reconhecer que o povo soberano, como seu autor, sabe melhor do que ninguém como fazê-la, o pensador genebrino o aconselha a não executar essa tarefa. Para ele, não é bom que o povo desempenhe essa função; o povo que faz as leis não deve ele mesmo executá-las, sua preocupação maior nunca deve estar voltada para questões que não sejam de ordens gerais, seu foco, portanto, deve ser mantido sempre nas questões gerais e nunca nas particulares:

> Aquele que faz a lei sabe, melhor do que ninguém, como deve ser ela posta em execução e interpretada. Parece, pois, que não se poderia ter uma constituição melhor do que aquela em que o poder executivo estivesse jungido ao legislativo. No entanto, justamente isso torna o Governo insuficiente em certos aspectos, porque as coisas que devem ser distinguidas não o são, porque o príncipe e o soberano, não sendo senão a mesma pessoa, formam por assim dizer um Governo sem Governo. Não será bom que aquele que faz as leis as execute, nem que o corpo do povo desvie sua atenção dos desígnios gerais para emprestá-la aos objetivos particulares (ROUSSEAU, 1983a, p.83-84).

É preciso, segundo Rousseau, evitar que o soberano e o príncipe se tornem uma mesma pessoa, isto é, que as leis sejam executadas pelo seu próprio autor. Isso não apenas levaria a uma formação de um “Governo sem Governo”, mas exigiria do povo soberano, cujos atos são sempre gerais, a se preocupar com questões particulares referentes à aplicação das leis. Portanto, para que o soberano fique livre desse tipo de preocupação, o pensador genebrino insiste que apenas no poder executivo, o povo não só pode como deve possuir representantes:

> Não sendo a Lei mais do que a declaração da vontade geral, claro é que, no poder legislativo, o povo não possa ser representado, mas tal coisa pode e deve acontecer no poder executivo, que não passa da força aplicada á Lei (ROUSSEAU, 1983a, p.109).

Para que essa recomendação do pensador genebrino possa ser entendida de forma adequada, é necessário dizer com Garsten (2009, p.93-98), que essa relação entre o soberano e o governo não é uma "representação" no sentido em que o termo é usado na maioria das vezes por Rousseau, e nem no sentido usado pelas democracias atuais, para ele, o governo nada decide em absoluto, seus membros são apenas "funcionários" do povo a quem devem obedecer, e este não é substituído em sua função; o governo ou o poder executivo não representa o povo em sua autoridade soberana, apenas o serve executando a sua vontade em forma de lei, pois apesar de desejar "sempre o próprio bem", o povo "nem sempre", diz Rousseau (1983a, p.46), "sabe onde ele está" e, por si só, não consegue realizá-lo.

Qualquer esforço do governo no sentido de reivindicar a autoridade soberana, afirmando que ele representa o povo, configura-se, de acordo com a teoria política do pensador genebrino, em uma tentativa de usurpação: "Numa legislação perfeita", diz Rousseau (1983a, p.80), "muito subordinada" deve ser "a vontade do corpo próprio do Governo, e, consequentemente, sempre dominante a vontade geral ou soberana, única regra de todas as outras". É preciso sublinhar ainda que o tipo de representação recomendado no poder executivo, pode cessar se o povo legitimamente se reunir em corpo soberano:

> No momento em que o povo se encontra legitimamente reunido em corpo soberano, cessa qualquer jurisdição do governo, suspende-se o poder executivo e a pessoa do último cidadão é tão sagrada e inviolável quanto a do primeiro magistrado, pois onde se encontra o representado não mais existe o representante (ROUSSEAU, 1983a, p.105-106).

A lei, por natureza, observa o pensador genebrino, não pode visar objetos particulares, em sua essência, ela "considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular" (ROUSSEAU, 1983a, p.54), mas a sua execução cai sobre objetos particulares, e se o soberano não pode ele mesmo executar a lei, ele precisa de outro poder capaz de

desempenhar essa função. Assim, o povo soberano legisla em termos gerais, “qualquer função relativa a um objeto individual não pertence, de modo algum, ao poder legislativo” (ROUSSEAU, 1983a, p.55); o governo que só existe pelo soberano executa as leis, pois ele “só obra por meio de atos particulares” (ROUSSEAU, 1983a, p.110). Rousseau distingue, assim, o soberano (o poder legislativo) que faz as leis do governo (o poder executivo) que as executa. Na autoridade do primeiro reside o princípio da vida política, o segundo tem a função de fazer movimentar o corpo político:

> O poder legislativo é o coração do Estado; o poder executivo, o cérebro que dá movimento a todas as partes. O cérebro pode paralisar-se e o indivíduo continuar a viver. Um homem torna-se imbecil e vive, mas, desde que o coração deixa de funcionar, o animal morre (ROUSSEAU, 1983a, p.102-103).

Essa distinção é fundamental para a teoria política de Rousseau, pois para ele, como sublinhou Goyard-Fabre (2003, p.159), “o erro comum da tradição, até mesmo em Montesquieu, foi não ter sabido distinguir – apesar de todas as nuanças – a soberania que institui a lei e o Governo que a excuta”. O erro de Hobbes, por exemplo, em relação a esse assunto, diz Goyard-Fabre (2003, p.156), foi ter acreditado “que o poder soberano do Estado-Leviatã engloba [...] as funções do governo pelo exercício dos ‘poderes’ legislativo, executivo e judiciário que estão indissoluvelmente ligados”, e Montesquieu, por sua vez, “apesar de seu ‘belo talento’, teria considerado que as prerrogativas vinculadas às três instâncias do governo prevalecem sobre a ideia de soberania a ponto de ocultá-la”. Rousseau surge, assim, como o primeiro a assinalar essa distinção essencial entre os conceitos de *soberania* e de *governo* em suas naturezas próprias, e a importância dessa distinção, observa Goyard-Fabre (2003, p.157), não se encontra presente apenas na essência do seu pensamento político, mas ela “transparece” de forma clara, na própria “arquitetura do *Contrato social*”. Devido a sua ligação essencial com o conceito de vontade geral, a ideia de soberania “é onipresente nas quatro partes da obra, ao passo que a questão do governo só é formulada em termos específicos e muito precisamente no livro III da obra”.

Para o pensador genebrino, portanto, “para ser legítimo, não é preciso que o governo se confunda com o soberano, mas que seja seu ministro” (ROUSSEAU, 1983a, p.55). Na verdade, diz Rousseau (1983a, p.110), “Se fosse possível ao soberano, considerado como tal, deter o poder executivo [...] não se saberia mais o que é lei e o que não é”. O soberano quer, ele é a vontade geral que decide o que deve ser feito, mas ele precisa de um poder que age em termos particulares, isto é, de uma força ao serviço dessa vontade capaz de realizá-la, de aplicá-la à situações particulares, de um executor da lei e somente da lei. Em *Cartas escritas da montanha* o pensador genebrino esclarece essa questão da seguinte forma:

> O poder legislativo, que é o soberano, tem pois necessidade de um outro poder que execute, ou seja, que reduza a lei a atos particulares. Esse segundo poder deve ser estabelecido de modo que execute sempre a lei, e que nunca execute a não ser a lei. Trata-se aqui da instituição do governo (ROUSSEAU, 2006a, p.321).

Mas, o ato que institui o governo como descrito pelo pensador genebrino em sua obra *Do contrato social,* não é simples e, portanto, de difícil compreensão. Essencialmente ele é composto de dois outros atos: “o estabelecimento da lei e a execução da lei”. O soberano, pelo primeiro ato, que é uma lei, decide estabelecer um governo, depois, pelo segundo ato, “nomeia os chefes que ficarão encarregados do Governo estabelecido”. Acontece que esse segundo ato que nomeia os responsáveis pelo governo é “um ato particular, não constitui uma segunda lei, mas simplesmente consequência da primeira e uma função do Governo” (ROUSSEAU, 1983a, p.112). Nesse sentido, esse segundo ato, por ser particular, isto é, uma aplicação da lei, não pode ser considerado uma ação do soberano, mas do governo. Aqui surge, então, uma dificuldade que consiste em saber como pode existir um ato de governo (um ato particular) antes do seu estabelecimento; para o pensador genebrino, neste caso especifico, o soberano assume temporariamente o poder executivo para instituir o governo, uma ação que apesar de parecer estranha, não deixa de encontrar exemplo na prática:

> Essa mudança de relação não é, de modo algum, uma sutileza de especulação sem exemplo na prática, pois acontece diariamente no parlamento da Inglaterra, onde a câmara baixa, em certas ocasiões, se transforma numa grande comissão para discutir melhor os negócios,

> passando assim de corte soberana, que era no instante precedente, a simples comissão, de tal sorte que, logo depois, comunica a si mesma, como câmara dos comuns, o que acaba de assentar como grande comissão, e delibera, de novo, sob um título, sobre o que já resolveu sob outro (ROUSSEAU, 1983a, p.112).

Ao poder executivo ou governo já instituído, esse "corpo intermediário entre os súditos e o soberano", é delegada a tarefa de executar as leis e manter a "liberdade, tanto civil como política"; seus "membros", diz Rousseau (1983a, p.74), "chamam-se magistrados ou reis, isto é, *governantes,* e o corpo em seu todo recebe o nome de *príncipe*". Todo o poder executivo resume-se, de um modo geral, apenas "em atos particulares que não são absolutamente da alçada da Lei, nem consequentemente da do soberano, cujos atos todos só podem ser leis" (ROUSSEAU, 1983a, p.74). Em essência, o poder executivo ou governo é, para Rousseau, "uma comissão", "um emprego"; nele, os "simples funcionários do soberano, exercem em seu nome o poder de que ele os faz depositários, e que pode limitar, modificar e retomar quando lhe aprouver" (ROUSSEAU, 1983a, p.74-75). O governo é, portanto, responsável perante o povo soberano a quem ele deve obedecer, a sua instituição não constitui "um contrato entre o povo e os chefes", pois "é absurdo e contraditório", diz Rousseau (1983a, p.111), "que o soberano dê a si mesmo um superior; obrigar-se a obedecer a um senhor é entregar-se em plena liberdade". Para o pensador genebrino, só existe "um único contrato no Estado", a saber, "o da associação, e, por si só, esse exclui todos os demais. Não se poderia imaginar nenhum contrato público que não fosse uma violação do primeiro" (ROUSSEAU, 1983a, p.111). Nesse sentindo, ele diz:

> [...] resulta que o ato que institui o Governo não é de modo algum um contrato, mas uma lei; que os depositários do poder executivo não são absolutamente os senhores do povo, mas seus funcionários; que ele pode nomeá-los ou destituí-los quando lhe aprouver; que para eles não cabe absolutamente contratar, mas obedecer; e que, incumbindo-se das funções que o Estado lhes impõe, não fazem senão desempenhar seu dever de cidadãos, sem ter de modo algum o direito de discutir as condições (ROUSSEAU, 1983a, p.113).

Apesar de instituído para executar as leis, para ser submisso à autoridade soberana, por ser constituído por um grupo de homens com o seu "eu particular", com seus interesses, o governo tende incessantemente a investir contra a

soberania, nas palavras de Rousseau (1983a, p.99), “assim como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, o Governo despende um esforço contínuo contra a soberania”, ele “tende”, como disse Nascimento (2001, p.197), “a ocupar o lugar do soberano”, a recusar a função de “submisso”, de “funcionário” para obter o “poder máximo” no intuito de inverter “os papéis”; o governo, portanto, “ao invés de submeter-se ao povo”, procura a todo o momento “subjugá-lo”, nesse sentido, diz o pensador genebrino:

> Quanto mais esse esforço aumenta, tanto mais se altera a constituição, e, como não há outra vontade de corpo que, resistindo à do príncipe, estabeleça equilíbrio com ela, cedo ou tarde acontece que o príncipe oprime, afinal, o soberano e rompe o tratado social. Reside aí o vício inerente e inevitável que, desde o nascimento do corpo político, tende sem cessar a destruí-lo, assim como a velhice e a morte destroem, por fim, o corpo do homem (ROUSSEAU, 1983a, p.99).

De acordo com a teoria política elaborada em *Do contrato social,* independentemente da forma como estão constituídos, todos os Estados estão sujeitos a esse tipo de risco que, nas palavras de Chevallier (1999, p.186), é “inevitável, como a própria morte”, isto é, nenhum deles durará para sempre, afinal, até mesmo Esparta e Roma pereceram. De todo modo, se todos os Estados estão ameaçados, uma vez que não durarão para sempre, e, por isso mesmo, não faz qualquer sentido imaginá-los nesses termos, pelo menos existe a possibilidade de “formar uma instituição duradoura” tomando alguns cuidados:

> Se quisermos formar uma instituição duradoura, não pensemos, pois, em torná-la eterna. Para ser bem sucedido não é preciso tentar o impossível, nem se iludir com dar à obra dos homens uma solidez que as coisas humanas não comportam. O corpo político, como o corpo do homem, começa a morrer desde o nascimento e traz em si mesmo as causas de sua destruição. Mas um ou outro podem ter uma constituição mais ou menos robusta e capaz de conservá-lo por mais ou menos tempo. A constituição do homem é obra da natureza, a do Estado, obra de arte. Não depende dos homens prolongar a própria vida, mas depende deles prolongar a do Estado pelo tempo que for possível, dando-lhe a melhor constituição que possa ter. O mais bem constituído chegará a um fim, porém mais tarde do que outro, se algum acidente imprevisto não determinar seu desaparecimento antes do tempo (ROUSSEAU, 1983a, p.102).

Seja como for, é importante dizer com Cohen (2010, p.148-150), que quando Rousseau pensou o poder executivo ou o governo em sua obra *Do contrato social*,

ele não pensou um poder para competir com o soberano e nem para investir contra ele, apenas pensou um poder cuja função deveria ser apenas a de executar a vontade soberana, isto é, um número de leis relativamente pequeno e bem definido diferente, portanto, da profusão de leis dos Estados modernos atuais. Como já foi dito anteriormente, o poder executivo ou governo é, para o pensador genebrino, apenas uma "força aplicada a lei" e nada mais do que isso, não tem por si mesmo nenhum poder e se limita exclusivamente a executar a vontade geral do povo, sem representá-la ou substituí-la; portanto, para Rousseau, mesmo sendo "representado" no poder executivo ou governo para fins de execução das leis, o povo permanece livre e independente.

A "representação" no poder executivo não interfere na liberdade do povo e nem o substitui em sua função soberana de fazer as leis; os membros desse poder nem sequer podem discutir ou questionar a vontade do povo, isto é a lei, apenas devem executá-las ou aplicá-las à situações particulares, nesse caso, a rigor, parece desnecessário falar em representação, por isso que, para Rousseau, a representação política propriamente dita refere-se apenas ao poder legislativo, e é nesse campo que ela deve ser combatida. Para ele, não se pode representar ou substituir o povo em sua autoridade soberana, cuja função é fazer as leis que nada mais são do que a expressão da vontade geral; nas palavras de Fralin (1978, p.100), "o uso de representantes" no poder legislativo "dilui a vontade popular". No poder legislativo, portanto, o "povo", diz Rousseau (2006b, p.244), "não pode ter representantes" porque não existe nenhuma garantia de que a sua vontade não será substituída pela vontade dos representantes, ou que não será forçado por estes a obedecer em seu nome, ordens que ele "não deu e nem queria dar"; é um absurdo admitir que alguém possa representar a vontade do povo ou elaborar leis em seu lugar, pois "é nula", diz Rousseau (1983a, p.108), "toda lei que o povo diretamente não ratificar; em absoluto não é lei".

Percebe-se, assim, como sublinhou Pitkin (2006, p.41), que os argumentos do pensador genebrino contra a representação política no poder legislativo, não são "em termos de interesse, mas de vontade", e esta é, para ele, algo "verdadeiramente pessoal"; se "uma pessoa pode ter vontade no lugar de outras", por outro lado, "não há garantia de que essa vontade de um coincidirá com as vontades dos outros". Como disse Brown (2009, p.77), alguém pode decidir comprar uma bebida para

mim, baseando-se em minha opinião expressa de que aprecio a bebida, mas não faz sentido, por exemplo, ele decidir se quero ou não uma bebida, ou nas palavras de Strong (2016, p.156), é possível que alguém relate “as minhas promessas”, mas não pode realizá-las por mim. Portanto, para Rousseau, em uma comunidade política o povo é livre quando ele é o autor das suas próprias leis. Em um estudo no qual discute as questões relacionadas à ideia da democracia da Grécia antiga até a sua transformação ocorrida nos sistemas representativos do “mundo moderno”, Manin (1997, p.1) observa que, para Rousseau, existe “um imenso abismo entre um povo livre que faz suas próprias leis e um povo que elege representantes para fazer leis para ele”. Esse abismo gritante apontado por Manin, pode ser entendido da seguinte maneira: no primeiro caso, o povo é verdadeiramente livre e, portanto, independente; no segundo caso, ele pensa ser livre, mas na verdade vive uma aparência da liberdade sob a qual se esconde a sua verdadeira dependência da vontade dos outros.

Os “povos modernos” que elegem seus representantes vivem sob a aparência da liberdade e mergulhados no luxo que “corrompe ao mesmo tempo”, diz Rousseau (1983a, p.85), ”o rico e o pobre, um pela posse e outro pela cobiça”, não existe entre eles nenhum tipo de interesse pela autenticidade ou pelas questões públicas, ou seja, entre os povos modernos os valores dominantes não são o amor à verdadeira liberdade e o patriotismo; envolvidos no comércio e sempre em busca do lucro e do conforto, eles preferem nomear e pagar representantes para atuarem em seus lugares, “preferem servir com sua bolsa”, diz Rousseau (1983a, p.106), “a servir com sua própria pessoa”. Para o pensador genebrino, ao nomear e pagar representantes para atuarem em seus lugares, os povos modernos acreditam serem verdadeiramente livres, mas na verdade eles são escravos, dependem da opinião e da vontade dos outros e, certamente, vivem sob uma das piores formas de aparências, a saber, a aparência da liberdade política.

Assim como a palavra *representação,* a palavra *finança* também não tem absolutamente nada a ver com a liberdade e ambas eram desconhecidas pelos cidadãos livres da *pólis,* são, portanto, ideias e invenções modernas. Sobre a finança, diz Rousseau (1983a, p.106), “dai ouro, e logo tereis ferro. A palavra *finança* é uma palavra de escravo”. Representação e finança, portanto, observa Wokler (2012, p.157-158), são para o pensador genebrino duas grandes corrupções da

sociedade moderna, no “mundo antigo” falava-se de “participação” e não de “representação”, de “produto” e não de “dinheiro”. Em um “Estado verdadeiramente livre”, diz Rousseau (1983a, p.107), “os cidadãos fazem tudo com seus braços e nada com o dinheiro”, entre os gregos, por exemplo, “tudo o que o povo tinha de fazer, fazia-o por si mesmo [...] e a sua grande ocupação era a liberdade” (ROUSSEAU, 1983a, p.109). O povo moderno, por sua vez, apesar de acreditar ser livre, ele é escravo, é dependente dos representantes eleitos por ele e vive sob a aparência da liberdade; a rigor, sob essa condição, ele nem sequer é “povo”, pois “no momento em que um povo se dá representantes”, diz Rousseau (1983a, p.110), “não é mais livre; não mais existe”. É preciso destacar que o pensador genebrino reconhece que a participação política dos gregos acontecia intensamente porque “os escravos executavam seu trabalho”, ou seja, “o cidadão” era “perfeitamente livre” porque “o escravo” era “extremamente escravo”, mas isso não significa que, para ele, devemos possuir escravos ou que a escravidão seja um direito legítimo:

> De modo algum entendo, por tudo isso, que se deve possuir escravos, nem que seja legítimo o direito de escravidão [...] falo somente das razões pelas quais os povos modernos, que se creem livres, têm representantes, e porque os povos antigos não os tinham (ROUSSEAU, 1983a, p.109-110).

Entende-se que é importante sublinhar que essa visão retrospectiva de Rousseau que toma os gregos antigos como exemplo, representa, de fato, uma oposição forte à sociedade moderna do seu tempo, mas como disse Boyer (2009, p.98), ela não deve ser tomada como fundamento para classificar Rousseau como sendo um “pensador nostálgico da democracia direta antiga”; seria um grande erro, observa Simpson (2006, p.72), analisar os argumentos do pensador genebrino como se eles fossem uma sugestão ao retorno das democracias antigas, “nas quais as pessoas permanentemente se reuniam não apenas para estabelecer a ordem”, mas também para “desempenhar todas as outras funções do governo”. O que se deve registrar, portanto, é que, para Rousseau, nunca existiu e nem existirá uma democracia no verdadeiro sentido da palavra, capaz de ser tomada como modelo, e isso se aplica também à democracias antiga, principalmente à democracia ateniense que, em suas palavras, era “uma aristocracia assaz tirânica”, onde quem governava

eram os “sábios e oradores” (ROUSSEAU,1958, p.289-290). Assim, diz o pensador genebrino:

> Tomando-se o termo no rigor da acepção, jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira. É contra a ordem natural governar o grande número e ser o menor número governado. Não se pode imaginar que permaneça o povo continuamente em assembleia para ocupar-se dos negócios públicos e compreende-se facilmente que não se poderia para isso estabelecer comissões sem mudar a forma de administração (ROUSSEAU, 1983a, p.84).

Rousseau não é, portanto, um pensador nostálgico da democracia direta antiga e nem mesmo um “defensor da democracia” como é normalmente considerado. Como disse Ramet (2008, p.52), apesar de existir “um amplo consenso” sobre isso, dizer que Rousseau é um defensor da democracia, não deixa de ser algo “surpreendente”, pois em nenhuma parte da sua obra ele defendeu “o sufrágio universal”. De acordo com observações de Goyard-Fabre (2003, p.152), a interpretação que considera Rousseau um defensor da democracia, além de falsa e errônea, contribui “para forjar um verdadeiro mito em torno do autor do *Contrato social*”. Rousseau, nos lembra Garsten (2009, p.93), ao pensar uma “comunidade política” constituída por um povo soberano dirigido pela vontade geral, se mostrou um grande defensor da participação política efetiva dos cidadãos, mas não um defensor da democracia, pelo contrário, “ele advertiu contra a democracia”. O pensador genebrino em nenhum momento da sua obra quis enunciar uma defesa da democracia que, para ele, não é nem o melhor dos regimes e nem mesmo um regime que conviria aos homens, principalmente em uma sociedade corrompida e decadente. Devido a sua pureza, o governo democrático conviria a “um povo de deuses”, ou seja, “Governo tão perfeito”, diz Rousseau (1983a, p.86), “não convém aos homens”. O que Rousseau defende, portanto, independentemente do nome que ele possa ter, é um corpo político perfeito sem qualquer exemplo na história, dirigido unicamente pela vontade geral, sem dependência dos homens e sem representantes do povo no poder legislativo; um corpo político totalmente livre das ilusões da sociedade moderna que se caminha definitivamente para a perdição.

A sociedade moderna é uma sociedade onde o “sentimento natural” do *amor de si mesmo* “que leva todo animal a velar pela própria conservação”, foi substituído

pelo “sentimento relativo” e “fictício” do *amor-próprio* “que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro” (ROUSSEAU, 1983c, p.306-307). Como disse Neuhouser (2008, p.57-89) em um estudo no qual ele faz uma reconstituição crítica e detalhada do *amor-próprio* que juntamente com a liberdade constitui, ao seu modo de ver, o tema fundamental nos escritos do pensador genebrino, esse tipo de sentimento é compreendido por Rousseau como sendo a principal fonte de escravização, conflito, vício, miséria e autoalienação, ele inspira atos de violência e crueldade, consome todos aqueles que são afetados por ele e excita e multiplica as paixões; funciona, portanto, como um “vírus” com capacidade para “infectar” todas as atividades da vida humana, atribuindo a elas um significado próprio e controlando-as a serviço de seus próprios fins, por isso, mesmo “acreditando-se livres”, diz Valle (2012, p.111), os homens da sociedade moderna “são prisioneiros da opinião alheia, de sua própria vaidade, da superficialidade das relações e dos valores mundanos”. Quando o *amor próprio* impera, diz Rousseau (2005, p.49), sobressai o choque dos “interesses particulares”, os homens passam a ser “inimigos natos uns dos outros” e só encontram “seu bem” apenas “no mal de outrem”. A “consciência” é sufocada pelas “paixões exaltadas” e só persiste na boca dos homens “como palavra feita para se enganarem mutuamente”; todos fingem que desejam “sacrificar seus interesses aos do público, e estão todos mentindo. Ninguém deseja o bem público, a não ser quando ele concorda com o seu”.

É um retrato desanimador, mas como observou Gauthier (2006, p.153), é a forma como Rousseau viu o homem no seio da sociedade da sua época, um ser cuja existência se fundamenta na aparência e tudo o que é capaz de construir, só pode se estabelecer também em sua aparência, jamais em sua forma autêntica. Para Goyard-Fabre (2001, p.31), isso se explica fundamentalmente pela sua queda do “estado do ser para o estado do parecer”; nas palavras de Rousseau (1995a, p.13), de um ser “inteiro”, “absoluto total”, uma “unidade numérica”, o homem passou a ser “uma unidade fracionária”. Assim, aos olhos do pensador genebrino, como sublinhou Vinh-De (1991, p.224), na sociedade moderna todos estão sob “aparência das leis, do interesse geral, da ordem” e, principalmente, sob a aparência da política, da liberdade. Se a representação aplicada ao poder legislativo tornou-se possível e desejada nessa sociedade, é porque ela representa uma das expressões mais elevadas da aparência, a saber, a aparência da liberdade sob a qual se esconde a

dependência dos homens. Como disse Lorkovic (2012, p.64), ela “não é necessariamente ilegítima ou injusta”, ela “é simplesmente não política”, ela é uma aparência da política e da liberdade, e é nisso que reside o seu “sucesso” entre os “modernos”, povos mergulhados numa vida de aparência. Esta é também a opinião de Runciman e Vieira (2008, p.33-43) que veem a representação política em Rousseau, como algo que tem suas raízes na ideia de “vestir a máscara”, por esse motivo, ela obscurece a verdadeira política através de um conjunto de “falsos atores” que se apropriam da “identidade coletiva” alegando falar em nome de todos, ou representar a vontade do povo; assim, para eles, a representação política como entendida por Rousseau, oferece aos homens “a ilusão da verdadeira liberdade”.

Vivendo sob a aparência da liberdade, uma vez que estão submetidos à vontade de seus representantes, os “povos modernos” surgem, portanto, aos olhos do pensador genebrino, como os verdadeiros escravos, pois “não há sujeição mais perfeita”, diz Rousseau (1995a, p.114), “do que aquela que conserva a aparência da liberdade”. Um povo livre, como é entendido por Rousseau, não tem representantes, ou seja, não tem necessidade de representantes para elaborar leis em seu lugar, pois só se submete à lei que ele mesmo formulou, apenas se submete à sua própria vontade, e o verdadeiro poder político encontra-se submetido a essa vontade e de forma alguma aos representantes. A representação política é, portanto, incompatível com a ideia da liberdade defendida por Rousseau, para ele, como disse Prendergast (2000, p.6-8), eleger representantes significa “apagar a presença do povo e, também, a autêntica determinação da vontade geral”, ainda de acordo com este autor, para o pensador genebrino, é impossível existir uma política autêntica onde alguém está autorizado a representar a vontade do outro, pois ser um cidadão significa participar diretamente na política, não ser representado; a política autêntica baseia-se exclusivamente na presença, na participação e jamais na representação da vontade dos cidadãos, só é válida, portanto, uma política livre de “artifício” e de “engano”, uma política “totalmente ‘transparente’”.

Eleger representantes, portanto, não significa uma demonstração de liberdade, mas sim um ato de renúncia à liberdade e de submissão à vontade de outrem, pois um povo que escolhe alguém para agir em seu lugar, e declara que a vontade deste será a sua, escolhe na verdade um senhor para si próprio com promessa de obedecê-lo, e ao agir dessa forma, diz Rousseau (1983a, p.44), ele

simplesmente “dissolve-se por esse ato, perde sua qualidade de povo – desde que há um senhor, não há mais soberano”. Nessas condições, diz Jaume (2005, p.193), o povo será “simultaneamente comandado e enganado”, e nas palavras de Derathé (2009, p.394), “ao dar-se os representantes”, o povo “dera-se, sem perceber, grilhões”.

Em Rousseau, existe, portanto, uma relação fundamental entre a aparência, que pode ser entendida como algo que parece, mas não é, e a representação, que como disse Pitkin (1967, p.144) em um estudo dedicado basicamente a esse conceito, sem, no entanto, se preocupar necessariamente com a evolução do “governo representativo”, o comportamento dos representantes ou as expectativas que os eleitores têm para com eles, pode ser definida como “o tornar presente de algo que, no entanto, não está literalmente presente”. Em outras palavras, como sublinhou Cobo (1995, p.173), nos escritos do pensador genebrino, “a crítica às aparências tem o mesmo fundamento que a crítica à representação”, principalmente à representação política, pois oferecendo aos indivíduos apenas a ilusão da liberdade, a representação política aplicada ao poder legislativo oculta a situação de escravo na qual eles se encontram. Ao escolher representantes para elaborar leis em seu lugar, o povo moderno se julga livre, mas ele está simplesmente submetendo-se à vontade do outro, à escravidão. Funcionando como “uma máscara da vontade do povo”, a representação política aplicada ao poder legislativo, diz Cobo (1995, p.173), “não tem outro valor senão ocultar a vontade geral e substituí-la por outra vontade que possui a aparência de ser legitima”.

O sistema representativo de governo, portanto, como visto por Rousseau, não passa de uma aparência, um disfarce da verdadeira política ou da política autêntica, onde os únicos beneficiados são os representantes e jamais os representados, nele a liberdade não é exaltada e nem preservada, mas sim deturpada ou simplesmente negada, e a vontade dos cidadãos simplesmente não existe e sua identidade é totalmente negada. Em outras palavras, como observou Wokler (2012, p.165), o sistema representativo de governo surge aos olhos do pensador genebrino, como um sistema político que “ilude” os indivíduos e “distorce” radicalmente a ideia de liberdade; aqueles que dirigem esse sistema de governo conseguem fazê-lo funcionar como se os representados estivessem verdadeiramente no “controle”, mas na verdade todos são controlados e dirigidos pelos seus representantes, o sistema

representativo de governo cria “condições” para que os cidadãos possam escolher seus representantes, mas os deixam sem a liberdade de expressar a sua vontade.

Essa ilusão ou aparência da liberdade que esconde a dependência dos homens, característica essencial da representação política aplicada ao poder legislativo, é enfatizada pelo pensador genebrino em sua famosa crítica dirigida ao povo inglês e ao seu sistema político que evoluiu, de acordo com Dahl (2001, p.31), do “Parlamento da Inglaterra medieval”, cujas “origens” são “obscuras”, pois não foi um “produto intencional e planejado”, mas surgiu “às cegas” durante o reinado de Eduardo I, de 1272 a 1307, a partir das várias assembleias convocadas de forma esporádica, quando havia pressão ou necessidade. Para Rousseau, se o povo inglês tinha o dever de exercer a sua liberdade diretamente, ele se mostrou totalmente despreparado para tal ato a partir do instante em que confiou a sua autoridade como soberano legislador a um corpo que deveria operar apenas como poder executivo, nesse sentido, “durante os breves momentos de sua liberdade”, diz Rousseau (1983a, p.108), “o uso, que dela faz, mostra que merece perdê-la”.

Ao contrário, portanto, de Montesquieu (1962, p.190), que elogiou a “liberdade política extremada” dos ingleses “estabelecida pelas leis”, Rousseau diz que o sistema representativo inglês é um mecanismo de limitação da liberdade dos indivíduos, eles podem votar, podem escolher seus representantes, mas são totalmente privados da sua real soberania. Na verdade, “o povo inglês”, diz Rousseau (1983a, p.108), “pensa ser livre e muito se engana, pois só o é durante a eleição dos membros do parlamento; uma vez estes eleitos, ele é escravo, não é nada”. Essa aparência da liberdade não parece atingir apenas os representados, mas de certo modo, ela atinge também os representantes, “qualquer um que seja senhor”, diz Rousseau (2006a, p.371), “não pode ser livre e reinar é obedecer”, ou seja, “a própria dominação é servil”. Para governar os outros é preciso adaptar-se às suas vontades, “para guiá-los como te agrada é preciso que te conduzas como lhes agrada. Que mudem de maneira de pensar e terás forçosamente que mudar de maneira de agir” (ROUSSEAU, 1995a, p.66).

Para o autor da obra *Do contrato social*, não se pode defender uma política cujo poder soberano encontra-se não nas mãos do povo, mas nas mãos dos representantes, não pode existir nenhuma lei digna desse nome, se ela não for ratificada pelo povo. Admitir um governo no qual os representantes assumem a

soberania, seria compactuar com o mal da aparência em sua forma mais exacerbada, a saber, a aparência da política, da liberdade, mas Rousseau sabe, no entanto, que ninguém pode escapar da política, pois tudo depende dela, tudo se relaciona radicalmente com ela; para o bem ou para o mal, a política afeta o homem profundamente: “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, 1964a, p.392).

Para Rousseau, uma vez que não se pode escapar da política é preciso então pensá-la ou imaginá-la para além da aparência sob a forma do sistema representativo de governo, isto é, em sua forma autêntica na qual o povo surge como o único soberano, preservando em cada indivíduo a sua característica essencial: a sua liberdade. Uma política, portanto, em que o homem é concebido como uma “unidade” sem qualquer contradição entre o ser e o parecer e age de forma autêntica e transparente, pois “todas as instituições que põem o homem em contradição consigo mesmo, nada valem” (ROUSSEAU, 1983a, p.141). Acredita-se que essa política só pode ser pensada a partir do conceito de vontade geral que se caracteriza essencialmente pela igualdade, liberdade, reciprocidade e, sobretudo, unidade; o ato da vontade geral, como disse Friedlander (2004, p.102), não é motivado pela aparência e “está para além da representação por não depender de um padrão externo a si próprio”.

1.3. Pacto social e representação política

Para Rousseau, na forma como a sociedade se encontra constituída, mesmo aquele “que se crê senhor dos demais”, independentemente do cargo ou posição que ocupa, “não deixa de ser mais escravo do que eles” (ROUSSEAU, 1983a, p.22). Isso significa dizer que todos estão mergulhados igualmente na lama da aparência e, consequentemente, todos são dependentes da opinião e da vontade dos outros em suas relações sociais e políticas. É nesse sentido, por exemplo, que Scott (1994, p.479) afirmou que, para Rousseau, os homens jamais conseguirão alcançar a verdadeira liberdade, pois a sociedade na qual vivem representa “o fim da era do homem natural” e todos estão definitivamente condenados “a ferros”.

A sociedade estabelecida encontra-se fundamentada em um pacto de submissão, por isso, para o pensador genebrino, ela deve ser radicalmente condenada. Esse posicionamento de Rousseau, além de ser um duro golpe contra uma sociedade orgulhosa de seus progressos, das suas instituições e que acredita ser livre, pois o povo escolhe seus representantes para agirem politicamente em seu nome, isto é, para representar a sua vontade, é também um ataque frontal às ideias defendidas, por exemplo, por Grotius que sustentam que um povo pode consentir na obediência a um rei da mesma forma como um indivíduo pode se escravizar voluntariamente, ou em outros termos, alienar ou transferir sua liberdade para um senhor. Além de Grotius, como observou Wokler (2001, p.75-76), Hobbes e Pufendorf também defenderam essa tese de sujeição voluntária dos indivíduos ou do povo ao governo. Para eles, esse ato que consiste numa transferência irreversível dos direitos, marca o nascimento legítimo de um Estado.

Para Rousseau, portanto, ainda de acordo com comentários de Wokler (2001, p.75-77) e de Cassirer (1945, p.31), todos esses pensadores se enganaram, pois confundiram o “pacto de associação” com o “pacto de submissão”, pressupondo uma identidade entre o estabelecimento da soberania e a instituição do governo, cuja fundação e responsabilidade eles também interpretaram erroneamente. Para o pensador genebrino, acreditar ou defender que as pessoas, tanto coletivamente ou individualmente, podem alienar sua liberdade e sujeitar-se de forma voluntária à vontade do governante, é construir um raciocínio inadmissível e absurdo, pois quem abre mão da sua “liberdade”, abre mão também da sua “humanidade”. Qualquer pacto cuja meta é estabelecer a “autoridade absoluta” de um lado e, do outro lado, estabelecer “a obediência irrestrita”, trata-se simplesmente de um pacto “vazio e sem significado” que apenas traz “escravidão” e coloca o indivíduo em “contradição consigo mesmo” sob a aparência de ter realizado a sua própria vontade. Portanto, para Rousseau, como disse Cassirer (1992, p.346), não se pode denominar de *pacto* verdadeiro um ato que “em vez de unir intimamente as vontades individuais, coage-as desde o exterior a unir-se por meios físicos de coerção”; a verdadeira união “jamais será alcançada pela coerção, é na liberdade que ela deve alicerçar-se”.

Percebe-se, como observou Derathé (2009, p.272-273), que em Rousseau o que é novo não é “a ideia de que o Estado tem seu fundamento num pacto, mas a

concepção que ele tem da natureza desse pacto", ele não será feito à custa do sacrificio dos homens. Rousseau refuta, portanto, o principio de transferência de direitos, para ele, diz Derathé (2009, p.385), homem algum "tem o direito de alienar sua liberdade para tornar-se escravo de um senhor", do mesmo modo que "o povo não pode, por sua vez, submeter-se à dominação de um déspota e não tem o direito de ceder-lhe a soberania"; qualquer pacto que apenas beneficia uma parte, jamais será a base para uma autoridade legítima, mas para a formação de uma "tropa de escravos" totalmente obedientes à vontade e aos caprichos de seu senhor. É importante destacar, por exemplo, que a teoria de Grotius que divide a "espécie humana" em formas de "manadas de gados", diz Rousseau (1983a, p.24), "tendo cada uma seu chefe, que a guarda para devorá-la", baseia-se fortemente no esforço desse autor, não para resolver os problemas sociais e políticos em si, mas sim para agradar o rei a quem ele dedicou a sua obra:

> Grotius, refugiado em França, descontente com sua pátria e desejando agradar a Luis XIII, a quem seu livro é dedicado, nada poupa para despojar os povos de todos os seus direitos e para deles revestir os reis, com a melhor arte possível (ROUSSEAU, 1983a, p.46).

O pacto social sob o qual se formou a sociedade, diz Vinh-De (1991, p.201-202), não observou os princípios de uma sociabilidade autêntica, isto é, não levou em consideração "a igualdade e a liberdade, atributos essenciais da natureza humana" que deveriam constituir o objetivo final da associação, por isso, para Rousseau, de qualquer ângulo que se olha, a sociedade estabelecida surge sempre como um pacto de submissão voltada para a defesa dos interesses e das vantagens de uma minoria sempre disposta a explorar e a escravizar a maioria, pois a própria lei, além de não garantir uma liberdade autêntica, uma vez que ela expressa apenas a vontade dos representantes, proporciona também uma igualdade "aparente e ilusória", ela funciona simplesmente para "manter o pobre na sua miséria e o rico na sua usurpação [...] são sempre úteis aos que possuem e prejudiciais aos que nada têm" (ROUSSEAU, 1983a, p.39). O "espírito universal" de todas as leis existentes até então, diz Rousseau (1995a, p.266), "é de sempre favorecer o forte contra o fraco, e o que tem contra o que nada tem; este inconveniente é inevitável e sem exceção". Isso significa dizer que as leis existentes representam apenas a aparência

da lei, funcionam como uma máscara da vontade do povo sob a qual estão escondidas as verdadeiras intenções, a saber, os interesses particulares.

Para Rousseau, portanto, não há dúvida de que o homem é um ser que nasce livre, mas não é menos verdade também que na sociedade estabelecida, por toda a parte ele se encontra subjugado. De todo modo, para o pensador genebrino, essa situação de escravo, de dependente na qual os homens se encontram, não se resolve com as velhas discussões em torno de questões indeterminadas, como por exemplo, sobre qual é a melhor forma de governo para os homens, pois não existem formas de governos absolutamente boas nem ruins, "cada uma delas", diz Rousseau (1983a, p.83), "é a melhor em certos casos e a pior em outros". Nesse sentido, para evitar questões indeterminadas, é preciso indagar quais são os sinais essenciais capazes de indicar se um povo é bem ou mal governado:

> Quando, pois, se pergunta, de modo absoluto, qual é o melhor Governo, faz-se uma pergunta tão insolúvel quanto indeterminada ou, em outras palavras, ela tem tantas boas soluções quantas combinações possíveis há nas posições absolutas e relativas dos povos. Mas, quando se pergunta quais são os característicos pelos quais se pode conhecer se um povo é bem ou mal governado, então seria diferente e a questão poderia ser de fato resolvida (ROUSSEAU, 1983a, p.98).

Para o pensador genebrino, a representação política aplicada ao poder legislativo, essa prática moderna que coloca o homem sob a aparência da liberdade escondendo a sua situação de dependente da vontade dos outros é, sem dúvida, um dos sinais que indica de forma convincente que o povo da sociedade estabelecida da sua época encontra-se mal governado e na condição de escravo; substituído em sua função soberana de fazer as leis que agora encontra-se nas mãos de representantes, ele está na condição de subordinado e sem liberdade. Nessa condição o homem perde todo e qualquer sentido, pois ser homem é, para Rousseau, ser livre. Nas palavras de Philonenko (1993, p.1026), em termos do pensamento de Rousseau, a situação política na qual se encontra o "povo moderno" é um retrato claro de que o homem "foi longe demais; ele está em seu último momento de vida, refugiado sob uma máscara, indício de inexistência". Não há dúvida, portanto, de que para o pensador genebrino, como disse Neiman (2003, p.57), "a liberdade humana" é "a maior dádiva de Deus", mas é preciso sublinhar

também que ele é consciente “das maneiras como abusamos dela”, por isso não cansa de descrever e de apontar a nossa “queda”.

Voltar ao estado da natureza para sair da situação na qual se encontra o homem moderno, poderia ser uma boa alternativa, mas certamente esta não é uma proposta da teoria política do autor da obra *Do contrato social* para a sociedade e os seus integrantes. Acredita-se que não se pode ler Rousseau como se seus escritos tratassem de “um convite a um retorno impossível”[17], pois para ele, o estado de natureza que permite o “bem julgar do nosso estado presente” quando se tem uma noção exata sobre ele, “não mais existe” e “provavelmente jamais existirá” (ROUSSEAU, 1983c, p.228-229). E mesmo que ele existisse, não seria possível voltar a ele novamente, “a natureza humana”, diz Rousseau (1959, p.935), “não retroage e jamais se pode retornar à época da inocência e da igualdade quando já se afastou dela uma vez”. Para o pensador genebrino, portanto, sublinha Neiman (2003, p.65), “uma volta a esse estado” é “tão pouco provável quanto uma volta ao Éden”.

Rousseau, diz Cassirer (1992, p.358), “está longe de aceitar o estado de natureza como um estado de fato em cuja contemplação ele absorver-se-ia, à beira do qual suspiraria, com o qual sonharia”. Para ele, o estado de natureza funciona apenas como norma ou critério. Deste modo, ainda de acordo com observações de Cassirer (1992, p.358), “o Estado e a sociedade de hoje devem contemplar seu próprio rosto no espelho do estado de natureza, devem aprender a ver-se e a julgar-se”. O estado de natureza, portanto, como concebido por Rousseau, diz Todorov (2005, p.82), “não se situa no tempo”, não é um lugar concreto e nem um “fato comparável aos outros”, ele deve ser entendido apenas como “uma construção do espírito”, cujo objetivo é facilitar a “compreensão dos fatos reais”. Ainda de acordo

[17] Expressão utilizada por Bento Prado Júnior na entrevista concedida a Leirner e Toledo (2003, p.436) sobre Pierre Clastres. O entrevistado referia-se a Voltaire “que, depois de ler o segundo Discurso, escreveu a Jean-Jacques dizendo que já estava velho demais para voltar a andar de quatro”. Este é o trecho da *Carta* de Voltaire endereçada a Rousseau: “Recebi, senhor, seu novo livro contra o gênero humano. Obrigado. O senhor agradará aos homens, pois diz boas verdades, mas não os corrigirá. Não se poderia pintar com cores mais fortes os horrores da sociedade humana, da qual nossa ignorância e fraqueza esperam tanto consolo. Nunca se empregou tanta sutileza no sentido de nos bestializar; dá vontade de andar de quatro, quando acabamos de ler o seu livro. Não obstante, como perdi tal hábito há mais de sessenta anos, desgraçadamente sinto ser impossível recuperá-lo, e deixo essa postura natural aos que são mais dignos dela do que o senhor e eu”. (VOLTAIRE, 2011, 183-184).

com Todorov (2005, p.83), uma vez “tendo passado pelo ‘estado de sociedade’”, o homem não pode mais retroceder; para o pensador genebrino, “a história é irreversível, não se pode desfazer o que foi feito”.

Se não é possível resolver o estado presente dos homens através de uma volta ao estado de natureza, tal situação não se resolve também pela via revolucionaria. De acordo com as observações de Baczko (1974, p.374), é preciso dizer que “o projeto político de Rousseau é marcado por um pessimismo a longo prazo” que vê as “contradições próprias da vida política” como uma tendência “não a aperfeiçoar a cidade, mas a degradá-la”. Não há espaço, portanto, para uma leitura da teoria política do autor da obra *Do contrato social*, como se ela fosse uma proposta revolucionária em defesa de uma nova ordem social na qual os homens recuperariam a liberdade perdida. Na verdade, é necessário lembrar sempre que, para Rousseau (1983a, p.61), “pode-se adquirir a liberdade, mas nunca recuperá-la”, e a força por si só não pode servir de base para qualquer legitimidade política:

> Se considerasse somente a força e o efeito que dela resulta, diria: ‘Quando um povo é obrigado a obedecer e o faz, age acertadamente; assim que pode sacudir esse jugo e o faz, age melhor ainda, porque, recuperando a liberdade pelo mesmo direito por que lha arrebataram, ou tem ele o direito de retoma-la ou não tinham de subtraí-la’ (ROUSSEAU, 1983a, p.22).

De acordo com comentários de Viroli (1988, p.178), deve-se considerar com muita seriedade, que “a noção ou o mito do grande estadista que possui uma virtude excepcional, e a emprega para transformar uma cidade corrupta em uma justa e livre, não tem lugar no vocabulário político de Rousseau”. Uma atenção especial à teoria política desenvolvida pelo pensador genebrino, principalmente em sua obra *Do contrato social*, permite observar que, para ele, a liberdade de um povo, uma vez perdida, não pode ser recuperada, por isso ela deve ser cultivada e protegida bem cedo, logo no inicio da formação ou fundação da verdadeira comunidade política. É verdade que pode acontecer, por exemplo, ao longo “da vida dos Estados”, diz Rousseau (1983a, p.61), períodos de violência onde “as revoluções” podem provocar “nos povos o que algumas crises determinam nos indivíduos, fazendo com que o horror do passado substitua o esquecimento – o Estado, abrasado por guerras

civis, por assim dizer", não apenas "renasce das cinzas", mas também "retoma o vigor da juventude, escapando aos braços da morte", mas ele também avisa:

> Tais acontecimentos, no entanto, são raros; formam exceções cuja razão se encontra sempre na constituição especial do Estado excetuado. Não poderiam sequer acontecer por duas vezes no seio do mesmo povo, porquanto ele pode tornar-se livre quando apenas é bárbaro, mas já não o poderá quando se esgotou o expediente civil. Neste caso, as perturbações podem destruí-lo sem que as revoluções alcancem restabelecê-lo; desde que seus grilhões se quebrem, ele tomba desfeito e não existe mais. Daí por diante, necessita de um senhor, não de um libertador (ROUSSEAU, 1983a, p.61).

De acordo com o pensamento político de Rousseau, não existe qualquer possibilidade de regeneração do homem perdido. Em sua teoria não existe nenhum caminho a ser seguido capaz de levar o "homem moderno" corrompido de volta à virtude; portanto, qualquer tentativa nesse sentido está fadada ao fracasso, mesmo que essa tentativa seja a via revolucionária. Na verdade, para o pensador genebrino, querer "salvar" o homem moderno da situação na qual se encontra por meio de uma revolução, significa fazer uma opção por um ato extremamente perigoso, pois a revolução é, certamente, um remédio tão ruim quanto a doença que se pretende curar, jamais se pode prever os seus resultados:

> Em vão pretenderíeis destruir as fontes do mal; em vão subtraríeis os alimentos da vaidade, do ócio e do luxo; em vão, ainda, reconduziríeis os homens a essa primeira igualdade conservadora da ignorância e fonte de toda a virtude; seus corações, uma vez corrompidos, o serão para sempre; não há mais remédio, a não ser uma grande revolução quase tão temível quanto o mal que possa curar, e que é censurável desejar e impossível prever (ROUSSEAU, 1983b, p.390).

Não se pode negar, por exemplo, que em sua obra *Emilio*, o pensador genebrino parece fazer várias afirmações que indicam uma defesa contundente da revolução: a "ordem presente da sociedade", diz ele, "está sujeita a revoluções inevitáveis", e prossegue, "o grande torna-se pequeno, o rico fica pobre, o monarca passa a ser súdito". Rousseau chega inclusive a admitir que o "estado de crise" e o "século das revoluções" estão se aproximando, e conclui: "Considero impossível que as grandes monarquias da Europa ainda possam durar muito tempo; todas brilharam e todo estado que brilha se acha no seu declínio" (ROUSSEAU, 1995a, p.213). A

verdade dessas afirmações, no entanto, é que todas elas tendem simplesmente a alertar para o fato de que todas as coisas feitas pelo homem, inevitavelmente degenerarão, ou seja, tudo o que ele construir, um dia desmoronará, não são, portanto, posicionamentos em defesa das revoluções como salvadoras da sociedade ou da política. Os alertas de Rousseau (1995a, p.9), de que "tudo degenera nas mãos do homem", não aparecem apenas em sua obra *Emilio,* mas estão presentes também em textos escritos bem antes dela, como prova o seguinte trecho do seu *Segundo Discurso*, quando o despotismo surge como o mais alto grau da corrupção humana e da desigualdade:

> É este o último grau da desigualdade, o ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto de que partimos; então, todos os particulares se tornam iguais, porque nada são, e os súditos, não tendo outra lei além da vontade do senhor, nem o senhor outra regra além de suas paixões, as noções do bem e os princípios da justiça desfalecem novamente; então tudo se governa unicamente pela lei do mais forte e, consequentemente, segundo um novo estado de natureza [...] o contrato de Governo é de tal modo desfeito pelo despotismo, que o déspota só é senhor enquanto é o mais forte e, assim que se pode expulsá-lo, absolutamente não lhe cabe reclamar contra a violência. A rebelião que finalmente degola ou destrona um sultão é um ato tão jurídico quanto aqueles pelos quais ele, na véspera, dispunha das vidas e dos bens de seus súditos. Só a força o mantinha, só a força o derruba; todas as coisas se passam, assim, segundo a ordem natural e, seja qual for o resultado dessas revoluções breves e frequentes, ninguém pode lamentar-se da injustiça de outrem, mas unicamente de sua própria imprudência ou de sua infelicidade (ROUSSEAU, 1983c, p.280).

A tendência em tomar a teoria política de Rousseau como se ela fosse uma proposta para solucionar a situação da sociedade moderna pela via revolucionária, observa Philonenko (1993, p.1042-1043), está fortemente alicerçada no hábito muito comum entre certos estudiosos de ligar a obra *Do contrato social* à Revolução Francesa. Mas, na verdade, diz o autor, é preciso destacar que o texto de Rousseau foi traído pela Revolução Francesa que "conseguiu fazer o mundo acreditar que ele era o manifesto do futuro, alterando todas as perspectivas". Para Philonenko, é inquestionável que devemos muitas coisas "nobres" à Revolução Francesa, "mas também lhe devemos uma leitura muito falsa de *O contrato social*, que permaneceu muito presente em nossos espíritos".

Em termos gerais, o que em Rousseau encantou os revolucionários franceses e mantém até hoje o poder de inspirar e motivar os revolucionários políticos, não é

apenas a sua teoria política, mas principalmente a força inegável da sua linguagem que como disse Hicks (2004, p.91), não se tornou apenas “a Bíblia dos líderes jacobinos da Revolução Francesa”, mas também inspirou “muitos dos esperançosos revolucionários russos do final do século XIX” e influenciou grandemente “os socialistas agrários da China e do Camboja no século XX”. Os líderes jacobinos, nunca esconderam a admiração que tinham pelo pensador genebrino, na verdade, diz Hicks (2004, p.101), eles “eram discípulos declarados de Rousseau” e estavam embriagados pela forma como ele apresentou as suas ideias política. Por exemplo, Jean-Paul Marat, costumava declarar publicamente que o seu cabelo despenteado e a sua aparência de alguém que precisava tomar banho, significava o modo de vida simples “de acordo com os preceitos de Rousseau”, e Louis de Saint-Just, por outro lado, costuma dizer que pelo alcance da sua “alma” e pela “grandeza de seu caráter”, Rousseau mostrou-se um homem “digno do papel de tutor da humanidade”.

“Os poderes retóricos de Rousseau”, portanto, como disse Wraight (2008, p.122-123), “são extremamente fortes: ele possui um dom distinto para cunhar uma frase memorável ou aforismo”. Ainda de acordo com o comentador, Robispierre, um dos principais idealizadores da Revolução Francesa, encantado com as ideias do pensador genebrino, afirmou não apenas ter sido inspirado por ele, mas também ter tomado a sua filosofia política como base intelectual para estabelecer a nova ordem política na França, pois a Revolução precisava de uma base intelectual para suas ações radicais. Assim, quando chegou a hora de elaborar princípios para fundamentar a “nova sociedade”, os revolucionários escolheram uma linguagem muito próxima daquela utilizada pelo pensador genebrino em algumas passagens da sua obra *Do contrato social.* Na *Declaração dos Deireitos do Homem e do Cidadão*, como destacou Dent (2005, p.216), é possivel encontrar as seguintes declaracões: sobre os homens, artigo 1º-, “Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundar-se na utilidade comum”; sobre a lei, artigo 6º-, “A lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de concorrer, pessoalmente ou através de seus representantes, para a sua formação. Ela deve ser a mesma para todos, quer se destine a proteger quer a punir [...].” Por último, o artigo 10°- traz os ecos da discussão de Rousseau sobre o alcance e os limites da responsabilidade religiosa: “Ninguém pode ser inquietado pelas suas opiniões,

incluindo opiniões religiosas, contando que a manifestação delas não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei".

Considerado por alguns como fonte de inspiração do movimento revolucionário que rapidamente se tornou sinônimo de repressão política na França, o pensador genebrino foi alvo de severas críticas. De acordo com observações de Wokler (2001, p.98), Burke, por exemplo, adversário declarado da Revolução, chamou Rousseau de "Sócrates insano", referindo-se a ele como sendo o pensador "que inspirara uma regeneracão totalmente destrutiva da constituição moral dos homens, e em cuja memória as fundições de Paris agora estavam fazendo suas estátuas, 'com os tachos dos pobres e os sinos das igrejas'"; por outro lado, como disse Bourg (2011, p.51), o influente historiador e crítico francês Hippolyte Taine, traçou uma relação rigorosa entre a obra *Do contrato social* e o terror que aconteceu na França durante o periodo da revolução; na verdade, é preciso dizer que Rousseau é frequentemente culpado por algum mal que aconteceu com a humanidade, e poderá ser culpado futuramente. Os revolucionários que "adotaram" as ideias do pensador genebrino, diz Rasmussen (2008, p.173-174), interpretaram a "crítica radical de Rousseau" dirigida praticamente "a todos os aspectos do mundo europeu do seu tempo", e com uma ênfase acentuada sobre o "famoso" sistema representativo de governo adotado pelos ingleses, como se fosse "uma chamada revolucionaria". As afirmações do pensador genebrino, de um modo geral, foram tomadas pelos revolucionários como se elas fossem um convite para que os homens se levantassem e "quebrar as correntes e instituir algo totalmente novo e diferente", mas a verdade é que Rousseau, "pessoalmente", diz Wokler (2001, p.21), "nunca defendeu a revolução", pelo contrário, sempre demonstrou repúdio em relação a essa forma de ação e jamais a considerou como um remédio eficaz para solucionar a condição de escravo na qual se encontra "o povo moderno".

De acordo com Bachofen (2011, p.17-30), Rousseau não é apenas contra o "princípio da revolução", mas também é contra qualquer tipo de "distúrbio civil". Sobre as revoltas que aconteceram em Genebra no ano de 1737, por exemplo, quando presenciou pai e filho armados e "expostos a matarem-se um ao outro", Rousseau (1964a, p.214) diz que aquele "espetáculo" foi algo extremamente "horrível" e "produziu" nele uma "tão viva impressão" que jurou nunca se tornar "cúmplice de nenhuma guerra civil" e nem "sustentar a liberdade interna pelas

armas”,seja com a sua própria pessoa, seja com o seu povo. E quando soube através das cartas de Deleyre e Madame d'Épinay das inquietações e agitações que tomavam conta de todos os cantos da capital francesa, Rousseau (1964a, p.423) agradeceu ao céu por não ter assistido aqueles “espetáculos de horrores e de crimes”. Mesmo quando alguns cidadãos de Genebra o convidaram a voltar em reparação à condenação de suas obras *Do contrato social* e *Emílio*, Rousseau não se hesitou em recusar tal convite, pois não queria provocar “desordem” e “perturbações” com a sua presença; “fiel ao juramento feito outrora, de nunca ser cúmplice de nenhuma dissensão civil”, diz Rousseau (1964a, p.587-588), “preferi deixar subsistir a ofensa, e banir-me para sempre da minha pátria, a regressar a ela por meios violentos e perigosos”. No *Emilio,* as instruções do Vigário Saboiano seguem também na mesma direção, é preciso aguardar “maiores luzes”, zelar sempre “pela ordem pública”, respeitar “as leis” em todos os países, não perturbar “o culto que prescrevem”, não levar “os cidadãos à desobediência”, pois se “não sabemos certamente se é um bem para eles abandonarem suas opiniões por outras”, diz Rousseau (1995a, p.365), “sabemos muito certamente que é um mal desobedecer às leis”.

Portanto, além de não defender a revolução, o pensador genebrino acredita que uma intervenção desse tipo no intuito de resolver a situação na qual se encontra a sociedade moderna, não faz qualquer sentido: “desde que se estabelecem os costumes e se enraízam os preconceitos”, diz Rousseau (1983a, p.61), “constitui empresa perigosa e vã querer reformá-los”. Mesmo que fosse possível elaborar um plano que apresentasse vantagens incontestáveis, o pensador genebrino questiona a possibilidade de existir um homem capaz de “abolir os velhos costumes, mudar as velhas máximas e dar uma outra forma ao Estado do que aquela a que o conduziu sucessivamente” durante vários séculos. Quando se trata do “governo atual”, não importa se ele ainda é “o de outrora” ou se ele mudou “insensivelmente de natureza” ao longo do tempo, a verdade é que é “imprudente tocá-lo” (ROUSSEAU, 1964b, p.638). Rousseau não alimenta qualquer esperança na salvação política da humanidade que segue seu declínio inevitável após ter saído da “decência autossuficiente”, diz Neiman (2003, p.62), “para a rede de dependência e traição”. O sistema representativo de governo no qual “o povo moderno” se encontra submetido, simboliza o fim da liberdade; portanto, o passo dado pelos homens da liberdade para

a prisão é irreversível. Para o pensador genebrino, “uma vez acostumados a possuírem senhores”, os homens “não conseguem viver sem eles”, qualquer tentativa no sentido de mudar, de “sacudir o jugo”, serviria apenas para que eles se distanciassem ainda mais da liberdade e “agravar suas cadeias”. Nem mesmo o “povo romano, esse modelo de todos os povos livres [...] foi capaz de governar-se ao sair da opressão dos Tarquínios” (ROUSSEAU, 1983c, p.219).

Definitivamente, para Rousseau, o homem moderno encontra-se “às portas da ruína por não trabalhar senão para a sua vergonha, abusando das faculdades que o dignificam” (ROUSSEAU, 1983c, p.268). Sua situação não é apenas caótica ou decadente, mas também desesperadora. Isso não se explica simplesmente pelo fato de tal situação não poder ser resolvida através de um retorno ao estado da natureza ou pela via revolucionária, mas principalmente porque em termos rousseaunianos, todo e qualquer tipo de ordem política emanada do seio da sociedade moderna, cujas características são absolutamente contrárias à natureza do homem, será necessariamente defeituosa ou imperfeita. Para Rousseau, diz Wokler (2001, p.69), “um estado abstraído do presente não oferecerá às gerações vindouras os princípios morais adequados”, ou seja, no seio da sociedade moderna corrompida, constituída por homens “fragmentados”, dependentes da vontade dos outros e totalmente submetidos à aparência da liberdade sob a forma do sistema representativo de governo, não é possível encontrar elementos capazes de contribuir para a construção de uma verdadeira comunidade política na qual é possível desfrutar da liberdade autêntica. O “mal”, portanto, diz Starobinski (2011, p.47-48), “é irremediável”, a decadência e a corrupção da “humanidade” é algo irreversível.

Os argumentos construídos em *Do contrato social* que buscam pensar uma sociedade e um corpo político que sejam compatíveis com a liberdade primordial do homem, como disse Starobinski (2011, p.47), não defendem a destruição da “sociedade imperfeita para estabelecer a liberdade igualitária”. Rousseau despreza e critica severamente a “sociedade moderna” e a sua política baseada no sistema representativo de governo que submete os homens à aparência da liberdade e esconde a sua real condição de dependente e de escravo, mas a sua obra *Do contratato social,* apesar de teorizar uma forma de obediência na qual os homens possam permanecer verdadeiramente livres, não é, no entanto, uma proposta, um

indicativo ou um plano específico para solucionar os problemas da sociedade presente ou regenerá-la da sua corrupção crônica. Na verdade, em Rousseau, como disse Starobinski (2011, p.47), não existe nenhum “apelo à esperança”, em nenhum momento ele “diz como os homens poderiam superar seu destino e conquistar a igualdade na liberdade civil”. De todo modo, como a sociedade atual não deve ser considerada como sendo a única que poderia ter surgido, pois para o pensador genebrino, como disse Neiman (2003, p.62), “em vários momentos poderíamos ter mudado o rumo da história”, tornou-se necessário para ele que condena radicalmente as aparências e possui uma “mortal aversão” por toda espécie de dependência dos homens, traçar um novo caminho, desenvolver uma situação ideal livre não apenas da dependência dos homens, mas também da aparência, seja em termos das relações sociais, seja em termos políticos, na qual a liberdade autêntica dos homens estaria garantida. “Havendo sentido os inconvenientes da dependência”, diz Rousseau (1964a, p.319), “prometi a mim mesmo nunca mais me expor a eles”.

Ao rejeitar radicalmente a aparência e a dependência dos homens, Rousseau idealiza uma nova forma de sociedade “em que a liberdade dos indivíduos”, diz Mackenzie (2011, p.58), “é expressa na obediência as leis feitas por eles próprios, de forma tal que eles sejam afinal independentes”, pois para ele, como disse Riley (1982, p.101), o homem moderno vive em uma sociedade na qual a “política” apresenta um grave “defeito”, a saber, ela “não é suficientemente política”, uma vez que se resume na “autodivisão” dos indivíduos e no “conflito entre vontade privada e o bem comum”. Para o pensador genebrino, portanto, em termos políticos, uma verdadeira sociedade é aquela em “que cada cidadão se encontre em perfeita independência de todos os outros e em uma excessiva dependência da *pólis*” (ROUSSEAU 1983a, p.69). Isso significa dizer, em outras palavras, “substituir a lei ao homem e armar as vontades gerais com uma força real, superior à ação de qualquer vontade particular” (ROUSSEAU, 1995a, p.69). Essa nova visão, não apenas privilegia a liberdade autêntica dos homens, mas serve também para revelar aquilo que verdadeiramente deveria ser a história da sociedade humana, além de contribuir para a compreensão e crítica da sociedade atual e de todo tipo de governo constituído.

De acordo com observações de Badiou (1996, p.271), nesse empreendimento Rousseau pensa o verdadeiro "*ser da política*" através de um novo *pacto social* cujo objetivo é dar significado a uma associação que não se baseia nem na força e nem na astúcia, mas no interesse verdadeiramente comum dos seus membros cuja liberdade e igualdade possam conferi-lo a legitimidade. Essa preocupação de Rousseau em pensar uma comunidade política capaz de proteger e preservar a liberdade dos homens, diz Derathé (2009, p.335), atribui originalidade ao seu pensamento em relação a todos aqueles pensadores que antes dele trataram desse assunto. Para eles, a "autoridade política" deveria ser instituída através da "alienação da liberdade", ou seja, a "instituição do governo civil" só poderia ser feita "pelo preço da liberdade"; para Rousseau, é preciso pensar um meio através do qual os homens possam "unir-se num corpo político sem com isso renunciar à liberdade, pois esta é um direito inalienável". Não importa, portanto, se alguns acreditam que é possível formar uma associação de homens através da alienação da liberdade, da "autoridade paterna", da "vontade de Deus" ou da "força", a verdade é que, para Rousseau (1983a, p.26), "homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e [...] a força não produz qualquer direito, só restam as convenções como base de toda a autoridade legítima existente entre os homens".

Até então, observa o pensador genebrino, o "contrato" que dominou a sociedade dos homens pode ser resumido simplesmente nos seguintes termos: os "ricos" convencidos de que os "pobres" necessitavam deles, fizeram a seguinte proposta: "Façamos pois um acordo entre nós: eu permitirei que tenhais a honra de servir-me com a condição de que me deis o pouco que vos resta em troca do trabalho que terei para governar-vos" (ROUSSEAU, 1958, p.311). De acordo com comentários de Cassirer (1992, p.345), esse tipo de contrato revoltou profundamente Rousseau porque nele "as leis sociais são apenas o jugo que cada um quer impor a outrem sem sonhar se quer em submeter-se-lhe ele próprio", ou ainda como disse Coutinho (2011, p.16), aos olhos do pensador genebrino, tal contrato não passa de "uma expressão da desigualdade e origem de um Estado posto a serviço dos ricos", por isso ele pensou "um pacto legítimo, gerador de uma sociedade igualitária e base de uma ordem política fundada na predominância do interesse comum".

A nova história contada pelo pensador genebrino, absolutamente diferente da primeira que, como observou Starobinski (2011, p.48), "condenou a humanidade real

a decair e a corromper-se irreversivelmente", não começa "pela afirmação possessiva: 'isto é meu'", mas "pela alienação da vontade de todos nas mãos de todos". Essa vontade, como entendida por Rousseau, não significa apenas um "atributo psicológico", um mecanismo de defesa, "um poder regulador, a força defensiva que protege o eu contra o império da opinião" como disse Shklar (1969, p.184-192), mas também significa "uma faculdade moral" como sublinhou Riley (1982, p.241), que "é a base dos ataques de Rousseau contra o paternalismo e a equação de direito e força". É, por exemplo, nesse sentido, que ele diz: "destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações" (ROUSSEAU, 1983a, p.27). A nova história que o pensador genebrino se esforça para contar, ainda que seja em termos puramente teóricos, pode ser considerada como a realização de um desejo antigo manifestado por ele na dedicatória do seu *Segundo Discurso*, a saber, o desejo de "nascer num país no qual o soberano e o povo" alimentem de "um único e mesmo interesse", um pais no qual "o povo e o soberano não sejam senão uma mesma pessoa" (ROUSSEAU, 1983c, p.218).

Se "o mau uso de sua liberdade conduziu o homem a se perder", diz Philonenko (1993, p.1026), Rousseau "mostra o homem tal como ele poderia ter sido". Ele descreve uma sociedade que poderia ter sido se o processo histórico tivesse sido outro, uma crítica a um mundo de aparência e dependência que não pode mais voltar às condições da liberdade. Essa sociedade originária do pacto social, como descrito em *Do contrato social,* observa Starobinski (2011, p.48), "constitui o modelo ideal em nome do qual se torna possível emitir julgamento contra a sociedade corrompida". Assim, a obra do pensador genebrino, como sublinhou Morujão (1994, p.121), tem uma "função exclusivamente reguladora, espécie de modelo intemporal acima das sociedades reais e que ainda não encontrou perfeita aplicação em nenhuma delas", é uma ideia pura, um ideal que não se pode atingir ou realizar, mas que serve de orientação ou de inspiração para as comunidades políticas. Como observou Delanty (2010, p.8), em Rousseau não existe praticamente nada capaz de "sugerir que ele acreditava que a modernidade poderia recriar uma comunidade baseada na vontade geral", elemento essencial da sociedade imaginada por ele em sua obra *Do contrato social.*

Para contar uma nova história, ou seja, para descrever a formação de uma nova sociedade na qual a aparência e a dependência dos homens estariam totalmente ausentes e todos permaneceriam verdadeiramente livres, o pensador genebrino leva em consideração o homem como ele é e não como ele se tornou no seio da sociedade na qual vive; ele se interessa, portanto, não pelo homem histórico, mas sim pelo homem essencial, aquele que se apresenta como uma unidade e não como um ser fragmentado. Nas palavras de Destain (2007, p.42), Rousseau despe o homem de tudo o que é estranho a ele, tudo o que a história ao longo dos tempos colocou sobre ele para encontrar o seu ser essencial, pois a política como pensada por ele, principalmente em sua obra *Do contrato social,* exige necessariamente um retorno à identidade ou à unidade entre "ser" e "parecer". Nesse sentido, a questão é colocada por Rousseau desde o começo[18], mais concretamente no momento exato em que os homens estão saindo do estado da natureza, ou seja, quando aquela harmonia natural descrita por ele é interrompida ou quebrada:

> Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria (ROUSSEAU, 1983a, p.31).

No *Segundo Discurso,* como sublinhou Delaney (2009, p.121), Rousseau descreve o processo que vai do estado de natureza à sociedade "como muito lento e quase não intencional", mas o mesmo já não acontece em *Do contrato social*, pois nessa obra o pensador genebrino descreve "o movimento da natureza para a sociedade civil" como um processo muito mais deliberado: os homens precisam se unir para neutralizar "os obstáculos" surgidos no estado da natureza se querem

[18] Nesse empreendimento, observa Delaney (2009, p.121), a "linguagem" utilizada por Rousseau no processo de formação do *pacto social* é "muito semelhante a de Hobbes". Para ambos, os seres humanos chegam a um ponto em que a sua "autopreservação" só poderá ser mantida através da união entre eles, mas os dois pensadores diferem-se largamente na maneira como cada indivíduo se vê ao entrar na sociedade civil. Em Hobbes, eles continuam individualistas e isso é precisamente o motivo pelo qual o soberano deve mantê-los na linha pelo terror. Em Rousseau, ocorre um tipo de transformação levando cada um a considerar a si próprio. Este ponto é crucial, diz Delaney, ele ajuda Rousseau em sua complicada tarefa de explicar como a liberdade será preservada no Estado.

sobreviver, ou seja, se querem garantir e preservar a sua existência[19], os homens precisam, necessariamente, unir suas forças para que juntos possam vencer e neutralizar os obstáculos:

> Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças, que possa sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em concerto. Essa soma de forças só pode nascer do concurso de muitos (ROUSSEAU, 1983a, p.31-32).

Mas, para o pensador genebrino, cada indivíduo precisa comprometer "os instrumentos primordiais de sua conservação", isto é, sua força e sua liberdade "sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados que a si mesmo deve" (ROUSSEAU, 1983a, p.32). Em termos gerais, este pode ser considerado como o grande problema político colocado por Rousseau em sua teoria, como observou, por exemplo, Pezzillo (2000, p.70), para quem o engajamento político do homem como apresentado em *Do contrato social*, não pode ser à custa do sacrifício da sua liberdade, pois se não for respeitada essa condição do homem, "os indivíduos, e tudo aquilo que constitui o seu ser – a liberdade e a segurança – se encontram a todo o momento entregues à arbitrariedade dos governantes e dos poderosos como evidencia a história".

Para Rousseau, portanto, é preciso constituir uma união, mas nessa união, cada um dos associados deve ter os atributos da sua natureza totalmente preservados, isso significa dizer que tais atributos devem ser adaptados às novas condições de existência, mas nenhum dos seus aspectos essenciais deve ser deformado ou destruído. Esse tipo de união capaz de preservar as características essências de cada um dos seus associados, não pode ser outro senão "uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum" diz Rousseau (1983a, p.32), "e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes". Essa afirmação forte e decidida de Rousseau impressionou profundamente um dos filósofos mais rigoroso da história da filosofia, o pensador alemão Kant, e

[19] Para Esposito (2003, p.104), Rousseau é "o primeiro pensador da comunidade", pois em sua teoria, ao pensar a comunidade dos homens, ele leva em consideração "sua existência e não seu pensamento". Ele rompe, portanto, com a filosofia moderna iniciada por Descartes.

quando ele elaborou o seu “contrato originário”, ou seja, “o ato pelo qual um povo se constitui num Estado”, ele “nitidamente”, diz Abbagnano (2007, p.206), repetiu o que disse o pensador genebrino. Nesse tipo de contrato, “todos (*omnes et singuli*) no seio de um povo renunciam à sua liberdade externa para resumi-la imediatamente como membros de uma coisa pública, ou seja, de um povo considerado como um Estado (*universi*)”. E nesse sentido, não se pode dizer, por exemplo, que “o ser humano num Estado sacrificou uma parte de sua liberdade externa inata a favor de um fim, mas, ao contrário, que ele renunciou inteiramente à sua liberdade selvagem e sem lei”, diz Kant (2003, p.158), “para se ver com sua liberdade toda não reduzida numa dependência às leis, ou seja, numa condição jurídica, uma vez que essa dependência surge de sua própria vontade legisladora”.

Essa associação, esse contrato pensado por Rousseau, onde “cada um dando-se a todos não se dá a ninguém”, e todos permanecem livres da dependência pessoal e no gozo da liberdade autêntica, possui uma cláusula única e essencial que pode ser definida como a autorrenúncia de cada associado à sua vontade particular, isto é, “a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda” (ROUSSEAU, 1983a, p.32). Essa autorrenúncia do indivíduo de sua vontade particular em prol da comunidade, ou da vontade geral, é importante que se diga, não significa uma eliminação da sua vontade particular que pode levá-lo, por exemplo, a pensar de forma diferente da vontade geral. De acordo com o pensador genebrino, como homem, cada indivíduo pode “ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum” (ROUSSEAU, 1983a, p.35). Isso significa dizer, em termos gerais, que os indivíduos podem muito bem não querer obedecer à vontade geral, ou até mesmo tentar substituí-la de acordo com seus interesses e vantagens pessoais, pela vontade particular.

O pensador genebrino não descarta a possibilidade de “uma vontade particular” que fundamentalmente se resume “no que ela quer só para si”, concordar, por exemplo, com “a vontade geral”, com a vontade da comunidade como um todo, mas se um dia isso de fato acontecer, é “impossível que tal acordo se estabeleça duradouro e constante, pois a vontade particular tende pela sua natureza às predileções e a vontade geral, à igualdade” (ROUSSEAU, 1983a, p.44). De todo modo, o indivíduo que se submeta à vontade geral, deve conformar-se a ela, pois tal

vontade não prejudica ninguém, ela apenas serve como voz dos interesses que cada indivíduo tem em comum com todos os demais. A vontade geral da comunidade como um todo representa a vontade de cada associado que voluntariamente se integrou a uma comunidade, ela funciona como garantia da liberdade de cada um de seus membros. Como disse Fortes (1976, p.86), é por ser *total* que essa *alienação* produz a união. De outro modo, isto é, se ela não for total, mas apenas "*parcial*, se não partir de cada um dos membros da associação, se não envolver a totalidade dos seus direitos e se não se fizer em benefício da comunidade toda, teremos uma mera agregação e não uma união". Ainda de acordo com Fortes (1976, p.86), em Rousseau só é possível produzir "o corpo político" verdadeiro, "quando se cumpre a obrigação ou se dá a alienação total: não surge magicamente a partir da mera declaração, por mais solene que seja, ou do engajamento verbal".

Rousseau se posiciona, portanto, contra Grotius que acredita que se um particular "pode alienar sua liberdade e tornar-se escravo de um senhor", um povo também pode muito bem alienar a sua liberdade e "tornar-se súdito de um rei" (ROUSSEAU, 1983a, p.26). Para o pensador genebrino, nas ideias de Grotius, "existem muitas palavras equívocas" que precisam ser explicadas, mas prefere prender-se apenas ao termo *alienar*[20] que como concebido por ele em *Do contrato social,* significa "dar ou vender". Assim, um escravo, por exemplo, ou aquele "que se faz escravo de um outro, não se dá; quanto muito, vende-se pela subsistência" (ROUSSEAU, 1983a, p.26), mas ao se tratar de uma comunidade, ou seja, para o bem da comunidade como um todo, os homens não se vendem e nem se submetem a um rei ou à autoridade de um chefe, mas cada um se dá a todos para que seja possível uma verdadeira união alicerçada não na coerção, mas na liberdade. Esse

[20] O conceito de alienação (do latim *alienus,* "o que pertence a um outro") é mencionado quase sempre na filosofia quando se refere, por exemplo, aos pensadores como Hegel e Marx, mas Rousseau também havia identificado o fenômeno do homem e da sociedade "alienados", embora não use esse termo específico nem o que ele diz corresponde diretamente às ideias desses escritores mais recentes. De Acordo com Campbell (2012, XIII) e Jaeggi (2014, p.6-7), é preciso recordar que antes desses autores, o conceito de alienação já existia nos trabalhos de Rousseau, todos os conceitos básicos que as teorias da alienação desenvolveram posteriormente, já existiam em seus escritos. Diferente de alguns pensadores anteriores que insistiram em abordar apenas a alienação da propriedade e da soberania, Rousseau inclui em suas abordagens a autoalienação. O seu pensamento, para Campbell, é crucial na história do conceito de alienação que passou de um sentido "puramente jurídico-político" para um sentido "com grande significado psicológico e social". Em sua obra *Do contrato social,* esse conceito é empregado como condição necessária para o estabelecimento de uma sociedade livre e justa, pois, como sublinhou Wraight (2008, p.37), ele coloca todos na mesma situação, assim "ninguém tem qualquer interesse em transformar a comunidade em um estado repressivo". Ninguém tem interesse em submeter a sua própria pessoa ao despotismo.

dar-se, portanto, como se pode ver, não é gratuito, mas em prol da comunidade toda:

> Afirmar que um homem se dá gratuitamente constitui uma afirmação absurda e inconcebível; tal ato é ilegítimo e nulo, tão só porque aquele que o pratica não se encontra no completo domínio de seus sentidos. Afirmar a mesma coisa de todo um povo, é supor um povo de loucos: a loucura não cria direito (ROUSSEAU, 1983a, p.27).

Abdicando-se completamente em prol da comunidade, diz Rousseau (1983a, p.32), "a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais". Nas palavras de Cassirer (1992, p.348-349), "o indivíduo não só se dá ao todo, mas abdica de si mesmo em benefício do todo". Essa igualdade estabelecida pelo pacto social entre os cidadãos faz com "que eles se comprometem todos nas mesmas condições e devem todos gozar dos mesmos direitos" (ROUSSEAU, 1983a, p.50). A condição igual para todos estabelecida pelo pacto social, nada mais é senão a justiça: "O primeiro e maior interesse público é sempre a justiça. Todos querem que as condições sejam iguais para todos e a justiça não é senão essa igualdade" (ROUSSEAU, 2006a, p.440).

Em lugar do *eu* particular de cada contratante, o pacto social, diz Rousseau (1983a, p.33), produz "um corpo moral e coletivo" com "sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade". Para Hicks (2004, p.99), isso significa dizer que a "particularidade individual" de cada um "se rende a um novo organismo moral e coletivo", nesse sentido, "a vontade de cada indivíduo deixa de ser individual e passa a ser comum ou geral". Em essência, cada associado se submete à "vontade geral"[21], isto é, "cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob

[21] O conceito de "vontade geral", como será visto mais adiante, é o coração da obra *Do contrato social*, um texto que, segundo comentários de Hall (1973, p.15), representa o mais importante "trabalho de filosofia política" do pensador genebrino. Mas, de todo modo, quando se refere à vontade geral, é importante destacar, como sublinhou Hoffmann (2010, p.114), que nem a questão e nem o conceito são novos. Como questão, por exemplo, ela foi colocada pela filosofia política desde Platão (2001, 462b): "Ora nós teremos algum mal maior para a cidade do que aquele que a dilacerar e a tornar múltipla, em vez de una? Ou maior bem do que o que a aproximar e tornar unitária?"; como conceito, foi utilizado pela primeira vez por Santo Agostinho em um sentido teológico, referindo-se à vontade comum de todas as pessoas dirigida por e para o amor de Deus. Gradativamente, "vontade geral" passou a ter um significado jurídico e político, sem perder, no entanto, o seu sentido teológico, em autores como Marsilius de Pádua, Francisco di Vitória e Francisco Suárez. Ambos os autores concederam a vontade coletiva dos membros da comunidade o direito de prover suas leis. Em

a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo" (ROUSSEAU, 1983a, p.33). Nas palavras de Fortes (1976, p.78), como a vontade geral pode ser entendida como sendo a vontade de "cada membro da associação, enquanto dirigida ao interesse geral da coletividade", submeter-se à ela é submeter-se "à minha própria vontade", e "todo o ato autêntico" dessa vontade, como disse Rousseau (1983a, p.50), "obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos". De acordo com observações de Cassirer (1992, p.347), esse tipo de contrato é, para o pensador genebrino, o único "a possuir uma força objetivamente obrigatória que não seja a coerção física".

O conceito de vontade geral, no entanto, como pensado em *Do contrato social* por Rousseau (1983a, p.47), não como algo natural, mas produzido artificialmente, cujo verdadeiro sentido somente será alcançado quando "cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo", surge para alguns dos seus leitores, como Levine (1993, p.2), por exemplo, como sendo um "conceito complexo". Para este autor, devido a sua complexidade, o conceito de vontade geral de Rousseau praticamente não foi compreendido e, por isso mesmo, não desempenhou nenhum papel de destaque na filosofia política contemporânea. Em termos gerais, nos lembra Hoffmann (2010, p.113), o conceito de vontade geral como imaginado por Rousseau, "ganhou o *status* de um mito". Na verdade, desde a publicação da obra *Do contrato social,* o conceito de "vontade geral" que como disse Delanty (2010, p.8), aparece como elemento essencial para pensar ou imaginar a "única forma genuína de organização política", nunca foi uma unanimidade entre os leitores de

---

Espinosa (2003, p.234-249), o Estado ideal é aquele que é governado pela vontade de todos os sujeitos apenas ao comando da razão; em Montesquieu (1962, p.180-190; 330-331), "vontade geral" é menos importante do que a noção do espírito geral de uma sociedade. De acordo com estudos desenvolvidos por Wokler (2001, p.85), Wingrove (2000, p.148) e Hall (1973, p.66), o conceito de "vontade geral" aparece, também, em Malebranche, sobretudo em textos teológicos, e em Diderot, em várias de suas contribuições à *Encyclopédie.* Em Rousseau, o termo "vontade geral" foi empregado pela primeira vez no *Da economia política* (1958): "O corpo político é, pois, também, um ser moral que possui uma vontade; essa vontade geral, que tende sempre à conservação e ao bem-estar do todo e de cada parte, e que constitui a fonte das leis, é para todos os membros do Estado, em relação a si próprios e a ele, a regra do justo e do injusto" (ROUSSEAU, 1958, p.288). Foi, portanto, o pensador genebrino, mais do que qualquer outra figura anterior ou posterior, que se apossou do termo e lhe atribuiu um novo significado, especificamente político, ou em outros termos, como observou Hoffmann (2010, p.114), em Rousseau, "a vontade geral é diferente de seus predecessores e de seus contemporâneos precisamente porque ele redefine o conceito de modo a servir suas próprias intenções". Essa vontade não se confunde com a deliberação pública, que pode ser seduzida pelos demagogos e vencida pela pressão dos interesses particulares. Para Rousseau, a vontade é geral não pelo número, mas pelo objeto: "Deve-se compreender, nesse sentido, que, menos do que o número de votos, aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os une" (ROUSSEAU, 1983a, p.50).

Rousseau, para alguns, ele merece ser seguido, para outros, ele representa grande perigo[22]. Mas, de todo modo, ele está no centro do pensamento político elaborado em *Do contrato social* e, certamente, é uma das principais contribuições de Rousseau ao pensamento político ocidental, pois para ele, apenas uma comunidade dirigida pela vontade geral é capaz de introduzir políticas para o bem de todos, preservando assim a verdadeira liberdade dos indivíduos; na "vontade geral", diz Martel (2001, p.71, 81-82), Rousseau "localiza" toda a "verdade", ainda de acordo com este autor, ela funciona como "barreira entre o eu e suas paixões", é o único meio, em termos rousseaunianos, para se "alcançar a transparência, um 'eu comum'". Para Farr e Williams (2015, XV), assim como é "impossível imaginar o pensamento político moderno sem Rousseau", também é "impossível imaginar Rousseau sem a vontade geral".

Para o pensador genebrino, uma das condições para que a "vontade geral" possa ser compreendida adequadamente, é não confundi-la jamais com a "vontade de todos", pois existe uma grande diferença entre elas. A primeira, diz Rousseau (1983a, p.46-47), "se prende somente ao interesse comum", é a vontade da verdadeira comunidade[23], não é submissa ao jugo do egoísmo e nem alienada à

[22] De acordo com Farr e Williams (2015, XVI-XVII), entre os maiores adeptos da vontade geral de Rousseau, estao Kant que nunca abriu mão desse conceito e chamou o pensador genebrino de "Newton do mundo moral"; Fichte, cuja ambição com a sua filosofia de direito era encontrar uma vontade que não podia ser outra senão uma vontade comum; Hegel, que sempre defendeu a vontade geral como algo imaginado para supervisionar o poder supremo em geral, e no seculo XX, um dos grandes adeptos da vontade geral geral responde pelo nome de Rawls, um contratualista liberal que se identificou como um kantiano na medida em que Kant procurou dar um fundamento filosófico para a ideia da vontade geral de Rousseau". Entre os maiores críticos do conceito de vontade geral, estao Benjamin Constant, que em 1815, olhando para trás sobre os resultados da Revolução Francesa, chamou a vontade geral de Rousseau de despótica, um poder popular sem limites. Para Benjamin Constant, o erro de Rousseau fez da sua obra *Do contrato social* tão frequentemente invocado em favor da liberdade, o mais terrível auxiliar de todos os gêneros de despotismo; Émile Faguet reprovou igualmente a teoria do pensador genebrino, afirmando que ela, na extrema simplicidade da qual Rousseau tanto se orgulha, é certamente a organização mais precisa e mais exata que possa existir da tirania; no rescaldo da Primeira Guerra Mundial, John Dewey chegou a uma conclusão parecida com a de Benjamin Constant. Para ele, Rousseau havia criado 'uma vontade geral dominante que sob a influência da metafísica alemã, foi erigida no dogma de uma vontade absoluta mística e transcendente; em 1945, Bertrand Russel advertiu que a doutrina da vontade geral tornou possível a identificação mística de um chefe com o seu povo, a qual não tem necessidade alguma de ser confirmada por um aparelho tão mundano como a urna eleitoral; Karl Popper, por sua vez, se queixou de que após o conceito de vontade geral, Rousseau se tonou uma das influências mais perniciosas da história da filosofia social; Talmon acrescentou logo em seguida, Rousseau deu origem a democracia totalitária, e mais recentemente, Jeffrey Abramson sublinhou que a vontade geral de Rousseau projeta um caráter assustador.

[23] Como vontade da comunidade, expressão do bem comum, a vontade geral é, de acordo com Mackenzie (2011, p.57), decorrente de três traços específicos: "Em primeiro lugar, ela sustenta a sociedade (a vontade geral é o vínculo da comunidade, a fonte do que se requer para construir uma comunidade verdadeira); em segundo lugar, ela ocasiona a igualdade (a vontade geral não pode, por

propriedade privada; a segunda é uma vontade egoísta, isolada, sem laço e se prende "ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares"[24]. Para Grant (1997, p.105), independentemente da sua complexidade, da sua aceitação e da sua aplicabilidade prática (este último, provavelmente nunca foi a intenção de Rousseau), em termos da teoria política elaborada em *Do contrato social*, o conceito de vontade geral é fundamental, pois é a vontade cujo objetivo é o interesse comum de todos os membros da sociedade, é o conceito sem o qual se torna impossível imaginar, em termos rousseaunianos, um "corpo moral e coletivo", uma "comunidade" ou uma "República" ideal onde os indivíduos possam desfrutar da verdadeira liberdade, isto é, onde os indivíduos possam viver livres da aparência e da dependência dos homens sob a forma da representação política. De acordo com observações de Schmitt (2014, p.100), em Rousseau, a vontade geral deve ser entendida como o seu conceito filosófico essencial, capaz de permitir imaginar a formação da comunidade política como uma unidade. A vontade geral, diz Schmitt (2014, p.100-101), possui uma "qualidade conceitual que a distingue de qualquer vontade particular", nela "o que é, sempre coincide com o que legitimamente deve ser".

Essa "vontade geral" que só pode ser instituída através da "alienação total", surge para Rousseau como algo irrepresentável; é também uma vontade que não subjuga os homens, não reduz os indivíduos à dependência e nem os coloca sob a

---

definição, ser imposição a outros da vontade de alguns); e, em terceiro lugar, ela se aplica a todos (a comunidade como um todo está sujeita à vontade geral porque a própria comunidade exerce essa vontade, e nenhum indivíduo pode afastar-se dela)".

[24] Em seu pequeno livro intitulado *A little history of philosophy* (2011), Nigel Warburton tenta explicar através de um exemplo atual, a diferença fundamental existente entre a "vontade de todos" e a "vontade geral" como estabelecida por Rousseau. Diz Warburton (2011, p.107), se alguém resolve perguntar às pessoas se preferem pagar altos impostos, a maioria responderá que prefere não pagá-los (é por isso que muitos governos se elegem com a promessa de baixar os impostos). Se fosse possível escolher, por exemplo, entre pagar 5% ou 20% dos ganhos como impostos, diz Warburton, a maioria escolheria pagar 5%, mas essa escolha, diz o autor, "não é a vontade geral". Para ele, "o que todos querem fazer quando questionados é o que Rousseau chamaria de vontade de todos. Em contraste, a vontade geral é o que todos devem querer, o que seria bom para toda a comunidade, e não só para cada um dos indivíduos pensando de modo egoísta. Para determinar o que é a vontade geral, precisamos ignorar os interesses próprios e assim nos concentrar no bem de toda a sociedade, no bem comum". Para Simpson (2009, p.122), a ideia básica que define a vontade geral "é a de que um grupo ou sociedade tem vontade própria e que esta é independente dos desejos dos cidadãos". Para exemplificar essa ideia, Simpson imagina um exército inimigo organizado na fronteira mobilizado e disposto a atacar. Nesse sentido, diz ele, "o bem da comunidade, como uma associação de cidadãos sobrevivendo através do tempo, inclui como seu primeiro princípio a autopreservação da comunidade que, neste momento, requer que as pessoas fisicamente capazes se apresentem na fronteira para defender a pátria. Esta é a 'vontade geral' ou a vontade da comunidade como tal. Não é necessariamente o que cada pessoa quer, ou até mesmo o que qualquer pessoa quer, porque pode não ser do beneficio da pessoa, em especial, ir para a fronteira lutar".

aparência da liberdade. Diferente da “vontade despótica” de um só homem, de um grupo específico ou de qualquer tipo de interesse privado, a vontade geral “deve partir de todos para aplicar-se a todos”, ela “perde sua explicação natural quando tende a algum objeto individual e determinado” (ROUSSEAU, 1983a, p.49). De acordo com observações de Durkheim (2008, p.105), a vontade geral como imaginada pelo pensador genebrino deve ser entendida como algo que possui um “caráter impessoal das forças naturais. Assim, um homem não é menos livre por submeter-se a ela”. Ainda de acordo com Durkheim, jamais alguém se escravizará submetendo-se à vontade geral, pelo contrário, ela é o único principio verdadeiro de equidade capaz de guiar os homens de forma livre, sem depender da vontade dos outros; portanto, somente a vontade geral pode proteger os homens contra a servidão, pois para que ela seja possível, todos devem renunciar a subjugar os outros.

De acordo com comentários de Cohen (2010, p.15), “na sociedade da vontade geral” como pensada por Rousseau, os cidadãos compartilham do bem comum fundado no compromisso entre seus membros para tratar uns aos outros como iguais. Não há motivo para qualquer um atribuir encargo a outro que ele mesmo não suportaria. A alienação, como já foi mencionada anteriormente, é total; por isso, como disse Durkheim (2008, p.104), “a tendência antissocial inerente a cada indivíduo simplesmente porque ele tem uma vontade individual é abolida”. Portanto, Somente a vontade geral que nasce do pacto social, da renúncia de cada um em favor da coletividade,

> 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. Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada (ROUSSEAU, 1983a, p.43).

O pacto social, que nas palavras de Hardt e Negri (2000, p.85), garante que o acordo entre as vontades individuais seja “desenvolvido e sublimado na construção da vontade geral”, não se prende às inclinações pessoais dos seus associados, nele, portanto, não existe qualquer espaço para o desenvolvimento livre dos

egoísmos dos indivíduos. Cada membro que se associa a esse pacto deve agir não de acordo com seus desejos e vontades particulares, mas sim de acordo com a vontade geral, pois como disse Silva (2010, p.169), ele "se compromete diante de si mesmo a respeitar as cláusulas de cuja validade ele reconheceu a absoluta legitimidade, no instante de sua aceitação decisiva". De acordo com observações de Maruyama (2005, p.416), o pacto social contribui para a "formação de um *homem novo,* cujas faculdades intelectuais e morais agem em favor do bem comum e não somente em função das necessidades e dos desejos físicos e individuais". A saída "do estado de natureza para o estado civil", diz Rousseau (1983a, p.36), "determina no homem uma mudança muito notável", a saber, ela substitui "na sua conduta o instinto pela justiça"; nesse sentido, "suas ações" passam a contar com "a moralidade que antes lhes faltava". Em outras palavras, significa dizer que no estado civil as ações dos homens têm significados morais:

> É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações. Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem (ROUSSEAU, 1983a, p.36).

É preciso sublinhar, no entanto, que em termos rousseaunianos, nenhuma mudança provocada no homem pelo pacto social, ocorre contra a sua vontade. Para o pensador genebrino, não existe nenhum ato mais voluntário do que o pacto social, ele "é o mais voluntário dos atos deste mundo", através do qual se institui uma verdadeira comunidade. Nenhum homem, "tendo nascido livre e senhor de si mesmo", diz o Rousseau (1983a, p.120), "pode, a qualquer pretexto imaginável, sujeitá-lo sem o seu consentimento". Nesse sentido, qualquer membro que transgredir as leis da comunidade cometerá uma grave transgressão ao pacto social, e, consequentemente, violará as leis que ele mesmo legislou para si próprio. Para o pensador genebrino, qualquer membro que transgredir o pacto social, deverá ser punido, uma punição que consistirá em forçá-lo a obedecer às leis que livremente

estabeleceu para si mesmo[25]. Parece ser este o sentido da seguinte passagem presente em *Do contrato social:*

> A fim de que o pacto social não represente, pois, um formulário vão, compreende ele tacitamente este compromisso, o único que poderá dar força aos outros: aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois é essa a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição constitui o artifício e o jogo de toda a máquina política, e é a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos (ROUSSEAU, 1983a, p.36).

Para Rousseau, o pacto social como imaginado por ele em *Do contrato social,* é o único pacto autêntico e legítimo, apenas através dele é possível construir uma comunidade política ideal onde todos os seus membros permanecerão livres e independentes, ou seja, permanecerão "tão livres" quanto no estado de natureza, sem qualquer risco de serem guiados pela vontade dos outros, como acontece, por exemplo, em sua forma mais exacerbada sob o domínio do sistema representativo de governo. Nas palavras de Derathé (2009, p.362), por meio desse pacto, "o homem torna-se capaz de viver em conformidade com a sua verdadeira natureza", livre, portanto, da aparência e em sua autenticidade. As leis que surgem desse pacto, diz Derathé (2009, p.362), não apenas "fazem de cada cidadão um homem justo", mas também fazem de cada um deles "senhor de si, apesar de suas paixões".

Ainda de acordo com observações de Derathé (2009, p.338), a finalidade essencial do pacto social em Rousseau, é "impedir que um dos associados possa submeter um outro deles à sua vontade", bem como "assegurar a todos os cidadãos o equivalente de sua independência natural". Como disse o pensador genebrino,

[25] A expressão "o forçarão a ser livre", utilizada por Rousseau em *Do contrato social*, diz Hirschmann (2008, p.126-127), é provavelmente "o conceito mais notório" dessa obra. De acordo com a teoria política de Rousseau, ninguém pode alcançar a liberdade no seio da comunidade política se estiver fora da vontade geral que, em essência, é também a sua, e não se pode ser verdadeiramente livre se a vontade geral é posta em causa. Se alguém defende uma lei que vai contra os interesses da comunidade, ou desobedece a lei estabelecida pela comunidade, ele coloca em risco não apenas a comunidade, mas a sua própria liberdade; nesse sentido, quem não concordar com a "vontade geral", está errado sobre a sua "própria vontade", por isso ele é forçado a ser livre. De todo modo, Rousseau "parece ignorar a possibilidade" de que o indivíduo "poderia acreditar" estar certo "sobre o que a vontade geral é" e, no entanto, "acreditar igualmente que o respeito pela maioria é ainda mais importante", e concordar, desse modo, em "obedecer a maioria", apesar de "acreditar que ela está errada". Ainda sobre esse assunto, consultar, por exemplo, os comentários de Hicks (2004, p.99-100) e Ward (2014, p.86).

esse pacto, portanto, é “de um tipo particular, pelo fato de ligar os contratantes sem sujeitá-los a ninguém, e que, ao lhes dar sua única vontade como regra, ele os deixa tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 2006a, p.320). Contratando-se exclusivamente consigo mesmo, “cada indivíduo”, diz Rousseau (1983a, p.34), “se compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano”. O pacto social funciona como uma garantia contra toda e qualquer dependência pessoal, e em seu processo de formação são descartados a violência e o direito do mais forte. A sua primeira condição não é, por exemplo, eleger um rei ou um líder e nem sujeitar-se ao outro, mas constituir o conjunto dos indivíduos em povo. “Antes, pois, de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei”, diz Rousseau (1983a, p.30-31), “conviria examinar o ato pelo qual um povo é povo, pois esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, constitui o verdadeiro fundamento da sociedade”.

Portanto, o pacto social, que como disse Starobinski (2011, p.47), “se situa no começo da vida social, à saída do estado de natureza”, é o ato anterior a todos os outros “pelo qual um povo é povo”, isto é, soberano, sem representantes e verdadeiramente livre. Ele é a negação de todas as propostas, pois é “o único modo”, nas palavras de Matos (2008, p.167), “de criar a união produzindo o povo” ou a verdadeira comunidade política, antes dele não se pode falar de povo, mas de indivíduos isolados. O pacto social cria o povo como unidade política. Se existem, portanto, várias formas de juntar os homens, para o pensador genebrino, apenas existe uma maneira de uni-los, a saber, através do pacto social que cria a vontade geral através da alienação total. Assim, só é legítima a forma de Estado que concorde estritamente com as exigências teóricas desse pacto[26], pois “só há

[26] De acordo com Rousseau (1983a, p.58), para que “um povo nascente possa compreender as sãs máximas da política e seguir as regras fundamentais da razão de Estado”, é preciso, pelo menos, alguns sentimentos mínimos de patriotismo, cooperação e espírito público, qualidades que não podem ser adquiridas da sociedade política em si, uma vez que elas são condições necessárias para que tal sociedade exista. De acordo com o pensador genebrino, portanto, tais qualidades devem ser algo de fora e anterior ao pacto social que transforma o povo nascente em cidadão em potência. Esta entidade é denominada por ele de “Legislador”, um ser que não faz a lei (esta função cabe exclusivamente ao soberano), apenas estabelece as condições da sociedade política. Nas palavras de Rousseau (1983a, p.57), o Legislador “não é magistrado, nem é soberania. Tal ofício, que constitui a república, não pertence à sua constituição”. Na verdade, a necessidade de se introduzir a figura do Legislador é, portanto, para que ele possa estabelecer de forma clara, as condições que tornam possíveis a preservação do corpo político. É parte da função do Legislador não apenas enxergar, mas fazer ver o bem comum: “O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido. É preciso fazê-la ver os objetos tais como são, algumas vezes tais como eles devem parecer-lhe, mostrar-lhe o

liberdade possível", diz Rousseau (2006a, p.440), "na observação das leis ou da vontade geral, e a vontade geral não quer prejudicar a todos, assim como a vontade particular não quer prejudicar a si mesma".

Após o pacto social, não haverá espaço para nenhum outro tipo de pacto entre os homens. Para Rousseau, o sentido desse pacto é tão profundo que definitivamente "exclui todos os demais", e qualquer tentativa no sentido de estabelecer um outro tipo de contrato seria "uma violação do primeiro". O pacto social pensado em *Do contrato social,* "é de uma natureza particular, própria, porquanto o povo não contrata senão consigo mesmo" (ROUSSEAU, 1983a, p.111). Essa condição constitui todo o "artifício e jogo da máquina política", é a única que torna os compromissos "legítimos, sensatos e sem perigo" (ROUSSEAU, 1995a, p.556-557). Como observou Simpson (2009, p.132), quando se trata do pacto social como imaginado por Rousseau, estamos diante de um modelo único sob o qual "uma união política pode ser voluntariamente estabelecida ao invés de imposta contra os desejos e interesses das pessoas", mas também estamos seguramente diante de "um ideal em termos de sociedade, de acordo com o qual podemos julgar as instituições existentes".

O pacto social, portanto, é, para o pensador genebrino, o único evento através do qual a política legítima e segura nasce, isto é, a política dirigida pela vontade geral que é a lei e que não submeta os indivíduos à vontade dos outros, principalmente sob a forma de representação política na qual a sua liberdade simplesmente não existe. "Pelo pacto social", diz Rousseau (1983a, p.53), "demos existência e vida ao corpo político" cuja "essência" só pode residir "no acordo entre a obediência e a liberdade" (ROUSSEAU, 1983a, p.105). Como sublinhou Badiou

---

caminho certo que procura, defendê-la da sedução das vontades particulares, aproximar a seus olhos os lugares e os tempos, pôr em balanço a tentação das vantagens presentes e sensíveis com o perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares discernem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não discerne. Todos necessitam, igualmente, de guias. A uns é preciso obrigar a conformar a vontade à razão, e ao outro, ensinar a conhecer o que quer. Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis donde nasce a necessidade de um Legislador" (ROUSSEAU, 1983a, p.56). Devido a essa grande tarefa atribuída ao Legislador, o pensador genebrino descreve essa figura como um ser excepcional, divinamente inspirado e com uma "inteligência superior" capaz de enxergar "todas as paixões dos homens" sem participar, no entanto, de nenhuma delas; conhece profundamente a natureza dos homens, mesmo não tendo nenhuma relação com ela; desfruta de uma felicidade "independente de nós", mas se dispõe a "dedicar-se a nós" e, por último, mesmo "almejando uma gloria distante", é capaz de "trabalhar num século e fruí-la em outro".

(1996, p.272), para o pensador genebrino, “a política é uma *criação* [...] da humanidade coletiva”, e “em seu ser, só é comensurável ao evento que a institui”. Esse corpo político ou soberano que nasce com o pacto social é guiado unicamente pela vontade geral irrepresentável, pois como disse Rousseau (1983a, p.44), ela “ou é geral, ou não o é”. Em hipótese alguma esse corpo político deve violar o pacto estabelecido por qualquer tipo de mecanismo, pois uma ação neste sentido representaria a sua própria destruição:

> Mas o corpo político ou o soberano, não existindo senão pela integridade do contrato, não pode obrigar-se, mesmo com outrem, a nada que derrogue esse ato primitivo, como alienar uma parte de si mesmo ou submeter-se a um outro soberano. Violar o ato pelo qual existe seria destruir-se, e o que nada é nada produz (ROUSSEAU, 1983a, p.34).

O pacto social como imaginado por Rousseau, é “um evento”, diz Lorkovic (2012, p.72), “através do qual os indivíduos isolados se unem em um todo político chamado soberano”, um ser coletivo que não pode ser representado por ninguém. Portanto, em termos rousseaunianos, somente o pacto social pelo qual cada um se une a todos, é capaz de criar um povo livre da aparência e da dependência dos homens, um povo livre da possibilidade de ser dirigido pelos oportunistas que se elegem com o compromisso de representar e defender a vontade do povo, mas que na verdade apenas representam e defendem interesses particulares pessoais ou de um grupo específico. Somente a comunidade política surgida do pacto social é capaz de preservar em cada indivíduo aquilo que ele tem de essencial e sem o qual ele simplesmente não existe, a saber, a sua liberdade. E “desde o momento em que essa multidão se encontra assim reunida em um corpo”, diz Rousseau (1983a, p.35), “não se pode ofender um dos membros sem atacar o corpo, nem, ainda menos, ofender o corpo sem que os membros se ressintam”.

Uma das preocupações fundamentais, senão a única de Rousseau em relação ao pacto social é, sem dúvida, com a preservação da liberdade autêntica dos indivíduos. O pacto social, para ele, somente é válido se produzir uma verdadeira união capaz não apenas de proteger e defender a pessoa e os bens de cada associado, mas também contribuir para que cada membro possa permanecer verdadeiramente livre no seio da comunidade, obedecendo apenas a si mesmo. O

pensador genebrino acredita que dessa forma as relações humanas serão estabelecidas em sua autenticidade e os indivíduos não serão submetidos à dependência dos homens e à aparência da liberdade como acontece, por exemplo, com “os povos modernos” sob o sistema representativo de governo. Pode-se dizer, portanto, que através do pacto social, a liberdade autêntica de seus associados é preservada para que eles possam permanecer livres da aparência e da dependência dos homens no seio da comunidade política, pois para Rousseau (1964a, p.345), não existe algo “maior e mais belo do que ser livre [...] e bastarmo-nos a nós mesmos” (ROUSSEAU, 1964a, p.345).

Apenas o povo constituído pelo pacto social é o “fundamento da sociedade” e o único soberano, sua autoridade reside na vontade geral. Cada membro “obedecendo ao soberano”, diz Rousseau (1995a, p.556-557), “não obedece senão a si mesmo”, isso é ser verdadeiramente livre. Nenhum grande pensador político antes de Rousseau, diz Wokler (2001, p.84), “tinha demonstrado tamanha devoção à ideia de manifestação coletiva ou de um autogoverno”, isto é, do povo governando a si mesmo. Toda a ação da soberania que é sempre uma relação da totalidade com a totalidade, isto é, do povo consigo próprio, “obriga ou favorece” igualmente a todos os membros do pacto social, por isso, sobre o ato da soberania propriamente dito, o pensador genebrino diz:

> Não é uma convenção entre o superior e o inferior, mas uma convenção do corpo com cada um de seus membros: convenção legítima por ter como base o contrato social, equitativa por ser comum a todos, útil por não poder ter outro objetivo que não o bem geral, e sólida por ter como garantia a força pública e o poder supremo. Enquanto os súditos só estiverem submetidos a tais convenções, não obedecem a ninguém, mas somente à própria vontade, e perguntar até onde se estendem os direitos respectivos do soberano e dos cidadãos é perguntar até que ponto estes podem comprometer-se consigo mesmos, cada um perante todos e todos perante cada um (ROUSSEAU, 1983a, p.50).

De acordo com Wokler (2001, p.82), ao ligar a liberdade e a igualdade com a soberania, Rousseau inclui um elemento extremamente original em seus textos, diferenciando assim a sua teoria das doutrinas de Platão, Maquiavel, Montesquieu e outros que, como ele, haviam tratado da liberdade não apenas pessoal, e sim política. A ideia de soberania antes de Rousseau era fundamentalmente vinculada à força, poder ou império, e praticamente dizia respeito ao domínio dos reis sobre os

súditos, e não à liberdade dos cidadãos. Em Bodin e Hobbes, por exemplo, a palavra *souveraineté* ou *sovereignty,* derivada do latim *summa potestas* ou *summum imperium*, definia o poder predominante do governante. Em Rousseau, a ideia de soberania surge essencialmente como um princípio de igualdade, identificado com o elemento governado, ou seja, os próprios súditos, enquanto autoridade suprema, e está ligada ao conceito de vontade ou direito, tal como ele os define, e não à força ou ao poder. Portanto, o pensador genebrino confia ao povo comum de cada nação a condução última de seus próprios assuntos.

A comunidade política formada pelo pacto social ganha um "poder absoluto" sobre todos os seus membros, "esse mesmo poder", diz Rousseau (1983a, p.48), "dirigido pela vontade geral, ganha [...] o nome de soberania", pois não pode haver "Estado político" sem "uma potência suprema" onde tudo esteja relacionado; mas para que todos possam permanecer livres, o poder soberano "absoluto, sagrado e inviolável", deve respeitar rigorosamente o pacto social estabelecido, isto é, todos devem dispor plenamente de seus bens[27] e de sua liberdade, e em hipótese alguma, o soberano deve, por exemplo, "onerar mais a um cidadão do que a outro, porque, então, tornando-se particular a questão, seu poder não é mais competente" (ROUSSEAU, 1983a, p.51). Para o pensador genebrino, portanto, a vontade geral que guia o poder absoluto do povo soberano, necessariamente deve "partir de todos para aplicar-se a todos", apenas desse modo ela pode ser chamada de "verdadeiramente geral [...] tanto no objeto quanto na essência" (ROUSSEAU, 1983a, p.49); a vontade geral não pode querer nada que não seja geral, e não pode também dirigir-se a nenhum indivíduo ou coisa particular, ela só pode querer a lei, nada mais do que isso. Como alertou Rousseau (1983a, p.84), quando se trata das questões públicas, não existe nada mais perigoso do que os interesses privados ou particulares, não existe "nada mais perigoso", por exemplo, "que a influência dos interesses privados nos negócios públicos".

Apenas o povo que nasce do pacto social é livre e soberano. E nessa condição, ele "não pode ser considerado senão coletivamente" (ROUSSEAU, 1995a, p.559). Guiado não por um determinado indivíduo ou grupo, mas pela vontade geral,

[27] O pacto social formado pela "alienação total" garante os bens de cada um de seus membros: "O singular dessa alienação é que a comunidade, aceitando os bens dos particulares, longe de despojá-los, não faz senão assegurar a posse legítima, cambiando a usurpação por um direito verdadeiro, e o gozo, pela propriedade" (ROUSSEAU, 1983a, p.38).

ele governa a si próprio e não se submete, portanto, a nenhuma autoridade, vontade ou dominação particular. Em essência, como sublinhou Hoffman (2010, p.117), “a liberdade do homem consiste precisamente na obediência à vontade geral; a autoridade do Estado ideal consiste precisamente no exercício dessa vontade”. De acordo com a teoria política desenvolvida por Rousseau em *Do contrato social,* diz Melzer (1990, p.127-167), o povo não tem qualquer obrigação em relação a algo que não tenha origem em sua própria vontade ou no pacto social, uma comunidade dirigida pela vontade geral é a única verdadeira, e o consentimento e a liberdade são os únicos laços sociais genuínos. Para Rousseau (2006a, p.319), portanto, ao se pensar uma comunidade política, é preciso ter sempre presente a ideia de que não existe nenhum outro “fundamento” que seja mais seguro para a obrigação entre os homens do que o compromisso livre daquele que se obriga.

Diferente do modo como se encontra organizado o corpo político na “sociedade moderna”, onde os homens encontram-se submetidos ao sistema representativo de governo e, portanto, sob a aparência da liberdade e da vontade dos outros, isto é, na condição de escravos, Rousseau pensa o poder soberano que elabora as leis, não como um poder centralizado em um indivíduo particular ou “superior”, e nem em um grupo de representantes eleitos[28], para ele, apenas “o povo submetido às leis, deve ser o seu autor. Só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade” (ROUSSEAU, 1983a, p.55). De acordo com comentários de Badiou (1999, p.110), a lei como entendida pelo pensador genebrino, “é necessariamente uma relação do povo consigo próprio”, ele se reconhece, assim, na lei que o ordena, pois emana do seu próprio ser, ele é verdadeiramente livre porque comanda a si próprio através da vontade geral e permanece sempre ele mesmo. Ser livre, portanto, para Rousseau, diz Harrison (1993, p.53), consiste na “prescrição de leis para si mesmo”, ou nas palavras de Coletti (2006, p.121), em “dar-se a lei”. O indivíduo nessas condições é livre, não apenas porque ele se encontra protegido pelas leis, mas principalmente porque ele é o próprio autor das leis e a vontade soberana é também a sua, pois sua vontade

[28] De acordo com Jaume (2005, p.179-197), a reflexão de Rousseau nesse sentido, significa uma apropriação dos atributos da soberania dos monarcas absolutos, como por exemplo, a unidade do sujeito soberano, a indivisibilidade, a inalienabilidade e o caráter de infalibilidade, a fonte do discurso de verdade sobre o bem dos governados, para atribuí-las a um outro titular, o povo. Seu projeto consiste, portanto, em ir não do soberano ao povo, isto é, a favor da monarquia ilegítima (fundada sobre arbítrio e geradora de arbítrio), mas do povo ao soberano. Esta é, também, opinião de Brown (2009, p.70). Isto é, para ele, Rousseau “desloca o lócus da soberania do rei para o povo”.

particular encontra-se submetida à vontade geral que longe de destruir ou restringir a sua liberdade é, na verdade, a sua condição. Rousseau combina assim, a obediência e a liberdade, ou como disse Cranston (1995, p.237), ele “combina liberdade e lei”.

A lei, portanto, não pode ser outra coisa senão “uma declaração pública e solene da vontade geral, acerca de um objeto de interesse comum” (ROUSSEAU, 2006a, p.320). Nesse sentido, o povo não é governado porque possui um “senhor” ou “representantes”, mas porque ele é o próprio soberano que “somente por sê-lo”, diz Rousseau (1983a, p.35), “é sempre aquilo que deve ser”. Somos todos “livres”, diz Rousseau (2006b, p.248), submetidos às leis das quais somos os próprios autores, e não quando obedecemos a um homem ou quando elegemos representantes para elaborar leis em nosso lugar. No primeiro caso, obedece-se “apenas à vontade pública que é tanto a minha quanto de qualquer outro”; no segundo caso, obedece-se apenas “à vontade de outrem” ou a vontade de um senhor que “pode permitir a um o que proíbe a outro”. Portanto, somente obedecendo à lei, “a condição de todos é igual e, por conseguinte, não há senhor nem servidor” (ROUSSEAU, 2006a, p.248).

O pensador genebrino, em hipótese alguma, admite a ideia, por exemplo, de que um povo deve se submeter a um rei ou a qualquer outro governante para desfrutar da liberdade ou da paz, ele também não defende a privação da liberdade do indivíduo como garantia da sua segurança. Para Rousseau, quando um povo encontra-se sob o comando absoluto de um rei ou de qualquer outro tipo de governante, sua condição e sua tranquilidade são exatamente as mesmas dos companheiros de Ulisses, presos na caverna dos Ciclopes, esperando o momento de serem devorados. Nesse sentido, ele diz:

> Dirão que o déspota assegura aos súditos a tranquilidade civil. Seja, mas qual a vantagem para eles, se as guerras em que são lançados pela ambição do déspota, a sua insaciável avidez, as vexações impostas pelo seu ministério os arruínam mais do que as próprias dissensões? Que ganham com isso, se mesmo essa tranquilidade é uma de suas misérias? (ROUSSEAU, 1983a, p.27).

Na verdade, para o pensador genebrino, um povo que se submete a um “senhor”, ou escolhe “representantes” para agir em seu nome, isto é, para elaborar

leis para ele, não pode ser chamado de povo, pois nessas condições, a única coisa que teremos é um senhor e seus escravos:

> Haverá sempre grande diferença entre subjugar uma multidão e reger uma sociedade. Sejam homens isolados, quanto possam ser submetidos sucessivamente a um só, e não verei nisso senão um senhor e escravos, de modo algum considerando-os um povo e seu chefe. Trata-se, caso se queira, de uma agregação, mas não de uma associação; nela não existe nem bem público, nem corpo político. Mesmo que tal homem domine a metade do mundo, sempre será um particular; seu interesse, isolado do dos outros, será sempre um interesse privado. Se esse homem vem a perecer, seu império, depois dele, fica esparso e sem ligação, como um carvalho, depois de consumido pelo fogo, se desfaz e se transforma num monte de cinzas (ROUSSEAU, 1983a, p.30).

No "seio do Estado", portanto, como disse Derathé (2009, p.385), para que "os cidadãos continuem livres", isto é, obedecendo apenas a si próprios e não "submetidos à vontade de um homem ou de vários", só existe uma única alternativa apontada pelo pensador genebrino em *Do contrato social*, a saber, o povo deve conservar "para si mesmo o exercício da soberania", cuja essência é a vontade geral. É este exercício "que constitui na sociedade civil a única garantia da liberdade individual". O povo soberano, cujos "atos", diz Rousseau (1995a, p.558), "não podem ser senão atos de vontade geral, leis", preserva a sociedade através da busca pelo bem geral, pois a ele é confiado a condução última de seus próprios assuntos:

> [...] quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e, caso se estabeleça então uma relação, será entre todo o objeto sob um certo ponto de vista, sem qualquer divisão do todo. Então a matéria sobre o qual se estatui é geral como a vontade que a lei estatui. A esse ato dou o nome de lei (ROUSSEAU, 1983a, p.54).

Se Rousseau insiste, portanto, na preservação da liberdade, diz Shell (2001, p.274), é porque para ele, "a qualidade essencial do homem [...] não é a razão", como foi o caso de tantos outros teóricos políticos antigos e modernos, mas "a liberdade". De fato, para o pensador genebrino, ser livre e ser homem são basicamente a mesma coisa. Na visão de Berlin (2007, p.69-72), por exemplo, a liberdade é, para Rousseau, um valor absoluto, o bem mais caro da vida, é algo que não pode ser ajustado ou comprometido em troca de certa "quantidade de segurança ou felicidade", pois "ceder 'um pouco' da sua liberdade, é como morrer

um pouco ou desumanizar-se um pouco". Assim como Espinosa[29] outrora, Rousseau (1983a, p.27) diz: "Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres", e "afirmar que o filho de um escravo nasce escravo, é afirmar que ele não nasce homem" (ROUSSEAU, 1983a, p.120). Para o pensador genebrino, portanto, a liberdade surge como um direito inalienável da pessoa.

No seio da comunidade política formada pelo pacto social, essa liberdade é garantida por meio da obediência à lei como expressão da vontade geral. Rousseau (1983a, p.36) menciona e distingue basicamente dois tipos de liberdade em *Do contrato social*: a "natural" e a "civil". A primeira "que só conhece limites nas forças do indivíduo", é a liberdade que os homens possuiriam se vivessem fora da sociedade política, isto é, no estado de natureza; a segunda, limitada "pela vontade geral", só existe na sociedade política. De acordo com comentários de Simpson (2006, p.3), a liberdade civil é a "capacidade dos indivíduos para agirem de acordo com suas próprias luzes sem interferência".

Mas, a liberdade, diz Rousseau (1962, p.238), apesar de ser "um alimento de bom gosto", sua digestão é difícil, por isso "precisa-se de estômago são para suportá-la". Ela não pode ser confundida, por exemplo, com "o impulso do puro apetite", pois isso é "escravidão". Somente pode ser chamado de livre o povo submetido às leis que ele estatuiu para si próprio, ou em outras palavras, ser verdadeiramente livre significa estar submetido à lei "estrita e inviolável" que cada um se impõe a si mesmo. De acordo com observações de Cassirer (1992, p.347), no seio da comunidade política pensada por Rousseau, existe uma estreita correlação "entre a ideia autêntica da liberdade e a da lei". Rousseau, portanto, diz Cassirer (1992, p.347), não associa a liberdade dos indivíduos a uma "fuga perante a lei" e nem a um "desprendimento" em relação aos seus ditames, para ele, "o verdadeiro caráter da liberdade" é "a livre aquiescência, o livre consentimento em face da lei". Aliás, como disse o próprio pensador genebrino:

> Não há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis: pois até mesmo no estado de natureza o homem só é livre de acordo com a lei natural que comanda a todos. Um povo livre obedece, mas não serve [...]

[29] Para Espinosa (2003, p.251), "ninguém, com efeito, pode alguma vez transferir para outrem o seu poder e, consequentemente, o seu direito, a ponto de renunciar a ser um homem".

> Obedece às leis, mas só a elas, e é pela força das leis que não obedece aos homens [...] Em suma, a liberdade segue sempre o destino das leis, ela reina ou perece com elas, não conheço nada que seja mais certo do que isso (ROUSSEAU, 2006a, p. 372).

Portanto, o povo como concebido pelo pensador genebrino em sua teoria, é o único autor das leis e somente ele pode ditá-las para si mesmo, não é jamais um povo sem lei e muito menos está acima dela; as leis são, em essência, expressões da sua "vontade geral" que é "a ordem, a regra suprema, e essa regra geral e personificada", diz Rousseau (2006a, p.320), "é o que eu chamo o Soberano". A soberania como entendida pelo pensador genebrino, é algo inalienável, indivisível e infalível, ela se identifica com a vontade geral e, por isso mesmo, ela não pode ser objeto de representação por nenhum tipo de mecanismo político. "Afirmo, pois, que a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral", diz Rousseau (1983a, p.43-44), "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". De acordo com comentários de Badiou (1996, p.273), essa distinção feita por Rousseau entre "o poder (transmissível) e a vontade (irrepresentável) é muito profunda", pois "ela desestatiza a política" que "enquanto procedimento fiel ao evento – contrato, não pode sustentar [...] a representação"; a política "está inteira no ser 'coletivo' de seus cidadãos'", por isso, rigorosamente falando, a vontade geral não pode ser representada, ainda que pelo Estado.

A vontade geral, como sublinhou Dent (2005, p.43-45), "é dirigida no sentido de garantir o que é de interesse comum e legisla para conseguir isso". Ela tende à preservação e ao bem-estar do todo e de cada parte, é também a fonte das leis, da autoridade civil e dos princípios da liberdade, igualdade e fraternidade que, para o pensador genebrino, são essenciais a qualquer comunidade política justa e humana. Para Rousseau (1983a, p.43), apenas a vontade geral é capaz de "dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum", pois "se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir". De acordo com observações de Friedlander (2004, p.102), é a vontade geral "indestrutível porque é a manifestação de uma capacidade incondicionada, a capacidade absoluta que surge da natureza", que possibilita ao homem governar a si próprio, ter a responsabilidade política e participar ativamente

da atividade legislativa, sem jamais permitir que tal função seja exercida pelos representantes.

Não é por acaso, portanto, que ao analisar a questão da vontade geral em Rousseau, Putterman (2010, p.22) fez a seguinte observação: a “vontade geral” como pensada pelo pensador genebrino “resolve o problema fundamental do pacto social” imaginado por ele. Na verdade, a vontade geral resolve todo o problema político vivenciado por Rousseau em sua época. Graças a essa vontade, cujo ato não depende de nenhum padrão externo a si mesmo, o homem, como disse Sahd (2010, p.93-94), se torna efetivamente “apto à responsabilidade política e apto para participar da atividade legislativa”. Sem abandonar os seus “interesses vitais ao arbítrio de seus semelhantes”, o homem permanece assim livre no seio da sociedade e livre também de qualquer risco de se submeter aos “representantes” e viver sob a aparência da liberdade e na dependência da vontade alheia. Uma vez que a essência da soberania como pensada por Rousseau, consiste na vontade geral do povo, logo ela não pode ser representada, ou seja, “a soberania não pode ser representada pela mesma razão porque não pode ser alienada”, ela “consiste essencialmente”, diz Rousseau (1983a, p.107-108), “na vontade geral e a vontade absolutamente não se representa. É ela mesma ou é outra, não há meio termo”.

Para o pensador genebrino, a “vontade” é o início e a origem das nossas ações: “O princípio de toda a ação está na vontade de um ser livre; não se pode ir além disto” (ROUSSEAU, 1995a, p.324). Por isso, ela não pode ser delegada, isso vale não apenas para um indivíduo, mas para todo um povo. Assim, “os deputados”, por exemplo, são apenas “comissários” do povo, “não são, nem podem ser seus representantes”. Qualquer lei “que o povo diretamente não ratificar”, diz Rousseau (1983a, p.108), “em absoluto, não é lei”, ela é “nula”; os deputados nada podem concluir definitivamente. Ser livre, em termos rousseaunianos, diz Delaney (2009, p.74), consiste na ausência de dependência dos homens e na autossuficiência. Uma visão oposta, portanto, do retrato da sociedade moderna cuja cisão entre ser e parecer transformou os homens em seres dependentes e politicamente representados.

“O que faz com que um Estado seja um Estado”, diz Rousseau (2006a, p.318-319), “é a união de seus membros”. Tal união só pode nascer “da obrigação que os liga”, cujo fundamento não pode ser “a força”, nem “a autoridade paterna” ou “a

vontade de Deus", mas a "convenção", ou em outras palavras, o pacto social que mantém a união entre o ser e o parecer, preservando a liberdade autêntica de cada membro, fazendo com que cada um obedeça apenas a si mesmo no seio da comunidade política, sem depender da vontade ou opinião alheia. Vê-se, portanto, que para Rousseau (1995a, p.67), "o maior de todos os bens não é a autoridade e sim a liberdade", que ao lado da "igualdade" constituem "o maior de todos os bens, qual deva ser a finalidade de todos os sistemas de legislação" (ROUSSEAU, 1983a, p.66). Portanto, para o pensador genebrino, "não há nem pode haver qualquer espécie de lei fundamental obrigatória para o corpo do povo" (ROUSSEAU, 1983a, p.34).

Contra a sociedade do seu tempo mergulhada na aparência e na dependência dos homens, cuja política baseada na representação submete os indivíduos à aparência da liberdade, escondendo a sua condição de escravo dependente da vontade dos outros, Rousseau imagina uma nova sociedade radicalmente oposta àquela que viu e sentiu, na qual as relações sociais e políticas entre os indivíduos serão fundamentadas totalmente na autenticidade e na transparência; uma sociedade formada através de um verdadeiro pacto no qual cada um dos seus membros unindo-se a todos, só obedece a si mesmo. Esse pacto fundamental produz um povo soberano, uno, indivisível e verdadeiramente livre, guiado unicamente pela vontade geral irrepresentável e inalienável, cujo ato ou lei, longe das paixões isoladas, será sempre certo e tenderá sempre para a utilidade pública ou o bem comum. Nessa sociedade ideal imaginada por Rousseau, não haverá, portanto, espaço para a representação política no poder legislativo, o povo soberano será o único autor das suas próprias leis e se submeterá apenas à sua própria vontade, permanecendo, desse modo, verdadeiramente livre.

Percebe-se, assim, que se Rousseau critica veemente o sistema representativo de governo como visto por ele em pleno século XVIII, basicamente no inicio do seu surgimento, é porque certamente, assim como as relações humanas e todas as instituições existentes na "sociedade moderna" da sua época, esse sistema político, aos seus olhos, encontra-se também fundamentado na aparência. O sistema representativo de governo como visto por Rousseau, está longe de ser o sistema político autêntico ou perfeito, pelo contrário, ele representa talvez o exemplo mais radical e cruel da aparência, a saber, a aparência da liberdade. Sob esse tipo

de sistema político, os homens acreditam ser livres, pois escolhem seus representantes, mas após esse ato, eles se submetem à vontade dos seus escolhidos e se transformam em tropas de escravos. Para Rousseau, de nada adianta poder escolher representantes e perder a liberdade de expressar a própria vontade ou ser simplesmente controlado e dirigido por eles; a rigor, nessa condição, não existe mais homem, pois ser homem, para o pensador genebrino, é ser livre.

Apesar de ser um crítico severo do sistema representativo de governo como já foi demonstrado, é preciso sublinhar que Rousseau não critica a totalidade da representação política. Para ele, como aparece fundamentalmente em *Do contrato social,* a representação política surge como uma ameaça apenas ao poder legislativo, pois as leis devem ser sempre expressão da vontade geral do soberano e jamais dos representantes, não existem leis sem a ratificação do soberano, isto é, do povo, e este, para permanecer verdadeiramente livre, deve obedecer apenas às leis das quais ele é o próprio autor. Mas quando se trata do poder executivo (ou governo), o pensador genebrino reconhece a necessidade de representantes para desempenhar funções especificas atribuídas pelo soberano, como, por exemplo, aplicar as leis em casos particulares. Esses representantes são, portanto, em essência, “funcionários” do povo soberano, não decidem e nem o substituem em sua função legislativa, apenas o obedecem e o servem.

Rousseau, portanto, não parece propor o fim da representação política como um todo e nem parece defender um mundo absolutamente sem representação no campo político. Para ele, na verdade, quando se trata de política, não há nada de errado em ter representantes, desde que estes desempenhem apenas a função que a eles é atribuída pelo povo soberano, em especial no poder executivo, e não reivindiquem nenhum poder que a eles não pertence, como, por exemplo, o poder de elaborar as leis. Os representantes devem apenas administrar a comunidade política dentro dos limites estabelecidos pelas leis como expressão da vontade geral do povo soberano, emitindo decretos e aplicando as leis em casos particulares. O que deve ser condenado e combatido, não é a representação política em sua totalidade, mas sim a representação da soberania, isto é, a substituição do povo em sua função legislativa. Representar a soberania, além de ilegítimo é, também, para Rousseau, absolutamente prejudicial à liberdade do povo.

Outra questão que deve ser destacada, é que em Rousseau, não parecem existir argumentos suficientes para que ele seja considerado, por exemplo, um defensor da democracia direta. O que fundamenta a comunidade política imaginada pelo pensador genebrino é, precisamente, o conceito de vontade geral, e como se sabe, não existe e nunca existiu uma democracia direta fundamentada nesse conceito. Na verdade, para Rousseau, nunca houve nenhum tipo de prática política baseada na vontade geral do povo como imaginada por ele e, certamente, nunca haverá, pois em seus escritos, não há indícios para supor que ele acredita numa recriação da sociedade política baseada na vontade geral. Portanto, a "vontade geral" que dirige o povo soberano em uma comunidade política perfeita, além de não representar uma defesa da democracia direta, ela também não deve ser tomada como algo capaz de ser executado concretamente, mas como um ideal que serve de inspiração para criticar todos os sistemas políticos existentes que colocam o povo à margem da política e apenas lembram da sua importância em períodos eleitorais. Para Rousseau, na política, quem deve ser protagonista é o povo, não os representantes, o soberano deve ser sempre o povo, jamais os representantes. Portanto, o que o pensador genebrino parece denunciar verdadeiramente, não é necessariamente o governo representativo, mas a transferência ilegítima para os representantes, do poder (legislativo) que pertence ao povo; em outras palavras, Rousseau denuncia veemente todo e qualquer tipo de reivindicação por parte dos representantes, no sentido de exigirem para si o direito de agir em nome do povo na elaboração das leis. Os representantes não são e nem podem querer ser a personificação da soberania popular.

CAPÍTULO 2
ARENDT

2.1. Sobre o totalitarismo

Discutir as análises de Arendt sobre o totalitarismo quando se pretende debruçar sobre o seu posicionamento frente ao sistema representativo de governo, não é uma mera opção metodológica, mas uma ação imprescindível. Acredita-se, na verdade, que essa atitude é uma das condições fundamentais para se compreender qualquer tema relacionado ao seu pensamento político que, em essência, surge como uma "resposta" à crise política do "mundo moderno" [30] trazida à tona em sua forma mais exacerbada pelo sistema totalitário de governo. De um modo geral, o termo "totalitarismo" que de acordo Furet (1995, p.184), foi inventado por Mussolini em 1925, ao exaltar a "nossa feroz vontade totalitária", se aplica, de acordo com Arendt, a dois regimes políticos específicos, a saber, o nazismo de Hitler e o comunismo de Stalin: "Até hoje conhecemos apenas duas formas autênticas de domínio totalitário: a ditadura do nacional-socialismo, a partir de 1938, a ditadura bolchevista, a partir de 1930" (ARENDT, 1989, p.469). Para Arendt, portanto, como disse Kristeva (2002, p.22), "nazismo e stalinismo são duas faces de um mesmo horror, o *totalitarismo*, porque convergem *na mesma negação da vida humana*".

Ao reduzir o termo "totalitarismo" a dois regimes políticos apenas, sua obra *Origens do totalitarismo* se tornou alvo de críticas. Para Faye (1997, p.136), por exemplo, o fascismo italiano, ou como ele prefere chamar, "o Estado mussoliniano", deveria estar incluído dentro das "categorias totalitárias" de Arendt; Isaiah Berlin, por sua vez, como sublinhou Jahanbegloo (1996, pp.110-114), admitiu que Arendt

[30] O "mundo moderno" para Arendt (1972, p.54), "veio a existência através da cadeia de catástrofes deflagradas pela Primeira Guerra Mundial". Ele é o "mundo em que vivemos" (ARENDT, 2009a, p.14). Não pode ser confundido, portanto, com a "era moderna" que, como diz Arendt (1972, p.54), "surge com as Ciências Naturais no século XVII, atinge seu clímax político nas revoluções do século XVIII e desenrolou suas implicações gerais após a Revolução Industrial do século XIX" e "terminou no limiar do século XX" (ARENDT, 2009a, p.13-14). Nas palavras de Neto (2009, p.52-53), por exemplo, é no mundo moderno que se deu a "derrota do *homo faber* para o *animal laborans* (o homem enquanto submetido aos esforços desempenhados para a manutenção da vida biológica)"; a "aniquilação da distinção entre a esfera pública e privada, por uma homogeneização social do homem" e o surgimento do fenômeno totalitário. Na era moderna se deu a "generalização da atividade de fabricação e dos valores do '*homo faber'* (do homem enquanto fabricador do artifício humano), eliminando a contemplação como atividade significativa para o homem".

acertou ao falar do nazismo, mas o mesmo não se pode dizer em relação ao comunismo russo. De todo modo, apesar das críticas, Whitfield (1980, p.62-75) observa em seus estudos que os vários documentos publicados desde 1951, tendem a coincidir com tudo aquilo que Arendt disse em sua obra e com o julgamento que ela fez dos fatos analisados. O'sullivan (1982, p.223-224), por sua vez, não faz uma crítica direta ao modo como Arendt analisa e concebe o totalitarismo, mas não aceita, por exemplo, que seu pensamento político originou-se a partir da sua experiência com os regimes totalitários. Para ele, a "nostalgia" de Arendt pela *polis* grega, ou o seu "entusiasmo" pelo mundo antigo "que chega a ultrapassar o de Maquiavel", está na origem de todo o seu pensamento político. Contra a interpretação de O'sullivan, acredita-se, como disse Canovan (1992, p.2), que a "teoria da ação" de Arendt, "como o resto de seu pensamento político, originou-se a partir da sua resposta ao totalitarismo e não em um ato de nostalgia pela *polis* grega", e suas reflexões sobre esse regime político, como sublinhou Nihan (2011, p.19), constituem em "um objeto de estudo particularmente fértil para aqueles que desejam conduzir um inquérito sobre o alcance, o sentido e o *status* da crise (das crises) hoje".

As reflexões posteriores de Arendt sobre a política nunca se desvencilharam da sua compreensão do totalitarismo, por isso acredita-se que ignorar essa compreensão significa fazer uma opção no sentido de dificultar um entendimento adequado das suas considerações sobre o sistema representativo de governo. Nenhum outro acontecimento foi capaz de provocar inquietações tão profundas no pensamento de Arendt e mudanças decisivas em sua existência quanto o surgimento dos regimes totalitários.[31] Assim, "falar do totalitarismo", um "'perigo ainda presente que a todos nós ameaça'", diz Vallée (2003, p.14), "tal é a tarefa que Arendt assumiu em toda a sua obra, das *Origens do totalitarismo* até *A vida do espírito*"[32]. Nesse sentido, *Origens do totalitarismo*, sublinha Amiel (1997, p.13),

[31] Com a ascensão do nazismo na Alemanha, Arendt sofreu na própria pele a perseguição e foi obrigada, ainda jovem, a fugir do seu próprio país e a se tornar uma pessoa sem cidadania, isto é, apátrida. Em sua biografia elaborada por Elizabeth Young-Bruehl (1997), a autora deixa claro que ela foi indiferente às questões políticas durante a sua juventude, aluna de Heidegger e Jaspers, seu interesse estava voltado para a tradição da "filosofia alemã", mas o incêndio no Parlamento Alemão e a ascensão do nazismo ao poder, a arrastaram para a política.

[32] "Para se compreender Arendt", diz Vallée (2003, p.15), "importa começar pelo princípio", o que significa dizer, começar pela obra *Origens do totalitarismo*. Para reforçar sua tese, ela cita as observações de B. Crick: "Se lermos os seus livros como se cada um tratasse um tema que emerge

deve ser considerada sempre como “uma obra que tem um valor de origem e cujos textos ulteriores são a recuperação, o prolongamento, a correção”.

O sistema totalitário como visto por Arendt no século XX, não se tratava simplesmente de mais um acontecimento político, essa forma de governo e as condições que permitiram o seu aparecimento surgiram aos seus olhos como questões mais importantes e urgentes da sua época e impulsionou todo o seu pensamento político na busca de respostas para as seguintes perguntas: “*O que havia acontecido*? *Por que havia acontecido*? *Como pôde ter acontecido*?” (ARENDT, 1989, p.339-340). Para ela, estava claro que responder essas perguntas[33] satisfatoriamente era a única maneira de evitar tais atrocidades no futuro, ou como disse Culbert (2010, p.145), de “introduzir o critério político mais importante para julgar os acontecimentos do nosso tempo: será que vai levar a um regime totalitário ou será que não?”.

Essa busca de respostas para os problemas de sua época constitui-se em uma “vontade de compreender”, diz Young-Bruehl (1997, p.126), “que pressupõe um processo profundo de têmpora, o tipo de processo que, afirmava Nietzsche, ou mata ou fortalece”. Para Arendt (2008a, p.33), portanto, “o importante é compreender”, o ato de escrever, para ela, “é uma questão de procurar essa compreensão, parte do processo de compreender”. Ao responder a uma pergunta de Gaus sobre os seus escritos, isto é, se ela pretendia “ter uma grande influência” com os seus textos, Arendt disse: “Eu quero é compreender. E se os outros compreendem – no mesmo sentido em que compreendi –, isso me dá uma sensação de satisfação, é como se sentir em casa” (ARENDT, 2008a, p.33). O totalitarismo, principalmente em sua versão nazista, diz Arendt (2008a, p.226-227), desamparou e arrastou para a morte “6 milhões de judeus, 6 milhões de seres humanos”. Nas “fábricas de morte”, diz ela:

---

da Origens, mas que aí ficou irresoluto ou insuficientemente clarificado, veremos os seus escritos numa perspectiva verdadeira e formando uma totalidade”.

[33] O caminho para as respostas às suas perguntas começou a se abrir após a derrota da Alemanha nazista. De acordo com Young-Bruehl (1997, p.196), após a guerra havia emergido montanhas de papéis, virtualmente intactos, uma superabundância de documentação a respeito de todos os aspectos dos dozes anos que durou o *Reich* milenar de Hitler. Começou a surgir grande quantidade de material sobre campos de concentração e de trabalho escravos, tanto nazistas quanto russos: diários, romances e poemas de sobreviventes e documentos oficiais. Arendt começou, então, a ler obras como *Der SS staat* (O estado dos SS), de Eugen Kogon, *Les jours de notre mort* (Os dias de nossa morte), de David Rousset e uma memória dos campos russos, *The dark side of Moon* (O lado escuro da Lua).

> [...] todos morreram juntos, novos e velhos, fracos e fortes, doentes e sadios; não como pessoas, não como homens e mulheres, crianças e adultos, meninos e meninas, bons e maus, bonitos e feios – mas reduzidos ao mínimo denominador comum da simples vida biológica, mergulhados no mais negro e fundo abismo da igualdade primal, como gado, como matéria, como coisas sem corpo nem alma, nem mesmo uma fisionomia em que a morte pudesse imprimir seu selo. É nessa monstruosa igualdade sem fraternidade nem humanidade – igualdade que poderia ser dividida com cães e gatos – que vemos, como num espelho, a imagem do inferno (ARENDT, 2008a, p.227).

Para Arendt, o que choca profundamente nisso tudo, é que "na maioria dos casos" eles nem sequer suspeitavam "do que estava ocorrendo". Esse episódio da história humana é, certamente, a "mais difícil de ser narrado", mas na visão da autora, para que possamos ter condições para "novas realizações", ele precisa necessariamente ser contado, ele precisa ser compreendido:

> A história real do inferno construído pelo nazismo é de absoluta necessidade para o futuro. Não só porque esses fatos alteraram e envenenaram o próprio ar que respiramos, não só porque agora povoam nossos sonhos à noite e ocupam nossos pensamentos durante o dia – mas também porque se tornaram a experiência fundamental e a fundamental desgraça de nossos tempos. Apenas a partir desse alicerce, sobre o qual se fundará um novo conhecimento do homem, poderão surgir nossas novas constatações, nossas novas memórias, nossas novas realizações (ARENDT, 2008a, p.229).

As reflexões de Arendt sobre a política, portanto, como sublinhou Neto (2009, p.17) e vários outros autores[34], não nasceram "do clássico recuo contemplativo do filósofo em relação ao cotidiano dos assuntos humanos", mas da sua "perplexidade" diante do advento dos regimes totalitários, isto é, das experiências políticas concretas vividas por ela como uma judia alemã perseguida pelo nazismo. A ascensão do nazismo foi um fato marcante na vida de Arendt, como ela mesma disse, "foi um choque imediato para mim, e daquele momento em diante eu me senti responsável. Isto é, não achava mais que se pudesse ser um simples espectador" (ARENDT, 2008a, p.34-35). Além de ter nascido das condições espirituais e políticas

[34] A ideia de uma ligação entre o fenômeno totalitário e o pensamento político de Arendt é defendida, por exemplo, por Bowen-Moore (1989, p.43), que faz referência ao totalitarismo como sendo "aquele evento que inspirou o desenvolvimento" do "pensamento político" de Arendt; Roviello (1997, p.7), que sublinhou que "o mundo totalitário – e a sua consumação no sistema concentracionário – foi o acontecimento central em torno do qual Hannah Arendt delineou a sua reflexão"; Vetö (1989, p.68), para quem o totalitarismo forneceu "o material essencial, na verdade, as categorias estruturais" do "pensamento" de Arendt, entre outros.

vividas por ela em sua época, o pensamento político de Arendt nunca se desvencilhou daquelas experiências, pois, para ela, o "pensamento emerge de incidentes da experiência vivida e a eles deve permanecer ligados, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação" (ARENDT, 1972, p.41). A experiência é, portanto, para a autora, o único objeto de nosso pensamento, e se perdemos a sua base, "chegaremos a todo tipo de teorias" (ARENDT, 2010, p.130). É nesse sentido, por exemplo, que Lefort (1991, p.65) disse que, para Arendt, "não significa simplesmente mover-se no já pensado, mas recomeçar e, precisamente, recomeçar através das provações impostas pelo acontecimento".

Assim, como será visto mais adiante, suas considerações sobre o sistema representativo de governo como aparecem principalmente em sua obra *Da revolução*, surgem fundamentalmente como uma constatação da incapacidade da democracia liberal[35] contemporânea em dar uma resposta adequada à crise política do mundo moderno vivenciada em sua forma radical nas experiências totalitárias do século XX: em vez de se constituir em um "novo começo", em uma "nova forma de governo", o que se vê nas democracias contemporâneas é a "continuidade", como disse Neto (2013, p.58), do "esvaziamento da vida política" e do "abismo entre liberdade e poder". Para Arendt, diz Castoriadis (1985, p.7), após a experiência dos governos totalitários é preciso "reconstruir o pensamento político numa nova base", dar a ele "uma nova estrutura" baseada na pluralidade humana, capaz de responder aos desafios políticos do nosso tempo em termos não totalitários. É preciso um novo começo capaz de mudar radicalmente a ordem totalitária de governar, capaz de "pensar", diz Ricoeur (1995, p.16), "a possibilidade de um mundo não totalitário".

O sistema totalitário, para Arendt, como aparece em sua obra *Origens do totalitarismo,* "seu estudo magistral"[36], nas palavras de Pitkin (1998, p.69), é uma

---

[35] Em termos gerais, o "pensamento liberal" e o "republicanismo cívico" de Arendt, como sublinhou McCarthy (2000, p.152), diferem-se principalmente na maneira como cada um concebe a liberdade. O primeiro "coloca a ênfase na liberdade negativa como o direito de ser deixado em paz; a felicidade se torna privada"; o segundo "busca recuperar a compreensão republicana dos conceitos políticos que datam da antiguidade clássica, aqueles conceitos que inspiraram o princípio da revolução" e que não veem política e liberdade como algo separado. A autora recusa o pensamento liberal porque ele tende, como sublinhou Duarte (2002, p.61-62), "a pensar as relações entre política e liberdade a partir da concepção de que quanto menor for o espaço destinado à política, tanto maior será o espaço da liberdade [...] o que se enfatiza nessa fórmula é uma liberdade pensada sempre em termos da 'liberdade *em relação* à política', destinada exclusivamente ao crescimento e desenvolvimento econômico privado".

[36] Arendt, como observou Fry (2009, p.10) em seus estudos sobre o pensamento dessa autora, tornou-se internacionalmente conhecida com a publicação de *Origens do totalitarismo* (*The Origins of*

forma de governo “novo e sem precedentes” na história da humanidade, e o que não tem precedente nesse regime político, “não é primariamente seu conteúdo ideológico, mas o *fato* da dominação totalitária em si” (ARENDT, 2008a, p.421). Sua pretensão de domínio sobre os homens ultrapassa qualquer fronteira, “a luta pelo domínio total de toda a população da terra, a eliminação de toda realidade rival não totalitária”, diz Arendt (1989, p.442), “eis a tônica dos regimes totalitários”. Esse posicionamento de Arendt diante dos regimes totalitários, observa Baehr (2010, p.11-13), opõem-se radicalmente à visão daqueles que enxergam o totalitarismo como uma “consequência perversa” de ideias de alguns pensadores do passado, ou como um “legado exagerado de intolerância” dos “estados autoritários” de épocas anteriores. A autora não compartilha, por exemplo, das ideias de pensadores como Popper, que vê uma ligação entre Platão e o totalitarismo; Eric Voegelin, para quem o totalitarismo é o resultado da doença espiritual do agnosticismo; Horkheimer e Adorno, que veem o projeto iluminista de redimir o mundo pelo conhecimento através da razão, dando origem a uma sociedade repressora e totalitária e Talmon, que considera o totalitarismo como algo decorrente de pensamento de alguns filósofos do século XVIII, entre eles, destaca-se Rousseau. Para Arendt, o totalitarismo não pode ser relacionado com os males do passado, com os regimes totalitários a questão é bem diferente:

> O problema [...] não é que eles joguem a política do poder de um modo especialmente cruel, mas que atrás de suas políticas esconde-se um conceito de poder inteiramente novo e sem precedentes, assim como atrás de sua *Realpolitik* jaz um conceito de realidade inteiramente novo e sem precedentes. Supremo desprezo pelas consequências imediatas e não a falta de escrúpulos; desarraigamento e desprezo pelos interesses nacionais e não o nacionalismo; desdém em relação aos motivos utilitários e não a promoção egoísta do seu próprio interesse; "idealismo", ou seja, a fé inabalável num mundo ideológico fictício e não o desejo de poder – tudo isso introduziu na política internacional um fator novo e mais perturbador do que teria resultado da mera agressão (ARENDT, 1989, p.467-468).

Totalitarianism), no ano de 1951. Foi a sua primeira obra escrita em inglês e não em sua língua materna, o alemão. Nas palavras de Canovan (1992, p.17), com a publicação dessa obra, Arendt se estabeleceu “como uma notável estudante das crises políticas do seu tempo”. Isso ocorreu, principalmente, como sublinhou Swift (2009, p.87), porque foi nessa obra que ela produziu “alguns dos textos mais poderosos, radicalmente originais e perturbadores de toda a sua carreira”.

Em Arendt (2008a, p.423), portanto, não se pode compreender o totalitarismo seguindo “a marca registrada das ciências históricas e políticas modernas”, isto é, optando-se pela via de escape mais óbvia, como por exemplo, “analogias e generalidades”, identificando-o com algum antigo mal conhecido. A postura dessas ciências reflete a “crescente incapacidade de fazer distinções” e de compreender o acontecimento “em seu contexto histórico especifico”, fazendo com que a própria palavra perde qualquer significado. É claro, diz a autora, se a compreensão permanecer apenas “na esfera da teoria pura e dos conceitos isolados”, provavelmente é possível “que não haja absolutamente nada de novo” nos governos totalitários, mas tudo muda por completo quando “as formulações teóricas” são deixadas de lado e a sua “aplicação prática” é analisada:

> Não é porque alguma “ideia” nova veio ao mundo que a originalidade do totalitarismo é terrível, mas sim porque as próprias ações desse movimento constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas claramente destruíram as categorias de nosso pensamento político e nossos padrões de juízo moral (ARENDT, 1993a, p.41).

Quando se perde a capacidade de fazer distinções, “tudo o que há de novo e chocante” no acontecimento, diz Arendt (2008a, p.423), “é supostamente explicado, mas na verdade anulado, com algumas analogias ou com sua redução a uma cadeia previamente conhecida de causas e influências”. Mas esse tipo de atitude, na verdade, apenas diminui “o impacto da realidade e o choque da experiência” (ARENDT, 1989, p.12). De acordo com comentários de Buckler (2011, p.66), qualquer tentativa de “assimilar” o totalitarismo com as formas de governos tradicionalmente conhecidas, significa “familiariza-lo”, e quando isso acontece, evitamos o contato “que acompanha o confronto com o radicalmente novo – um confronto que nos leva a pensar novamente”. O totalitarismo, portanto, diz a autora:

> [...] criou instituições políticas inteiramente novas e destruiu todas as tradições sociais, legais e políticas do país. Independentemente da tradição especificamente nacional ou da fonte espiritual particular da sua ideologia, o governo totalitário sempre transformou as classes em massas, substituiu o sistema partidário não por ditaduras unipartidárias, mas por um movimento de massa, transferiu o centro do poder do Exército para a polícia e estabeleceu uma política exterior que visava abertamente ao domínio mundial (ARENDT, 1989, p.512).

Quando se trata do pensamento de Arendt, nenhuma forma política de governo do passado, seja ela despotismo, ditadura ou tirania, serve de parâmetro para se compreender o totalitarismo; o governo totalitário representa "uma terrível originalidade, que nenhum paralelo histórico é capaz de atenuar" (ARENDT, 1993a, p.41). Os conceitos e categorias políticos elaborados pela nossa tradição de pensamento ao longo dos séculos, "considerados essenciais" nas palavras de Adeodato (1989, p.90), não conseguem também explicá-lo "como um fato estabelecido" e "em seu ineditismo" (ARENDT, 1972, p.54), pois toda a "sabedoria do passado", diz Arendt (1993a, p.41), "morre em nossas mãos tão logo tentamos aplicá-la de forma honesta às experiências políticas centrais de nossos tempos".

Se o totalitarismo pudesse de fato ser comparado com as tiranias do passado, diz Arendt (1993a, p.41), estaríamos pisando "em terra firme, pois cremos ter herdado, junto com os males do passado, a sua sabedoria para nos orientar em meio a eles". O que coloca os governos totalitários em uma situação infinitamente diferente dessas tiranias é o "uso do terror", não apenas "como meio de extermínio e amedrontamento dos oponentes, mas como instrumento corriqueiro para governar as massas perfeitamente obedientes". Sob o domínio totalitário, o ataque do terror funciona sem qualquer "provocação preliminar, e suas vítimas são inocentes até mesmo do ponto de vista do perseguidor" (ARENDT, 1989, p.26), e o terror não é suspenso, por exemplo, quando o governo totalitário atinge "o seu objetivo psicológico", na verdade, diz Arendt (1989, p.393), "o verdadeiro drama é que ele é aplicado contra uma população já completamente subjugada". O governo totalitário é, portanto, para Arendt (1989, p.343), "a única forma de governo com a qual não é possível coexistir", pois propõe acabar "com a existência autônoma de qualquer atividade" (ARENDT, 1989, p.372). Nas palavras de McCarthy (2000, p.41), "o despotismo tradicional", por exemplo, "negava aos seres humanos a liberdade política", mas "não os privava da liberdade de pensar e de falar em seus lugares privados", já "o assalto totalitário sobre a liberdade foi ilimitado". Nenhum tipo de governo tirânico do passado conseguiu negar a liberdade como os governos totalitários:

> Numa tirania, era preciso ser pelo menos um inimigo do regime para ser punido por ele. A liberdade de opinião ainda existia para aqueles que tinham a coragem de arriscar o pescoço. Teoricamente, ainda se pode fazer

> oposição também nos regimes totalitários; mas essa liberdade é quase anulada quando a prática de um ato voluntário apenas acarreta uma "punição" que todos, de uma forma ou de outra, têm de sofrer. No totalitarismo, a liberdade não apenas se reduz à sua última e aparentemente indestrutível garantia, que é a possibilidade do suicídio, mas perde toda a importância porque as consequências do seu exercício são compartilhadas por pessoas completamente inocentes (ARENDT, 1989, 483).

De acordo com a autora, a história das ideias como conhecemos mostra que as formas de governo sob as quais os homens vivem são muito poucas, e de um modo geral, todas elas foram descobertas e classificadas pelos gregos. Ao longo dos séculos, até Montesquieu[37], por exemplo, "o último pensador político seriamente preocupado com o problema das formas de governo" (ARENDT, 2009a, p.214), elas não sofreram grandes modificações, por isso corre-se o risco de interpretar o totalitarismo como forma moderna de tirania, isto é, um governo sem leis no qual o poder é exercido por um só homem[38], mas na verdade, como comentou Tormey (1995, p.39), o regime totalitário de governo, em termos arendtianos, é "um fenômeno especificamente moderno". O totalitarismo, diz Arendt (1989, p.513), provocou uma falência geral de todo e qualquer tipo de "alternativa" conhecida na

[37] De acordo com observações de Arendt (1989, p.519), Montesquieu estabeleceu a tendência única da tirania em se "destruir por dentro", como "a suprema prova" da sua "imperfeição", pois os outros governos são destruídos pelas "circunstancias externas". Montesquieu acrescentou, também, à definição de governo, o que "chamou de um 'princípio de ação' que, sendo diferente para cada forma de governo, inspiraria governantes e cidadãos em sua atividade pública e serviria como critério, além da avaliação meramente negativa da legalidade, para julgar todos os atos no terreno das coisas públicas. Esses princípios orientadores e critérios da ação, segundo Montesquieu, são numa monarquia, a honra; numa república, a virtude; e numa tirania, o medo". Mas, no governo totalitário, como entendido pela autora, "onde todos os homens tornaram-se Um-Só-Homem, onde toda ação visa à aceleração do movimento da natureza ou da história, onde cada ato é a execução de uma sentença de morte que a Natureza ou a História já pronunciou, isto é, em condições nas quais se pode ter plena certeza de que o terror manterá o movimento em constante atividade —, um princípio de ação separado da sua essência seria absolutamente desnecessário".

[38] No decorrer de toda a nossa tradição, as marcas registradas da tirania podem ser descritas assim: "De um lado, o poder arbitrário, sem o freio das leis, exercido no interesse do governante e contra os interesses dos governados; e, de outro, o medo como princípio da ação, ou seja, o medo que o povo tem pelo governante e o medo do governante pelo povo" (ARENDT, 1989, p.513). Mesmo desafiando todas as "leis positivas", inclusive aquelas que ele mesmo criou, como aconteceu, por exemplo, com a Constituição Soviética de 1936, ou aquelas que ele não quis dar o trabalho de abolir, como foi o caso da Constituição de Weimar, que nunca foi revogada pelo governo nazista, deve-se sublinhar, no entanto, que o totalitarismo, em hipótese alguma, "opera sem a orientação de uma lei", ou que ele seja um governo "arbitrário". Pelo contrário, o totalitarismo "afirma obedecer rigorosa e inequivocamente àquelas leis da Natureza ou da História que sempre acreditamos serem a origem de todas as leis" (ARENDT, 1989, p.513). Através da interpretação das leis da Natureza, elimina-se tudo o que é prejudicial e incapaz de viver; através da interpretação das leis da História, são elaboradas máximas de ação imediatamente aplicáveis à sociedade e ao movimento. Portanto, ainda que seja pelo absurdo, esse sistema político consegue manifestar uma das dimensões fundamentais do direito: resposta à necessidade humana fundamental de estabilidade.

“filosofia política” para definir a “essência dos governos, isto é, a alternativa entre o governo legal e o ilegal, entre o poder arbitrário e o poder legítimo”. E em sua “monstruosa” afirmação, o governo totalitário recusa o título de governo ilegal e arbitrário:

> [...] longe de ser "ilegal", recorre à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem a sua legitimidade final [...] longe de ser arbitrário, é mais obediente a essas forças sobre-humanas que qualquer governo jamais o foi [...] longe de exercer o seu poder no interesse de um só homem, está perfeitamente disposto a sacrificar os interesses vitais e imediatos de todos à execução do que supõe ser a lei da História ou a lei da Natureza. O seu desafio às leis positivas pretende ser uma forma superior de legitimidade que, por inspirar-se nas próprias fontes, pode dispensar legalidades menores. A legalidade totalitária pretende haver encontrado um meio de estabelecer a lei da justiça na terra — algo que a legalidade da lei positiva certamente nunca pôde conseguir (ARENDT, 1989, p.513-514).

Não é possível, portanto, chegar a uma verdadeira compreensão da dominação totalitária, condição necessária para uma reconciliação com o mundo e fazer dele uma morada seguro para todos, enquanto ele é julgado “com juízos pré-formados, isto é, com preconceitos” que apenas servem para privar “da experiência da realidade e da oportunidade por ela proporcionada à reflexão” (ARENDT, 1972, p.223). O século XX colocou sobre os homens um “fardo” que para ser compreendido é necessário afastar “as analogias e generalidades” que tendem a diminuir o seu “impacto” e negar nele “o chocante” e “o inaudito”. Compreender o fenômeno totalitário significa não “vergar humildemente ao seu peso”, mas “encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela – qualquer que seja” (ARENDT, 1989, p.12). Esse esforço no sentido de compreender o totalitarismo, não significa, para Arendt, “perdoar”, ou como disse Mèlich (1998, p.25), “justificar o injustificável, dar razão a algo que nunca pode ter razão”, significa sim, reconciliar “com um mundo em que tais coisas são definitivamente possíveis” (ARENDT, 1993a, p.39). Portanto, apenas encarando o totalitarismo de frente, sem analogias e sem preconceitos, é possível compreendê-lo verdadeiramente como um tipo de regime político novo e sem precedentes que experimentou “a dominação permanente de todos os indivíduos em todo e qualquer esfera da vida” (ARENDT, 1989, p.375). Uma forma de governo “cuja essência é o terror e cujo princípio de ação é a lógica do pensamento ideológico”. Uma mistura nunca antes experimentada “nas várias

formas de domínio político" para responder "a necessidades humanas" (ARENDT, 1989, p.526).

É através da ideologia e do terror que a dominação totalitária consegue não apenas isolar[39] o indivíduo como muitas vezes faziam as tiranias do passado, mas também privá-lo de todas as relações com os outros e consigo mesmo; "precisando constantemente dos outros para sua individualidade", diz Arendt (2008a, p. 378), ele "é abandonado ou separado dos demais. Nesse caso, ele fica totalmente isolado, abandonado até por sua própria companhia", o indivíduo nos regimes totalitários é transformado em um ser "supérfluo" cujo sentimento é de "não pertencer ao mundo de forma alguma" (ARENDT, 1989, p.528). No mundo totalitário, "o homem do totalitarismo", como comentou Kristeva (2002, p.4), "destrói a *vida* humana após ter abolido o *sentido* de toda a vida, aí compreendido o da sua própria". Na verdade, para Arendt, todos são "igualmente supérfluos" no sistema totalitário de governo; aqueles "que manipulam esse sistema acreditam na própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros", diz Arendt (1989, p.510), "e os assassinos totalitários são os mais perigosos porque não se importavam se estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se nunca nasceram".

A "ideologia"[40] é um importante instrumento dos governos totalitários. Ela possui a força suficiente "para atrair e persuadir um grupo de pessoas" e "orientá-las

---

[39] Para Arendt, o poder surge quando os homens agem em conjunto, é uma "habilidade humana [...] para agir em concerto" (ARENDT, 2001, p.36). Quando os indivíduos são isolados, eles se transformam em seres absolutamente impotentes, pois "os homens isolados são impotentes por definição" (ARENDT, 1989, p.226). É importante ressaltar aqui a distinção arendtiana entre o "isolamento" e a "solidão". Apesar de chamamos de isolamento na esfera política o que é chamado de solidão na esfera dos contatos sociais, Arendt alerta que é preciso ficar claro que "isolamento e solidão não são a mesma coisa". Nesse sentido, ela diz: "Posso estar isolado – isto é, numa situação em que não posso agir porque não há ninguém para agir comigo — sem que esteja solitário; e posso estar solitário – isto é, numa situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda companhia humana – sem estar isolado. O isolamento é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída [...] O governo totalitário, como todas as tiranias, certamente não poderia existir sem destruir a esfera da vida pública, isto é, sem destruir, através do isolamento dos homens, as suas capacidades políticas. Mas o domínio totalitário [...] não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada. Baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter" (ARENDT, 1989, p.527).

[40] A palavra "ideologia" é entendida por Arendt como "bem literalmente o seu nome indica: é a lógica de uma ideia". Nesse sentido, "seu objeto de estudo é a história à qual a 'ideia' é aplicada; o resultado dessa aplicação não é um conjunto de postulados acerca de algo que é, mas a revelação de um processo que está em constante mudança". Os interesses das ideologias centralizam-se "no vir-a-ser e no morrer, na ascensão e queda das culturas, mesmo que busquem explicar a história através de alguma 'lei da natureza'". No racismo, por exemplo, Arendt observa que a palavra "raça" não

nas experiências e situações da vida moderna". Sua pretensão, como concebida pelos sistemas totalitários de governo, é ser a "detentora da chave da história" e poder oferecer "a solução dos 'enigmas do universo' e dominar o conhecimento íntimo das leis universais 'ocultas', que supostamente regem a natureza e o homem" (ARENDT, 1989, p.189). É, portanto, através da ideologia, isto é, em virtude da "lógica" de sua respectiva "ideia", que esses governos explicam, ou pelo menos afirmam explicar de modo total e absoluto, "os mistérios de todo o processo histórico – os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro" (ARENDT, 1989, p.521). A ideologia é, portanto, para os regimes totalitários, um sistema de interpretação do mundo mobilizado para que ninguém jamais comece a pensar, ou como disse Bauman (2000, p.94), para tornar o pensamento dos indivíduos "impotente, irrelevante e sem influência para o sucesso ou fracasso do poder". Ela analisa "não o que é, mas o que vem a ser"; não se prende a nenhuma "experiência" da qual não é possível "aprender nada de novo, mesmo que se trate de algo que acaba de acontecer"; sem qualquer poder capaz de transformar a realidade, ela liberta "o pensamento da experiência por meio de certos métodos de demonstração" (ARENDT, 1989, p.522-523). Diferente de Marx, diz Teles (2013, p.60), para quem a "ideologia visa à dominação de uma classe sobre outra", para Arendt, "seu objetivo é a totalidade dos homens, procurando criar um mundo único e universal"[41]. Em Arendt, portanto, A ideologia arruína todas as relações com a realidade e constrói um mundo fictício e logicamente coerente:

---

corresponde a nenhuma curiosidade genuína de exploração cientifica acerca das raças humanas, ela significa apenas uma "'ideia' através da qual o movimento da história é aplicado como um único processo coerente". Quando se refere, portanto, à "'ideia' de uma ideologia'" que passa a ser instrumento de explicação, isso não tem qualquer ligação, por exemplo, com "a essência eterna de Platão, vislumbrada pelos olhos da mente" e nem com "o princípio regulador da razão de Kant". Arendt diz que "para uma ideologia, a história não é vista à luz de uma ideia (o que significaria ver a historia sob forma de alguma eternidade ideal que, por si, está além do movimento histórico), mas como algo que pode ser calculado por ela. O que torna a 'ideia' capaz dessa nova função é a sua própria 'lógica', que é um movimento decorrente da própria 'ideia' e dispensa qualquer fator externo para colocá-la em atividade. O racismo é a crença de que existe um movimento inerente da própria ideia de raça, tal como o deísmo é a crença de que existe um movimento inerente da própria noção de Deus" (ARENDT, 1989, p.521). O poder das ideologias, ou seja, as suas "grandes potencialidades", diz Arendt (1989, p.520), "não foram descobertas antes de Hitler e de Stálin". É nesse sentido que Teles (2013, p.59) afirma, por exemplo, que "a ideologia é um fenômeno relativamente novo no cenário político. Somente no século XX ela atinge proporções decisivas e influentes nos assuntos públicos, por meio dos movimentos totalitários".

[41] Ainda em relação ao modo como a ideologia é concebida em Marx e em Arendt, Teles (2013, p.60) lembra que "o significado forte da ideologia tem origem no conceito de Marx e é entendido como um falso discurso sobre a realidade, expressando os interesses de uma classe. As ideologias fornecem, segundo a compreensão marxista, uma falsa consciência de classe, com o objetivo de facilitar a

> Se os presos são insetos daninhos, é lógico que sejam exterminados por meio de gás venenoso; se são degenerados, não se deve permitir que contaminem a população; se têm 'almas escravas' (Himmler), ninguém deve perder tempo tentando reeducá-los (ARENDT, 1989, p.508).

Que o crime e o mal exercem uma atração sobre "a mentalidade da ralé", lembra Arendt, "não é novidade", mas "o verdadeiro altruísmo" dos adeptos do totalitarismo é um ato "desconcertante". É compreensível, por exemplo, um nazista ou um bolchevista não se abalar em suas convicções quando crimes "contra os inimigos" são praticados, mas o mesmo já não se pode dizer quando ele nem se quer "vacila" ao assistir "os próprios filhos" sendo devorados pelo sistema, ou quando "ele próprio se torna vítima da opressão". Para o grande espanto "de todo o mundo civilizado", ele se coloca à disposição para "colaborar com a própria condenação e tramar a própria sentença de morte, contanto que o seu *status* como membro do movimento permaneça intacto" (ARENDT, 1989, p.357).

Para um sistema de governo como o totalitarismo, baseado no pressuposto de que "tudo é possível", o sucesso da ideologia, como destacou Villa (1999, p.31) em seus estudos sobre o pensamento de Arendt, "significa que nenhum limite será reconhecido", e o ser humano será considerado "como totalmente de plástico e dispensável". Na verdade, "enquanto todos os homens não se tornam igualmente supérfluos", diz Arendt (1989, p.508), "o ideal do domínio totalitário não é atingido". É preciso, portanto, eliminar a "imprevisibilidade" humana "que advém do fato de que os homens são criativos, de que podem produzir algo novo que ninguém jamais previu". Isso significa dizer que o objetivo das ideologias totalitárias não é, por exemplo, "a transformação do mundo ou a transmutação revolucionaria da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana" (ARENDT, 1989, p.510).

A referência à "transformação da natureza humana" nesse sentido, como respondeu Arendt (2008a, p.424) às críticas do filósofo Eric Voegelin, não está ligada à ideia de uma essência imutável, de algo "por definição, incapaz de se

---

dominação classista. Hannah Arendt, apesar de sua aproximação com a concepção de Marx, diferencia-se em relação a este pensador, primeiramente, no caráter, pois segundo a autora, a ideologia pode servir a uma classe social, mas também a um grupo de interesses, ou a um movimento de caráter universal".

modificar", mas sim à "condição humana", mais precisamente, à destruição "radical da liberdade política e humana" levada a cabo pelos regimes totalitários. Para a Arendt, a possibilidade que o homem tem de conhecer e definir a essência natural das coisas que se encontram ao seu redor, não lhe dá a garantia de fazer o mesmo consigo próprio; querer definir a natureza humana como uma essência imutável, "seria como pular sobre a nossa própria sombra". De acordo com o pensamento de Arendt, não existe nada capaz de "autorizar" qualquer um que seja a "presumir", por exemplo, "que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas as têm. Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus pode conhecê-la e defini-la" (ARENDT, 2009a, p.18).

São nos campos de concentração que funcionam como "laboratórios onde mudanças na natureza humana são testadas" (ARENDT, 1989, p.510), que os regimes totalitários procuram em três etapas atingir o seu ideal de dominação total que consiste em transformar os homens em seres supérfluos, despojando-os, de acordo com comentário de Villa (1999, p.92), "da principal fonte da sua liberdade e espontaneidade". Em primeiro lugar, mata-se "a pessoa jurídica do homem" (ARENDT, 1989, p.498) privando-o de seus direitos fundamentais; em segundo lugar, mata-se "a pessoa moral do homem. Isso se consegue, principalmente, tornando impossível, pela primeira vez na história, o surgimento da condição de mártir" (ARENDT, 1989, p.502). A morte da pessoa moral do homem significa, nas palavras de Vallée (2003, p.66), "matar" em cada indivíduo "aquilo que para Sócrates era o valor essencial de uma vida humana: a estima que se tem por si mesmo". Em terceiro e último lugar, simbolizando o triunfo total do sistema, mata-se a individualidade do homem:

> Depois da morte da pessoa moral e da aniquilação da pessoa jurídica, a destruição da individualidade é quase sempre bem-sucedida [...] Porque destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos. Morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte. Esse é o verdadeiro triunfo do sistema [...] a sociedade dos que estão prestes a morrer, criada nos campos, é a única forma de sociedade em que é possível dominar o homem completamente. Quem aspira ao domínio total deve liquidar no homem toda a espontaneidade, produto da existência da individualidade, e persegui-la em suas formas mais peculiares, por mais apolíticas e inocentes que sejam (ARENDT, 1989, p.506-507).

Sob o domínio totalitário, qualquer "coisa que distinga um homem do outro é intolerável" (ARENDT, 1989, p.508), por isso é fundamental impedi-lo de começar qualquer coisa por si mesmo, reduzindo-o a um feixe de reações idênticas que sempre pode ser destruído e substituído por outro. Para isso, a destruição da sua "espontaneidade, produto da existência da individualidade", é uma ação necessária. Apenas desse modo, diz Arendt (1989, p.507), os regimes totalitários conseguem obter o seu "'cidadão' modelo" que "não pode ser produzido de maneira perfeita a não ser nos campos de concentração"[42]. Nesses campos ou laboratórios, a experiência demonstra "realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano" (ARENDT, 1989, p.506).

De um modo geral, em seu esforço para tornar os seres humanos supérfluos, ou seja, para demonstrar a sua "crença fundamental [...] de que tudo é possível" (ARENDT, 1989, p.488), o totalitarismo destrói a *pluralidade*, isto é, a condição da ação humana, impedindo o indivíduo de agir, principalmente de agir politicamente. Todos os "canais de comunicação entre os homens individuais", bem como todo "o espaço entre eles", são ocupados pelo "cinturão de ferro"; os homens individuais são, portanto, dissolvidos "em Um – Só – Homem de dimensões gigantescas", e a liberdade é eliminada "em todo sentido especifico", inclusive a sua "fonte [...] que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar de novo" (ARENDT, 1989, p.518). Sob a dominação totalitária, portanto, principalmente nos campos de concentração, todos "permanecem em silêncio", pois a violência impera "de forma absoluta". Por isso a violência é, para Arendt (1988, p.15), "um fenômeno marginal no campo político, pois o homem, na medida em que é um ser político, está dotado do poder da fala", e a "vida sem discurso e sem ação", diz a autora, "está

[42] É nesse sentido, por exemplo, que Aguiar (2009, p.210) afirma que, em Arendt, não se pode conceber o totalitarismo sem campo de concentração, pois este "é o cerne do domínio total". Ele "é a certeza de que o objetivo final pode ser alcançado [...] o campo de concentração é o modelo social perfeito para o domínio e para a verdadeira instituição central do poder totalitário". De acordo com observações de Duarte (2010, p.71), a argumentação de Arendt indica "que as propriedades tradicionalmente atribuídas ao homem desaparecem sob condições totalitárias, isto é, que elas não dependem de uma natureza imutável, mas são construídas e garantidas a partir de artifícios, tais como a legalidade, a cidadania, o respeito à pluralidade humana e a posse de um lugar próprio e de uma ocupação social, sem os quais não subsiste a dignidade da existência humana. Configura-se aqui mais um tema que encontrará desenvolvimento em seu pensamento posterior, o de que 'o respeito pela dignidade humana implica o reconhecimento de todos os homens ou de todas as nações como sujeitos, como construtores de mundos ou coautores de um mundo comum'".

literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens" (ARENDT, 2009a, p.189).

Ao eliminar os espaços entre os homens e silenciar a comunicação, o governo totalitário destrói a própria política como espaço no qual os homens se relacionam livremente. O totalitarismo, na verdade, diz Arendt (1989, p.488), sistematiza "a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo"; sua pretensão é atingir a unidade universal à custa do aniquilamento da singularidade. Essa sistematização só é possível nos campos de concentração ou de terror, através da redução de toda e qualquer pessoa à "mesma identidade de reação". Esse tipo de procedimento, nada mais é senão o ato de "fabricar algo que não existe"; por isso, para Arendt (1989, p.488-489), os campos de concentração, ou os laboratórios dos regimes totalitários, não exterminam simplesmente as pessoas ou degradam os seres humanos, eles são também espaços onde são feitas as chocantes experiências com objetivo de eliminar cientificamente a "própria espontaneidade como expressão da conduta humana", e transformar a "personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são". O esforço dos governos totalitários em levar a crença no "tudo é possível" até as suas últimas consequências acabou por revelar "que existem crimes que os homens não podem nem punir nem perdoar". O mal cometido pelo terror totalitário ultrapassa qualquer compreensão ou explicação em termos de maldade, egoísmo, ganância, cobiça, ressentimento, desejo de poder ou covardia; por isso, a ira não pode vingá-lo, o amor não consegue suportá-lo e a amizade não pode perdoá-lo. É algo inconcebível tanto pela nossa tradição de pensamento como pela teologia cristã:

> É inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um "mal radical", e isso se aplica tanto à teologia cristã, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um "rancor pervertido" que podia ser explicado por motivos compreensíveis (ARENDT, 1989, p.510).

O mal cometido pelos regimes totalitários é, portanto, para Arendt, "radical", mas isso não quer dizer que ele seja fruto de uma depravação ou perversão interior,

ele não está enraizado nas profundezas insondáveis da alma humana, “numa região mais profunda do ser, não tem estatuto ontológico” (ARENDT, 1993b, p.134). É algo praticado por indivíduos que não possuem sensibilidade para com o mundo, indivíduos que criaram um vazio interior, ou como disse Roviello (1997, p.59), é “uma depravação de uma relação com o mundo, uma corrupção interna da experiência do mundo e do poder de ter consciência da presença dos outros no mundo”. Ele esta localizado no vazio deixado pela “ausência do pensamento” (ARENDT, 2000, p.6), no indivíduo “para o qual o pensamento e o juízo são atividades perfeitamente estranhas”, diz Arendt (1993b p.134), “revelando-se assim, a possibilidade de uma figuração do humano aquém do bem e do mal, porque aquém da sociabilidade, da comunicação e da intersubjetividade”.

O exemplo mais notório da ausência do pensamento pode ser encontrado na pessoa de Adolf Eichmann, um antigo diretor do escritório IV-B-4 da Secretaria Central de Segurança do *Reich*, um homem cuja função era coordenar metodicamente todos os horários dos transportes ferroviários que conduziam de forma “segura” os elementos indesejáveis aos campos de extermínio. Um homem que, segundo Arendt, (1999, p.67, 311), “não era um ‘monstro’” e nem se podia “extrair” dele “qualquer profundidade diabólica ou demoníaca”, apenas era um indivíduo incapaz de pensar, nunca tomou consciência dos seus atos para pensá-los como maus, pois nunca os captou sob uma luz diferente da sua. Se ele “tivesse pensado uma vez, uma única vez”, diz Mattéi (2002, p.173), pararia certamente “essa máquina administrativa de que se orgulhava tanto, composta por engrenagens contínuas de ordens, regras e procedimentos, que fazia dele o elo inconsciente de uma gestão que não tinha outro fim senão a morte”. Nas palavras de Jardim (2011, p.139), essa “ausência de questionamento das ordens que recebeu bloqueou sua capacidade de julgar”. Na pessoa de Adolf Eichmann, diz a autora:

> O que me deixou aturdida foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível retraçar o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou motivos, em quaisquer níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava agora em julgamento – era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso. Nele não se encontrava sinal de firmes convicções ideológicas ou de motivações especificamente más, e a única característica notória que se podia perceber tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento e o sumário de culpa que o antecedeu era algo de

> inteiramente negativo: não era estupidez, mas *irreflexão* (ARENDT, 2000, p.5-6).

A “maldade humana” praticada pelos regimes totalitários, diz Arendt (1999, p.274), ensinou a todos “a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos”. O termo “banalidade” utilizado por ela, diz Schio (2006, p.71), descreve “algo que, por um lado, é grandioso e incompreensível, em nível dos resultados no mundo público, e, por outro, minúsculo em suas causas e motivações subjetivas”. Para Arendt (2009a, p.13), apesar de vivermos em uma época que tem como uma das suas principais características a “irreflexão – a imprudência temerária ou a irremediável confusão ou a repetição complacente de ‘verdades’ que se tornaram terríveis e vazias”, o homem não pode abrir mão do ato de pensar, por isso o que ela propõe “trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo”, pois temos “uma inclinação, talvez uma necessidade de pensar” e “de fazer dessa habilidade algo mais do que um instrumento para conhecer e agir” (ARENDT, 2000, p.11).

Para Arendt, apesar de parecer estranho, é preciso sublinhar que o totalitarismo, com todos os seus horrores, cuja “natureza” exige “o poder ilimitado” conseguido através da dominação dos homens “em todos os aspectos da vida” (ARENDT, 1989, p.507), é um fenômeno tipicamente moderno, brotou da crise de um “mundo – não totalitário cristalizando elementos que ali encontrou” (ARENDT, 1993a, p.41). Nas palavras de Mattéi (2002, p.283), a “matriz” do totalitarismo foi “o mundo democrático” que conduziu o homem a uma nova figura, a do “homem-massa”, uma população solitária comprimida e sem um lugar no mundo. É, portanto, no desaparecimento do “mundo comum” e, consequentemente, no aparecimento das “massas”[43], que Arendt encontrou as primícias da irrupção do totalitarismo, “as

[43] De acordo com Correia (2014, p.11-12), “o mundo comum, cumpre a função de mantermo-nos juntos e ao mesmo tempo evitar que colidamos uns contra os outros. Com o desaparecimento do mundo moderno, os homens são lançados uns contra os outros e constituem-se como massa”. Esse tipo de homem “revelou-se potencialmente devastador”. Para Arendt (1989.p.365), a “psicologia do homem de massa” desenvolveu-se na Europa com a falência da “sociedade de classes”, quando “a consciência da desimportância e da dispensabilidade deixava de ser a expressão da frustração individual e tornava-se um fenômeno de massa”. As “massas”, assim como a “multidão”, são para Arendt, como sublinhou Alpers (2003, p.298), pessoas que foram jogadas às margens da sociedade e se encontram fora do sistema de classes, mas as semelhanças terminam aí. Pois a multidão, apesar de inconstante, tem uma vontade política distinta, ela geralmente apoia um “grande líder” que promete vingança contra a sociedade que a excluiu; as massas, por sua vez, não têm vontade

condições prévias da dominação totalitária" foram as "condições gerais da época", por isso "ninguém pode dizer: isso não pode acontecer aqui" (ARENDT, 2011, p.232). Mas, para Arendt, os elementos[44] que cristalizaram no totalitarismo não devem ser considerados como totalitários ou como "causas" desse regime político, apesar da primazia concedida pela historiografia moderna à explicação causal. Em épocas anteriores, por exemplo, principalmente entre os gregos e romanos, diz a autora:

> [...] causalidade e contexto eram vistos sob uma luz fornecida pelo próprio evento, iluminando um segmento específico dos problemas humanos; não eram considerados como possuidores de uma existência independente de que o evento seria apenas a expressão mais ou menos acidental, conquanto adequado. Tudo que era dado ou acontecia mantinha sua cota de sentido "geral" dentro dos confins de sua forma individual e aí a revelava, não necessitando de um processo envolvente e engolfante para se tornar significativo (ARENDT, 1972, p.96).

Para Arendt, uma ação não pode ser explicada inteiramente à luz do que aconteceu antes. Nesse sentido, por mais articulada que uma evolução histórica possa ser, ela não consegue, por exemplo, dar conta plenamente das origens do totalitarismo. Como disse Duarte (2001, p.64), em Arendt, "não se pode deduzir de quaisquer elementos passados as *causas necessárias* de explicação do evento totalitário, no sentido de que eles tinham inexoravelmente de produzi-lo"[45]. Portanto, para se inteirar do sentido de um acontecimento, isto é, do totalitarismo, é necessário interrogá-lo para que seja possível retraçar a sua história, pois "o acontecimento ilumina o próprio passado; jamais pode ser deduzido dele" (ARENDT, 1993a, p.49). Em outras palavras, diz a autora:

---

política, não se levantam contra a classe que as excluiu, pois não têm qualquer tipo de interesse ou vínculo comum que possa ligá-las e nem têm interesse em si próprios.

[44] Arendt (1989, p.20-21) alerta sobre a "tendência de confundir o totalitarismo com os seus elementos [...] como se cada explosão de antissemitismo ou racismo pudesse ser *a priori* identificada com o 'totalitarismo'". Para ela, "essa atitude é tão enganadora na busca da verdade histórica como é perniciosa para a análise política".

[45] Duarte (2001, p.64) observa ainda que Arendt estava ciente que o antissemitismo e o imperialismo, cujos elementos foram cristalizados no totalitarismo, estiveram presentes em outros países da Europa "que não viram o surgimento do totalitarismo, bem como sabia que eles não estiveram presentes na União Soviética de Stalin, na mesma medida em que no caso alemão, o que não a impediu de caracterizar o stalinismo como uma forma representativa da dominação totalitária". Para a autora, portanto, continua Duarte, "tratava-se de reconstruir uma trama de acontecimentos passados tomando como ponto de partida a irrupção iluminadora de um evento presente, pois apenas numa tal visada retrospectiva os elementos históricos do passado poderiam aparecer como origens de um fenômeno futuro, sem que tivesse de ser estabelecida entre ambos qualquer relação de necessidade".

> Os elementos do totalitarismo incluem suas origens, desde que não sejam entendidas como "causas". Os elementos, em si mesmos, nunca causam nada. Originam certos eventos apenas se e quando se cristalizam subitamente em formas fixas e definidas. É a luz do próprio evento que nos permite distinguir seus elementos concretos entre uma quantidade infinita de possibilidades abstratas, e é essa mesma luz que nos deve guiar de volta para o passado sempre ambíguo e indistinto desses mesmos elementos (ARENDT, 2008a, p.471).

Em termos gerais, a forma totalitária de governo cristalizou elementos provenientes basicamente do antissemitismo e do imperialismo. Em relação aos elementos provenientes do antissemitismo, isto é, o ódio e o extermínio dos judeus, é preciso explicitar os motivos pelos quais este povo e não outro grupo qualquer foi o alvo eleito do totalitarismo nazista. Para Arendt (1989, p.25), isso não está ligado ao ódio de origem religiosa, à "teoria que apresenta os judeus como eterno bode expiatório"[46] e que "defende a total inocência da vítima", tem a ver com a relação entre eles e o Estado; isto é, na Europa "a partir do fim do século XVII", os judeus, apesar de sem qualquer interesse no poder político[47], mantinham "relação íntima com as fontes de poder do Estado" (ARENDT, 1989, p.48), eram grandes financiadores do "alargamento da esfera de influência econômica do Estado" (ARENDT, 1989, p.31) e desfrutavam com isso certos privilégios. Com o declínio do "Estado-nação"[48] por causa do avanço imperialista, os judeus tornaram-se objetos

[46] Para Arendt, é preciso distinguir o antissemitismo moderno que alcançou o seu "clímax" quando nada restava aos judeus senão sua riqueza, do ódio ao judeu de origem religiosa. Explicar o antissemitismo moderno através da teoria de "bode expiatório", por exemplo, significa, para ela, escamotear "a seriedade do antissemitismo e da importância das razões pelas quais os judeus foram atirados ao centro dos acontecimentos. Igualmente disseminada é a doutrina do 'eterno antissemitismo', na qual o ódio aos judeus é apresentado como reação normal e natural, e que se manifesta com maior ou menor virulência segundo o desenrolar da história" (ARENDT, 1989, p. 27). De acordo com comentários de Souki (1998, p.50), a originalidade de Arendt nesse assunto reside exatamente "no fato de ela ter captado a novidade do fenômeno do antissemitismo moderno, ao diferenciá-lo do antigo ódio religioso antijudaico e de ter-lhe dado o tratamento de um problema político ligado a uma conjuntura histórica".

[47] Arendt sublinha que "é preciso lembrar também que a inabilidade de análise política resultava da própria natureza da história judaica, história de um povo sem governo, sem país e sem idioma". A história dos judeus, portanto, é a história "de um povo, único" que "evitou qualquer ação política durante 2 mil anos" (ARENDT, 1989, p.28). Essa falta de habilidade para lidar com os fenômenos políticos minou a capacidade dos judeus para compreender, na modernidade, os perigos sem precedentes que corriam, se eles "tivessem prestado atenção às realidades políticas de seus países", diz Arendt (2004a, p.80), "teriam percebidos as razões para não se sentirem nada seguros".

[48] O Estado-nação é, para Arendt (1989, p.36), fruto das "monarquias absolutistas". Soberano, "acima de todos os partidos e classes", o Estado outorgava-se "o direito de representar a nação como um todo" (ARENDT, 1989, p.59). A França, diz a autora, era o "Estado-nação mais antigo e estatalmente mais desenvolvido da Europa" (ARENDT, 1989, p.67), era o exemplo de "*nation par excellence*" (ARENDT, 1989, p.294).

de “ódio, devido à sua riqueza inútil, e de desprezo, devido à sua falta de poder” (ARENDT, 1989, p.35). Nessa riqueza inútil, “não produtiva nem poderosa”, diz Correia (2007, p.29), Arendt “localiza os elementos originários da compreensão corrente no totalitarismo nazista da superfluidade dos judeus”.

Quanto aos elementos provenientes do imperialismo[49] que se cristalizaram no totalitarismo, destacam-se os seguintes: a ideia de um padrão de governo baseado na “expansão por amor à expansão”[50] (ARENDT, 1989, p.147), cuja meta era dominar novos territórios e acumular riquezas e poder; o racismo como justificativa dos imperialistas para a dominação política dos povos conquistados, ou seja, “como única ‘explicação’ e justificativas de seus atos” (ARENDT,1989, p.214); a burocracia como um importante mecanismo de dominação política dos povos conquistados, ou nas palavras de Arendt (1989, p.215), “como princípio do domínio no exterior”. Na verdade, se não fosse a descoberta desses “novos mecanismos de organização política e de domínio dos povos estrangeiros”, a saber, “a raça para substituir a nação” e a “burocracia para substituir o governo”, diz Arendt (1989, p.215), “a corrida para a África e a febre dos investimentos poderiam ter-se reduzido [...] à desnorteada ‘dança da morte e do comercio’ das corridas do ouro” e a “possessão

[49] O imperialismo que como sublinhou Souki (1998, p.50), é interpretado por Arendt “como a inversão dos valores que da à economia a prioridade sobre a política”, abrange o período entre 1884 e 1914, é o período “da quietude estagnante na Europa e dos acontecimentos empolgantes na Ásia e na África” (ARENDT, 1989, p.153). O imperialismo representa a emancipação política da burguesia depois de muito tempo excluído “do governo pelo Estado-nação” e pela “sua própria falta de interesse” pela política, por isso “o imperialismo”, diz Arendt (1989, p.168), “deve ser considerado o primeiro estágio do domínio político da burguesia e não o último estágio do capitalismo”. O surgimento do imperialismo, cujo princípio básico é a expansão territorial, está diretamente ligado à rejeição das “fronteiras nacionais” pela burguesia “como barreira à expansão econômica”. Pela necessidade econômica, a burguesia ingressou na política; e como não queria “abandonar o sistema capitalista, cuja lei básica é o constante crescimento econômico”, ela acabou impondo “essa lei aos governos, para que a expansão se tornasse o objetivo final da política externa” (ARENDT, 1989, p.156). No entanto, se a estrutura econômica pode expandir indefinidamente, o mesmo não se pode dizer da estrutura política, assim, o Estado, de um modo ou de outro, acabou por funcionar como obstáculo às pretensões burguesas de hegemonia, e isso, como sublinhou Correia (2007, p.31), instaurou “uma disputa pelo poder entre a burguesia e o Estado, cujo resultado foi a destruição do Estado-nação”. Para Arendt (1989, p.168-169), se existe uma teoria ou um pensador que pode ser associado às ideias imperialistas da burguesia, ou em outras palavras, “que a burguesia, pode com direito e exclusividade, se orgulhar”, esse pensador é Hobbes: “[...] embora os seus princípios não fossem reconhecidos pela classe burguesa durante muito tempo. O *Leviathan* de Hobbes expôs a única teoria política segundo a qual o Estado não se baseia em nenhum tipo de lei construtiva – seja divina, seja natural, seja contrato social – que determine o que é certo ou errado no interesse individual com relação às coisas públicas, mas sim nos próprios interesses individuais, de modo que ‘o interesse privado e o interesse público são a mesma coisa’”.

[50] Nessa ideia de “expansão por amor à expansão”, cujo “dinamismo infinito” visa “partilhar o planeta”, Arendt encontra sob forma “disfarçada”, diz Souki (1998, p.50), “a ideia de processo ilimitado no qual ela verá o triunfo do totalitarismo”.

britânica na Índia poderia ter sido abandonada à temeridade dos 'infratores da lei na Índia'".

Todos esses elementos (provenientes do antissemitismo e do imperialismo), "foram levados ao paroxismo nos regimes totalitários", diz Duarte (2001, p.65), pois "contribuíram decisivamente para o sentimento de uma crescente superfluidade dos seres humanos" que se agravou com a grande crise do mundo moderno após a Primeira Guerra Mundial, que trouxe o desemprego generalizado e a inflação descontrolada. Essa crise, na verdade, contribuiu para o surgimento de um dos principais combustíveis do totalitarismo que, nas palavras de Arendt (1989, p.365), se trata de uma "massa de homens insatisfeitos e desesperados"[51], pois destituídos da função econômica, da propriedade privada e dos direitos[52]. Em termos arendtianos, a "privação dos direitos" significa a "privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz" (ARENDT, 1989, p.330). As massas sem direitos, como disse Benhabib (2004, p.178), "permanecem no limbo, vagando entre territórios, nenhum dos quais as deseja como seus residentes". É importante destacar que o mundo no qual a "massa" perdeu o lugar, não é, para Arendt (2009a, p.62), "idêntico à terra ou à natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica", e nem deve ser confundido jamais com os interesses privados e vitais dos homens que aí habitam, diz respeito aos artefatos e instituições criados pelos homens que possibilitam o relacionamento entre eles, sem impedi-los de ficarem simultaneamente separados:

> Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens (ARENDT, 2009a, p.62).

[51] Passos (2014, p.147) observa que é preciso destacar "que nunca houve uma transformação tão drástica da humanidade em massa, tal com a que houve na Modernidade".

[52] Os direitos humanos que antes foram proclamados como "inalienáveis" e como fundamentos para a sociedade civilizada, "porque se supunha serem independentes de todos os governos", diz Mellegari (2012, p.89-90), "não se efetivaram, pois, na medida em que deixavam de ter um governo próprio, os seres humanos estavam sem nenhuma autoridade para protegê-los e sem nenhuma instituição disposta a garanti-los. Os direitos 'inalienáveis' já nasceram com o paradoxo contido na sua declaração, isto é, se referiam ao ser humano abstrato que não existia em parte alguma, enquanto os homens concretos restaram sem proteção e entregues a todo tipo de arbitrariedades".

O mundo diz respeito, também, para Arendt, de acordo com observações de Duarte (2002, p.64), “aos assuntos que aparecem e interessam aos humanos quando eles entram em relações políticas uns com os outros”. E se pensarmos “em um sentido político mais restrito”, o mundo pode ser concebido em termos aredntianos, como “aquele conjunto de instituições e leis que é comum e aparece a todos”, algo construído pelos homens e, portanto, sujeito ao desaparecimento, principalmente quando algum acontecimento extremo provoque desestabilidade em relação “à esfera publica e aos objetos e instituições políticas” que formam aquele espaço que une e separa os homens. O verdadeiro mundo para Arendt, diz Molomb’Ebebe (1997, p.14), “é o mundo comum das aparências”. Sem “um lugar no mundo”, o homem da massa não tem interesse em si próprio, é indiferente diante da morte, prefere noções abstratas como normas de vida e despreza as regras óbvias do “bom senso”, não se integra em nenhum tipo de “organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores” (ARENDT, 1989, p.361). Sua principal característica, portanto, diz Arendt (1989, p.367), “não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais”.

O isolamento, para Arendt, como disse McGowan (1998, p.17), gera uma “crise de identidade”, pois a identidade não é algo que alguém pode formar ou descobrir no isolamento, ele é sempre um produto intersubjetivo da interação entre as pessoas. Para a autora, no isolamento o indivíduo perde o senso da sua própria individualidade, “tornamo-nos um todo individual”, diz ela, “nas riquezas e nas limitações dos traços específicos e característicos, na companhia, e apenas na companhia, dos outros” (ARENDT, 2008a, p.378). Sem um lugar no mundo reconhecido e garantido pelos outros, nos lembra Parekh (2008, p.3), o homem da massa se tornou dispensável, supérfluo, isto é, desnecessário “economicamente, politicamente e socialmente”. Sua situação é diferente até mesmo à dos escravos do mundo antigo:

> [...] os escravos ainda pertenciam a algum tipo de comunidade humana; seu trabalho era necessário, usado e explorado, e isso os mantinha dentro do âmbito da humanidade. Ser um escravo significava, afinal, ter uma qualidade diferente, mas sempre com um lugar na sociedade (ARENDT, 1989, p.331).

O fenômeno do homem da massa com seus sentimentos de “não ter raízes” e de “não pertencer ao mundo de forma alguma” (ARENDT, 1989, p.528), que estavam cada vez mais se transformando em sentimentos diários de massas cada vez maiores, foi um problema fruto da crise do mundo moderno que o Estado-nação não foi capaz de resolver, não foi capaz de dar uma resposta satisfatória. Assim, o homem da massa que “não acredita em nada visível” (ARENDT, 1989, p.401), se tornou uma presa fácil para um sistema baseado na ideologia e no terror. Ele se tornou, nas palavras de Passos (2014, 145-146), “o ‘princípio e o fim’ do totalitarismo, pois é a partir dele que abrem as possibilidades de um regime de governo nunca antes experienciado”. Ainda de acordo com Passos (2014, p.146-147), “para garantir o domínio total”, o governo totalitário procurou “aperfeiçoar” as massas para que elas se tornassem cada vez mais “um ente coeso e de atitudes previsíveis”. Nesse sentido, as massas podem ser consideradas como um dos grandes momentos de uma história que atingiria o seu ponto alto com a redução dos homens “a uma única identidade de reações previsíveis”. As massas alimentaram a “máquina totalitária”.

O sentimento de superfluidade das massas foi administrado de forma radical pelos sistemas totalitários de governo que reuniram as condições necessárias para que os homens pudessem prescindir absolutamente do mundo. Antes do “reino do terror” propriamente dito, observa Amiel (1997, p.30), foi a propaganda que dominou as massas, “explorando o seu desprezo pelos fatos e pela sua própria experiência, o seu desejo de coerência, enfim, a fuga da realidade para a ficção”. Os movimentos totalitários acabaram se correspondendo, nas palavras de Neto (2009, p.24), “às necessidades das massas modernas desprovidas de um lugar no mundo”, isto é, de um lugar “reconhecido pela pluralidade humana”, no qual o discurso e a ação ganham sentido. O totalitarismo, portanto, para Arendt (2011, p.235-236), “é um fenômeno de decadência, mas em resposta ao desafio do mundo moderno”.

Sobre os homens desprovidos de “mundo”, ou em outras palavras, sobre a “solidão das massas”[53], isto é, homens alienados de todas as formas de

[53]A solidão, para Arendt (1989, p. 527), como já foi mencionado em outros momentos, é diferente do isolamento que “se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo”. É uma experiência que, geralmente, na vida social, ocorre na “velhice”, mas em nosso século ela se tornou uma “experiência diária de massas cada vez maiores” (ARENDT, 1989, p.530). Vale aqui mencionar os comentários esclarecedores de Neto (2009, p.33) sobre o assunto. “A

pertencimento ativo do mundo enquanto obra humana e esfera do político, o totalitarismo que se apresentou no inicio, diz Forti (2008, p.16), “como garantia de segurança, saúde e prosperidade para todo um povo”, não teve dificuldades para enfiar firmemente as suas garras e exercer o seu domínio total. Ele soube tirar proveito de um mundo despedaçado e incapaz de oferecer alternativas para os problemas que ele mesmo criou. Oferecendo “uma fuga suicida” (ARENDT, 1989, p.530) para as massas, o totalitarismo constitui-se, para Arendt (1989, p.12), em uma “resposta destrutiva encontrada para todos os impasses”. Ele foi o “último apoio num mundo onde ninguém merece confiança e onde não se pode contar com coisa alguma” (ARENDT, 1989, p.530).

Portanto, as experiências de desenraizamento e superfluidade dos homens, frutos da crise do mundo moderno levaram as pessoas a abraçarem a ideologia como alternativa para a perda do mundo, do senso comum e da realidade, e passaram a viver em “um mundo demente que funciona” (ARENDT, 1989, p.509). Se o mundo já não funciona mais como mundo, pois como disse Amiel (1997, p.30), “perdeu a rede comunitária”, entre duas alternativas, a saber, entre “o arbitrário e a lógica delirante, prometendo coerência, previsibilidade e compreensibilidade”, as massas preferiram escolher a “lógica delirante”, pois essa alternativa “lhes assegura um mínimo de respeito por si próprias”. Sem nunca terem sido atingidos antes “por nenhum dos partidos tradicionais” e com motivos para hostilizar igualmente a todos eles, as massas assimilaram facilmente as mensagens dos movimentos[54] totalitários

---

solidão”, diz ele, “é uma experiência em que nos sentimos completamente supérfluos para a instauração, manutenção e continuidade do mundo, ou ainda, uma experiência de perda do mundo e de si próprio”. Portanto, ela não é apenas um “mero isolamento”, uma experiência “em que os homens plurais perdem uns aos outros com a destruição do espaço público”, ficando impossibilitado de uma ação “em concerto”, como acontece, por exemplo, nas tiranias; a solidão é “uma experiência que nasce da destruição simultânea do âmbito privado da existência, no qual o homem perde toda a relação com o mundo enquanto obra humana experimentada na atividade de fabricação, perde o ‘sentimento de realidade’ dado pelo senso comum e, enfim, perde a si mesmo como parceiro no diálogo reflexivo do pensamento”. O isolamento se torna solidão quando as atividades humanas se resumem apenas em trabalhar e consumir, quando a única coisa que resta “é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário ‘metabolismo com a natureza’ não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão” (ARENDT, 1989, p.527).

[54] Arendt (1989, p.376) ressalta que “o fim prático” dos movimentos totalitários “é amoldar à sua estrutura o maior número possível de pessoas, acioná-las e mantê-las em ação”; eles não possuem nenhum tipo de “objetivo político” como finalidade. Para a autora, o sucesso desses movimentos entre as massas que onde quer que vão encontram apenas a si mesmas, colocou fim a duas ilusões que acompanhavam os países democráticos e, em particular, os Estados-nação e seu sistema

que “preferiram métodos que levavam à morte em vez da persuasão, que traziam terror em lugar de convicções” (ARENDT, 1989, p.362).

O surgimento dos regimes totalitários é, portanto, para Arendt (1989, p.336), “um fenômeno interno, e não externo, da civilização”, cristalizou de forma súbita elementos da própria história da civilização, manifestando assim a crise política do mundo moderno em sua forma mais radical; toda a sua tentativa “de tornar supérfluos os homens” é, para Arendt (1989, p.508), um reflexo da “sensação de superfluidade das massas modernas numa terra superpovoada”. Como disse Neto (2009, p.38), o totalitarismo é “a mais contundente implicação política derivada das condições sociais e espirituais vigentes no século XX”. Sob o seu domínio os homens experimentaram o “colapso do mundo” em sua forma mais radical e destrutiva, apesar de não ser o responsável por esse colapso. O que os governos totalitários fizeram através de seus instrumentos, foi administrar “o sentimento de superfluidade das massas”, diz Neto (2009, p.38), levando a cabo “uma destruição do caráter artificial do mundo comum enquanto um lugar próprio criado, mantido e reconhecido pelos homens plurais”.

O governo totalitário soube “tirar proveito” de um mundo em colapso. Na verdade, diz Arendt (1972, p.128), ele foi “o mais apto” a fazer isso em “uma atmosfera política e social geral em que o sistema de partidos perdera seu prestígio e a autoridade do governo não mais era reconhecida”. Portanto, apesar de ser uma “resposta destrutiva”, uma “fuga suicida”, o totalitarismo, esse império antipolítico de terror, pretendia encontrar uma solução para a crise do mundo moderno, isto é, para a miséria política, social e econômica da época. Ele é sem dúvida “um fenômeno novo”, diz Amiel (1997, p.46), “mas responde a uma experiência que o precede e o institui”, e sem o seu aparecimento, “poderíamos ter sido levados à ruína sem jamais saber o que estava acontecendo” (ARENDT, 1989, p.13). Ao responder aos desafios

---

partidário: “A primeira foi a ilusão de que o povo, em sua maioria, participava ativamente do governo e todo indivíduo simpatizava com um partido ou outro. Esses movimentos, pelo contrário, demonstraram que as massas politicamente neutras e indiferentes podiam facilmente constituir a maioria num país de governo democrático e que, portanto, uma democracia podia funcionar de acordo com normas que, na verdade, eram aceitas apenas por uma minoria. A segunda ilusão democrática destruída pelos movimentos totalitários foi a de que essas massas politicamente indiferentes não importavam, que eram realmente neutras e que nada mais constituíam senão um silencioso pano de fundo para a vida política da nação. Agora, os movimentos totalitários demonstravam que o governo democrático repousava na silenciosa tolerância e aprovação dos setores indiferentes e desarticulados do povo, tanto quanto nas instituições e organizações articuladas e visíveis do país” (ARENDT,1989, p.362).

do mundo moderno, administrando "uma sociedade de massas"[55] constituída por homens que perderam o "mundo comum que a um só tempo os relacione e separe" (ARENDT, 1972, p.126), o totalitarismo revelou aquilo que Arendt (1989, p.13) denominou de "corrente subterrânea da história ocidental", ou seja, o totalitarismo trouxe à luz do dia as correntes subterrâneas da mentalidade europeia impregnadas, principalmente, no antissemitismo e no imperialismo que nele cristalizaram e foram levadas ao paroxismo.

A resposta totalitária aos desafios do mundo moderno, administrando a solidão[56] das massas que, em termos gerais, significa para Arendt (1989, p.527), a "experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter", foi uma "tempestade de areia" no meio do deserto do mundo moderno; uma ameaça de devastação "do mundo que conhecemos – um mundo que, em toda parte", diz Arendt (1989, p.531), "parece ter chegado ao fim", um mundo que era sustentado pela trindade romana de religião, tradição e autoridade, um importante alicerce que por longo tempo garantiu aos assuntos humanos as medidas de sentido, dignidade e grandeza, dando suporte às ações e pensamento humanos como referência comum para os homens em seus modos de ver o mundo e de entender o papel que desempenham nele. Como entendida por Arendt, essa "trindade" que dava sentido aos assuntos humanos, servindo-se de base e garantia da existência da comunidade política, encontra-se intimamente ligada à experiência da fundação da cidade de Roma que, para os romanos, possuía um caráter sagrado para todas as gerações futuras, pois todas elas seriam marcadas por essa experiência que se tornaria a medida de todas as ações futuras. O sentido e o significado da política estavam na preservação e na recordação dessa experiência:

> No âmago da política romana [...] encontra-se a convicção do caráter sagrado da fundação, no sentido de que, uma vez alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras.

[55] Para Arendt (1972, p.126), "uma sociedade de massas nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles".

[56] O homem solitário, como entende Arendt (1989, p.530) a partir de Lutero, "sempre deduz uma coisa da outra e sempre pensa o pior de tudo", e "a solidão organizada é consideravelmente mais perigosa que a impotência organizada de todos os que são dominados pela vontade tirânica e arbitrária de um só homem" (ARENDT, 1989, p.531).

> Participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma (ARENDT, 1972, p.162).

Citando Cícero, Arendt (1972, p.163) diz: "Em nenhum outro campo a excelência humana acerca-se tanto dos caminhos dos deuses (*numen*) como na fundação de novas comunidades e na preservação das já fundadas". Além do caráter sagrado da fundação, a sobrevivência da organização política era garantida também pela ideia da tradição, isto é, pela passagem de uma geração à outra do modo de ser estabelecido no início da fundação da cidade; todo o cuidado com a observação da tradição pelos romanos tinha a ver com a observação das normas, o respeito pela tradição dava sentido à autoridade:

> A tradição preservava o passado legando de uma geração a outra o testemunho dos antepassados que inicialmente presenciaram e criaram a sagrada fundação e, depois, a engrandeceram por sua autoridade no transcurso dos séculos. Enquanto essa tradição fosse ininterrupta, a autoridade estaria intata; e agir sem autoridade e tradição, sem padrões e modelos aceitos e consagrados pelo tempo, sem o préstimo da sabedoria dos pais fundadores, era inconcebível (ARENDT, 1972, p.166).

Toda a força da "trindade romana" encontrava-se firmemente vinculada a um início investido de autoridade[57], cujos laços religiosos uniam os homens através da tradição. Ela "sobreviveu à transformação da República em Império" e "penetrou onde quer que a *pax Romana* tenha criado a civilização ocidental sobre alicerces romanos" (ARENDT, 1972, p.167), mas através de um longo e contínuo processo histórico do mundo ocidental europeu que atingiu o seu auge no mundo moderno, o sentido originário dessa trindade foi progressivamente pervertido até se dissolver completamente:

> [...] primeiro a tradição, por meio das ciências naturais, tornou-se um assunto erudito, não vinculante para todos; em segundo lugar, a religião, como um sistema de crenças universalmente aceito, tornou-se um assunto privado sem relevância pública – deixou de ser uma parte do mundo

[57] Originalmente a palavra autoridade do latim *auctoritas*, é derivada do verbo *augere* que quer dizer "aumentar". E entre os romanos, observa Arendt, (1972, p.163-164), "aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação". No contexto romano, os anciãos, o Senado ou os *patres* eram dotados de autoridade que eles "obtinham por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de *maiores* (fundadores)".

> comum; em terceiro lugar, a autoridade política foi a última. Ela tinha de se dissolver porque perdeu sua legitimidade, devido à perda das duas outras (ARENDT, 2011, p.230).

Com o fim definitivo de um mundo no qual a ideia da "trindade romana" funcionava como base da convivência e dava todo o sentido aos assuntos humanos e às relações entre eles, e antes mesmo, diz Arendt (1989, p.531), "que um novo começo, surgindo desse fim, tenha tido tempo de firmar-se", abriu-se uma grande fenda no centro do mundo moderno por onde desapareceu o mundo comum e surgiu a sociedade de massas, dessa mesma fenda surgiu também o fenômeno totalitário como uma "resposta precisa a esta perplexidades" (ARENDT, 2011, p.231). Acontece que ao aceitar o desafio do mundo moderno, uma vez que "o mundo livre" parece ter se fracassado, o totalitarismo, esse reino de terror e de ideologia, contribuiu, na verdade, para o fim absoluto do sentido da política, aniquilando totalmente a liberdade, pois como disse Arendt (2008a, p.347), ele "é a negação mais radical da liberdade". E nesse sentido, de acordo com observações de Mèlich (1998, p.25), o totalitarismo recusa "toda a diferença, toda a pluralidade e toda a alteridade", e a "verdadeira liberdade" não existe "sem a pluralidade, a diferença e a exterioridade".

Essa forma inteiramente nova de governo, fruto da "crise do nosso tempo" e da "sua principal experiência", a experiência da solidão das massas, permanecerá para sempre como "uma atração e uma advertência" (ARENDT, 1989, p.511). É um risco potencialmente presente hoje com o aumento da população e dos "desterrados", principalmente se continuarmos a pensar o nosso mundo em termos utilitarista, pois por toda a parte "os acontecimentos políticos, sociais e econômicos", diz Arendt (1989, 510), "conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos", e as soluções rápidas encontradas pelos regimes totalitários para resolver os problemas "do excesso de população, das massas economicamente supérfluas e socialmente sem raízes", infelizmente não morreram definitivamente com a queda desses regimes, na verdade, de acordo com Arendt (1989, p.511), elas "podem muito bem sobreviver [...] sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem".

Para que as soluções totalitárias sejam mantidas distantes do campo da política e evitar "que, um belo dia, uma humanidade altamente organizada e mecanizada", diz Arendt (1989, p.332), "chegue, de maneira democrática – isto é, por decisão da maioria –, à conclusão de que, para a humanidade como um todo, convém liquidar certas partes de si mesma", é preciso dar à "dignidade humana" uma "nova garantia" através de "novos princípios políticos" (ARENDT, 1989, p.13). É preciso, nas palavras de Neto (2013, p.58), uma "outra resposta diante da resposta destrutiva totalitária", cujo objetivo não era apenas restringir a liberdade, mas aboli-la e até mesmo eliminar toda a espontaneidade humana. Uma situação que, para Arendt (2009b, p.162), exige que se faça uma pergunta "radical, agressiva e desesperada: a política ainda tem algum significado?", pois parece que as coisas mudaram muito "desde a época clássica, quando política e liberdade eram consideradas idênticas".

Uma outra resposta diante da resposta destrutiva totalitária, ou como disse Neto (2013, p.56), uma resposta ao "desafio do mundo moderno e em face do totalitarismo", capaz de proporcionar uma nova garantia à dignidade humana, certamente não surgirá se apoiarmos nossos argumentos nos conceitos elaborados pela nossa tradição de pensamento político que começou com Platão[58], quando em sua famosa obra *A república* decidiu descrever "a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio de homens em um mundo comum, em termos de trevas, confusão e ilusão", afirmando que essa esfera deveria ser repudiada e abandonada por todos "aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro" e "quisessem descobrir o céu límpido das ideias eternas" (ARENDT, 1972, p.43). Os conceitos e categorias elaborados pela nossa tradição de pensamento político, para Arendt, além de incapazes para explicar o fenômeno totalitário, não servem também de

[58] De um modo geral, como observou Parekh (1981, p.2), para Arendt, a tradição do pensamento político significa aquilo que ela denominou de a "'grande tradição' da filosofia política 'iniciada' por Platão e que inclui filósofos como Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, Hobbes Locke, Rousseau, Bentham, Hegel e Marx". De acordo com Arendt, essa tradição de pensamento político que teve seu inicio com Platão, chegou ao fim com Marx, ao declarar "que a Filosofia e sua verdade estão localizadas, não fora dos assuntos dos homens e de seu mundo comum, mas precisamente neles, podendo ser "realizada" unicamente na esfera do convívio, por ele chamada de 'sociedade', através da emergência de 'homens socializados' (*vergesellschaftete Menschen*)" (ARENDT 1972, p.44). No entanto, é preciso destacar que essa tradição influenciou profundamente o pensamento de Marx, e grande parte de suas ideias encontra-se ancorada nas experiências da antiguidade e na tradição do pensamento ocidental, ele reproduziu as mesmas condições "que foi o modelo da experiência para Platão e Aristóteles e, portanto, o fundamento sobre o qual se alicerça nossa tradição" (ARENDT, 1972, p.45).

inspiração para revigorar a política; na verdade, a nossa tradição de pensamento falou sempre com o homem e nunca lidou com a pluralidade humana:

> Um dos traços decisivos da filosofia ao lidar com a política sempre foi falar do homem no singular, como se existisse uma só natureza humana, ou como se originalmente existisse apenas um homem na Terra. O problema sempre foi que toda a esfera política da vida humana existe somente graças à pluralidade dos homens, graças ao fato de que um homem só simplesmente não seria humano. Em outras palavras, todos os problemas da filosofia política começam onde se detém a filosofia tradicional, com seu conceito de homem no singular (ARENDT, 2008a, p.478).

Nessa crítica dirigida à tradição de pensamento ocidental, apenas Sócrates e Kant são poupados pela Arendt, pois ambos os filósofos são considerados por ela como pensadores da pluralidade por excelência. Sócrates, como se sabe, não escreveu e sempre alegou não saber nada, mas para Arendt, ele surge como um filósofo cuja preocupação é fazer com que o pensamento seja algo relevante para a construção e perpetuação do mundo comum. Ainda de acordo com a autora, a pluralidade foi estabelecida por Sócrates como "a lei da terra", ele sempre esteve na companhia de muitos e engajado no agir e no falar, nesse sentido, ele ultrapassou "o limite estabelecido pela *pólis* para o *sophos*, o homem que se preocupa com as coisas eternas, não – humanas e não – políticas" (ARENDT, 1993a, p.94); Kant, por sua vez, cujas ideias políticas, diz Arendt (1993b, p.13), para serem alcançadas é necessário percorrer toda a sua obra e não apenas *A paz perpétua* e a *Metafísica dos costumes*, pois ele "nunca escreveu uma filosofia política" como escreveu, por exemplo, sobre os limites da razão, é um pensador preocupado com seus semelhantes, ele pensa em todos os homens, seu interesse está voltado para a condição da pluralidade humana; de acordo com Arendt, para Kant, um filósofo não deixa de ser "um homem como vocês e eu, vivendo entre seus companheiros e não entre filósofos" (ARENDT, 1993b, p.38). A sua "filosofia moral", por exemplo, diz a autora:

> [...] é essencialmente política, à medida que atribui a todos os homens aquelas capacidades de legislar e julgar que, segundo a tradição,eram prerrogativas do político. Segundo Kant, a atividade moral é legisladora – agir de tal modo que o princípio de minha ação possa converter-se em lei geral –, e ser um homem de boa vontade (sua definição do homem bom) significa estar permanentemente interessado não na obediência às leis existentes, mas na própria atividade legisladora. O princípio político que

> guia essa atividade moral legisladora é a ideia de humanidade (ARENDT, 1993a, p.85).

O campo da política como entendida por Arendt, não é o campo da verdade absoluta. Como comentou Mouffe (1996, p.28), é o campo onde "as pessoas se encontram a si próprios no reino da opinião, ou *doxa*, e não no da verdade". Não se pode pretender, portanto, reduzir a política a um conjunto de convicções exatas e imutáveis. Os homens encontram-se "dentro de uma condição humana", diz Crick (1981, p.1), por isso não se pode "através da política, pretender alcançar o ideal absoluto, como ensinava Platão com cativante sinceridade". Quando se trata de política, é preciso estar ciente que ela é uma atividade que sempre pressupõe os outros e a sua base de sustentação é a pluralidade dos homens; a política nunca dispensa, portanto, a convivência e a comunidade dos diversos, pelo contrário, ela sempre respeita a multiplicidade dos pontos de vista. Por isso, como disse Teles (2013, p.10), a grande preocupação da obra de arendt, "foi relacionar o pensamento filosófico com o mundo dos assuntos humanos, como único modo de nos reconciliar com o estranhamento causado pelos novos dados da realidade".

Mas, para Arendt, não são apenas os conceitos e categorias políticos da tradição de pensamento ocidental que devem ser apontados como incapazes de auxiliar na elaboração de novos princípios políticos capazes de servir como resposta aos desafios do mundo moderno e em face do totalitarismo. A nossa louvada e admirada democracia liberal contemporânea, com o seu mecanismo de representação política, não pode ser considerada, também, como uma solução efetiva para o problema. Ela não é equivalente ao totalitarismo, mas encontra-se impregnada de elementos que descaracterizam a política e transformam o seu sentido em uma atividade de administração burocrática. A burocracia, como entendida por Arendt (2001, p.59), não se alinha com a liberdade, ela "é a forma de governo na qual todas as pessoas estão privadas da liberdade política, do poder de agir", e nenhum homem é "um ser político" quando privado da "sua faculdade para ação", pois é essa faculdade que "o capacita a reunir-se a seus pares, a agir em concerto". A democracia liberal e representativa que se expandiu pelo mundo[59]

[59] Como exemplos dessa expansão, de acordo com Neto (2013, p.57), podemos citar "a derrocada do comunismo na antiga União Soviética, no Leste Europeu e nos países bálticos, assim como o fim das ditaduras militares sul americanas".

desde a segunda metade do século XX, de acordo com observações de Neto (2013, p.57), “aprofundou [...] a incompatibilidade entre política e liberdade” e fortaleceu “os preconceitos tradicionais sobre a política ao sediar a esfera do político no aparato do Estado”.

Para Arendt, como comentou D’Arcais (2006, p.10-13), a democracia liberal contemporânea com seu sistema de representação política que funciona por meios de procedimentos eleitorais, “converteu a política em monopólio de ‘profissionais’ da coisa pública”, e ao invés de se constituir em um verdadeiro espaço de liberdade, contribuiu para eclipsá-lo. A democracia transformou a política em uma “profissão” ocupada pelos profissionais e, consequentemente, em uma “esfera privada como outra qualquer”. A democracia representativa “roubou os cidadãos”, e como um “mero procedimento”, ela está longe de ser o espaço da liberdade onde os homens agem em conjunto, e sem esse espaço ela se coloca constantemente em “risco”, pois obriga os cidadãos a buscá-lo em outras organizações, em outras formas de governos que podem ser contrárias ao espírito democrático, e isso pode ser muito perigoso em uma época em que “os elementos do pensamento totalitário [...] existem em todas as sociedades livres” (ARENDT, 1993a, p.40).

A democracia liberal contemporânea é, para Arendt, como sublinharam Córdova e Montúfar (2006, p.101-102), uma “ameaça à pluralidade humana e à esfera pública”, por meio do seu mecanismo de representação política “os muitos se transformam em um”, pois suas pluralidades se condensam em “um só corpo político” que é “o corpo do representante”, nesse sentido, os cidadãos são afastados das discussões políticas. O sistema representativo aliena a ação política dos indivíduos, e como sublinhou Cansino (2006, p.26), os representantes, “os partidos”, são quem decidem “nas instâncias formais de representação” sobre os temas que competem à sociedade. A democracia representativa, portanto, coloca “as elites no centro do processo de decisões e confere um papel irrelevante à sociedade”. Não há, portanto, uma vivência da liberdade na ação e no discurso, ela é restringida, como disse Neto (2013, p.58), “ao mínimo instante do voto”, a democracia representativa atrofia “os espaços da liberdade, ou seja, os espaços de expressão, discussão e decisão conjunta dos cidadãos”.

Para Arendt, uma resposta aos desafios do mundo moderno só pode ser construída como “um novo começo”. E esse novo começo, como disse Cansino

(2006, p.26), deve ser “o oposto exato do totalitarismo”, e deve basear-se, necessariamente, nas palavras de Goldfarb (2006, p.12), “na capacidade política do homem, a capacidade de aparecer e de falar na presença dos outros, de igual para igual, baseado no principio da liberdade”, suas características devem se expressar no sentido contrário às características totalitárias. Nesse sentido, é preciso primeiro reconhecer as características que explicam o fenômeno totalitário, isto é, se no totalitarismo prevalecia um único pensamento, uma tendência radical em determinar tudo, um total controle do poder e a eliminação da individualidade, em uma comunidade política autêntica, diz Cansino (2006, p.26), deve haver necessariamente “um pluralismo pleno, uma total indeterminação, a capacidade dos cidadãos para definir os conteúdos e os valores comuns, e um pleno reconhecimento das diferenças e das diversidades”. Ainda nessa mesma linha de pensamento, diz McCarthy (2000, p.42), se “nos campos da morte” prevaleceu a eliminação da espontaneidade que levou os homens a um “silêncio parecido a dos brutos”, bem como a destruição “sistemática da dignidade humana através da ideologia e do terror”, em uma verdadeira república deve prevalecer a garantia dos direitos políticos e civis e um “espaço de liberdade pública” onde os homens se revelam através de “palavras e atos”.

Percebe-se, portanto, como sublinhou Collin (1999, p.40-41), que é “à luz da catástrofe totalitária” que Arendt “persegue dentro dos regimes democráticos e na tradição ocidental, o risco de dissolução que paira sobre o poder”, que paira sobre o “agir em conjunto que faz a dignidade dos seres humanos, no amor compartilhado do mundo”. Por isso, a destruição da pluralidade humana através da ocupação pelo “cinturão de ferro” de todos os espaços e canais de comunicação entre os homens individuais, fazendo “de todos aquele Um que invariavelmente agirá como se ele próprio fosse parte da corrente da história ou da natureza”, eliminando assim toda a possibilidade de ação e, consequentemente, “da liberdade como realidade política viva” (ARENDT, 1989, p.518), deve ser destacada como um ponto central da análise do fenômeno totalitário levada a cabo por Arendt em sua obra *Origens do totalitarismo,* pois todo o seu pensamento político posterior constitui-se em uma defesa da pluralidade, da condição humana de ação como uma resposta ao sistema totalitário de governo, um regime que como disse Court (2008, p.6), “antipolítico *por excelência*”, ele aniquila de forma total as relações políticas e a própria política como

tal. Sob o domínio totalitário, comenta Canovan (1992, p.25), são destruídas todas "as qualidades especificamente humanas, as quais distinguem os seres humanos dos animais, especialmente sua individualidade e sua capacidade para iniciar a ação e o pensamento".

Para Arendt, só há política, como sublinhou Roviello (1997, p.23), se existe um "espaço onde se institui, e, por conseguinte, se *revela* a comunidade do mundo", ela não existe sem a pluralidade humana, ela trata de convivência entre diferentes. "Há política", portanto, diz Valée (2003, p.24-25), "quando partilhamos o mundo com outros que são diferentes, quando debatemos e agimos com eles [...] A política existe [...] onde há espaços de diálogo, de iniciativa, de ação concertada". Nesse sentido, acredita-se que a crítica de Arendt à democracia liberal contemporânea está diretamente ligada à sua compreensão de que esse sistema político não se constitui, efetivamente, em um espaço de ação em conjunto capaz de proporcionar à dignidade humana uma nova garantia face aos desafios do mundo moderno e da resposta totalitária, pois o seu mecanismo de reapresentação política é uma ameaça constante à pluralidade, à condição humana de ação e, consequentemente, à liberdade e ao sentido da política, pois como disse Arendt (1972, p.192), "a *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é ação" e "os homens são livres [...] enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa" (ARENDT, 1972, p.199). Não se pode imaginar, portanto, em termos arendtianos, que alguém possa ficar indiferente ao ver a liberdade sendo ameaçada.

2.2. Revolução e representação política

Arendt, como muito bem observaram Isaac (1998, p.100) e Wolin (1994, p.289), apesar de criticar a democracia de forma contundente, e basicamente todas as principais categorias que compõem a sua visão política serem incompatíveis com as ideias democráticas vigentes, ela não pode ser considerada uma "teórica" da democracia como o termo é usualmente compreendido, pois em nenhum dos seus livros ela aborda "sistematicamente" um "tópico" sobre a democracia. De acordo com comentários de Lefort (1991, p.63-75), por exemplo, isso tem a ver com o fato de a democracia ser "representativa", e a noção de "representação", principalmente como

é entendida e praticada por esse sistema político em nosso tempo, é, para ela, algo estranho ou mesmo “repugnante”.

O fato de Arendt não ser uma “teórica” da democracia no sentido em que o termo é usualmente compreendido, sublinha Wolin (1994, p.289), suas análises sobre “a questão da democracia” não recebeu muita atenção por parte daqueles que escreveram sobre o seu pensamento. Todavia, é importante ressaltar que essa observação de Wolin não invalida e nem diminui em nada o peso ou a importância das considerações de Arendt sobre esse regime político, pois as reflexões da autora sobre a realidade da política democrática no século XX, como destacou Markell (2010, p.78), “têm muito a oferecer a teoria democrática, porque elas nos convidam a pensar de forma diferente sobre a natureza da atividade política que atribuímos ao ‘povo’”. Na verdade, a totalidade do pensamento político de Arendt, como disse Keedus (2015, p.7), é extremamente relevante e, por isso mesmo, “tem sido explorado” desde final do século XX, principalmente pelos “‘comunitaristas’ e os defensores da democracia deliberativa”. Para que seja possível uma compreensão adequada das suas considerações sobre a democracia representativa, acredita-se que é necessário analisar outros conceitos estudados por ela ao longo dos seus escritos, em especial o conceito de *revolução*[60] como pensado fundamentalmente em sua obra *Da revolução* que, como disse Canovan (2000, 71), “contém as expressões mais nítidas” do seu “radicalismo”.

Assim como *Origens do totalitarismo,* a obra *Da revolução* foi também alvo de críticas pela forma como Arendt abordou os temas nela contidos, valorizando mais as ideias do que os fatos. Para o historiador Hobsbawm (2003, p.201-208), por exemplo, a análise de Arendt demonstra uma certa intuição teórica, mas insuficiente

[60] Para Arendt (1972, p.181), “o primeiro a conceber uma revolução” foi Maquiavel, mesmo sem nunca ter usado essa palavra cuja origem encontra-se ligada à astronomia “que cresceu em importância nas ciências naturais com o *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico” (ARENDT, 1988, p.34). Antes de Maquiavel, sublinha a autora, ninguém ousou refletir “sobre a possibilidade da criação de um corpo político estável, permanente, duradouro”, e se ele se distingue dos “revolucionários”, é porque enxergava “a criação de uma nova Itália [...] como uma *rinovazione,* e renovação era, para ele, a única *alterazione a salute,* a única alteração benéfica que era capaz de conceber”. É que Maquiavel, infelizmente, não conhecia “o *pathos* especificamente revolucionário do absolutamente novo, de um início que justificasse começar a contar o tempo a partir do evento revolucionário”; mesmo assim, para Arendt, ele não está tão distante “dos seus sucessores do século XVIII” quanto parece, pois no começo, as revoluções tinham um sentido de restauração ou renovação, “o *pathos* revolucionário de um inicio inteiramente novo nasceu somente no curso do próprio evento”. É por isso que Robespierre, ao referir-se à Revolução Francesa, afirmou que “o plano” dessa revolução “foi esboçado amplamente nos livros de Maquiavel”. Esse pensador, portanto, de acordo com nossa autora, é “o pai espiritual da revolução” (ARENDT, 1988, p.29-30).

para captar com exatidão cada uma das revoluções analisadas por ela. Ainda de acordo com o historiador, a teoria desenvolvida pela autora sobre as revoluções não consegue tocar nos fenômenos históricos adequadamente devido ao excesso de generalizações. Por outro lado, Miller (1979, p.177-208), para quem a interpretação de Arendt das revoluções "soa como um pensamento muito ansioso", considera o método utilizado pela autora confuso e sua obra enganosa no que tange aos principais temas estudados por ela, como por exemplo, a Constituição americana e as revoluções francesa e russa.

Sobre essas críticas, pode-se dizer que as análises de Arendt sobre as revoluções não estão voltadas necessariamente para a exatidão dos eventos, mas sim para seus significados políticos, e acredita-se que é nesse sentido que a sua obra deve ser analisada. Arendt, certamente, não é uma historiadora das revoluções, mas sim, como disse Scheid (2015, p.x), "um dos primeiros filósofos da revolução". É verdade que assim como *Origens do totalitarismo*, a obra *Da revolução*, como observou Forti (2001, p.286), "permite seguramente vários níveis de leituras", mas a leitura histórica incapaz de perceber as genuínas ações dos homens é, certamente, a menos adequada "para evidenciar as hipóteses nela contidas". Sendo assim, se o objetivo é alcançar o sentido verdadeiro dessa obra, não parece ser adequado considerá-la um escrito preocupado com o passado, as origens ou as trajetórias do desenvolvimento das revoluções, mas sim uma obra cujo objetivo maior é compreender aquilo que, para Arendt (1988, p.37), é "a mais fugidia e, contudo, a mais impressionante faceta das revoluções modernas, o espírito revolucionário".

Em sua essência, a obra *Da revolução* apresenta a maneira como Arendt compreende a ação capaz de fundar um novo corpo político que, na expressão de Keenan (2003, p.76), significa "uma instância particularmente privilegiada da liberdade humana"; esse espaço público de ação e de discurso assegura a sempre presente possibilidade daquilo que Arendt chama de começo. Nesse sentido, pode-se dizer que enquanto a obra *Origens do totalitarismo* trata da destruição da política, *Da revolução* trata do seu nascimento e da tentativa de salvaguardar o domínio político e o sistema de conselhos, esse "tesouro perdido" da revolução. E se a democracia representativa contemporânea não se constitui em uma nova forma de governo, em "um novo começo" capaz de dar uma nova garantia à dignidade

humana face aos desafios do mundo moderno e da resposta totalitária, isto é, se ela não se constitui em um verdadeiro espaço de liberdade onde os homens agem "em concerto", é porque em larga medida ela representa o esquecimento dos "princípios que, em ambos os lados do Atlântico, inspiraram originalmente os homens das revoluções" e que podem ser chamados de "liberdade pública, felicidade pública, espírito público" (ARENDT, 1988, p.176-177).

Em termos arendtianos, as revoluções, ou seja, esses momentos mágicos que aconteceram na história da humanidade, e que mostram que é possível transcender os limites da existência biológica e perseguir os ideais da liberdade quando homens e mulheres agem em conjunto, nunca existiram em seu sentido próprio, antes da "idade moderna", foram, portanto, eventos cruciais dessa época e marcaram o nascimento ou o renascimento de uma autêntica esfera política[61]. Para que essas revoluções sejam compreendidas corretamente e decifrado o sentido político contido nelas[62], o passo fundamental é reconhecer "que o *pathos* romano da fundação as inspirou", pois como já foi mencionado anteriormente, para Arendt, "a crise do mundo atual" é essencialmente de "natureza política" e originou-se basicamente do "declínio da trindade romana de religião, tradição e autoridade, com o concomitante solapamento das fundações especificamente romanas de domínio político". Nesse sentido, as revoluções da época moderna devem ser fundamentalmente compreendidas nos seguintes termos:

> [...] gigantescas tentativas de reparar essas fundações, de renovar o fio rompido da tradição e de restaurar, mediante a fundação de novos organismos políticos, aquilo que durante tantos séculos conferiu aos negócios humanos certa medida de dignidade e grandeza (ARENDT, 1972, p.185).

Para Arendt, como sublinhou Enegrén (1984, p.189), a revolução é o começo de "uma nova política". É um acontecimento que aos seus olhos, diz May (1988,

[61] Arendt (1972, p.30) refere-se fundamentalmente às revoluções "do verão de 1776, na Filadélfia, e do verão de 1789, em Paris, ao outono de 1956 em Budapeste", enfatizando as duas primeiras (a Americana e a Francesa) que ocorreram no final do século XVIII, pois, para ela, antes dessas duas grandes revoluções, não se conhecia nenhum conceito de revolução "inextricavelmente ligado à noção de que o curso da História começa subitamente de um novo rumo, de que uma História inteiramente nova, uma História nunca antes conhecida ou narrada está para se desenrolar" (ARENDT, 1988, p.23).

[62] Para uma análise mais detalhada sobre o significado e o sentido das revoluções no pensamento político de Arendt, ver, por exemplo, Magun (2013, p.209-229).

p.102), “corporificava muitas de suas esperanças para o homem”, principalmente a esperança de ver “um povo inteiro começando de novo, ‘atuando’ junto em palavras e ações”. Para ela, a possibilidade de começar é algo intrínseco à condição humana; “o começo, antes de tornar-se evento histórico”, diz Arendt (1989, p.531), “é a suprema capacidade do homem”, politicamente falando, ele equivale à sua liberdade, para a autora, portanto, assim como para Agostinho, *Initium ut esset homo creatus est,* ou seja, “o homem foi criado para que houvesse um começo”, e “cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós”. A revolução, portanto, não significa outra coisa senão o nascimento de uma realidade totalmente nova, o estabelecimento de uma nova forma de governo cujo objetivo é a liberdade.

Como comentou Drucker (2001, p.199), uma revolução como entendida por Arendt, nunca será completa se ela não oferecer ou proporcionar “condições para a participação ativa nos negócios públicos”, ou seja, se ela não fundar “um novo corpo político, uma república”. Ela não é, portanto, um recuo em direção ao conservadorismo e nem um esforço no sentido de controlar ou dominar as formas de poder institucionalizadas, pois sua verdadeira ocupação é a fundação de uma república sempre a serviço da participação política ativa dos cidadãos, uma republica, portanto, cuja “natureza essencial”, como sublinhou Thompson (2015, p.69), fundamenta-se “em um tipo de ação em que os indivíduos agem em concerto, compartilham opiniões, atuam livremente como iguais para constituir uma compreensão compartilhada do seu mundo”. A revolução também, para Arendt, não deve ser confundida com “a luta civil” e nem com “as meras mudanças” que aconteciam, por exemplo, na Antiguidade:

> A Antiguidade estava bem familiarizada com a mudança política e com a violência que a acompanhava, mas nenhuma delas parecia dar origem a algo inteiramente novo. As mudanças não interrompiam o curso daquilo que a Idade Moderna passou a chamar de História, a qual, longe de começar com um novo princípio, apenas recaiu num estagio diferente do seu ciclo, seguindo um curso pré-ordenado pela própria natureza dos acontecimentos humanos, e que era, portanto, imutável em si mesmo (ARENDT, 1988, p.17).

Ainda para reforçar a sua tese de que a revolução é um acontecimento para além de uma mera mudança, muitas vezes provocadas pelas guerras ou rebeliões,

Arendt (1988, p.38) faz referência a um acontecimento mais recente baseado no diálogo entre Luis XIV e La Rochefoucauld-Liancourt, na noite de 14 de julho de 1789. O diálogo, de um modo geral, gira em torno de acontecimento importante na história da França, a saber, a "queda da Bastilha", a "libertação de uns poucos prisioneiros" e a "defecção das tropas reais frente a um ataque popular". Nesse famoso diálogo, diz a autora, "segundo consta", o rei Luis XIV exclamou: "*C'est une revolte*"; e Liancourt corrigiu-o: "*Non, Sire, c'est une révolution*". De acordo com a interpretação de Arendt, é a primeira vez que o significado da revolução enfatizado como "movimento giratório cíclico" estava sendo deslocado para um sentido político dotado de irreversibilidade. Ao declarar que a queda da Bastilha era uma revolta, Luis XIV "reafirmou o seu poder e os vários meios à sua disposição para fazer face à conspiração e ao desafio à autoridade; Liancourt replicou que o que tinha acontecido era irrevogável e além do poder de um rei".

As revoluções como são entendidas por Arendt (1988, p.17), "são os únicos eventos políticos que nos confrontam, direta e inevitavelmente, com o problema do começo". São acontecimentos cujo objetivo principal é fundar um novo espaço político onde a liberdade possa surgir "como uma realidade mundana". As revoluções colocam à prova a faculdade do homem de começar alguma coisa nova sem se insurgir necessariamente um contra o outro, pois para a autora, como sublinhou Moreault (2002, p.157), as revoluções modernas não representam essencialmente revoltas e violência que certamente as levariam ao fracasso em seus propósitos de criar condições para a liberdade, mas uma combinação da "faculdade de começar algo novo e o desejo de experimentar a liberdade", um impulso sem precedentes e sem equivalentes em toda a história até então.

Arendt não entende a revolução como um rompimento ou derrubada de um corpo político por meio da violência, por exemplo. Para ela, apesar de ser muito comum nos fenômenos como rebeliões, guerra civil e lutas de facções, a violência não é um termo adequado para descrever o fenômeno das revoluções. Na verdade, para a autora, a violência "não promove causas, nem a história, nem a revolução, nem o progresso, nem o retrocesso", e sua prática, "como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento" (ARENDT, 2001, p.58). Em termos arendtianos, portanto, só se pode falar em revolução quando "a ideia de liberdade e a experiência de um novo começo sejam coincidentes"

(ARENDT, 1988, p.23). Essa ideia de liberdade política como concebida pela autora, deve ser entendida como contemporânea da *polis* grega e exclui a noção de mando e a distinção entre governante e governados, é uma atividade possível somente entre os pares, isto é, entre os iguais, sem qualquer domínio de um sobre outro:

> Liberdade, como fenômeno político, foi contemporânea das cidades – Estados gregas. Desde Heródoto, ela foi entendida como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos em condições de não – mando, sem uma distinção entre governantes e governados. Essa noção de não – mando era expressa pela palavra *isonomia*, cuja característica mais importante, entre as formas de governo enumeradas pelos antigos, era a de que a noção de mando [...] estava inteiramente ausente dela (ARENDT, 1988, p.24).

Para Arendt, a política é uma forma de atividade que se estabelece e se mantém na existência de um espaço de liberdade, pois a sua concepção do "político", como observou Wolin (1994, p.292-293), não significa "estado ou sociedade, mas um espaço público determinado, um fórum, uma *àgora*" onde os homens testam a si próprios "através do discurso e da ação, na presença de seus pares". O verdadeiro conteúdo da política, para Arendt, encontra-se na recompensadora alegria que nasce quando estamos na companhia de nossos semelhantes, quando agimos conjuntamente e aparecemos em público, quando através de palavras e atos nos inserimos no mundo adquirindo e sustentando assim nossa identidade pessoal e iniciando algo inteiramente novo. É importante destacar que o termo "público" como é entendido pela autora, possui dois aspectos:

> Significa, em primeiro lugar, que tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível [...] A presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos [...] em segundo lugar, o termo "público" significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele [...] A esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e contudo evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer (ARENDT, 2009a, p.59-60;62).

No primeiro caso, pode-se dizer que a dimensão pública é algo que se refere ao que é experimentado em comum, e, nesse sentido, a vida pública é socialmente construída; no segundo caso, o termo "público" diz respeito ao mundo não no

sentido usual de “terra ou natureza” onde os homens se movimentam, mas como uma realidade intersubjetiva que os homens formam entre eles mesmos. Tem a ver, portanto, diz Arendt, (2009a, p.62), “com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem”. O significado da vida pública está no fato de que o mundo comum, apesar de ser o terreno comum a todos, os presentes “ocupam nele diferentes lugares, e o lugar de um não pode coincidir com o de outro, da mesma forma como dois objetos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço”. Para a autora, “ser visto e ouvido por outros é importante pelo fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes” (ARENDT, 2009a, p.67). O que Arendt chama de “público”, portanto, não parece ser outra coisa senão um lugar de aparência onde diante dos outros os “atores” estão sujeitos a escrutínio mútuo e julgamento de uma pluralidade de perspectiva. É por isso que ao referir-se à *polis*, Arendt (2009a, p.211) não pensa necessariamente na “cidade-estado em sua localização física”, mas sim na “organização da comunidade que resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam”. Foi essa experiência de liberdade que a revolução trouxe à luz juntamente com “a experiência da capacidade do homem para iniciar alguma coisa nova”; essas duas experiências, diz a autora:

> [...] estão na base do enorme *pathos* que encontramos tanto na Revolução Americana como na Francesa [...] Somente onde esse *pathos* de novidade se fizer presente, e onde a novidade estiver relacionada com a ideia de liberdade, é que temos o direito de falar em revolução. Isso significa, naturalmente, que as revoluções são algo mais que insurreições bem – sucedidas, e que não temos justificativa para apelidar qualquer *coup d’état* de revolução, ou para enxergá-la em qualquer guerra civil (ARENDT, 1988, p.27-28).

Não existe revolução sem a coincidência entre a ideia de liberdade e a experiência de um novo começo, ela não é, portanto, um movimento cujo objetivo é derrubar uma determinada figura do poder ou mudar algumas peças no jogo político, mas estabelecer uma nova ordem cuja ideia central é a fundação da liberdade, a fundação de um corpo político capaz de garantir um espaço para a manifestação da liberdade que torna possível a ação política. A experiência de um novo começo que coincide com essa fundação, demonstra a capacidade do homem para mudar o

curso dos acontecimentos e começar algo inteiramente novo, isto é, fundar a liberdade, pois “é a liberdade, e não a justiça, nem a grandeza, o critério mais alto para o julgamento de constituições de corpos políticos” (ARENDT, 1988, p.23). Nesse sentido, diz Arendt (1988, p.28), apesar de já conhecermos personagens na história “que, como Alcebíades, desejavam o poder para si próprios, ou aqueles que, como Catilina, eram *rerum novarum cupidi*, ávidos de coisas novas”, o impulso das revoluções modernas no sentido “de construir uma nova morada onde a liberdade possa habitar, é algo sem precedentes e sem paralelo em toda a História anterior”. O maior evento das revoluções é, portanto, o “ato de fundação”, nesse sentido, diz a autora, surgem “dois elementos que parecem ser irreconciliáveis e mesmo contraditórios”: a fundação do “novo corpo político” e o desafio de assegurar “a estabilidade e a durabilidade da nova estrutura” (ARENDT, 1988, p.178). Para que o impulso revolucionário e a permanência do corpo político não sejam aniquilados, é preciso uma coexistência entre esses dois elementos, isto é, entre “o espírito de inovação” e “a preocupação com a estabilidade”. Esse drama, como comentou Jardim (2011, p.94), “afligiu os atores das principais revoluções ao longo da história moderna”.

Em seus estudos desenvolvidos em sua obra *Da revolução,* Arendt destaca e contrapõe duas revoluções que merecem uma atenção especial nesta pesquisa: a Americana (1776) e a Francesa (1789). Sem se preocupar necessariamente com a história desses acontecimentos, mas com seus significados, principalmente com “suas implicações gerais para o homem como um ser político, sua significação política para o mundo em que vivemos, seu papel na história moderna” (ARENDT, 1988, p.35), a autora se volta para o momento em que esses acontecimentos apareceram “em sua plenitude” e começaram a “lançar os seus encantos na mente dos homens”. Ao fazer esse exercício intelectual, ela constata:

> [...] as Revoluções Francesa e Americana [...] foram protagonizadas, em seus estágios iniciais, por homens que estavam firmemente convencidos de que não fariam outra coisa senão restaurar uma antiga ordem de coisas que fora perturbada e violada pelo despotismo de monarcas absolutos ou por abusos do governo colonial. Eles alegavam, com toda sinceridade, que desejavam o retorno dos velhos tempos em que as coisas eram como deviam ser (ARENDT, 1988, p.35).

No inicio, portanto, as revoluções tinham um sentido de restauração ou renovação, o nascimento do "*pathos* revolucionário de um inicio inteiramente novo" aconteceu no curso do próprio evento. Ou seja, foi no transcurso das revoluções que "os seus agentes tomaram consciência", diz Arendt (1988, p.36) "da necessidade de se aventurarem numa empresa inteiramente nova". Mas, apesar dessa consciência dos homens das revoluções Americana e Francesa de realizar o maior feito da revolução que é "o ato de fundação", isto é, a recriação da política como espaço de manifestação da liberdade, do "agir em concerto", a Revolução Francesa, na visão da autora, foi um "fracasso", pois no lugar da "liberdade", ela colocou a "necessidade" como a principal categoria do pensamento político. E o fracasso não se resume apenas à Revolução Francesa, mas a todas as outras revoluções que seguiram os seus passos:

> [...] todos aqueles que, por todo o século XIX e na maior parte do século XX, seguiram as pegadas da Revolução francesa, se viram não simplesmente como sucessores dos homens da Revolução Francesa, mas também como agentes da História e da necessidade histórica, com a consequência óbvia, ainda que paradoxal, de que, em lugar da liberdade, foi a necessidade que se tornou a principal categoria do pensamento político e revolucionário (ARENDT, 1988, p.42).

De todo modo, apesar de ter sido um fracasso na tentativa de fundar um novo corpo político capaz de assegurar o espaço onde a liberdade possa aparecer, e de ter ateado "fogo ao mundo", foi graças à Revolução Francesa que o uso da palavra *revolução* recebeu suas conotações e matizes em todos os lugares. Isso significa dizer que, infelizmente, não se pode negar "a triste verdade" de que a Revolução Francesa fez "história" e exerceu grande influência no mundo, e "sempre que, em nosso próprio século, as revoluções apareceram na cena política" diz Arendt (1988, p.45), elas foram interpretadas segundo imagens evocadas no curso da Revolução Francesa". Todavia, essa grande influência que a Revolução Francesa exerceu no mundo, não se explica, necessariamente, pela força do acontecimento em si, mas fundamentalmente pela "abundância de interesse teórico e de pensamento conceitual, esbanjados prodigamente" em torno dela "por pensadores e filósofos europeus, que contribuíram decisivamente para seu sucesso mundial, a despeito de seu fim desastroso" (ARENDT, 1988, p.175-176). Entre essas contribuições dos filósofos e pensadores europeus, Arendt destaca a leitura que Hegel e Marx fizeram

dessa revolução, uma leitura que como demonstrou Valle (2005, p.127-136), rejeitada por ela, pois coloca mais ênfase na necessidade do que na novidade e na liberdade política como categorias centrais da explicação do processo revolucionário. A crença de Hegel, por exemplo, "na irresistibilidade da necessidade – estando a violência e a necessidade em movimento, e arrastando tudo e todos em sua correnteza", diz Arendt (1988, p.90), "era a visão familiar das ruas de Paris durante a revolução, a visão dos pobres que afluíam em torrentes à rua". A autora destaca ainda mais um ponto dos ensinamentos de Hegel derivado das experiências da Revolução Francesa que exerceu grande influência nos revolucionários dos séculos XIX e XX e os levaram a considerar a revolução em termos das "categorias" desse pensador:

> Esse aspecto diz respeito ao caráter do movimento histórico, o qual, segundo Hegel e todos os seus adeptos, é, ao mesmo tempo, dialético e movido pela necessidade: da revolução e da contrarrevolução, do 14 de julho ao 18 de Brumário e à restauração da monarquia, nasceu o movimento e o contramovimento dialético da História, que arrasta os homens em sua corrente irresistível, como um poderoso caudal subterrâneo, ao qual devem submeter-se no próprio instante em que tentam estabelecer a liberdade sobre a terra. Esse é o significado da famosa dialética da liberdade e da necessidade, em que ambas finalmente coincidem – talvez o mais terrível, e, humanamente falando, o mais intolerável paradoxo de todo o pensamento moderno (ARENDT, 1988, p.43).

Em relação a Marx[63], "a ideia de que a pobreza devia ajudar os homens a romper as algemas da opressão, porque os pobres nada tinham a perder além dos

[63] Marx, de acordo com Arendt, se equivocou em sua compreensão da revolução, isso se explica pelo fato dele ter sido incapaz de perceber que o principal objetivo desse evento consiste, em primeiro lugar, na fundação da liberdade e não na libertação dos homens da necessidade. A observação de Arendt em relação a esse pensador se aplica também a Hegel, afinal, para ela, "Marx [...] sabia disso muito bem, e essa foi talvez a mais forte razão que o fazia tão ávido em acreditar, como Hegel, num processo dialético, no qual a liberdade surgiria diretamente da necessidade" (ARENDT, 1988, p.50). Ainda de acordo com a autora, essa relação entre liberdade e necessidade como entendida tanto por Hegel quanto por Marx, pode ser algo problemático: "A necessidade e a vida são tão intimamente aparentadas e correlatas que a própria vida é ameaçada quando se elimina totalmente a necessidade. Pois, longe de resultar automaticamente no estabelecimento da liberdade, a eliminação da necessidade apenas obscurece a linha que separa a liberdade da necessidade" (ARENDT, 2009a, p.81). Para uma análise mais abrangente da crítica de Arendt dirigida ao pensamento de Marx, bem como da relação entre as ideias desses dois pensadores, consultar, por exemplo, Münster (2008); Wagner (2000) e Weisman (2014).

seus grilhões", diz Arendt (1988, p.53), "tornar-se-ia tão familiar através dos ensinamentos" desse pensador "que somos tentados a esquecer que ela foi algo inconcebível antes do transcurso da Revolução Francesa". A partir desse momento, diz a autora, "as revoluções vieram a ficar definitivamente sob a influência da Revolução Francesa, em geral, e sob o predomínio da questão social, em particular" (ARENDT, 1988, p.49). Seja como for, a verdade é que se a Revolução Francesa exerceu profunda influência no mundo, principalmente após a sua interpretação feita por Marx e Hegel, isso, no entanto, para Arendt, não pode disfarçar ou encobrir o seu fracasso cuja razão se explica, fundamentalmente, pela presença do "estado de pobreza" no cenário francês que forçou os revolucionários, isto é, os homens de ação, a abrirem as portas da política para a entrada de uma "multidão", a saber, a "multidão dos pobres e dos oprimidos" que sempre permaneceu oculta na obscuridade e na degradação, mas que agora apareceu pela primeira vez em plena luz do dia.

Quando a multidão dos homens (os *sans-culottes*) presos à necessidade invadiu o espaço público, Robespierre abandonou a ideia de fundar a liberdade e se voltou para os direitos dessa multidão que se traduziam em "vestuários, alimentação e reprodução da sua espécie". A pobreza extrema das massas invadiu a mente de Robespierre e a revolução saiu dos trilhos, a liberdade não importava mais, a única coisa que importava era a felicidade do povo, mas as necessidades e carências urgentes da multidão dos homens desencadearam "o terror e levou a revolução à sua ruína". E Robespierre, ainda que seja em tom de profecia, diz Arendt (1988, p.48), reconheceu o que estava acontecendo, quando disse: "Havemos de perecer, pois, na história da humanidade, perdemos a ocasião oportuna de fundar a liberdade". Portanto, a entrada na política dessa multidão solapou os fundamentos da liberdade, e nesse sentido, diz a autora:

> O que a partir de então tornou-se irrevogável, e que os protagonistas e espectadores da revolução imediatamente reconheceram como tal, foi que o domínio público – reservado, até onde a memória podia alcançar, àqueles que *eram* livres, ou seja, livres de todas as preocupações relacionadas com as necessidades da vida, com as necessidades físicas – fora forçado a abrir seu espaço e sua luz a essa imensa maioria dos que não eram livres, por estarem presos às necessidades do dia-a-dia (ARENDT1988, p.39).

Os revolucionários franceses fracassaram em seus propósitos diante daquilo que Watson (2001, p.96) chamou de “sedução em relação à ideia da *necessidade* histórica”. A partir daí, eles mudaram as prioridades das questões políticas para as sociais, ou seja, em meio a um cenário de fome e de sofrimento das massas, os homens da revolução deixaram para o segundo plano, ou simplesmente abandonaram a proposta da “fundação da liberdade” e concentraram todas as suas atenções nas “questões sociais”, isto é, nos interesses ou necessidades privados. O rumo da Revolução Francesa, portanto, foi desviado do seu curso original e conduzido ao fracasso a partir do instante em que o seu impulso deixou de ser a “liberdade” e passou a ser a “compaixão” diante do sofrimento daqueles que viviam no estado de pobreza extrema; uma situação descrita por Arendt nos seguintes termos:

> Pobreza é mais do que privação, é um estado de constante carência e aguda miséria, cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é abjeta, porque submete os homens ao império absoluto de seus corpos, isto é, ao império absoluto da necessidade, como todos os homens a conhecem a partir de sua experiência mais íntima independentemente de todas as especulações. Foi sob o ditame dessa necessidade que a multidão acudiu ao apelo da Revolução Francesa, inspirou-a, impulsionou-a para a frente e, finalmente, levou-a à destruição, pois essa era a multidão dos pobres (ARENDT, 1988, p.48).

Portanto, a preocupação com a “questão social” levou a Revolução Francesa à ruína. Questão social que, para a autora, e em função do seu papel nas revoluções, jamais deve ser confundida com “a falta de oportunidade, ou com o problema de *status* social, o qual”, diz Arendt (1988, p.57), “nas últimas décadas, tornou-se um tópico importante das ciências sociais”. Esse “jogo de busca de *status*”, apesar de comum em alguns segmentos da nossa sociedade, para a autora, ele não existia na sociedade dos séculos XVIII e XIX, e os revolucionários em nenhum momento pensaram ou admitiram como suas obrigações apresentar esse jogo à humanidade, ou ensinar as suas regras aos desprivilegiados. Para Arendt, a questão social que arrastou a revolução para o abismo, se resume na “existência da pobreza” em larga escala, bem como na tentativa de eliminá-la por meios políticos. Os homens da revolução deixaram para trás o objetivo de estabelecer um novo corpo político que promovesse a liberdade, e permitiram que as massas populares oprimidas pela miséria invadissem o domínio político com suas reivindicações

sociais. Movidos pela compaixão diante do sofrimento dos pobres e não pelo desejo de “instituir a liberdade”, os revolucionários resolveram politizar a “questão social” e libertar “o processo vital da sociedade dos grilhões da escassez, e fazê-lo volumar-se numa torrente de abundância” (ARENDT, 1988, p.51).

A partir desse momento, não a liberdade, mas a abundância tornou-se o objetivo principal da revolução que passou a ser social e não mais política, isto é, condicionada não mais pela liberdade, mas sim pela necessidade e sofrimento. Todas as outras revoluções posteriores seguiram esse mesmo modelo: traçaram como meta a libertação do povo da necessidade e não a fundação da liberdade; suas principais preocupações foram com as questões sociais, isto é, a superação da pobreza e da miséria das massas populares, e não com as questões políticas, a saber, a criação de um espaço público para o exercício da liberdade. E aqueles que dirigiram essas revoluções, diz Arendt (1988, p.48-50), encontraram em Marx, “o maior teórico que as revoluções jamais tiveram”, o fundamento necessário para seus objetivos, pois quando interpretou a Revolução Francesa, Marx concluiu que a pobreza pode ser uma força política de primeira ordem, assim, ele transformou “a questão social numa força política” ao defender a pobreza como sendo “um fenômeno político”, isto é, “uma consequência mais da violência e da violação do que da escassez”.

Quando os revolucionários franceses fixaram seus olhares nas questões sociais, diz Arendt (1988, p.48), a ideia da “nova república nasceu morta”, e a Constituição de 1791 baseada no conceito de “povo” como um corpo constituído de indivíduos abstratos com seus direitos naturais pré-políticos, “não foi mais do que uma folha de papel, de mais interesse para os eruditos e especialistas do que para o povo” (ARENDT, 1988, p.100). Antes mesmo de entrar em vigor, a sua autoridade perdeu a força. As seguidas sucessões que teve ao longo do tempo, fez desintegrar por completo a própria noção de constituição e ela se tornou irreconhecível, “passou a ser associada a uma ausência de realidade e de realismo, com sua excessiva ênfase no legalismo e nas formalidades” (ARENDT, 1988, p.101). Com a Revolução Francesa, a liberdade teve de render-se à necessidade, à urgência do próprio processo vital; o domínio público, isto é, o único domínio em que os homens podem ser verdadeiramente livres, foi invadido pela necessidade, uma invasão, no entanto, sem êxito algum:

> Desde o momento em que a revolução abriu aos pobres as portas do domínio da política, esse domínio tornou-se, de fato "social". Mas ele foi esmagado pelos cuidados e preocupações que, na verdade, pertenciam à esfera doméstica, e mesmo que pudessem entrar no campo político, não poderiam ser solucionados por meios políticos, já que eram assuntos administrativos, a serem colocados nas mãos de especialistas, e não matérias que pudessem ser equacionadas pelo duplo processo de decisão e persuasão (ARENDT, 1988, p.72).

De acordo com comentários de Hadjadj (2008, p.738-739), quando a questão social invadiu o espaço público, a revolução deixou de "abrir a comunidade para a *ágora*" e passou a propor a realização de "um sonho privado" de abundância e consumo sem limites. Pode-se dizer que o debate foi substituído pelo conforto, o viver junto foi reduzido ao bem-estar individual; nesse sentido, a política, cuja via de navegação, como entendida por Arendt, é a pluralidade e requer sempre o diálogo, foi completamente abandonada para se entrar definitivamente no campo da técnica e da administração, com o intuito de se descobrir meios eficazes capazes de libertar o povo de suas necessidades, melhorando as suas condições econômicas. Para Arendt, no entanto, seguindo os passos de Tocqueville (1997, p.160), libertação não quer dizer liberdade, cujo sentido está ligado à criação de um espaço no qual os homem possam participar pelo "prazer de poder falar, agir, respirar sem constrangimento", por isso ela diz:

> Talvez não haja nada mais prejudicial a um entendimento da revolução do que a suposição bastante comum de que o processo revolucionário chega ao fim quando se conquista a libertação [...] Podemos ainda acrescentar que não há nada mais comum do que confundir a conquista da libertação com a fundação da liberdade (ARENDT, 1988, p.235).

A libertação, para Arendt, "pode ser a condição de liberdade", mas além de não conduzir o indivíduo automaticamente à liberdade, ela permanece como uma atividade não política. Em sua essência, a libertação, refere-se á eliminação da "penúria e do medo", ela atende às urgências da vida e não do discurso e da ação, ou seja, ela não constitui de forma alguma "o verdadeiro conteúdo da liberdade", pois esta significa "participação nas coisas públicas ou admissão ao mundo político". É verdade, portanto, que em Arendt, os conceitos de libertação e liberdade possuem uma fronteira sutil, mas o importante é que eles não se confundem e nem se

equivalem, e os desejos de libertação e suas conquistas não correspondem à experiência da liberdade:

> Pode ser um truísmo afirmar que libertação e liberdade não são a mesma coisa; que libertação pode ser a condição de liberdade, mas que não leva automaticamente a ela; que a noção de liberdade implícita na libertação só pode ser negativa, e que, portanto, a intenção de libertar não é idêntica ao desejo de liberdade. Não obstante, se esses truísmos são frequentemente esquecidos, é porque a libertação sempre se apresentou com nitidez, enquanto a liberdade foi sempre incerta, se não totalmente inútil [...] tornou-se quase axiomático, mesmo em teoria política, entender por liberdade política não um fenômeno político, mas, ao contrário, a gama mais ou menos livre de atividades não políticas que um determinado corpo político permite e garante àqueles que o constituem (ARENDT, 1988, p.24).

A pobreza extrema das massas vivenciada na França no período da revolução e o esforço dos revolucionários no intuito de eliminá-la por meios políticos, devem ser considerados, de acordo com a teoria política de Arendt, uma questão social e não política. E se a Revolução Francesa perdeu a chance de fundar a liberdade, foi precisamente porque a compaixão pelos pobres conduziu os homens da revolução para um objetivo diferente: resolver a questão social, isto é, libertar o povo de suas necessidades através da eliminação da pobreza; e nenhum deles demonstrou qualquer remorso em sacrificar os seus princípios ou a causa da revolução. Para a autora, no entanto, a abundância e o consumo que são os desejos dos pobres, não levam necessariamente à liberdade, pois esta “fugirá daqueles que são inclinados a viver em função de seus desejos” (ARENDT, 1988, p.111). A questão social, para ela, é uma tarefa que deve ser atribuída não aos homens de ação, mas aos especialistas, pois como comentou Torres (2013, p.187), “o planejamento e o cálculo não conduzem a resultados sempre satisfatórios quando aplicados à política”. Nesse sentido, ainda de acordo com Torres, Arendt demonstra um conhecimento consistente da relação entre política e economia, e ao reconhecer a diferença funcional entre ambas, ela evita “o erro de pensar a política por meio de uma racionalidade que não lhe é própria”.

A revolução, portanto, como entendida pela nossa autora, cujo objetivo central é a criação de um corpo político que assegure o espaço onde a liberdade possa aparecer, é inviável onde as massas populares vivem oprimidas pela miséria extrema, pois elas certamente se levantarão e clamarão pelo fim das condições

miseráveis em que vivem[64]. Acontece, no entanto, que todas as tentativas para resolver esse tipo de questão com meios políticos, sempre levaram ao "terror", e este condena as revoluções à perdição, mas é praticamente impossível evitá-lo quando uma revolução irrompe sob condições de miséria do povo. Para Arendt, apenas onde os homens já são livres, isto é, não submetidos a nenhum senhor ou necessidade, é que a liberdade política no sentido de falar e agir em conjunto possa surgir. É por isso que esse tipo de liberdade não foi possível na França, pois como disse a autora:

> Aqueles que precisavam ser libertados de seus senhores, ou da necessidade, [...] acorreram em auxilio àqueles que desejavam criar um espaço para a liberdade pública – com a consequência inevitável de que a prioridade teve de ser dada à libertação, e de que os homens da revolução se desviaram cada vez mais daquilo que originalmente haviam considerado seu mais importante objetivo [...] Tocqueville tem razão quando observa que "de todas as ideias e sentimentos que prepararam a Revolução, a noção e o gosto da liberdade pública, estritamente falando, foram os primeiros a desaparecer" (ARENDT, 1988, p.106).

Aqueles que desejavam ser libertos da situação de miséria vieram, portanto, ao encontro daqueles que desejavam criar um espaço para a liberdade pública, e estes, por compaixão para com aqueles, deixaram seus objetivos de lado e abraçaram as lutas e os desejos do povo de se libertar do sofrimento provocado pela miséria, levando assim a Revolução para o abismo. É por isso que Arendt, como disse Gottsen (1994, p.40-42), coloca o sentimento da compaixão no "catálogo das emoções que são potencialmente perigosas à liberdade", e faz uma longa defesa da "frieza e insensibilidade na política". Este posicionamento de Arendt que, de um modo geral, encontra-se diretamente ligado às suas considerações sobre as "questões sociais", surge aos olhos de alguns dos seus leitores, como o mais complexo e como a parte mais perturbadora da sua obra, por isso foi alvo de várias críticas[65], como se ela estivesse empenhada em eliminar, de uma vez por todas, a

---

[64] De acordo com estudos de Mardellat (2009, p.162), quando a pobreza invade o espaço público, todas as outras questões são absorvidas e "o reino da liberdade que é o domínio público" é colocado assim em perigo. Com a invasão da pobreza o espaço público se transforma em espaço social e a política é absorvida pela questão social. De certa forma, diz ainda Mardellat, seguindo as reflexões de Agamben e Foucault que nesse sentido prolongam as reflexões de Arendt, "a política se torna *biopolítica*".

[65] Alguns dos críticos da dicotomia entre o "social" e o "político" como defendida por Arendt pela primeira vez em *A condição humana* e agora em *Da revolução* são, por exemplo, Benhabib (2003, p.140-146), Honig (1993, p.119-124), Kateb (1984, p.116-123). Para uma introdução à análise de

questão social da agenda da modernidade, ou defendendo uma total indiferença para com os pobres e oprimidos.

É preciso registrar, no entanto, que Arendt procura pensar o sentido e o significado próprios de cada questão para evitar qualquer tipo de erro ou confusão. Ela não defende em nenhuma parte da sua obra que a situação de miséria e sofrimento do povo não deve ser resolvida, até porque a libertação da miséria ou da necessidade pode ser condição para que o indivíduo ascenda ao espaço público. O que a autora defende é que para existir uma verdadeira vida política, a pobreza, ou a "questão social", deve ser considerada como questão administrativa e, por isso mesmo, deve ser colocada nas mãos de especialistas, e não tentar equacioná-la por meio político, cuja essência é o falar e o agir em conjunto. Para Arendt, a política começa quando os problemas da subsistência da vida são resolvidos, não quando eles são colocados no centro da discussão; a essência da vida política é o debate, não a satisfação das necessidades. A própria "História", nas palavras da autora, não se alinha com a maneira como os revolucionários franceses agiram, movidos pelo sentimento de compaixão diante da miséria extrema das massas:

> A História diz-nos que de modo algum é uma coisa natural que o espetáculo da miséria mova os homens à piedade; mesmo durante os longos séculos em que a religião cristã de misericórdia impôs padrões morais à civilização ocidental, a compaixão se manifestava fora do domínio político (ARENDT, 1988, p.56).

Para Arendt, o sentimento de compaixão, a solidariedade com o sofrimento dos famélicos que perseguiu e conduziu os melhores homens de todas as revoluções, não é outra coisa senão um "cosofrimento" que em seu sentido próprio, não consegue ir além do que é sofrido por uma pessoa. Isso significa dizer que, a rigor, não se pode ter compaixão por uma classe ou por um povo, como foi, por exemplo, o caso dos homens da Revolução Francesa, e nem pela humanidade

---

algumas das principais objeções à compreensão arendtiana do conceito de esfera social, ver, por exemplo, Correia (2008, p.101-112). Para esta pesquisa, no entanto, mais importante do que a defesa dessa dicotomia e as críticas dirigidas a ela, é a conclusão e a finalidade da obra *Da revolução*, isto é, o surgimento dos conselhos em todas as grandes revoluções modernas e o alerta para o fato de que eles contêm as sementes de uma nova forma de organização política que, como será visto, garante a liberdade para todos. Como disse Totschnig (2014, p.277), em *Da revolução,* a tarefa primordial de Arendt é procurar "salvar a experiência e a ideia de conselho democrático do esquecimento", e é neste aspecto que se deve prestar atenção.

como um todo. Toda a força desse sentimento, “ao contrário da razão, só pode abranger o particular, mas não tem qualquer noção geral e nenhuma capacidade de generalização” (ARENDT, 1988, p.67-68). Tomando como referência o conto *O grande inquisidor,* do escritor russo do século XIX, Fiódor Dostoiévski (1821-1881), Arendt (1988, p.68) diz: para esse autor, “o sinal da divindade de Cristo foi sua capacidade de sentir compaixão por todos os homens em sua singularidade, isto é, sem reuni-los em alguma entidade geral como, por exemplo, a humanidade sofredora”.

A compaixão, de acordo com o pensamento de Arendt, é incompatível com o âmbito político e deve permanecer longe deste, pois ter compaixão para com o outro, não faz dele um interlocutor político capaz de compartilhar o espaço público através do debate. Na verdade, para a autora, a compaixão destrói o espaço mundano entre os homens onde se localizam as relações entre eles e os eventos políticos, pois ela é um sentimento incapaz de “fala conciliatória ou argumentativa”. Dirigida intensamente e unicamente para aquele que sofre, a compaixão é totalmente estranha ao “mundo loquaz e argumentativo”, e por isso mesmo, ela não diz respeito ao político e nem serve para estabelecer instituições duradouras. Sem a fala, a política como entendida por Arendt, é impossível, e a compaixão que é algo muito íntimo e incapaz de discurso, não tem nenhum significado político. Como disse a autora:

> Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros. Tudo o que não possa se converter em objeto de discurso – o realmente sublime, o realmente horrível ou o misterioso – pode encontrar uma voz humana com a qual ressoe no mundo, mas não é exatamente humano. Humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos (ARENDT, 2008b, p.33-34).

O sentimento de compaixão que tomou conta da mente de Robespierre no curso da Revolução Francesa e que veio a público por meio da sua retórica revolucionária, fazendo com que a Revolução se enveredasse pelo caminho do terror, encontra-se diretamente ligado à teoria política de Rousseau. Ou em outros termos, ao colocar a lógica da compaixão como princípio político para libertar os homens de suas correntes, Maximilien Robespierre não fez outra coisa senão trazer

à luz as implicações da teoria política de Rousseau, afinal, foi este pensador que introduziu o sentimento de compaixão na teoria política, um sentimento que, em suas palavras, significa “uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante” (ROUSSEAU, 1983c, p.253), uma capacidade de “sofrer com”, uma disposição imediata e carregada de sentimentos que implica uma resposta urgente a uma situação, isto é, uma disposição que leva o indivíduo ao socorro do outro sem qualquer reflexão. As virtudes e os valores humanos, diz Rousseau (1983c, p.254-255), derivam todos da compaixão, “um sentimento obscuro e vivo no homem selvagem, desenvolvido mais fraco no homem civil”; ainda para o pensador genebrino, por mais que seja “próprio de Sócrates e dos espíritos de sua têmpora adquirirem a virtude pela razão, há muito tempo o gênero humano não existiria mais, se sua conservação só dependesse dos que pertencem a esse grupo”.

O sentimento de compaixão dos revolucionários franceses para com a massa dos pobres, no entanto, como já foi mencionado anteriormente, só podia fazer fracassar o projeto de fundação de uma nova e durável esfera pública, pois por ser algo “inato” e experimentado diretamente sem qualquer mediação do discurso, a compaixão exclui o debate, a troca de opiniões e a deliberação, sendo assim, ela é incapaz de fundar um corpo genuinamente político e “permanece”, nas palavras de Caponi (1998/1999, p.105), “alheia a esse âmbito que é próprio do diálogo entre iguais”. Portanto, a compaixão que, para Rousseau, é uma reação natural entre as pessoas capaz de unir as massas sofredoras, capaz de unir os homens em prol de uma comunidade política autêntica, é, para Arendt, intraduzível do ponto de vista político; na verdade, em termos arendtianos, ela elimina do campo político todo e qualquer tipo de diálogo ou argumentação e fecha todos os espaços de relações recíprocas entre aqueles que agem no espaço público, por isso ela deve ser confinada na esfera da intimidade e jamais permitida na esfera pública política e nem tomada “como fonte de virtude”, pois como disse Arendt (1988, p.71), nessa condição ela “tem demonstrado possuir uma capacidade para crueldade maior do que a própria crueldade”. E nunca é demais ressaltar que, para a autora, foi o sentimento de compaixão que legitimou o terror na França, uma imensa crueldade que se confunde com o nome de Robespierre, pois, para ele, a origem da política e todo o poder legítimo, devia originar-se, como disse Arendt (1988, p.60), do “impulso

imperioso que nos atrai para *lês hommes faibles*"; ou em outros palavras, da "capacidade de sofrer com a imensa classe dos pobres".

Para Arendt, como sublinhou Caponi (1998/1999, p.108), o sentimento de compaixão defendido e introduzido na teoria política por Rousseau, pode até ser um sentimento correto enquanto permanecer oculto, mas não se pode dizer o mesmo quando alguém decide torná-lo público, pois quando isso acontece, ele degenera em mera aparência e começa "a ter o gosto desagradável da 'hipocrisia'". E o curioso nisso tudo, é que Rousseau, um pensador obcecado pela autenticidade e um adversário implacável da aparência e da hipocrisia, não conseguiu enxergar esse lado da compaixão. Para Arendt, exigir o impossível, isto é, exigir "que todos ostentem em público suas íntimas motivações", significa transformar "todos os atores em hipócritas"; pois a partir do momento em que cada um deles começa a exibir os seus motivos, a hipocrisia começa também a "envenenar" as suas relações. Além do mais, "o esforço para arrastar o que está escuro e escondido para a luz do dia", diz Arendt (1988, p.77-78), "só pode resultar numa livre e ruidosa manifestação daqueles atos cuja própria natureza os leva a buscar a proteção da obscuridade". É verdade que qualquer ato, além de objetivo e princípio, ele possui também as suas motivações, mas mesmo que "proclame seu objetivo e torne manifesto seu princípio", o ato em si "não revela a motivação íntima do agente". Pelo contrário, "seus motivos permanecem obscuros, não aparecem, antes se escondem, não apenas dos outros, como também de si próprio e de sua autoanálise". Assim, como disse a autora:

> [...] infelizmente, pertence à natureza dessas coisas que todo o esforço em fazer a bondade se manifestar em público resulte no aparecimento do crime e da criminalidade no cenário político. Na política, mais do que em qualquer outro campo, não temos possibilidade de distinguir entre o ser e a aparência. No mundo das relações humanas, o ser e a aparência são, de fato, uma e mesma coisa (ARENDT, 1988, p.78).

Na França, e particularmente em Paris, no período da revolução era impossível não enxergar a "miséria da sociedade" e perceber, como disse Zaretsky (1997, p.225), que para o povo oprimido "as questões econômicas são fundamentais", assim como é impossível não enxergar tal situação em qualquer outro lugar onde ela se faz presente. Mas, para Arendt, apesar da pobreza ser

considerada pela maioria como uma questão seguramente política que pode ser resolvida através de meios políticos, ela permanece uma "questão social" e não política, e as soluções para ela devem ser buscadas em outro âmbito. Se é a vida que está em jogo, estamos sob o domínio da necessidade, se queremos uma solução para este caso, devemos buscá-la não na política, mas em um âmbito próprio, cuja administração tem ofuscado cada vez mais o âmbito político, a saber, a gigantesca e sempre crescente esfera econômica. Como comentou Canovan (1974, p.105), é preciso considerar que a questão social como entendida por Arendt, tem a ver com os domínios privado e bilógico baseados na administração doméstica dos gregos antigos. Nesse sentido, refere-se a algo cuja essência desvia a atenção das questões políticas para a necessidade e carências biológicas. Para Arendt, quando isso ocorre, o labor, "a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano", é promovido como a atividade mais importante, e não a ação, a "única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria", e que "corresponde à condição humana de pluralidade", a condição "de toda a vida política" (ARENDT, 2009a, p.15). A questão social, portanto, para a autora, é definitivamente um assunto que deve ser trado administrativamente e conversado no limite do domínio privado, "em todas as épocas", diz Arendt (2010, p.138), "as pessoas que vivem juntas terão assuntos que pertencem ao âmbito do público – 'são dignos de serem discutidos em público'", a questão social não é um deles. Ela é uma realidade que corresponde à necessidade biológica, e nesse sentido, diz a autora:

> Numa visão introspectiva, a necessidade mais poderosa de que temos conhecimento é o processo vital, que impregna os nossos corpos e os mantém num estado de constante mudança, cujos movimentos são automáticos, independentes de nossa vontade e irresistíveis – isto é, de uma avassaladora urgência (ARENDT, 1988, p.47).

Diferente da maneira como pensa Pitkin (1998, p.4), por exemplo, a questão social, para Arendt, não é "um monstro maligno vindo do espaço distante" e que se apresenta como algo totalmente diferente e separado de nós; pelo contrário, é uma realidade entre nós que deve ser cuidada antes de se entrar na esfera pública, pois "a liberdade só pode alcançar aqueles cujas necessidades foram satisfeitas" (ARENDT, 1988, p.111). Para a autora, a política não se alinha com homens

inclinados a viver em função de seus desejos, e nem é um meio adequado para resolver a questão social: “Nada, podemos hoje afirmar, pode ser mais obsoleto do que a tentativa de libertar a humanidade da pobreza por meios políticos; nada pode ser mais inútil e mais perigoso” (ARENDT, 1988, p.90).

Arendt, como disse Gines (2007, p.41), não é contra a libertação da pobreza, a sua luta é contra “a distorção do sentido da política pela ascensão do social, isto é, pela tentativa de trazer as questões da economia e da pobreza para a esfera pública”. Para ela, é inadmissível aceitar o cenário do mundo moderno no qual a economia se tornou a questão mais importante do domínio público, e a atividade política se transformou na administração de interesses privados. A preocupação da autora, portanto, é com a perda da liberdade como *raison d’etre* da política, e a vinculação desta à necessidade. Não é nenhum exagero afirmar que ela não é inimiga do social e do trabalho, o que ela não admite, de forma alguma, é que eles sejam tomados como modelos para tudo, pois isso inviabiliza a política como espaço de aparição e do agir em conjunto. É como disse Aguiar (2004, p.15): “O problema de Arendt não é com a questão social, mas com o fato de sua absolutização e de sua resolução como objetivo político acarretar a própria eliminação da política”. Não se trata, portanto, de negar a questão social e nem ignorar a importância da economia, ou posicionar-se contra o esforço da sociedade para resolver a questão da pobreza, mas não se pode valorizá-las ao preço da liberdade e da esfera pública. Para Arendt, “se aderir à questão social” significa renunciar “ao cuidado com o mundo comum, ao sistema artificial de igualação humana, então isso não vale a pena, pois a vida que a questão social quer salvar estará em perigo”, diz Aguiar (2012, p.50-51), “não mais de experimentar as agruras da escassez, mas de perder-se diante da massificação, da opressão dos tiranos ou de ser exterminada através das estratégias contemporâneas de purificação ou equilíbrio das populações”.

O modo como Arendt concebe a política encontra-se diretamente ligada à sua compreensão da “ação”, uma “atividade política humana central” que não necessita da mediação das coisas ou da matéria para ser exercida entre os homens. A ação corresponde à condição humana de pluralidade, sendo assim, ela é conceitualmente diferente de outras atividades humanas com as quais é frequentemente confundida, tais como “labor” e “trabalho”. Para a autora, enquanto a “ação” é uma atividade política em que os homens se revelam uns aos outros quem eles são, o “trabalho”,

por sua vez, é uma forma de vida não política. Nas palavras de Di Pego (2002, p.3-4), o trabalho, como entendido por Arendt, “se relaciona com um espaço público que é o mercado”, no qual “as pessoas mostram seus produtos, mas nunca se mostram a si mesmas”. Nesse espaço as pessoas surgem como “fabricantes de um produto e não como pessoas singulares”. A outra atividade, o “labor”, não se relaciona nem com o mundo e nem com outros homens, a não ser “com o próprio corpo para satisfazer suas necessidades”. O labor, portanto, “não se relaciona com nenhum espaço público porque se vários homens laboram juntos não se produz interação, apenas mera contiguidade sem os traços próprios da pluralidade humana”. O âmbito político é, para Arendt (2002, p.26), o espaço de liberdade “no qual os homens se apresentam, sobretudo, como atuantes, conferindo aos assuntos mundanos uma durabilidade que em geral não lhes é característica”. Diferente da questão social que se encontra vinculada à necessidade, a política está vinculada à liberdade. A Revolução Francesa é um exemplo clássico do que acontece quando ocorre a distorção do sentido da política, pois o terror do qual foi vítima, “a caça aos hipócritas”, ou em outros palavras, “a guerra de Rosbespierre contra a hipocrisia” que “transformou o ‘despotismo da liberdade’ no Reino do Terror” (ARENDT, 2001, p.49), foi o resultado da tentativa de resolver a questão social por meios políticos.

Para Arendt, introduzir questões econômicas ou sociais na vida política, significa destruir a esfera pública, pois a política diz respeito à ação entre os homens cujo sentido é a realização da liberdade, a questão social diz respeito à administração das necessidades dos homens e, portanto, deve ser colocada nas mãos de especialistas. Para a autora, a política, como sublinhou Di Pego (2002, p.6), não utiliza a categoria meio/fim, ou a racionalidade instrumental, ela tem a ver com a “participação e deliberação das pessoas em um espaço público onde elas podem fazer aparecer suas singularidades”. Ao fazer a distinção entre o político e o social, Arendt “recupera a especificidade da política frente aos âmbitos instrumentais como o social e o econômico; e por outro lado, ela exclui da política o tema da justificação da violência como meio para conseguir determinados fins”. Para a autora, “enquanto acreditamos que, na esfera política, lidamos com meios e fins, não poderemos impedir que alguém recorra a todos os meios para alcançar fins premeditados” (ARENDT, 2009a, p.241).

Em uma conferência proferida em 1972, em Toronto, McCarthy (1979, p.315 - 317), preocupada certamente com a dificuldade de se fazer uma distinção nítida entre o social e o político em nossa época, cuja característica fundamental é a incorporação ao âmbito político das questões sociais, questionou Arendt sobre o que devemos fazer na cena pública, no espaço público, se não nos preocuparmos com as questões sociais. Arendt, cujo objetivo fundamental dos seus escritos é "compreender" e não apontar soluções, simplesmente reiterou a sua distinção entre o social e o político como já foi amplamente discutida. Duarte (2000, p.286), por sua vez, argumenta que Arendt ficou "devendo a seus leitores uma reflexão mais apurada sobre como lidar com o problema crucial da necessidade", mas talvez essa dívida não existe, pois ao falar das questões sociais, a autora estava preocupada em alertar para o seu papel desastroso quando ela é introduzida no âmbito político. Arendt não se apresenta como uma "especialista", e a sua preocupação em toda a sua obra nunca foi com o cálculo e o planejamento no sentido de encontrar soluções ou "receitas" para a questão da fome e da pobreza, como ela mesma disse: "O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo" (ARENDT, 2009a, p.13).

Se a Revolução Francesa foi um "fracasso", pois aos olhos de Arendt, pelos motivos que já foram apontados e analisados, ela não conseguiu atingir o seu objetivo primordial que é a criação de um corpo político capaz de assegurar o espaço onde a liberdade possa aparecer, parece que o mesmo não se pode dizer da Revolução Americana. Apesar de não ter feito história no mundo e permanecer como um acontecimento de importância quase que local, pois nunca conseguiu arrastar para o seu lado argumentos e plausibilidades suficientes para prevalecer na tradição da revolução[66], a Revolução Americana, de acordo com Arendt, foi a única que teve "sucesso", isto é, apenas ela conseguiu fundar um novo corpo político com o objetivo de possibilitar a participação, a deliberação, a discussão; um espaço de

[66] "É incontestável que a cultura livresca e o pensamento conceitual, certamente, de elevado calibre", diz Arendt (1988, p.175), "construíram o arcabouço da República americana", mas também "não é menos verdadeiro que esse interesse pelo pensamento e teoria políticos se esgotou logo após a tarefa ter sido realizada". E foi precisamente essa perda de interesse puramente teórico em assuntos políticos que contribuiu em larga medida para que a Revolução Americana permanecesse "estéril em termos de política mundial". Para a autora, "o que salva as ações dos homens de sua inerente inutilidade não é outra coisa senão essa discussão incessante que se trava em torno delas, a qual, por sua vez, permanece inútil a não ser que dê origem a certas concepções e a determinados marcos dominantes que favoreçam a futura evocação ou que simplesmente lhe sirvam de referência" (ARENDT, 1988, p.176).

aparência no qual os homens ganham importância através de seus discursos e de suas ações[67]. A razão desse sucesso não se deve apenas à sabedoria dos "Pais Fundadores", mas principalmente à ausência do "estado de pobreza" no cenário americano, apesar de presente em todos os outros lugares do mundo. Nas palavras da autora, a Revolução Americana "ocorreu em um país que desconhecia completamente a difícil situação da miséria popular" (ARENDT, 1988, p.125), ou em outras palavras:

> A América tornara-se o símbolo de uma sociedade sem pobreza, muito antes da Idade Moderna, em seu desenvolvimento tecnológico único, haver efetivamente descoberto os meios de abolir aquela miséria abjeta de pura indigência, que sempre fora considerada como eterna (ARENDT, 1988, p.19).

Aqui é importante esclarecer que Arendt está dizendo que no cenário americano não existia "pobreza" na mesma dimensão que existia em outros lugares do mundo, como por exemplo, na Europa e que se tornou visível na grande massa da população francesa; ou seja, na América não existia "a miséria e a escassez". Nesse sentido, a situação dos pobres como percebida por John Adams, uma figura chave entre os homens da Revolução Americana, diz a autora, não foi encarada em termos de uma massa sofredora que despertaria a compaixão[68] e desviaria o rumo da revolução, mas enxergada em termos de "obscuridade", ou seja, na visão de John Adams, "a obscuridade, mas do que a penúria, é a maldição da pobreza" (ARENDT, 1988, p.55). Uma situação ainda mais obscura do que a dos pobres, era a situação dos escravos na América, pois "o escravo e não o pobre era 'totalmente menosprezado'". Mas, em todo caso, tal situação não teve um papel significativo na Revolução Americana:

---

[67] Em um discurso proferido no dia 18 de abril de 1975, em Copenhague, quando recebeu o Prêmio Sonning pela sua contribuição à civilização europeia, Arendt expressou toda a sua admiração em relação aos Estados Unidos da América e à Revolução Americana, ao reconhecer no país que a acolheu, "a existência factual de um corpo político, totalmente diferente dos Estados-nação europeus com suas populações homogêneas, seu senso orgânico de história, sua divisão mais ou menos decisiva em classes e sua soberania nacional com sua noção de *raison d'état*" (ARENDT, 2004b, p.66).

[68] Apesar do sentimento da compaixão ter perseguido e motivado "os melhores homens de todas as revoluções", na Revolução Americana ela "não desempenhou nenhum papel na motivação dos atores". Em torno dos homens da Revolução Americana, diz Arendt (1988, p.75), "não existia nenhum sofrimento que pudesse ter despertado suas paixões, nem carências avassaladoramente prementes que os levassem a submeter-se à necessidade, nem piedade para desviá-los da razão".

> A escravidão, tanto para os europeus como para os americanos, não fazia parte da questão social, de tal sorte que, estivesse ela genuinamente ausente, ou apenas oculta na obscuridade, era, para todos os objetivos práticos, como se não existisse, o que tornava também inexistente a mais poderosa e talvez a mais devastadora das paixões que arrebatam os revolucionários, a paixão da compaixão (ARENDT, 1988, p.57).

De um modo geral, para a autora, na América os trabalhadores não eram "miseráveis" e, por conseguinte, não eram movidos pela "necessidade", por isso "a revolução não foi frustrada por eles". Nesse sentido, no cenário americano o problema colocado pelos homens da revolução não foi "de ordem social, mas político, e dizia respeito não à ordem da sociedade, mas à forma de governo" (ARENDT, 1988, p.54-55). Em outras palavras, a Revolução Americana foi política e não social. Essa posição de Arendt não é compartilhada, por exemplo, por Breen (2004, XVI-XVIII), para quem a Revolução Americana teve uma dimensão social, pois no seu centro está o "boicote dos consumidores". Para esse historiador, a Revolução Americana foi o primeiro grande movimento político a se organizar em torno da relação das pessoas comuns com os bens de consumo manufaturados, os colonizados tornaram-se revolucionários quando os impostos britânicos começaram a impedi-los de adquirir bens de consumo que os faziam sentir civilizados. Parece que "o social", como disse Pincus (2009, p.494), "pode ser reconfigurada de várias formas", por isso que, em Arendt, diferente da visão de Breen, a questão social não se relaciona simplesmente a um acontecimento específico, mas diz respeito, fundamentalmente, ao estado de miséria e de escassez extremo.

Sem a preocupação com a libertação do povo dos grilhões da necessidade e da escassez, uma vez que esse tipo de problema já estava resolvido na sociedade americana da época, os revolucionários prescindiram-se da violência e concentraram suas atenções no objetivo próprio da revolução: a fundação de um novo corpo político capaz de assegurar o espaço onde a liberdade possa aparecer. Considerando as revoluções "típicas da era moderna" e seus entusiasmos "pela fundação de um novo corpo político", diz Arendt (2009a, p.240), apenas a Revolução Americana não glorificou "a violência como único meio de 'fazer' esse corpo". Em nenhum momento, como disse Winters (1987, p.197-198), os revolucionários cogitaram usar a força para "inverter os papéis de governantes e governados" e, em

sua essência, a revolução foi basicamente “um choque de ideias, pura e simples”. Os revolucionários americanos, portanto, nas palavras de Arendt (1988, p.75), “permaneceram homens de ação do princípio ao fim, da Declaração da Independência à organização da Constituição”, o rumo da revolução não foi desviado do seu curso:

> A direção da Revolução Americana permaneceu comprometida com a implantação da liberdade e o estabelecimento de instituições duradouras, e, àqueles que atuavam nessa direção, nada era permitido que estivesse fora do âmbito da lei civil (ARENDT, 1988, p.73).

Ao longo do seu curso, a Revolução Americana sempre foi clara em sua linguagem e em seu propósito. Para os homens dessa revolução, como disse Wilkinson (2012, p.42), “não era o constitucionalismo no sentido ‘limitado’”, mas o governo legítimo que ocupava “suas mentes”. Em nenhum momento, diz Arendt (1988, p.118), a questao fundamental foi colocada em termos de “como limitar o poder, mas como estabelece-lo”, ou para dizer de outro modo, a preocupação principal desses homens não era “como limitar o governo, mas como fundar um novo”. Eles estavam conscientes de que para o aparecimento da liberdade, nao bastava apenas ser liberto da miséria e da opressão, mas era necessário algo mais:

> A liberdade necessitava [...] da companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado, e também de 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, 1972, p.194).

Todos os homens que se envolveram diretamente no processo da revolução, não apenas sabiam, mas concordavam plenamente com a ideia de que “o plano político, numa república, se constituía numa troca de opiniões entre iguais”, estavam também cientes que esse plano “desapareceria no mesmo instante em que esse intercâmbio se tornasse supérfluo, se por acaso todos os iguais fossem da mesma opinião”. Em nenhum momento do percurso da revolução, esses homens “se referiram em seus argumentos, à opinião pública [...] para reforçar suas próprias opiniões”, pois todos eles entendiam “que o domínio da opinião pública era uma forma de tirania” (ARENDT, 1988, p.74). Na América, portanto, a revolução deu

origem aos Estados Unidos, e a existência da “república” não se deu “em função de alguma ‘necessidade histórica’ ou de algum desenvolvimento orgânico”, diz Arendt (1988, p.173), “mas em consequência de um ato deliberado e intencional: a fundação da liberdade”. Assim, de acordo com a autora, desde a crise do mundo moderno, cuja origem encontra-se basicamente no declínio da trindade romana de religião, tradição e autoridade que dava suporte aos assuntos humanos e servia de fundamento à comunidade política, de todas as tentativas no sentido de fundar um novo corpo político, apenas a Revolução Americana alcançou êxito:

> Dessas tentativas, somente uma, a Revolução Americana, foi bem sucedida: os pais fundadores, como – o que é bem peculiar – podemos ainda chamá-los, fundaram um organismo político inteiramente novo prescindindo da violência e com o auxílio de uma Constituição. E tal organismo durou pelo menos até o dia de hoje, a despeito do fato de em nenhum outro local o caráter especificamente moderno do mundo atual produzir expressões tão extremas em todas as esferas não políticas da vida como nos Estados Unidos (ARENDT, 1972, p.185).

Focalizados no objetivo próprio da revolução, isto é, a fundação de um novo corpo político no qual a liberdade possa se manifestar, e cuja autoridade “seria o próprio ato de fundação, e não um Legislador Imortal, ou uma verdade autoevidente, ou qualquer outra fonte transcendente e extraterrena” (ARENDT, 1988, p.164), os homens que estiveram diretamente envolvidos com esse importante evento, diz Arendt (1988, p.125-126), em nenhum momento se sentiram “tentados a atribuir a mesma origem à lei e ao poder”, na verdade, eles estavam convencidos de que “o fundamento do poder era o povo, mas a fonte da lei devia ser a constituição”, isto é, um documento escrito durável que não podia ser abordado de um único ponto de vista, mas de “diferentes ângulos”; um documento sujeito a várias “interpretações”, passível de ser mudado ou reformulado de acordo com “as circunstâncias”, mas sem jamais se tornar “um estado de espírito subjetivo, como a vontade”; esse documento devia permitir a participação de todos no espaço público através de atos e palavras. Arendt visualiza, assim, na Revolução America que lutou pela liberdade política e não pela libertação da opressão e exploração social, aquela paixão pelo espaço público vivenciada na *polis* grega que multiplicava “para cada homem as possibilidades de distinguir-se, de revelar em atos e palavras sua identidade singular e distinta” (ARENDT, 2009a, p.210). Essa característica presente nessa revolução,

de acordo com Arendt, encontra sua explicação mais clara na “experiência” dos americanos, isto é, os revolucionários já tinham percebido que “os habitantes das colônias” participavam das “assembleias” por amor à discussão e à distinção:

> [...] sabiam que a liberdade pública consistia em haver participação na gestão pública, e que as atividades ligadas a essa gestão não constituíam, de forma alguma, um ônus, mas davam àqueles que as exerciam em público um sentimento de felicidade que não usufruiriam em nenhum outro lugar. Eles sabiam sobejamente, e John Adams foi ousado bastante para expor esse conhecimento repetidas vezes, que o povo comparecia às assembleias municipais [...] não exclusivamente por se tratar de uma obrigação, e muito menos para servir aos seus próprios interesses, mas, acima de tudo, porque apreciavam as discussões, as deliberações e a tomada de decisões. O que os unia era “o mundo e o interesse público da liberdade” (Harrington), e o que os impulsionava era a “paixão pela distinção”, que John Adams afirmava ser “mais essencial e mais importante” do que qualquer outra faculdade humana (ARENDT, 1988, p.95).

Citando Thomas Paine, Arendt (1988, p.116) diz que a constituição como pensada pelos homens da Revolução Americana, “não é o ato de um governo, mas de um povo que constitui um governo”. De acordo com explicação de Parekh (1981, p.164), “a constituição representa as condições sobre as quais a comunidade política é constituída e que o cidadão deve aceitar para se tornar seu membro”. Ela é mais do que um documento escrito que prescreve o que o governo e os cidadãos podem ou não fazer, ela é, na verdade, o alicerce sobre o qual os Estados Unidos da América foram fundados como uma nação a partir de um evento político, a revolução. Como disse Lang (2005, p.186), em termos arendtianos, a criação da constituição americana deve ser compreendida no sentido aristotélico de estrutura de governo, não como simples pedaço de papel que “encarna a ação política corporativa”. Para Arendt, no momento da fundação da república os homens demonstraram um poder que só pode surgir através de um agir em conjunto:

> Para eles, o poder surgiu quando e onde o povo passou a se reunir e a se vincular através de promessas, pactos e compromissos mútuos; apenas o poder alicerçado na reciprocidade e na mutualidade era poder real e legítimo, ao passo que o assim chamado poder dos reis, monarcas e aristocratas, porque não provinha da mutualidade, mas, quando muito, se apoiava no consentimento, era espúrio e usurpador (ARENDT, 1988, p.146).

A criação da constituição que garante a permanência do ato de fundação que se transmite a cada nova geração, foi sem dúvida o grande marco da Revolução Americana; e a grande medida do seu sucesso está no culto e na adoração desse documento escrito[69]. Como observou Amiel (1997, p.110-117; 2003, p.54-86) em seus estudos, a novidade trazida pelos homens da revolução com a criação da constituição pode ser dividida em três pontos essenciais: estruturações do poder com o *federalismo,* da autoridade com a Suprema Corte e da opinião com o Senado. Em relação ao poder, como já foi mencionado anteriormente, os homens da revolução não o confundiu com a lei e nem confundiram as origens de ambos. Enquanto o poder se fundamenta no povo, a fonte da lei encontra-se alicerçada na constituição, um texto mundano, durável e estável, jamais na vontade.

Seguindo o exemplo romano, observa Arendt, os homens da Revolução Americana incorporaram também a autoridade à instituição política, mas com sua sede na Suprema Corte[70]. Essa autoridade, de acordo com a interpretação de Arendt (1988, p.161), "é exercida através de uma formulação contínua da Constituição, pois a Suprema Corte é, de fato, nas palavras de Woodrow Wilson, 'uma espécie de assembleia constitucional em sessão permanente". Portanto, diferente do que acontecia em Roma onde "a função da autoridade era política, e consistia em oferecer aconselhamento", na República americana "a função da autoridade é legal, e se exerce através da interpretação" pela Suprema Corte. A "autoridade da Constituição americana", diz Arendt (1988, p.162), "repousa em sua inerente capacidade de ser emendada e ampliada", nesse sentido, ela se expande e agrega novos temas de interesse dos homens que ingressarão no mundo após o ato de fundação.

---

[69] "[...] a grande medida do sucesso que os fundadores americanos podem creditar em seu favor, o simples fato de que sua revolução obteve êxito onde todas as demais haveriam de fracassar, ou seja, em fundar um novo corpo político suficientemente estável para sobreviver ao violento assédio dos séculos futuros, foi definida no próprio instante em que a Constituição começou a ser 'adorada' [...] E uma vez que foi nesse aspecto que a Revolução Americana exibiu suas diferenças mais notáveis em relação a todas as outras revoluções que viriam a ocorrer, somos levados a concluir que foi a autoridade contida no próprio ato de fundação, e não a crença num "legislador Imortal, nem as promessas de recompensa e as ameaças de punição num 'futuro estado', e nem mesmo o duvidoso caráter axiomático das verdades enumeradas no preâmbulo da Declaração de Independência, que assegurou estabilidade à nova república" (ARENDT, 1988, p.159).

[70] É nesse sentido, por exemplo, que King (2015, p.96) afirma que Arendt "viu a Revolução Americana como uma revolução genuinamente política que trouxe algo novo ao mundo político, ainda que isso se deveu, em grande medida, ao precedente romano".

Não menos importante do que a Suprema Corte na função de garantir a estabilidade e a durabilidade do novo corpo político está o Senado, cujo papel fundamental é proteger e colocar em relevo a "opinião". Considerada pelos homens da Revolução Americana como sendo imprescindível para a democracia, na medida em que ela só pode ser formada na pluralidade e na diversidade, a opinião ganha o seu espaço no coração da política. Sempre individual e fruto do diálogo livre entre os homens, a opinião é transformada em opinião pública pelo Senado. A Revolução Americana, nas palavras de Arendt (1988, p.182), "soube como criar uma instituição duradoura para a formação pública de opiniões dentro da própria estrutura da República". Com a Suprema Corte, "uma instituição duradoura para o julgamento", e o Senado, "uma instituição duradoura para a opinião", os Pais Fundadores "transcenderam sua própria estrutura conceitual"[71] e colocaram em relevo as "faculdades" do juízo e da opinião, "as mais importantes do ponto de vista político" e que "haviam sido quase totalmente negligenciadas pelas tradições do pensamento político e filosófico" (ARENDT, 1988, p.183).

Apesar de tecer elogios à Revolução Americana, pois em sua visão, apenas ela conseguiu fundar um novo corpo político preocupado com a liberdade, é preciso registrar, no entanto, que para Arendt, essa revolução não representa a verdadeira resposta à crise política do mundo moderno. A democracia representativa "consolidada" nos Estados Unidos da América após esse evento, não criou condições para que todos tenham a oportunidade de participar efetivamente da vida política, e atualmente, apesar de considerada por grande parte dos teóricos e estudiosos da política como sendo o "melhor regime político" para os homens, a democracia representativa na visão de Arendt, não representa efetivamente "um novo começo", uma "nova forma de governo", e nem reúne condições necessárias para ser a resposta eficaz à resposta totalitária diante da crise do mundo moderno. Na verdade, para Arendt, a Revolução Americana foi um sucesso ao estabelecer uma nova república, mas a democracia representativa baseada no sistema de partidos políticos adotada pelos Estados Unidos da América representa o seu declínio, pois ela se assemelha a outras democracias modernas. Ou seja, o seu

[71] O que possibilitou a esses homens da Revolução Americana "transcender a estreita e tradicional estrutura de suas concepções básicas gerais", diz Arendt (1988, p.183), "foi o premente desejo de conferir estabilidade à sua nova criação e de sedimentar, numa 'instituição duradoura', todos os fatores da vida política".

sistema é democrático pelo fim que persegue – o bem-estar do povo e a felicidade individual, e oligárquico pelo modo como funciona – liberdade e felicidade públicas são privilégios da minoria.

Percebe-se, assim, o motivo pelo qual Jefferson, um homem sempre atento aos acontecimentos que sucederam à Revolução Americana e preocupado em garantir a participação do povo no novo governo, “temia um ‘despotismo eletivo’, que podia ser até pior do que a tirania contra a qual haviam se insurgido”; em 16 de janeiro de 1787, numa carta dirigida ao coronel Edward Carrington, como destacou Arendt (1988, p.190), ele diz: “Se algum dia o nosso povo se descuidar das coisas públicas, os senhores e eu, o Congresso e as assembleias, os juízes e os governadores, nos transformaremos todos em lobos”. O temor de Jefferson, no entanto, não se concretizou nas proporções que ele imaginou, mas a “república” não propiciou ao povo um espaço para a ação política ativa que como entendida por Arendt, é algo que apenas o indivíduo, o “ator” pode desempenhar; é algo que jamais pode ser representada, apenas exercida pelo próprio indivíduo. Assim, a única coisa que pode ser objeto de representação ou de delegação na democracia representativa, “é o interesse ou o bem-estar dos outorgantes, mas não suas ações ou opiniões” (ARENDT, 1988, p.214).

Se “a resposta destrutiva” do sistema totalitário de governo diante da crise política do mundo moderno aniquilou totalmente a liberdade, na democracia representativa fundada no sistema de partidos políticos, ela encontra-se restringida ao mínimo. Portanto, como disse Kalyvas (2008, p.272), a democracia representativa como está configurada, seja ela na versão “legislativa ou executiva, não constitui uma solução atraente” para as questões políticas levantadas por Arendt. A democracia representativa, diz Nixon (2015, p.35), privilegia “o governo da elite” eleito representante do povo, ou “uma elite burocrática” ligada aos seus partidos políticos que deixa de servir o povo que a elegeu, para defender seu próprio interesse ou o interesse do seu partido. Para Arendt, esse sistema político, portanto, não pode ser tomado como um antídoto adequado, pois como disse Duarte (2002, p.61), ele estimula “algumas das condições a partir das quais se constituiu a dominação totalitária”, como por exemplo, “a apatia política, o isolamento dos cidadãos e a restrição da liberdade ao instante do voto”. Na verdade, com o estabelecimento da democracia representativa, diz a autora:

> [...] a antiga distinção entre governantes e governados, que a revolução se dispusera a abolir com o estabelecimento de uma república, se afirma novamente; mais uma vez, o povo não é admitido na esfera política, mais uma vez a tarefa do governo se torna o privilégio de uns poucos, aos quais fica reservado o direito de exercitar, com exclusividade, "suas virtuosas aptidões" [...] O resultado é que o povo ou mergulha na "letargia, que é a precursora da morte para a liberdade pública", ou "mantém o espírito de resistência" contra qualquer governo que tenha sido eleito, uma vez que o único poder que lhe resta é "o poder residual da revolução" (ARENDT, 1988, p.190).

O novo corpo político, ou nas palavras de Wolin (1994, p.296), esse novo "paradigma"[72] para Arendt, que é "a república americana", não conseguiu assegurar e perpetuar a sobrevivência do seu princípio inspirador, a saber, "a paixão pela liberdade pública" ou "a busca da felicidade pública". O novo corpo político não conseguiu encontrar um meio eficaz para que tal princípio pudesse ser livremente cultivado pelas "gerações futuras", ou como disse Schwartz (1995, p.192), não foi capaz de estabelecer "instituições que facilitassem 'a felicidade pública' da política participativa". Assim, se a Revolução Americana teve êxito em fundar um novo corpo político, ela fracassou em perpetuar o seu princípio inspirador, isto é, assegurar a discussão incessante em torno dele, para que o mesmo pudesse ser evocado pelas gerações futuras e servir de referência, pois para Arendt, para que as ações dos homens sejam salvas de "sua inerente inutilidade", é preciso discuti-las incessantemente. Assim, diz a autora:

> [...] mesmo na América, onde a criação de um novo corpo político foi coroada de êxito, e onde, portanto, a revolução atingiu, em certo sentido, sua verdadeira finalidade, essa segunda tarefa da revolução, assegurar a sobrevivência do espírito que deu origem ao seu ato de fundação, perpetuar o princípio que a inspirou – uma tarefa que [...] Jefferson, em especial, considerava de suprema importância para a própria sobrevivência do novo corpo político – foi frustrada quase desde o inicio (ARENDT, 1988, p.101).

Os homens da Revolução Americana não tinham nenhuma dúvida que a liberdade era uma felicidade pública e não um fardo, e que ela consistia em

[72] Em sua obra *Da revolução,* diz Wollin (1994, p.296), Arendt troca "o paradigma de Atenas pela república americana em seu início, o ator de Homero pelo revolucionário de 1776 e Péricles por John Adams"; mas "muitas das categorias desenvolvidas na *Condição humana* foram retidas, particularmente a dicotomia entre o 'político' e o 'social' com as suas implicações antidemocráticas e até mesmo antipolíticas".

participar no governo, no entanto, nota-se que a “Declaração de Independência”, diz Arendt (1988, p.102), “fala da ‘busca da felicidade’ e não da ‘felicidade pública’”. Essa “alteração” que passou despercebida entre aqueles homens que participaram dos debates da assembleia, permitiu que cada uma das sucessivas gerações se sentisse totalmente “livre” para interpretar a expressão “busca da felicidade” da maneira que melhor lhe conviesse. Portanto, a própria Declaração de independência, da maneira como foi redigida, contribuiu para tornar imprecisa ou ambígua a “distinção entre felicidade pública e privada” (ARENDT, 1988, p.105). A expressão “busca da felicidade”, diz a autora:

> [...] usada e entendida sem seu adjetivo qualificativo original, pode muito bem representar o padrão de medida [...] da perda do significado original e do olvido do espírito que se manifestara na revolução [...] De novo Tocqueville tem razão quando observa que “de todas as ideias e sentimentos que prepararam a Revolução, a noção e o gosto da liberdade pública, estritamente falando, foram os primeiros a desaparecer” (ARENDT, 1988, p.106).

A Revolução Americana nunca conseguiu resolver a questão referente ao objetivo do novo corpo político, ou seja, ela não se decidiu de forma clara, se o objetivo do novo corpo político seria liberdade ou prosperidade. Assim, os cidadãos americanos buscaram a felicidade privada, enveredando-se pelo sonho da opulência e do consumo. O “ideal republicano de liberdade e justiça para todos os cidadãos”, diz McCarthy (2000, p.154), “se converteu no sonho burguês da terra que emana leite e mel, um empreendimento econômico sem controle onde todo o mundo podia tornar-se rico”. Nesse sentido, como observou Amiel (1997, p.119), se a “‘lição’ da Revolução Francesa foi terrível” porque tentou resolver a questão social pelos meios políticos e se mergulhou no terror, e este acabou por arruiná-la, “a lição da Revolução Americana não é muito menos amarga”. Afinal, “os seus ideias, a abundância e o consumo” contribuíram para desviar a “revolução do seu objetivo. Os Estados Unidos tornaram-se a ‘terra prometida dos pobres’”. Em termos gerais, o que restou na América após a perda da paixão pela “liberdade pública” ou “felicidade pública” que inspirou a revolução, “foram as liberdades civis, o bem-estar individual da grande maioria da população, e, além disso, a opinião pública como a força mais poderosa a dirigir uma sociedade democrática e igualitária. Essa transformação”, diz Arendt (1988, p.177), “corresponde, com grande precisão, à inversão da esfera

política pela sociedade; é como se os princípios, originalmente políticos, fossem traduzidos em valores sociais".

A revolução que fundou um novo corpo político, a "república americana", não conseguiu institucionalizar um espaço de participação política direta para a busca da "felicidade pública" entendida como participação ativa dos homens na busca do bem comum da "república" através da ação e do discurso, uma felicidade cujo prazer não se relaciona com a ânsia pelo poder, mas com o simples ato de participar do domínio público[73]. Jefferson, como observou Bernstein (1996, p.130), foi quem percebeu essa falha com maior clareza e chamou atenção para a divisão da República em "repúblicas elementares ou conselhos no sentido de renovar o princípio revolucionário da geração fundadora". Sua intenção era que cada um fizesse parte de algum conselho, seja grande ou pequeno, como forma de assegurar o seu poder. Se o plano pensado por Thomas Jefferson tivesse sido levado adiante, certamente "ele teria sobrepujado de muito as frágeis sementes de uma nova forma de governo que podemos detectar nas seções da Comuna de Paris e nas sociedades populares, durante a Revolução Francesa" (ARENDT, 1988, p.1999). Na nova ordem política, a Constituição, diz Arendt (1988, p.191), não incorporou os "municípios" e as "câmaras municipais, fontes originais de toda a atividade política do país", impossibilitando a participação pública como essência da liberdade. De acordo com comentários de Amiel (2003, p.92), a Constituição fez justiça "ao poder, ao juízo, à opinião, aos direitos, aos interesses, às qualidades que permitem 'construir o edifício'", mas ela ignorou "a ação e as suas potencialidades" e não deixou "espaço às qualidades que permitiram a construção".

O direito de cada cidadão de participar ativamente no governo se confundiu com as liberdades individuais e civis, contribuindo assim para o surgimento da democracia representativa comandada fundamentalmente por burocratas, especialistas e políticos profissionais. A institucionalização desse tipo de democracia que não abre as portas do mundo político para a maioria, fez desaparecer qualquer possibilidade do povo alcançar a "felicidade pública". A Constituição, portanto,

[73] A "felicidade pública", como entendida por Arendt, diz Lummis (2002, p.206-207), não é e nem pode ser concebida como sentimento de satisfação pela vitória obtida sobre um adversário e nem como orgulho demonstrado por aqueles que fazem parte de uma elite privilegiada da sociedade, mas é uma felicidade compartilhada, a felicidade de ser livre entre outras pessoas livres, recuperar e salvar a nossa "fé pública", ver a "esperança pública" se convertendo em "poder público".

outorgou ao povo o direito de eleger seus representantes, mas não criou condições para que ele pudesse participar ativamente no governo ou na política, a liberdade, portanto, no seu sentido mais alto, não foi o preço pago pela "fundação" do novo corpo político; assim, para Arendt (1988, p.191), "foi a própria Constituição, a maior conquista do povo americano, que acabou privando-o de sua mais valiosa conquista".

É verdade, portanto, que a Revolução Americana deu a liberdade ao povo americano interrompendo a tirania do colonialismo, mas ela não lhe proporcionou um espaço público acessível para que ele pudesse exercer e desfrutar ativamente essa liberdade, e quando a "república" se tornou uma democracia representativa, o espaço público se tornou privilégio "apenas para os representantes do povo, e não para o próprio povo" (ARENDT, 1988, p.191). Apenas eles desfrutam da "felicidade pública", pois além deles, ninguém mais tem a "oportunidade de se engajar nas atividades de 'expressão, discussão e decisão', as quais, num sentido positivo, são as atividades da liberdade" (ARENDT, 1988, p.188). Além disso, a democracia representativa, como sublinhou Amiel (1997, p.118), apenas protege os interesses "da vida privada e do bem-estar pessoal", ela não protege "a ação ou a opinião do eleitor, cujo único poder é, então o de 'chantagista'" que, por meio de grupos de pressão, tráfico de influência e outros meios, procura a qualquer custo influenciar o seu representante a atender os seus interesses. Por isso, "todo o problema da representação, um dos mais cruciais e tormentosos temas da política moderna desde as revoluções", diz Arendt (1988, p.189), "implica nada menos que uma decisão sobre a própria dignidade da atividade política propriamente dita".

A democracia representativa como está configurada atualmente, tornou-se para Arendt algo inaceitável. Aos seus olhos, esse sistema político reduziu a capacidade do indivíduo de agir politicamente, isto é, de aparecer na frente de seus semelhantes, de ver e ser visto em ação e palavras, de discutir e decidir, à escolha de representantes que, como disse Drucker (2001, p.201), "uma vez no poder se entregam a todo tipo de barganha e negociação a portas fechadas". O único espaço público do cidadão é a urna de votação, a única oportunidade de fazer ouvir a sua voz é no dia da eleição, mas a urna é muito pequena, "pois só tem lugar para um [...] lá somos, quase todos nós, nada mais que o eleitorado manipulado" (ARENDT, 1973, p.200). Assim, referindo-se à "república americana" em especial, Arendt

(1988, p.202) diz que “a Constituição dera todo o poder aos cidadãos, sem lhes oferecer a oportunidade de *serem* republicanos e de *agirem* como cidadãos”, isso significa dizer que a “nação” não é “uma presença viva em meio aos cidadãos”. É por isso que, para Jefferson, diz a autora:

> [...] era da própria essência do governo republicano que se fizesse “a subdivisão do país em distritos”, isto é, que se criassem “pequenas repúblicas”, através das quais “todos os homens da nação” se tornassem “membros ativos do governo comum, participando pessoalmente de todos os direitos e obrigações do Estado, e, embora na verdade a ele subordinados, atuando como peças importantes, rigorosamente dentro dos limites de sua respectiva competência”. Eram “essas pequenas repúblicas que se tornariam a força maior da grande república”; pois, na medida em que o governo republicano da União estava fundamentado no pressuposto de que a sede do poder estava no povo, a condição básica para o seu adequado funcionamento se baseava num esquema “de divisão do poder entre os homens da nação, atribuindo a cada um exatamente as funções para as quais se mostrasse competente”. Sem esse esquema, o próprio fundamento do governo republicano jamais podia ser concretizado, e o governo dos Estados Unidos seria republicano apenas no nome (ARENDT, 1988, p.202).

Para Arendt, não se pode pensar a política sem a liberdade e sem o espaço para que esta se manifeste; na verdade, como já se fez referência em outros momentos, para ela, a razão de ser da política é a liberdade, não existe outra alternativa. Na democracia representativa como vista por Arendt e que se tornou uma prática comum entre a maioria das nações do mundo, essa liberdade não se manifesta efetivamente, pois o poder do povo que “emerge da ação e deliberação conjugadas”, encontra-se “reduzido e controlado” pelos partidos políticos que detêm o “monopólio de nomeação” e cujos programas são fórmulas prontas que demandam execução, não ação. Na verdade, a “característica essencial” dos partidos políticos “é ‘que eles indicam candidatos para cargos eletivos ou para o governo representativo’”, assim, diz a autora:

> [...] desde as suas origens, o partido, como instituição, pressupunha ou que a participação do cidadão nos assuntos públicos era garantida por outros órgãos públicos, ou que tal participação não era necessária, e que os seguimentos da população recém-admitidos deveriam se contentar em serem representados, ou, finalmente, que todas as questões políticas [...] são, em última análise, problemas administrativos a serem tratados e decididos por especialistas (ARENDT, 1988, p.217).

De acordo com observações de Fine (2001, p.122-123), os partidos políticos, como entendidos por Arendt, excluem o povo da "vida política" e criam indiferenças generalizadas em relação aos "assuntos públicos", e o que chamamos hoje de política, de acordo com Arendt, nada mais é do que "uma profissão, uma carreira"[74], para a qual a "elite" representante é escolhida através de "padrões e critérios que são, elas próprias, profundamente apolíticas" (ARENDT, 1988, p.221), pois como comentou Wolin (1998, p.268), na democracia representativa não existem "espaços públicos 'dos quais pudesse ser selecionada uma elite, ou antes, dos quais ela pudesse selecionar'". Nesse sentido, esse tipo de democracia é "uma elite administrativa e não uma elite gloriosa". Para dizer em termos arendtianos:

> É bem verdade que o governo representativo se tornou, de fato, um governo oligárquico, embora não no sentido clássico de governo de minoria no interesse da minoria; o que chamamos hoje de democracia é uma forma de governo em que a minoria governa, pelo menos supostamente, no interesse da maioria. Esse governo é tido como democrático na medida em que o bem-estar do povo e a felicidade individual sejam suas metas principais; mas ele pode ser considerado oligárquico, no sentido de que a felicidade e a liberdade pública se tornaram, mais uma vez, privilegio da minoria (ARENDT, 1988, p.215).

Para Arendt (1988, p.223), portanto, em resumo, o princípio que inspirou as revoluções "não conseguiu encontrar sua instituição apropriada". Mesmo na América, a forma que a "república" assumiu não permitiu que houvesse um "espaço reservado", um "lugar apropriado" para o exercício daquele princípio que serviu "para edificá-la". O que assistimos hoje na maioria dos países é uma prática "política" baseada na democracia representativa que, como disse McGowan (1998, p.157), "infantiliza os cidadãos" e, frequentemente, como observou Drucker (2001, p.201), funciona "sem nenhuma interferência do cidadão". As revoluções, portanto, não conseguiram mudar o mundo "no sentido de aumentar a participação política ativa" que permaneceu como privilégio de alguns, isto é, dos representantes, pois o povo como povo não entrou na vida política em nenhum lugar. Apenas nos dias da eleição ele tem a chance de tornar pública as suas opiniões e exercer o seu poder político; assim, em termos arendtianos, a representação política significa, essencialmente,

[74] Com a profissionalização da política, diz Guerra (2013, p.90-91), acontece a "dissolução da política, pois, as vontades individuais transformam-se na vontade do partido, e os cidadãos ficam reduzidos, simplesmente, a funcionários ou eleitores que apenas sancionam a opinião alheia".

“que os eleitores abdicam, ainda que voluntariamente, de seu próprio poder, e [...] a antiga máxima de ‘todo o poder está no povo’ é verdadeira apenas nos dias de eleição” (ARENDT, 1988, p.189).

Essa prática significa a destruição do sentido da política, pois o espaço público deixa de existir, “seja para agir, seja para ser visto em ação”; e o governo, por sua vez, “degenera” e passa a funcionar como um mero administrador de tarefas[75] e não como um corpo político capaz de assegurar o espaço para a manifestação da liberdade através de atos e palavras, do debate público de opiniões sobre assuntos que interessam a todos. Nessas condições, não ha espaço, portanto, para que o individuo manifeste o seu “caráter político intrínseco da fala” que, para Arendt, como destacou Cavarero (2004, p.65), não consiste simplesmente em expressar “o que é bom, certo útil e prejudicial para a comunidade”, mas em “expressar e comunicar aos outros” a sua singularidade e distinguir-se entre eles. Nas palavras da autora:

> É exatamente porque o tirano não aspira a distinguir-se, e se ressente da falta de qualquer paixão por distinção, que ele se compraz em colocar-se acima da companhia de todos os homens; inversamente, é o desejo de distinção que faz os homens amarem o mundo e apreciarem a companhia de seus semelhantes, e os conduz à atividade pública (ARENDT, 1988, p.96).

Ao reduzir a política à administração, a democracia representativa, em termos arendtianos, não representa qualquer avanço no sentido político, pelo contrário, funciona como um obstáculo à participação política ativa. Ela favorece apenas aos partidos políticos que se organizam e lutam uns contra os outros em defesa dos interesses privados buscando obter vantagens econômicas, minando a base da esfera pública que passa a ser o espaço de estratégias e articulações. É importante sublinhar que essa crítica de Arendt aos partidos políticos, se estende também ao sistema partidário como um todo, inclusive aos “partidos políticos da classe operaria” que, para ela, “têm sido, quase sempre, partidos de interesses, em nada diferentes dos que representam outras classes sociais” (ARENDT, 2009a, p.228).

[75] Para Arendt, ao longo da história, sempre que um governo se transformou em um mero administrador, ou uma república se transformou em órgão burocrático, aconteceu o encolhimento da esfera pública de modo desastroso, pois, sob a forma burocrática de governo, não ha espaço para o exercício da liberdade política.

Em termos gerais, para Arendt (1989, p.364), o "sistema partidário" em sua essência, representa os interesses das classes, e se o "o sistema de classes" entrar em colapso, automaticamente ele entrará em colapso também, porque a função dos partidos é representar interesses, e sem a sua fonte e origem eles não podem representá-los. De acordo com a autora, em um governo baseado no sistema de partidos como é o caso da democracia representativa vigente, "o relacionamento entre representante e eleitor é transformado num negócio de compra e venda", e a comunicação entre eles "nunca é entre iguais, mas entre aqueles que aspiram a governar e aqueles que consentem em ser governado", pois "faz parte da própria natureza do sistema partidário substituir a 'fórmula governo do povo pelo povo por 'governo do povo *por uma elite emanada do povo'"* (ARENDT, 1988, p.221).

Ao excluir a maioria dos cidadãos da participação política efetiva, uma vez que ela não garante o espaço para debates, ou como disse Sitton (1994, p.311), para "uma experiência política" capaz de possibilitar "opiniões bem formadas"[76], a democracia representativa baseada no sistema de partidos contribui para que os indivíduos votem a partir de "interesses privados". Nessa prática "política" não existe qualquer relação significativa entre o indivíduo e os assuntos do governo, e o que se observa é uma alienação de grande número de cidadãos em relação à política. A democracia representativa destrói, portanto, o sentido positivo da liberdade que, para Arendt (1988, p.175), "significa 'participar do governo' ou não significa nada". Isso quer dizer que, para a autora, é o espaço público e não a "interioridade" o lugar

[76] Na democracia representativa como conhecemos hoje, a opinião, em seu sentido próprio, simplesmente não existe, e a maioria não consegue ter uma experiência de pluralidade de perspectiva: "Nesse sistema, as opiniões das pessoas são, na verdade, indetermináveis, pela simples razão de serem inexistentes. As opiniões se formam num processo de discussão aberta e de debate público, e onde não existe oportunidade para a formação de opiniões, o que pode haver são estados de ânimo – das massas ou dos indivíduos, esses não menos inconstantes e falíveis do que aqueles –, mas não opiniões" (ARENDT, 1988, p.214). Como sublinhou Parekh (2008, p.33), opinião, para Arendt, não significa simplesmente "pensar o que quiser", mas "desenvolver uma ideia e testá-la em uma base intersubjetiva". A opinião encontra-se ligada à experiência política genuína de pensar e agir entre iguais, isto é, viver na pluralidade. A formação de opiniões sem as quais não podemos fazer parte do espaço público, revela a interconexão entre a ação e a pluralidade: "Formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento. Esse processo de representação não adota cegamente as concepções efetivas dos que se encontram em algum outro lugar, e por conseguinte contempla o mundo de uma perspectiva diferente; não é uma questão de empatia, como se eu procurasse ser ou sentir como alguma outra pessoa, nem de contar narizes e aderir a uma minoria, mas de ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro. Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais validas minhas conclusões finais, minha opinião" (ARENDT, 1972, p.299).

por excelência da liberdade[77], esta "é um atributo de uma determinada forma de organização de homens entre si, e nada mais" (ARENDT, 2002, p.103). Portanto, ninguém pode ser "livre ou feliz" se não participar da "liberdade pública", se não "participar, e ter uma parte, no poder público" (ARENDT, 1988, p.204). Para a autora, a liberdade "em sua significação primeira", diz Rosenfield (2010, p.227), "envolve principalmente o domínio da política, o domínio dos assuntos humanos em geral, tal como ela foi originariamente concebida pelos gregos e seguida pelos romanos".

2.3. Representação política e sistema de conselhos

Para Arendt, a democracia representativa como vista por ela, definitivamente não representa "um novo começo" ou uma "nova organização política" capaz de fazer face à resposta totalitária diante da crise do mundo moderno, dando "à dignidade humana" uma "nova garantia". Isso se explica, em termos gerais, pelo fato dela permitir uma participação política mínima dos cidadãos através do voto e a formação de uma "elite governante" que se apossa do espaço público, transformando a política em uma profissão[78]. De acordo com observações de Topolski (2015, p.43), a democracia representativa vigente guarda ainda "o traço do totalitarismo", principalmente porque nela o âmbito privado assumiu o domínio público; nas palavras de Neto (2013, p.59), ela dificulta em grande medida a ação política dos homens, obscurecendo "as dimensões da condição humana com as quais a esfera política está associada, ou seja, a ação, o discurso, a liberdade, a

[77] Os homens, para Arendt, são livres apenas quando agem, e essa ação não é algo interior e nem privado, por isso ela só pode ser realizada na esfera pública na companhia de outras pessoas. Para a autora, esfera pública é a única esfera da liberdade constituída diretamente entre os homens em uma área comum através da revelação por meio de palavras e de atos: "A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente *a* condição – não apenas a *conditio sine qua non,* mas a *conditio per quam* – de toda vida política" (ARENDT, 2009a, p.15).

[78] De acordo com comentários de Schio (2006, p.202), sem uma participação ativa na política, o cidadão "não se compromete com os problemas, sequer por suas soluções. Ocorre, assim, um distanciamento entre o governante e os governados, acarretando o desaparecimento do público, que é substituído pela burocracia, pelo conjunto de funcionários responsáveis pelo controle e pela manutenção do Estado, momento em que o político se perde, cedendo lugar ao administrativo".

esfera pública e a pluralidade humana". Na verdade, o governo representativo, diz a autora:

> [...] está em crise hoje: em parte porque perdeu, com o decorrer do tempo, todas as praxes que permitiam a participação dos cidadãos, e em parte porque atualmente sofre gravemente da mesma doença dos partidos: burocratização e tendência do bipartidarismo em não representar ninguém exceto as máquinas dos partidos (ARENDT, 1973, p.79).

A democracia representativa e a sua "instituição mais importante", a saber, os partidos políticos, não representam presenças de espaços públicos acessíveis ao povo em geral, e esta, certamente, como observou Hull (2002, p.71), é a "principal queixa" de Arendt contra esse sistema político. Na verdade, para a autora, "em lugar nenhum" a democracia representativa permitiu que "o povo *qua* povo ingressasse na vida política e se tornasse participante dos negócios públicos" (ARENDT, 1988, p.221), os "direitos garantidos pelas leis", diz Arendt (1988, p.115), "são todos de caráter negativo", nenhum deles "reivindicam uma participação no governo", apenas "uma salvaguarda contra ele". São, portanto, mecanismos de controle e não de participação, e quando não há espaço para a participação ativa dos cidadãos nos assuntos públicos, corre-se o perigo de se impor uma única perspectiva.

Por toda parte, a relação entre o povo e seus representantes, ou entre a minoria que tem a oportunidade de participar dos negócios da república e a maioria que fica do lado de fora e na obscuridade, permaneceu inalterado. A "liberdade de agir e de atuar politicamente", diz Arendt (2002, p.75), continua "sendo prerrogativa do governo e dos políticos profissionais que se oferecem ao povo como seus representantes no sistema de partidos". Portanto, no modelo da democracia representativa baseado no sistema de partidos políticos, apenas os representantes do povo constituem a esfera pública, o povo que contribui para elevá-los a posição de representantes, e que "teoricamente" é "a fonte e a sede do poder", permanece alijado dessa esfera. De acordo com comentários de Bowen-Moore (1989, p.142), para Arendt, na democracia representativa os "interesses econômicos" estão colocados acima dos interesses "estritamente políticos", e no lugar da ação política propriamente dita estão a "burocracia e a administração" praticada pelos partidos políticos. Nesse sentido, o "espaço público" encontra-se "dominado por políticos ou

profissionais em assuntos políticos; as ações e os discursos dos cidadãos estão limitados quase que exclusivamente ao poder do voto".

Diante de um cenário político desfavorável à participação efetiva dos homens nos assuntos públicos, uma vez que o que se verifica é uma "ausência de espaços públicos" que proporcionam a participação ativa das pessoas no sentido de agirem em conjunto por meio de ação e do discurso, Arendt recupera, como única alternativa para tal cenário, o sistema de conselhos[79], isto é, espaço de liberdade que sempre surgiu no curso das "genuínas revoluções"[80] e que em seu pensamento político, como observou Bernstein (1996, p.11), aparece como "uma das ideias mais original e central", pois trata-se, para ela, de uma estrutura política aberta à participação de todos os cidadãos nos assuntos públicos e que lança luz sobre as questões políticas do nosso tempo, aliviando o peso esmagador do fenômeno totalitário proporcionando aos homens um novo terreno sólido onde eles possam se firmar.

Os conselhos são espaços de aparência onde os cidadãos podem ver e serem vistos em ação, onde eles podem agir em conjunto e se ocuparem em comum dos assuntos públicos; como comentou King (1992, VIII), os conselhos são, para Arendt, "a personificação da ação livre em concerto". Mais do que uma origem perdida e esquecida da política, os conselhos, esses fenômenos raros e singulares que teimaram em se repetir ao longo das grandes revoluções modernas, representam para Arendt uma esperança de renovação da política no presente e no

---

[79] Os conselhos como são entendidos por Arendt, são fenômenos modernos, isso prova que ela não pensa a política apenas a partir das categorias gregas como grande parte dos estudos sobre o seu pensamento insiste em afirmar. A ideia de conselhos surgiu nos escritos de Arendt (2007, p.343-374) desde muito cedo, isto é, desde o ano de 1944, quando ela destacou a organização política federativa como a mais propícia para uma nação judaica. Ainda antes de discuti-la em profundidade em sua obra *Da revolução,* a ideia de sistema de conselhos já havia sido mencionada em um artigo intitulado *Totalitarian imperialism: reflections on the Hungarian Revolution* e na obra *A condição humana,* ambos publicados originalmente em 1958. Em *A condição humana*, ao referir-se ao sistema de conselhos, Arendt (2009a, p.228) observa "que as revoluções populares vêm, há mais de cem anos, propondo sem êxito outra nova forma de governo: o sistema de conselhos populares". De acordo com estudos de Vollrath (2003, p.190), a ideia de sistema de conselhos introduzida pela autora em seu pensamento político, foi uma influência do seu segundo marido Heinrich Blücher, que foi membro do grupo Brandler do Partido Comunista da Alemanha.

[80] Desde o século XVIII, observa Duarte (2002, p.75), as verdadeiras revoluções políticas que ocorreram, foram jogos recorrentes "entre o surgimento e a obstrução da participação e organização política da população, seja porque a revolução foi sufocada, seja porque perdeu seus rumos no terror e na violência, seja porque canalizou e represou o desejo de participação política recorrendo ao sistema representativo, centrado no aparato burocrático dos partidos políticos [...] Para a autora, assim, é na tensão entre participação política e representação política que se decide, na época moderna, a própria dignidade do espaço político".

futuro. De acordo com observações de Below (2014, p.100), se a democracia representativa contemporânea “interrompe a formação de diferentes opiniões sobre temas políticos”, o sistema de conselhos como pensado por Arendt surge como “um novo tipo de governo republicano, permitindo a participação e a criação de uma pluralidade de opiniões”.

Diferente do modo como pensam Canovan (1992, p.237) e Wellmer (2000, p.240), por exemplo, o sistema de conselhos como aparece em Arendt, não é “um compromisso curiosamente irrealista” e nem uma “utopia”, mas algo coerente, pertinente e com exemplos concretos, ainda que breves, ao longo da história das grandes revoluções. Na verdade, em termos arendtianos, ignorar a realidade dos conselhos significa juntar-se aos que consideram impossível “a condução direta dos negócios públicos pelo povo [...] nas condições modernas” (ARENDT, 1988, p.210), ou em outras palavras, “significa uma descrença na capacidade política do povo” e até mesmo “presumir que não há, nem nunca houve, qualquer alternativa para o sistema vigente” (ARENDT, 1988, p.216). O sistema de conselhos é, para a autora, como disse Roviello (1997, p.77), o “único sistema político realizável que representa verdadeiramente o princípio da participação de cada indivíduo na ação e na discussão políticas”.

De acordo com observações de Totschnig (2014, p.275), afirmar que o modelo de conselhos pensado por Arendt é “um compromisso curiosamente irrealista” ou uma “utopia”, significa ignorar o fato de que, para ela, os conselhos não são produtos de “reformas”, mas de “revoluções”. É evidente que uma proposta de reforma desse tipo seria sem dúvida, improvável, “irrealista”, pois não haveria apoio necessário. Ninguém acredita que é possível ter apoio para o estabelecimento de um sistema de conselhos dessa natureza, a partir de “dentro” da democracia representativa como ela se encontra estruturada atualmente. Afinal, “a constituição de um sistema de conselhos significaria o fim do sistema de partidos”, e não é novidade para ninguém que nenhum partido político concordaria com “uma proposta” que o tornaria “obsoleto”. Por isso, como disse Schwartz (1995, p.201), Arendt estava ciente dessa dificuldade, ela acreditava que nessas condições, “a criação de espaço político público” como os conselhos surgidos ao redor dos movimentos revolucionários, seria algo “extremamente raro”.

Na verdade, como sublinhou McCarthy (2012, p.275), na sociedade contemporânea é difícil até mesmo de se "imaginar" que um "cidadão" seja capaz de adotar "livremente" o sistema de conselhos como alternativa para a democracia representativa. Mas, de todo modo, é preciso considerar que em Arendt, a ideia de conselhos é parte integrante do seu pensamento e inseparável do seu conceito de liberdade e da ideia de "felicidade pública". Nas palavras de Muldoon (2011, p.412), o sistema de conselhos é, para a autora, "a personificação da sua concepção de ação política", é a institucionalização do seu pensamento político, pois em sua visão, política consiste essencialmente na criação de espaços públicos entre os seres humanos plurais onde eles possam agir em conjunto, e não na arte de governar, "é a organização da comunidade que resulta do agir e falar em conjunto" (ARENDT, 2009a, p.211). Sem um espaço que possibilite a todos uma participação política ativa no qual possam debater e trocar opiniões sobre todos os assuntos concernentes aos negócios públicos, a liberdade não passa de uma palavra vazia e a república deixa de ter o seu mais sólido baluarte.

Por isso, para Arendt, não é na democracia representativa como está configurada atualmente[81], mas sim no modelo de sistema de conselhos que surgiu e ressurgiu desde a Revolução Francesa, e que as revoluções fracassaram em consolidar como nova forma de governo que ela vê a esperança de superar a crise do mundo moderno e a "resposta destrutiva" do totalitarismo diante de tal crise, pois apenas esse modelo é capaz de possibilitar a verdadeira participação dos homens nos assuntos públicos. Como sublinhou Olson (2004, p.138), os homens, de acordo com o pensamento político de Arendt, não podem ser "verdadeiramente livres" sem essa "opção de participar de debates políticos e tomada de decisões". Ao escolher o sistema de conselhos e não a democracia representativa baseada no sistema de partidos, a autora faz uma opção pela defesa vigorosa da faculdade humana de agir[82], isto é, aquela faculdade que faz de cada um de nós um ser político. Nesse sentido, ela diz:

---

[81] Na democracia representativa contemporânea baseada no sistema de partidos políticos existem, de um modo geral, duas ideias contrárias à concepção arendtiana de política: possibilidade de se abrir mão da participação política popular e a convicção de que apenas os "especialistas" são capazes de gerir a "coisa pública". Essas ideias, além de encolher ao mínimo o "espaço público" em seu "caráter plural e comum", reduzem a atividade política à administração dos interesses privados.

[82] "Filosoficamente falando, agir é a resposta humana para a condição da natalidade. Posto que todos adentramos o mundo em virtude do nascimento, como recém-chegados e iniciadores, somos aptos a

> A transformação do governo em administração, ou das repúblicas em burocracias, e o desastroso encolhimento da esfera pública que as acompanhou têm uma longa e complicada história através da época moderna; e este processo tem sido consideravelmente acelerado durante os últimos cem anos, por meio do surgimento das burocracias partidárias [...] O que faz do homem um ser político é a sua faculdade para ação; ela o capacita a reunir-se a seus pares, agir em concerto e almejar objetivos e empreendimentos que jamais passariam por sua mente, deixando de lado os desejos de seu coração, se a ele não tivesse sido concedido este dom – o de aventurar-se em algo novo (ARENDT, 2001, p.59).

Enquanto na democracia representativa o desenvolvimento dessa faculdade humana para agir é um privilegio apenas para uma minoria, uma "elite", isto é, apenas para os representantes do povo, no sistema de conselhos como pensado por Arendt, é permitido o seu desenvolvimento a todos os homens. Assim, para a autora, como comentou Duarte (2002, p.74), apenas o sistema de conselhos, espaço onde todos têm a oportunidade de agir na presença de seus pares e participar ativamente nos "negócios do governo", traz consigo "a marca de uma reatualização dos laços que unem a política à sua origem greco-romana", ao renovar "o interesse dos cidadãos pela participação política ativa e pelo debate público". Por serem "órgãos de ação" e não de "representação", como é o caso dos partidos políticos, os conselhos, para Arendt (1988, p.203), oferecem "uma melhor forma de coletar a voz do povo do que os mecanismos do governo representativo". Enquanto os partidos políticos contribuem para anular a ação e a participação do povo nos assuntos públicos, fazendo da política "uma profissão, uma carreira" para a qual são escolhidos "profissionais" através de critérios "apolíticos", os conselhos, diz a autora, contribuem para "a participação direta de todos os cidadãos nos assuntos públicos do país", possibilitando a cada um encontrar "sua própria esfera de ação" e "constatar, como que com seus próprios olhos, sua contribuição pessoal aos acontecimentos do dia" (ARENDT,1988, p.210).

Percebe-se, portanto, que para Arendt, o problema em causa é a "representação *versus* ação e participação", sistema de partidos *versus* sistema de conselhos, não a presença *versus* ausência do Estado. Apesar de propor um "tipo de ação pública", que nas palavras de Martel (2011, p.143), "tem pouco ou nada a

---

iniciar algo novo; sem o fato do nascimento jamais saberíamos o que é a novidade, e toda 'ação' seria ou mero comportamento ou preservação" (ARENDT, 2001, p.59).

ver com o funcionamento dos estados ou com os sistemas tradicionais de poder", é preciso dizer que diferente da teoria anarquista, a autora não propõe a abolição do Estado, para ela, o Estado deve ser mantido, mas sua função deve ser genuinamente política, o que significa dizer, de um modo geral, que ele deve proporcionar espaço de aparência e de participação política ativa a todos os cidadãos nos assuntos públicos. Apesar de objetivar "transformar a sociedade e suas instituições, mediante a implantação de uma outra forma de organização política", diz Schio (2006, p.201), o sistema de conselhos como pensado por Arendt, não visa a "extinção do estado e do governo", ele apenas enseja "organizar o funcionamento dessas instituições de outra maneira". O sistema de conselhos busca estabelecer "um novo Estado", uma "nova forma de governo" que, diferente do sistema de partidos, cada cidadão tem a oportunidade de ocupar o seu lugar no espaço público e participar das decisões políticas todos os dias, não apenas no período de eleição dos representantes. Portanto, a ideia arendtiana de sistema de conselhos que surge como uma alternativa para a democracia representativa partidária contemporânea, e como uma esperança capaz de aliviar o peso da tragédia política do nosso tempo provocado pelo fenômeno totalitário, não é anarquista e, certamente, não é caótico:

> Os conselhos eram órgãos tanto de ordenamento quanto de ação, e foi, na realidade, sua aspiração de estabelecer a nova ordem que os colocou em conflito com os grupos de revolucionários profissionais que pretendiam reduzi-los a simples órgãos executores da atividade revolucionária (ARENDT, 1988, p.210).

Fazendo uso dos termos utilizados por Howard (2010, p.278-279) em outro contexto, pode-se afirmar que se o totalitarismo tornou-se para Arendt o maior "problema" político do nosso tempo, a "solução" não está na democracia representativa baseada nos partidos políticos que como sublinhou Rosenblum (2008, p.476), "não são órgãos populares [...] não são espaços públicos, não criam espírito público e nem são veículos de ação política", mas no sistema de conselhos que "foi o sinal claro de uma verdadeira explosão da democracia contra a ditadura, da liberdade contra a tirania" (ARENDT, 1958, p.32). Apenas no sistema de conselhos está a "esperança de uma transformação do Estado, de uma nova forma de governo" capaz de permitir "a cada membro da sociedade igualitária moderna se

tornar um ‘participante’ dos assuntos públicos” (ARENDT, 1988, p.211). Apesar de não ter tido êxito em suas várias tentativas de se tornar “uma nova forma de governo” ao longo do seu surgimento no curso das revoluções, Arendt (2009a, p.229) acredita que o “*élan* político” do sistema de conselhos “ainda não morreu”.

A ideia de sistema de conselhos como aparece nos escritos de Arendt, não é, por exemplo, o resultado de uma mera especulação teórica ou de uma simples imaginação, mas de breves exemplos concretos registrados no curso das grandes revoluções e que cumpriram funções eminentemente políticas. O primeiro deles é uma forma de “autogoverno” do povo francês que aconteceu durante a revolução sem qualquer influência ou interferência de seus dirigentes ou representantes. De acordo com a autora, as seções da Comuna de Paris e as sociedades populares que se espalharam por toda a França durante a revolução, apesar de terem sido “poderosos grupos de pressão dos pobres, a ‘broca de diamante’ da necessidade premente ‘a que nada podia resistir’”, elas continham, também, diz Arendt (1988, p.195), “os germes, as primeiras frágeis manifestações de um novo tipo de organização política, de um sistema que faria com que as pessoas fossem ‘participantes do governo, como queria Jefferson’”.

Resultados de um esforço organizacional espontâneo do povo, este aprendia nessas seções a “sua primeira lição sobre a ‘noção e o gosto da liberdade’” (ARENDT, 1988, p.196). Aprendia o enorme desejo de debater e trocar opiniões, independentemente se isso refletisse ou não sobre aqueles que estavam no poder. Foi do seio dessas seções que surgiu “o grande conselho municipal da Comuna de Paris”, disseminado por toda a França, sob a forma de “sociedades revolucionárias”. Essas experiências políticas, ou “primeiros órgãos de uma república que nunca veio a existir”, tiveram um triste fim, isto é, foram totalmente “esmagados pelos governos central e centralizados”, pois foram entendidos e considerados por eles, mais do que uma simples “ameaça”, mas como “competidores do poder público”. Nesse sentido, diz a autora: “Não seria provável que alguém na França esquecesse as palavras de Mirabeau: Dez homens atuando em conjunto podem fazer tremer milhares de homens isolados” (ARENDT, 1988, p.197).

Para Arendt, a aniquilação dessas secções por parte dos governos aconteceu através de métodos simples: eles se infiltraram nas sociedades populares e passaram a controlá-las. A partir daí, proclamaram simplesmente que apenas a

“facção parlamentar” dos jacobinos era verdadeiramente revolucionária, e que as sociedades populares eram todas “sociedades bastardas” e, portanto, indignas de confiança. Esses mesmos métodos foram também utilizados no decorrer da Revolução Russa, quando “o partido bolchevista esvaziou e desvirtuou o sistema *soviético* revolucionário” (ARENDT, 1988, p.198). Portanto, “um aparato de poder impiedosamente centralizado” e com justificativas de que representava “a soberania da nação”, se encarregava de destituir o povo de seu poder, perseguindo “todos aqueles débeis e espontâneos órgãos de poder nascidos da revolução” (ARENDT, 1988, p.195).

Ao esmagarem essas seções, os governos se mostraram hostis ao sistema de conselhos e favoráveis ao desenvolvimento do sistema de partidos que se tornou tão comum que quando se pensa a política hoje, pensa-se “em termos de política partidária”, apesar das suas “deficiências – corrupção, incompetência e um incrível esbanjamento”, bem como sua estrutura “oligárquica e até mesmo autocrática”, claramente inapropriada “para todos os objetivos políticos” (ARENDT, 1988, p.219). Esse tipo de pensamento, como observou Duarte (2002, p.76), representa um risco capaz de nos fazer esquecer “que esta forma de organização da coisa pública surgiu em contraste com as alternativas revolucionárias que contemplavam a participação popular ativa”.

De todo modo, apesar de terem sido esmagadas pelos governos, essas seções, bem como o plano de Jefferson sobre “repúblicas elementares”, diz Arendt (1988, p.199), “prenunciaram com uma precisão fantástica, aqueles conselhos [...] que haveriam de aparecer em todas as genuínas revoluções, ao longo dos séculos XIX e XX”. Todas as vezes em que eles apareceram no curso dessas revoluções, os conselhos nunca surgiram no âmbito dos partidos políticos[83], na verdade, para a autora, eles representavam a contestação do sistema partidário como tal, em todas as suas formas, pois os “programas” dos partidos, diz Arendt (1988, p.210-211),

[83] Arendt observa que “a palavra de ordem dos conselhos [...] nunca foi levantada pelos partidos”, ela “sempre brotou de rebeliões espontâneas. Em si, os conselhos não foram bem compreendidos nem muito bem recebidos pelos ideólogos dos vários movimentos que pretendiam usar a revolução a fim de impor ao povo uma forma preconcebida de governo” (ARENDT, 2009a, p.228-229). Para Schwartz (1995, p.208), ao afirmar que os partidos políticos não desempenharam qualquer papel no estabelecimento dos conselhos, ao desvincular os partidos políticos e a luta ideológica da origem dos conselhos, Arendt se mostra “historicamente imprecisa”, pois “certamente, tanto os ativistas jacobinos na Revolução Francesa e Bolcheviques, Mencheviques e os ativistas do parido Social Revolucionário tiveram papel importante no estabelecimento dos conselhos revolucionários”.

“eram sempre ‘receitas adrede preparadas’, que requeriam execução e não ação – ‘para serem colocadas rigorosamente em prática’”, enquanto os conselhos invocavam “a capacidade do cidadão comum de atuar e de formar sua própria opinião”. Os dois sistemas são, portanto, em termos arendtianos, “flagrantemente diferentes”, nesse sentido, diz a autora:

> A verdadeira história da questão é que os sistemas de conselho e partidário são quase contemporâneos; ambos eram desconhecidos antes das revoluções, e ambos são consequência do dogma moderno e revolucionário segundo o qual todos os habitantes de um determinado território têm o direito de acesso à esfera pública e política. Os conselhos, ao contrário dos partidos, sempre surgiram no curso da própria revolução, e brotaram do seio do povo como órgãos espontâneos de ação e de ordenamento [...] Os partidos – que se distinguem das facções típicas de todos os parlamentos e assembleias, sejam eles hereditários ou representativos – nunca, até hoje, surgiram durante uma revolução; ou eles a precedem, como no século XX, ou se desenvolvem a partir da extensão do sufrágio popular [...] o partido, seja ele, o prolongamento de uma facção parlamentar, ou uma criação exterior ao parlamento, tem sido uma instituição destinada a dar ao governo parlamentarista o necessário suporte popular, com o que se firmou o entendimento de que o povo, através do voto, proporcionava esse suporte, enquanto a ação continuava a ser prerrogativa do governo (ARENDT, 1988, p.216).

Em todas as verdadeiras revoluções, os conselhos surgiram como organismos espontâneos de ação e ordenamento do povo, sempre de modo absolutamente inesperado, mesmo da parte dos lideres revolucionários e sem qualquer imitação consciente[84]. Na verdade, para Arendt, (1988, p.209), “não se pode creditar a nenhuma tradição, seja revolucionaria, seja pré-revolucionária, o surgimento e ressurgimento regular do sistema de conselhos”. Essa “nova forma de governo”, isto é, o sistema de conselhos, apesar de nunca ter sido realizado em sua totalidade por um período de tempo significativo em nenhum país, e de ter perecido “em todo lugar e em toda época, destruído pela burocracia dos estados-nações ou pelas máquinas dos partidos”, diz Arendt (1973, p.199), “parece corresponder e brotar da própria experiência da ação política”. Para assinalar os vários momentos

[84] Arendt (1988, p.209-210) observa que “os historiadores chamaram atenção para as semelhanças bastante óbvias existentes entre os conselhos e os municípios medievais, os cantões suíços, entre os ‘agitadores’ ingleses do século VXIII – ou antes ‘ajustadores’, como eram originalmente chamados – e o Conselho Geral do exército de Cromwell”. Mas, para ela, “o ponto essencial é que nenhum deles [...] teve a menor influência sobre as mentes das pessoas que, no curso de uma revolução, se organizaram espontaneamente em conselhos”.

do aparecimento do sistema de conselhos ao longo da história das revoluções, a autora diz:

> [...] as principais datas de aparição desses órgãos de ação e germes de uma nova forma de governo são as seguintes: o ano de 1870, quando a capital francesa, sitiada pelo exército prussiano, "reorganizou-se espontaneamente numa miniatura de organismo feudal", que deu origem, posteriormente, ao núcleo de governo da Comuna de Paris, na primavera de 1871; o ano de 1905, quando a onda de greves espontâneas ocorrida na Rússia desenvolveu repentinamente uma liderança política própria, estranha a todos os partidos e grupos revolucionários, e os operários das fábricas se organizaram em conselhos, os *sovietes*, com o objetivo de formar um autogoverno representativo; a Revolução de fevereiro de 1917, na Rússia, em que, "apesar das diferentes tendências políticas existentes entre os trabalhadores russos, a organização propriamente dita, isto é, os *soviete*, jamais foi sequer posta em discussão"; os anos de 1918 e 1919, na Alemanha, quando, após a derrota do exército, os soldados e os trabalhadores, em franca rebelião, se constituíram em *Arbeiter- und Soldatenräte*, exigindo, em Berlim, que esse *Rätesystem* se tornasse a pedra fundamental da nova constituição alemã, e fundando, em companhia dos boêmios dos cafés e bares de Munique, na primavera de 1919, a *Räterepublik* bávara, de duração; a última data, finalmente, é o outono de 1956, quando a Revolução Húngara, desde os seus primórdios, reproduziu o sistema de conselho em Budapeste, de onde se espalhou por todo o país "com incrível rapidez" (ARENDT, 1988, p.209).

Apesar de terem surgido em todas essas revoluções, para Arendt (1973, p.199), os conselhos são fenômenos surpreendentes, neles não existe nenhuma "continuidade" e nem qualquer "influência organizada", isto é, eles "nunca apareceram como resultado de uma tradição ou teoria revolucionaria consciente". Todos os conselhos, como entendidos pela autora, surgiram "exclusivamente com as ações e demandas espontâneas do povo", não nasceram a partir de deduções ideológicas e nem foram "previstos e muito menos pré-concebidos por qualquer teoria sobre a melhor forma de governo" (ARENDT, 1958, p.30). Como observou Machado (2013, p.162), os conselhos se apresentam para Arendt "tal qual a ação", ou seja, "como o início de algo inédito" que interrompe "o curso da história de forma como 'se nunca tivesse havido nada semelhante antes'".

De acordo com Winfield (1988, p.280), Arendt pensa o "conceito" de conselhos livre, por exemplo, das "limitações marxistas e sindicalistas", para ela, os conselhos são órgãos espontâneos de ação política abertos a todos aqueles que desejam participar, independentemente do seu lugar na sociedade. Portanto, como disse Avritzer (2006, p.162), apesar de Arendt ter resgatado "uma discussão que

pertence à tradição marxiana", sua interpretação, no entanto, é radicalmente distinta dessa tradição, pois ela nega "qualquer elemento partidário no entendimento dos conselhos". Nesse sentido, ainda de acordo com Avritzer, a interpretação arendtiana dos conselhos não apresenta apenas uma alternativa "ao problema da representação", ela apresenta também uma alternativa "à concepção marxiana de conselhos operários". A interpretação de Arendt do sistema de conselhos é, em essência, como disse Fry (2009, p.63), uma alternativa ao modo de pensar totalitário "que desencoraja a participação das pessoas" nos debates políticos através "do uso do terror".

Para Arendt (1988, p.209-210), como órgãos espontâneos de ação e de ordenamento do povo, o sistema de conselhos não apenas contradiz de forma clara "o teórico 'modelo de revolução do século XX – planejada, preparada e executada, quase que com fria precisão cientifica, pelos revolucionários profissionais'", mas também "contradiz veemente o velho adágio acerca das 'naturais' inclinações anarquistas e desordeiras de um povo que se vê livre do seu governo", pois sempre que surgiu no curso das revoluções, ele se preocupou "com a reorganização da vida política e econômica do país e com o estabelecimento de uma nova ordem" (ARENDT, 1988, p.216). Decorrentes tão somente dos impulsos organizacionais do próprio povo, os conselhos representam, para a autora, não apenas espaços autênticos de liberdade política onde os cidadãos podiam ver e serem vistos em ação, isto é, podiam agir em conjunto e desfrutar da "felicidade pública", mas também momentos "raros e decisivos" na história da humanidade que provam que a tendência do povo é de se auto-organizar na ausência de um poder estabelecido.

Os conselhos significam, para Arendt, o "novo começo" que consiste em um espaço de ação política destinado a todas as pessoas, um espaço onde é possível desfrutar do princípio que inspirou a revolução. Nos conselhos cada um tem a oportunidade de fazer ouvir a sua voz e ser considerado, exercer sua liberdade através de debates na presença de seus pares e se sentir um participante nos "negócios do governo" permanentemente, não apenas nos dias de eleição dentro de uma cabine de votação onde só tem lugar para um, e onde a política se transforma em "uma atividade de reflexão interiorizada". Na verdade, diz Arendt (1988, p.223), seria tentador pormenorizar todas "as potencialidades dos conselhos", o certo mesmo é concordar com Jefferson e "iniciá-los, nem que seja apenas com um único

propósito, e logo se tornará evidente para que outros objetivos serão também os melhores instrumentos", pois nos conselhos, a palavra de ordem é:

> Queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter uma possibilidade de determinar o curso político de nosso país. Já que o país é grande demais para que todos nós nos unamos para determinar nosso destino, precisamos de um certo número de espaços públicos dentro dele (ARENDT, 1973, p.200).

Como comentou Que (1997, p.167), nos conselhos todos "discutem, debatem e decidem sobre os assuntos públicos" em condições iguais; ninguém tem mais liberdade do que o outro por ser "mais inteligente", ter "melhores ideias", pertencer a uma "família distinta" ou possuir "mais propriedades". Todas as ideias e opiniões apresentadas ao "corpo dos pares" são apreciadas "sem qualquer distinção pré-definida". A oportunidade de expressar suas opiniões e de participar nos assuntos públicos deve ser dada a todos, esta é a base sobre a qual encontra-se alicerçada a ideia de Arendt de sistema de conselhos, a única alternativa, ao seu modo de ver, para o modelo da democracia representativa vigente. É como se todos nós sentássemos ao redor de uma mesa para discutirmos nossas opiniões a fim de tomarmos decisões racionais como grupo, pois, nas palavras da autora:

> Se a finalidade maior da revolução era a liberdade e a constituição de um espaço público onde a liberdade pudesse aparecer [...] então as repúblicas elementares dos distritos, o único espaço tangível onde todos podiam ser livres, eram efetivamente a finalidade da grande república [...] O pressuposto básico do sistema distrital, tivesse ou não Jefferson consciência disso, era que ninguém podia ser chamado feliz, se não partilhasse da felicidade pública, que ninguém podia ser chamado livre, se não tivesse experimentado a liberdade pública, e que ninguém podia ser chamado livre ou feliz sem participar, e ter uma parte, no poder público (ARENDT, 1988, p.203-204).

Infelizmente, lamenta Arendt (1958, p.30), os conselhos que "sempre foram, sem dúvida, democráticos, mas em um sentido nunca visto antes e nem pensado", caíram no esquecimento e nunca se desenvolveram a ponto de se tornarem, de fato, uma nova forma de governo capaz de proporcionar aquele tipo de participação ativa na política que se mostrou ao longo das revoluções. Isso aconteceu porque os conselhos nunca foram levados a sério, na verdade, diz Arendt (1988, p.199), "eles

foram ignorados completamente pelos estadistas, historiadores, teóricos da política e, o que é mais significativo, pela própria tradição revolucionária". Os revolucionários profissionais, por exemplo, observa Arendt, mesmo estando interessados em mudar o modo de vida da comunidade, não apoiaram os conselhos populares, preferiram defender ideias ligadas às formas antigas de poder e associação política por meio de facção, assim, diz ela:

> Má-fé e avidez de poder não foram os fatores decisivos que levaram os revolucionários profissionais a se voltarem contra os órgãos revolucionários do povo; foram antes as convicções básicas que os partidos revolucionários partilhavam com todos os outros partidos. Eles concordavam em que o objetivo do governo era o bem-estar do povo, e que a essência da política não era ação, mas administração (ARENDT, 1988, p.218).

Nem mesmo aqueles historiadores e teóricos da política simpatizantes da revolução ou que se colocavam claramente do lado dela, e que registraram em seus relatos o surgimento dos conselhos populares, se preocuparam em alcançar o verdadeiro significado desses acontecimentos, pois "os consideravam como nada mais do que órgãos essencialmente temporários, na luta revolucionária pela libertação" e não como "uma forma de governo inteiramente nova [...] um novo espaço para a liberdade, constituído e organizado no próprio curso da revolução" e que não tinha nada a ver com programas partidários predeterminados. Nessas considerações de Arendt, pelo menos dois nomes devem ser destacados e considerados como exceções: Marx e Lenin. Eles reconheceram e saudaram o surgimento dos conselhos e ficaram impressionados ao "testemunharem seu espontâneo aparecimento, o primeiro durante a Comuna de Paris de 1871, e o último em 1905, durante a primeira Revolução Russa" (ARENDT, 1988, p.204).

No entanto, devido ao despreparo tanto de Marx quanto de Lenin para lidar com tais acontecimentos, e também porque se viram diante de uma repetição de um fenômeno que não podia ser explicado "por nenhuma imitação consciente ou mesmo por uma mera reminiscência do passado", eles nunca sequer suspeitaram que esses conselhos pudessem ser "os germes de uma nova forma de governo", para ambos, os conselhos se tratavam de meros instrumentos temporários "que deviam ser postos de lado quando a revolução chegasse ao seu término" (ARENDT, 1988, p.204-205). Percebe-se, portanto, que entre os pensadores, historiadores e

revolucionários, Marx e Lenin são singularizados por Arendt porque reconheceram os conselhos como uma forma política contrária às suas concepções, mas infelizmente, tal reconhecimento não serviu para fortalecer os conselhos como a "única forma inédita de governo que despontou da revolução", pois foram incapazes de adaptar seus pensamentos e ações ao novo:

> Deparando-se com a alternativa de ajustar suas ideias e ações ao que havia de novo e inesperado, ou ir ao extremo da tirania e da repressão, eles praticamente não hesitaram em se decidir pela segunda [...] tão grande é o temor que os homens, mesmo os mais radicais e menos convencionais, têm de coisas nunca dantes vistas, de pensamentos nunca dantes cogitados, de instituições nunca dantes experimentadas (ARENDT, 1988, p.206).

Para Arendt, portanto, os conselhos não devem ser entendidos como organismos políticos transitórios ou "órgãos temporários da revolução", mas como verdadeiros "espaços de liberdade". Todas as vezes que surgiram ao longo das revoluções, os conselhos renovaram a vontade do povo pela ação política ativa e resgataram a dignidade da política, eles nunca objetivaram criar um "paraíso na terra", uma "sociedade sem classes" ou um "sonho de fraternidade socialista ou comunista", o objetivo dos conselhos sempre foi o de "lançar as bases de uma república que se firmasse em toda a sua plenitude" e que possibilitasse a todos os cidadãos a participação ativa nos assuntos políticos, ou em outras palavras, estabelecer a "verdadeira república". Por isso, para Arendt, eles devem ser levados a sério, pois representam o verdadeiro espírito da revolução, isto é, a paixão pela "liberdade pública" ou "felicidade pública", e a única instituição inteiramente nova e espontânea da história revolucionária. Os conselhos ensinam "que 'a boa organização não precede a ação, mas é seu produto" (ARENDT, 2008b, p.62).

Órgão iminentemente político e livre de qualquer organização burocrática, o sistema de conselhos apresenta uma grande vantagem em relação ao sistema de partidos[85], nele, diz Arendt (1973, p.198), "o poder não vem nem de cima nem de

[85] Os partidos políticos, a única forma de mediação política na democracia representativa contemporânea, diz Schio (2006, p.199-200), "tendem a transformar seus componentes em massa, indivíduos indistintos e carentes do sentimento de grupo e de vida política, pois seu objetivo é a administração, primeiro do partido, depois da sociedade. Eles são hierarquizados, com estrutura autoritária e, assim sendo, o cidadão ou torna-se um membro, ou não o compõe. Não há uma relação ativa entre os partidos e a sociedade [...] Os partidos acabam sendo coordenados pelos especialistas, reduzindo ainda mais a colaboração ativa dos cidadãos. Quando a participação no espaço público

baixo, mas é dirigido horizontalmente", e todos podem deliberar de maneira conjunta e "nutrir", como disse Nye (1994, p.191), "as virtudes políticas do juízo, confiança, integridade e coragem". De acordo com comentários de Abreu (2004, p.82), enquanto no sistema de partidos o "comando" determina como "suas células menores" devem se organizar, no sistema de conselhos a "posição de comando" é destinada aos indivíduos "escolhidos pelos conselhos 'inferiores' segundo sua idoneidade e talento político". Na verdade, para Arendt, o sistema de conselhos se situa no extremo oposto do sistema de partidos, e o que ela aprecia nele, como disse Forti (2001, p.316-317), é o "seu caráter de veículo da exigência de participação e difusão do poder, contra a 'profissionalização' da política em aparatos dos partidos". Nos conselhos não existe uma cúpula detentora do poder, pois este encontra-se disseminado entre seus membros que escolhem seus representantes para tarefas específicas que, em hipótese alguma, constituem uma "carreira" ou uma "profissão". Nas palavras da autora:

> [...] os membros dos conselhos escolhiam seus representantes para o conselho imediatamente superior, e esses representantes, por sua vez, eram selecionados por seus companheiros, não sendo submetidos a qualquer pressão, seja de cima, seja de baixo. Sua posição respaldava-se tão somente na confiança de seus iguais, e essa igualdade não era natural, mas política, não era algo que possuíssem por direito de nascença; era a igualdade daqueles que se tinham comprometido numa empresa conjunta, e que agora estavam nela engajados. Uma vez eleito e enviado ao conselho superior imediato, o representante se encontrava novamente entre seus pares, pois, nesse sistema, os representantes de qualquer nível considerado eram aqueles que haviam recebido um voto especial de confiança. (ARENDT, 1988, p.222).

Portanto, um governo baseado no sistema de conselhos, onde a liberdade se manifesta entre os pares na forma de participação política ativa, evitaria que grandes massas que habitam as cidades ficassem a mercê dos partidos políticos demagógicos e de seus programas, pois, para Arendt, um governo nesse modelo, como destacou Duarte (2000, p.313), seria o único "que permitiria o exercício da felicidade pública por parte de todos aqueles para quem a felicidade não se restringe à fruição privada da liberdade". Em termos arendtianos, portanto, enquanto no

---

exige alguma forma de aceitação prévia, pela posse de algum saber ou pelo interesse especifico, para Arendt, perdeu-se o verdadeiro sentido do político. Havendo profissionalização, hierarquização, enfim uma organização vertical, não há mais político em sua real acepção".

sistema de partidos políticos somos quase todos “nada mais do que eleitorados manipulados”, no sistema de conselhos todos nós expressamos nossas opiniões e ouvimos as opiniões dos outros, “então uma formação racional de opinião pode ter lugar através da troca de opiniões”. Nos conselhos ainda, diz a autora:

> [...] ficará claro qual de nós é o melhor indicado para apresentar nossos pontos de vista diante do conselho mais alto seguinte, onde nossos pontos de vista serão esclarecidos pela influência de outros pontos de vista, revisados, ou seus erros corrigidos (ARENDT, 1973, p.200).

O sistema de conselhos, diz Arendt (1988, p.213), compõem um complexo processo de “coordenação e integração, através da formação de conselhos superiores, de caráter regional ou provincial” no âmbito dos quais são “escolhidos os delegados para uma assembleia representativa de todo o país”. É, portanto, um principio de organização completamente diferente do modo como funciona o sistema de partidos na democracia representativa, pois ele “começa de baixo, continua para cima e afinal leva a um parlamento” (ARENDT, 1973, p.200). Os membros de conselhos de bairro, por exemplo, se reúnem em assembleia e discutem assuntos do bairro, escolhem aquele que acreditam ser capaz de representá-los no conselho superior ou regional, os membros deste conselho escolhem aqueles que, finalmente, estarão presentes no conselho nacional. Em termos gerais, como observou Havercroft (2011, p.238), “cada conselho superior é composto por delegados escolhidos nos conselhos inferiores” por cidadãos que os conhecem pessoalmente, e não pelos partidos políticos. Nesse sentido, diz a autora:

> As alegrias da felicidade pública e as responsabilidades dos negócios públicos se tornariam, assim, o quinhão daquela minoria, advinda de todas as esferas sociais, que anseia pela liberdade pública e que não pode ser “feliz” sem ela. Politicamente, eles são os melhores, e é a obrigação de um bom governo, e a marca registrada de uma república bem organizada assegurar-lhes o lugar a que legitimamente fazem jus no ordenamento público (ARENDT, 1988, p.223).

Todos os delegados que participam dos conselhos seguintes, são escolhidos pelos seus pares. Ou seja, eles não são selecionados, em hipótese alguma, pela “máquina” dos partidos políticos e apresentados, posteriormente, aos eleitores como alternativas de escolhas. Para dizer de outro modo, diferente do que acontece no

sistema de partidos, no sistema de conselhos a escolha dos delegados/representantes não é motivada, por exemplo, “por um programa, plataforma ou ideologia”, mas exclusivamente pela sua “coragem” e “integridade pessoal”. Nas palavras de Fry (2009, p.62), é como se eles “selecionassem a si próprios”, isso significa, em termos arendtianos, que um governo baseado no sistema de conselhos “representaria o fim do sufrágio universal, tal como o entendemos hoje”, pois, diz a autora:

> [...] apenas aqueles que, como membros voluntários de uma “república elementar”, tivessem demonstrado que suas preocupações não se limitam apenas à sua felicidade pessoal, mas abrangem igualmente o estado geral das coisas públicas, teriam o direito de ser ouvidos, na condução dos negócios da república (ARENDT, p.1988, p.223).

De acordo com observações de Canovan (1992, p.236), aos olhos de Arendt, a grande vantagem do sistema de conselhos é que nele os cidadãos “participam diretamente na política através dos seus conselhos locais” e escolhem seus “representantes para o próximo nível”, considerando suas “qualidades pessoais” e não o “seu alinhamento ideológico partidário”. Um governo baseado no sistema de conselhos no qual cada cidadão tem o seu lugar no espaço público, participa das decisões e se responsabiliza por elas, tomaria a forma de uma pirâmide, mas o espaço público e a política autêntica, observa Arendt, permaneceriam preservados, pois nesse governo a autoridade não partiria jamais do alto, ela se originaria de cada nível da pirâmide e se ascenderia de forma gradual pela necessidade que se impõe de gerenciamento, de deliberação e de execução. Como disse a autora:

> Não resta dúvida de que essa forma de governo, se plenamente desenvolvida, assumiria de novo a forma de uma pirâmide, que é, certamente, o perfil de um governo essencialmente autoritário. No entanto, ao passo que em todo o governo autoritário de que se tem notícia, a autoridade é escalonada de cima para baixo, nesse caso, a autoridade não teria sido gerada nem no topo nem na base, mas em cada camada da pirâmide, e isso, obviamente, poderia se constituir na solução de um dos problemas mais sérios de toda a política moderna, que não é propriamente como harmonizar liberdade e igualdade, mas como conciliar igualdade e autoridade (ARENDT, 1988, p.222).

Portanto, no sistema de conselhos se avança até o vértice da pirâmide, tendo um conselho nacional para assuntos de interesse nacional, e conselhos locais e regionais para questões próprias desses seguimentos territoriais. O objetivo dos conselhos, como assinalou Forst (2014, p.174), "não é fortalecer 'o poder dos muitos', mas 'dividir os muitos'" em grupos organizados geograficamente, de acordo com ocupação, ou de alguma outra forma, que enviem para as assembleias, segundo o modelo piramidal, delegados que se distinguem pela sua integridade e competência, e que não se envolvem nas "políticas" guiadas por interesses, mas que busquem o bem comum. É importante sublinhar que, para Arendt, nenhum conselho precisa, necessariamente, nascer grande, pelo contrário, esses locais de discussões e trocas de opiniões que posteriormente serão apresentadas e partilhadas na esfera nacional, podem começar "bem pequenos", como por exemplo, "conselhos de vizinhança, conselhos profissionais, conselhos dentro de fábricas, conjuntos residenciais, e assim por diante". Os conselhos, portanto, podem ser "dos mais variados tipos, não somente conselhos de trabalhadores" (ARENDT, 1973, p.200).

No sistema de conselhos o povo participa de forma ativa nos debates inerentes à vida do país em todas as regiões, possibilitando que discussões de problemas nacionais ocorram a partir de níveis locais, atendendo assim as demandas políticas do país inteiro. Essa visão arendtiana de um governo baseado no sistema de conselhos é, sem dúvida, contrária à realidade política praticada pela democracia representativa contemporânea baseada no sistema de partidos políticos, na qual o envolvimento do povo consiste apenas em depositar seu voto na urna nos dias de eleição, mas dizer apenas isso não basta, é preciso sublinhar, também, que o sistema de conselhos representa "a única alternativa democrática que conhecemos para o sistema de partidos" (ARENDT, 1958, p.30), e apenas ele possibilita, em qualquer país, independentemente da sua extensão territorial, "certo número de espaços públicos" onde os cidadãos possam se reunir, discutir, trocar opiniões e decidir sobre a vida política do seu país, pois em um governo baseado no sistema de conselhos, os conselhos se proliferam por toda parte, inteiramente independentes uns dos outros, como aconteceram, por exemplo, nas revoluções Russa de 1917 e Húngara de 1956:

> [...] conselhos de trabalhadores, soldados e camponeses, no caso da Rússia, e conselhos dos mais diferentes tipos, na Hungria; os conselhos de bairro, que surgiram em todos os distritos residenciais, os chamados conselhos revolucionários, formados durante as lutas de rua, conselhos de escritores e artistas, formados nos cafés e bares de Budapeste, conselhos de jovens e estudantes nas universidades, conselhos de operários nas fábricas, conselhos no exército, no serviço público civil, e assim por diante (ARENDT, 1988, p.213).

A proliferação dos conselhos em um país cujo governo se baseia no sistema de conselhos, não significa, no entanto, que todos terão que ser membros de um deles e participar ativamente nos assuntos públicos, apesar destes, por definição, é algo de interesse da "totalidade dos cidadãos". Arendt sabe que a experiência política nunca fez parte, em nenhum lugar do mundo, da vida de todas as pessoas, ela sabe, também, que nem todos têm "paixões políticas", isto é, "a coragem" e aquela "ambição que anseia pela excelsitude", mas é preciso mesmo assim que a cada indivíduo seja dada a oportunidade de participar ativamente nas questões políticas, pois desse modo, "qualquer um que não esteja interessado em assuntos públicos, terá simplesmente que satisfazer com o fato de eles serem decididos sem ele" (ARENDT, 1973, p.201).

A participação ou não de um cidadão nos conselhos se dá exclusivamente pela autoescolha ou pela autoexclusão, isto é, sem qualquer interferência de um "organismo externo". Não se interessar em participar como membro de um conselho, ou seja, se autoexcluir dos debates e das discussões sobre os assuntos públicos, não significa, para Arendt (1988, p.223), "uma discriminação arbitrária", esse ato, para ela, dá "consistência e realidade a uma das mais importantes liberdades negativas de que desfrutamos desde o final do mundo antigo, a qual seja, a liberdade em relação à política". Aquele que escolhe a si próprio para participar no conselho possui "paixões políticas", aprecia as discussões, as deliberações e a tomada de decisões, e como disse Parekh (1981, p.170), ele "não deve seu poder à maquinação política ou burocratas do partido".

O sistema de conselhos, com sua estrutura piramidal é, portanto, para Arendt, a única alternativa conhecida para a democracia representativa contemporânea baseada no sistema de partidos políticos, pois apenas ele funciona como espaços públicos, lugares de trocas de opiniões abertos a todos aqueles que se interessam verdadeiramente pelos assuntos públicos. Nesse sentido, ele é também a única

alternativa para a formação de um governo radicalmente oposto aos regimes totalitários, pois em um governo baseado no sistema de conselhos, o poder não é pensado como algo que pode ser imposto através da vontade de um único indivíduo, mas como resultado de um agir em conjunto. Na verdade, como sublinhou Owens (2007, p.17), os conselhos, em termos arendtianos, são “exemplos por excelência do poder do povo agindo em conjunto” e da manifestação da liberdade através da ação e do discurso. Em síntese, aos olhos de Arendt, os conselhos representam a única alternativa para os problemas políticos do nosso tempo.

Ao defender o sistema de conselhos, Arendt defende a proliferação de fóruns públicos descentralizados onde todos têm a oportunidade de participar ativamente como cidadãos nas discussões e debates sobre a vida política do seu país. Ao contrário, portanto, da democracia representativa vigente que “protege”, nas palavras de Garsten (2010, p.316), “a liberdade de não participar ativamente na política, a liberdade de ficar de fora e assistir”, o sistema de conselhos proporciona aos indivíduos meios para se engajarem ativamente na ação política que constitui a sua liberdade. A preocupação do sistema de conselhos é com a participação cívica e o engajamento do cidadão nos assuntos públicos, independentemente do lugar que cada um ocupa na sociedade. Além de representar o sentido positivo da liberdade e funcionar como “espaços interligados para a deliberação democrática”, diz Lane (2001, p.165), o sistema de conselhos como pensado por Arendt, funciona também como “instrumento para lembrar as pessoas do significado de suas comunidades” e do sentido da ação coletiva.

Diferente do modo como funciona o sistema de partidos na democracia representativa contemporânea, que limita a participação política apenas a seus membros na função de representantes do povo, o sistema de conselhos funciona para que todos os homens possam participar como membros ativos no governo, pois o espaço público é visto como o palco da liberdade e não como o lugar de defesa de interesses de classes ou de ideologias como faz o sistema de partidos políticos, a instituição mais importante da democracia representativa. Percebe-se, nesse sentido, que o sistema de conselhos é por natureza oposto ao sistema de partidos e verdadeiramente democrático. Na verdade, o sistema de conselhos é uma recusa do sistema de partidos com sua imposição de seus candidatos sobre os eleitores, ou

nomeados de acordo com seus programas e ideologias sem qualquer influência ou participação dos cidadãos.

O sistema de partidos impede o agir em conjunto que, para Arendt, como sublinhou Schell (2010, p.252), é “a atividade que define a política” e que constitui a verdadeira fonte do seu poder. Nesse sentido, ele impede o homem de agir politicamente e de manifestar a sua liberdade na presença de seus pares, liberdade que, para a autora, nao significa uma mera ausência de interferência do governo em certos domínios, ou um conjunto de leis que garante a livre expressão dos cidadãos. Tudo isso é importante, reconhece Arendt (1988, p.174-175), mas é preciso “não confundir direitos civis com liberdade política”, e nem “comparar essas preliminares do governo civilizado com a própria essência de uma república livre”; para ela, não existe liberdade política sem a participação no governo, e isso só é possivel através do sistema de conselhos onde todos têm a oportunidade de discutir, debater e trocar opiniões sobre assuntos públicos, mas como disse Duarte (2000, p.313), “a moderna transformação da atividade política em administração de interesse privado”, não vai facilitar a “viabilidade do sistema de conselhos”, cuja “natureza” nao se alinha com a representação de interesses privados.

Mas, o que Arendt propõe realmente com o sistema de conselhos: uma democracia direta? Uma recusa da representação política? Apesar de defender radicalmente a participação ativa dos cidadãos nos assuntos públicos, Arendt não propõe, no sentido próprio do termo, uma democracia direta contra a democracia representativa e nem uma recusa da representação política como tal, ela quer apenas que a voz do cidadão seja ouvida permanentemente, não apenas em épocas de eleição. Nas palavras de D’Entreves (1994, p.183), Arendt pretende com o sistema de conselhos “articular no presente” a experiência da “ação política” que ocorreu várias vezes na história, no sentido de “reativar a experiência da cidadania no mundo moderno”. Ela quer uma abertura do espaço público para que todos tenham a oportunidade de falar, agir e debater as questões políticas de forma ativa, e uma vez que na democracia representativa vigente as salas de reuniões não cabem todo mundo, pois como disse Que (1997, p.169), ela funciona como “uma grande corporação” com espaços desenhados apenas para “especialistas, executivos e administradores que discutem, planejam e decidem sobre assuntos a serem executados para aqueles que estão do lado de fora”, o sistema de conselhos

com sua proliferação de “espaços públicos” ou fóruns de debates, surge, para Arendt, como a única alternativa para que todos possam participar das discussões e decisões políticas. De acordo com observações de Kalyvas, (2008, p.282), o sistema de conselhos é pensado por Arendt como uma prática política “inclusiva e participativa”.

O problema de Arendt, portanto, não é com a democracia representativa em si, mas com a sua forma hegemônica que é o sistema de partidos políticos, pois os partidos são detentores do “monopólio de nomeação” e são instrumentos de redução e de controle do poder do povo, eles escolhem os candidatos que devem ser votados e reduzem a participação política do povo apenas ao período de eleição. Devido a sua estrutura organizacional de “cima para baixo”, no sistema de partidos as decisões são tomadas no “topo” por um pequeno grupo, e depois são transmitidas para a base, isto é, para a maioria. Para Arendt, esse tipo de prática política oligárquica é repugnante, pois a “felicidade e a liberdade públicas” são privilégios apenas da minoria. Nesse sentido, como sublinhou Disch (2011, p.352), Arendt “recomenda os Conselhos como uma alternativa ao sistema de partidos no governo representativo, não como uma alternativa para o governo representativo *per se*”. Portanto, em Arendt, não é a representação ou a democracia representativa em si que está em questão, mas um estilo de representação específico, a saber, aquele praticado pelos partidos políticos na democracia representativa vigente.

O sistema de conselhos como pensado por Arendt não dispensa a representação; como foi mostrado, os delegados que participam do conselho nacional falam em nome dos membros dos conselhos que eles representam, mas a forma como ela pensa a representação, é diferente daquela vivenciada na prática política democrática contemporânea dominada pelos partidos políticos. Com o sistema de conselhos, como observou Duarte (2002, p.77), a autora quer redefinir as bases sobre as quais a representação “se estrutura no contexto das atuais democracias parlamentares”. Arendt quer que todos tenham a oportunidade de participar da política, mas ela aceita que as demandas políticas que surgem dos debates e discussões nos conselhos, sejam apresentadas por alguns. Em outras palavras, ela aceita que “o melhor indicado”, isto é, os delegados escolhidos entre seus pares em função da sua qualidade pessoal, integridade e dedicação ao bem comum, representem os pontos de vista dos membros dos conselhos. Portanto,

como disse Moreault (1999, p.188), a crítica de Arendt à democracia representativa contemporânea “é muito menos radical do que pretendem seus exegetas”.

Na democracia representativa como conhecemos hoje, aqueles que elegem seus representantes nomeados pelos partidos políticos, se abdicam da sua liberdade política; no sistema de conselhos, isso não ocorre, pois ninguém é nomeado por nenhum órgão ou grupo como candidato a eleição. Os membros dos conselhos escolhem seus representantes na base de “confiança” observando as suas “virtudes políticas”, mas sem abrir mão dos debates e discussões. O sistema de conselhos, portanto, diferente da democracia representativa controlada pelos partidos políticos, diz Kalyvas (2008, p.282), “não se divide entre cidadãos ativos e passivos” e “nem limita o envolvimento político da maioria apenas ao período de eleições”. No sistema de conselhos como pensado por Arendt, todos têm a oportunidade de participar dos assuntos públicos através dos conselhos “inferiores”, e todos têm a oportunidade de ser um representante no conselho “superior”, pois a escolha se baseia em critérios políticos genuínos e na confiança gerada a partir da ação em conjunto.

Na verdade, além de funcionar como espaço no qual todos têm a oportunidade de participar ativamente na política e de ser um representante, o sistema de conselhos defendido por Arendt como a única alternativa para os problemas políticos do nosso tempo, e em especial, para a democracia representativa baseada no sistema de partidos políticos, de acordo com observações, por exemplo, de McCarthy (2012, p.274), Moreault (1999, p.188), Que (1997, p.171) e Totschnig (2014, p.273), combina participação com representação, pois os membros dos conselhos “inferiores” não são meramente representados pelos seus delegados, mas são participantes também. Todos eles participam das demandas políticas que os delegados apresentarão no conselho “superior”, e as deliberações tomadas neste conselho são todas submetidas às suas considerações pelos delegados.

Alguns estudiosos do pensamento de Arendt, como, por exemplo, Canovan (1992, p.237), Kateb (1984, p.118) e Wellmer (2000, p.240), interpretaram as suas considerações sobre o sistema de conselhos como parte não real ou utópica do seu pensamento; nessa mesma linha, pode-se incluir também as observações de Habermas (1996, p.481), para quem “uma sociedade composta inteiramente de

redes horizontais de associações foi sempre utópica", e hoje mais ainda, "devido as necessidades de regulamentação e organização das sociedades". Para Young-Bruehl (2006, p.131), no entanto, aqueles que não levaram a sério a visão arendtiana de sistema de conselhos, é porque não conseguiram "imaginar uma vida política que não fosse organizada essencialmente em torno de eleições de representantes para governos que depois dominam seus cidadãos", não tiveram a coragem de questionar a democracia representativa atualmente conhecida, considerada como a única alternativa política viável no mundo contemporâneo. Em termos arendtianos, isso significa o medo dos homens diante de "coisas nunca dantes vistas, de pensamentos nunca dantes cogitados, de instituições nunca dantes experimentadas" (ARENDT, 1988, p.206).

Para Arendt, portanto, se o totalitarismo, ao responder a crise política do mundo moderno provocado fundamentalmente pelo declínio da trindade romana (religião, tradição e autoridade) que dava sentido aos assuntos humanos e servia de fundamento à comunidade política, destruiu de forma radical a liberdade política e humana, a esperança de um dia os homens agirem politicamente não deve ser depositada na democracia representativa baseada no sistema de partidos políticos, pois enquanto nos regimes totalitários a liberdade foi totalmente aniquilada, na democracia representativa baseada no sistema de partidos ela encontra-se restringida ao mínimo, e o privilégio do seu exercício é concedido apenas aos representantes. Só existe uma única esperança para que todos possam ter a oportunidade de um dia agir politicamente, a saber, um governo baseado no sistema de conselhos, verdadeiros espaços da liberdade que surgiram de forma breve no curso das genuínas revoluções.

Portanto, apesar de não ter abordado de forma sistemática um tópico sequer sobre a democracia em nenhum dos seus livros, ao se opor radicalmente aos regimes totalitários que, para ela, representa a destruição da política e da liberdade, Arendt surge como uma grande crítica da democracia representativa na contemporaneidade, uma época que para muitos estudiosos e pensadores da política, representa a consolidação ou o auge desse sistema político. Para autora, a democracia representativa baseada no sistema de partidos políticos como se apresenta hoje, está longe de se constituir efetivamente em um espaço de ação em conjunto capaz de proporcionar à dignidade humana uma nova garantia diante da

crise do mundo moderno e da resposta totalitária diante de tal crise. Na verdade, para Arendt, a democracia representativa como se encontra estruturada, é uma ameaça constante à pluralidade, à condição humana de ação e, consequentemente, à liberdade e ao sentido da política. Se o totalitarismo aniquilou totalmente a liberdade, a democracia representativa comandada fundamentalmente por burocratas, especialistas e políticos profissionais, a restringiu ao mínimo possível, isto é, "ao instante do voto". Ela não criou condições para que todos tenham a oportunidade de participar efetivamente da vida política, esse privilégio é desfrutado apenas pelos representantes que, ligados aos seus partidos políticos, apenas defendem ou representam seus próprios interesses, os interesses de seus partidos ou de um grupo social especifico, já que a ação política ativa ou a opinião dos indivíduos é algo irrepresentável, ela só pode ser exercida pelo próprio indivíduo.

Essa democracia cujo espaço público onde se pode engajar-se nas "atividades de expressão, discussão e decisão" que, em essência, são as "atividades da liberdade", é privilégio apenas dos representantes e não do povo, surge aos olhos de Arendt como algo inaceitável. Ela funciona como um redutor da capacidade do indivíduo de agir politicamente, de aparecer na presença de seus semelhantes, de ver e ser visto em ação e palavras, de discutir e decidir. Ao reduzir ao mínimo a participação do povo na vida política, pois ele só tem a chance de tornar pública as suas opiniões e exercer o seu poder político apenas nos dias da eleição, a democracia representativa baseada no sistema de partidos políticos transforma a política em "uma profissão, uma carreira" seguida apenas pelas "elites" representantes. Nesse sentido, o governo simplesmente "degenera" e passa a funcionar como um "perfeito" administrador de tarefas e não como um verdadeiro corpo político capaz de assegurar o espaço para a manifestação da liberdade através de atos e palavras, do debate público de opiniões sobre assuntos que interessam a todos. Portanto, a democracia representativa como vista por Arendt, se constitui em um obstáculo à participação política ativa, beneficiando apenas os partidos políticos que empenhados na defesa dos interesses privados e na busca de vantagens econômicas, se organizam cada vez mais e lutam uns contra os outros, transformando a esfera pública em mero espaço de estratégias e articulações.

Diante desse cenário político que ainda guarda certos indícios do totalitarismo, uma vez que o âmbito privado assumiu o domínio público e a "ausência

de espaços públicos” para a participação ativa das pessoas na vida política através da ação e do discurso é uma realidade cada vez mais evidente, Arendt recupera algo que sempre surgiu no curso das “genuínas revoluções”, a saber, o sistema de conselhos, como a única alternativa para as questões políticas do nosso tempo, pois se trata de uma estrutura política totalmente aberta à participação de todos os cidadãos, espaços de aparência onde todos podem ver e serem vistos no agir em conjunto e no ocupar-se em comum dos assuntos públicos. Para a autora, apenas um governo baseado no sistema de conselhos e não a democracia representativa como se encontra estruturada atualmente é capaz de superar a crise política do mundo moderno e aliviar o peso esmagador da “resposta destrutiva” do totalitarismo diante de tal crise, proporcionando assim um terreno sólido onde os homens possam se firmar. É importante sublinhar, no entanto, que para Arendt, um governo baseado no sistema de conselhos, não surgirá, por exemplo, através de uma reforma política de “dentro” da democracia representativa, mas sim como um produto da revolução, e como a revolução não é um evento que ocorra a todo o momento, são poucas as chances de surgir um governo baseado no sistema de conselhos, no qual o poder seria constituído horizontalmente e não verticalmente; as chances parecem diminuir ainda mais, porque nenhuma revolução que ocorreu foi capaz de concretizar esse “novo conceito de estado”, mas isso não apagou as chamas da esperança de Arendt de ver o sistema de conselhos em funcionamento numa república estabelecida, quando ocorrer “a próxima revolução”.

Apesar de criticar severamente a democracia representativa e se posicionar de forma consistente à favor da participação ativa dos cidadãos na vida política, acredita-se que Arendt não é uma defensora da democracia direta e nem nega o sistema representativo de governo em si, uma vez que o próprio governo baseado no sistema de conselhos como defendido por ela, não dispensa representantes ou delegados que participam do conselho nacional e falam em nome dos membros dos conselhos que eles representam. Para Arendt, o problema não está na democracia representativa propriamente dita, mas em sua forma hegemônica, isto é, no sistema de partidos políticos que profissionaliza a política e afasta o povo da esfera pública. O que ela defende, portanto, não é o fim da democracia representativa como tal, mas sim o fim de um estilo específico de representação praticado pelos partidos políticos no seio da democracia vigente, no qual apenas os representantes

participam efetivamente nos assuntos públicos. Contra a democracia representativa baseada no sistema de partidos políticos, Arendt vê uma única alternativa, a saber, uma forma de governo baseado no sistema de conselhos no qual todos têm a oportunidade de participar dos assuntos públicos e o poder não se centraliza em uma “cúpula”, mas se dissemina entre todos os membros dos conselhos que escolhem seus representantes para tarefas específicas. Esses representantes, diferente do que acontece na democracia representativa baseada no sistema de partidos políticos, não são selecionados pela “máquina”, programa ou ideologia dos partidos e apresentados aos eleitores como alternativa de escolhas, mas sim pela sua “coragem” e “integridade pessoal”. Em um governo baseado no sistema de conselhos, todos os cidadãos têm a oportunidade de participar politicamente de forma ativa através dos seus conselhos locais, escolhendo seus representantes com base em suas qualidades pessoais e não em suas filiações ideológicas partidárias. Apenas um governo baseado no sistema de conselhos é, para Arendt, capaz de funcionar como espaços públicos, lugares de trocas de opiniões abertos a todos aqueles que se interessam verdadeiramente pelos assuntos públicos, e o poder do povo surge do agir em conjunto e a liberdade se manifesta através da ação e do discurso; a voz do cidadão deve ser ouvida de forma permanente, não apenas em épocas de eleições.

CAPÍTULO 3
ROUSSEAU E ARENDT

3.1. Em defesa da liberdade

As lutas travadas por Rousseau no século XVIII contra a aparência, e por Arendt no século XX contra o fenômeno totalitário, assim como suas críticas dirigidas ao sistema representativo de governo em suas respectivas épocas, apesar de separadas por séculos, podem ser consideradas seguramente como uma defesa radical da liberdade que, em essência, significa para ambos, uma defesa da verdadeira participação política dos cidadãos nos assuntos públicos. Suas defesas da liberdade como participação política constituem um marco fundamental no pensamento político; de acordo com observações de Villa (2008, p.88), é difícil encontrar na história do pensamento ocidental, outros pensadores que valorizam e defendem a participação dos cidadãos na vida política com tanta intensidade e vigor como Rousseau e Arendt. Sob a luz dos antigos gregos[86] que identificavam a liberdade com a participação ativa dos cidadãos nos assuntos públicos, os dois autores atacam o mecanismo da representação política como visto por eles em suas respectivas épocas e pensam a "República" como espaço no qual os cidadãos possam participar verdadeiramente da vida política, pois "quando alguém disser dos negócios do Estado: *Que me importa*?", diz Rousseau (1983a, p.107), "pode-se estar certo de que o Estado está perdido", e Arendt (1988, p.175), por sua vez, diz que ser livre significa participar nas "coisas públicas", ou seja, a liberdade do indivíduo "significa 'participar do governo' ou não significa nada". Portanto, para Rousseau e Arendt, cada cidadão deve participar ativamente da vida política de seu

[86] Rousseau e Arendt eram grandes admiradores da Grécia Antiga, mas a *pólis* do pensador genebrino era a Esparta, enquanto a *pólis* de Arendt era a Atenas, ou seja, os gregos de Rousseau não eram os atenienses com seus comércios, retóricas e luxos, mas os espartanos, povos com elevado senso patriótico, disciplina militar e rigoroso cumprimento das obrigações de cidadão. Aos olhos de Rousseau (1958, p.289-290), "Atenas não era uma verdadeira democracia, mas uma aristocracia assaz tirânica, governada por sábios e oradores", enquanto Esparta era uma "república antes de quase deuses do que de homens" (ROUSSEAU, 1983b, p.339). Na verdade, como observou Leduc-Fayette (1974, p.28), o pensador genebrino faz da "Esparta ideal, o berço das mais altas virtudes". Os gregos de Arendt, por sua vez, eram os atenienses, povos que compreendiam a política e a liberdade como algo que surge do diálogo no plural que, como sublinhou Lafer (2003, p.31), só pode manifestar quando existe "espaço público que permite a palavra viva e a ação vivida, numa unidade criativa e criadora".

país, porque nenhum povo pode ser livre sem esse tipo de envolvimento que Canovan (1983, p.287) chamou, por exemplo, de “face a face”.

De todo modo, é importante dizer que atualmente, principalmente entre os estudiosos da democracia, as críticas e posicionamentos de Rousseau e de Arendt diante do sistema representativo de governo em defesa da participação ativa dos cidadãos na vida política, praticamente não são levados a sério, ou simplesmente não produzem nenhum efeito significativo. A perspectiva defendida por Rousseau, por exemplo, como disse Pitkin (2006. p.41-42), chega a ser considerada como “bizarra e idiossincrática”, pois a maioria dos que apoiam a democracia não tem dúvida que a “representação” é a “sua forma moderna, seu equivalente indireto”; por outro lado, a perspectiva defendida por Arendt, é tomada por alguns dos seus intérpretes como, por exemplo, Canovan (1992, p.237), como sendo uma parte não real ou utópica do seu pensamento. Isso acontece principalmente, diz Mbonda (2009, p.45), porque “todos os teóricos da democracia e do Estado de direito admitem que as instâncias políticas devem ser dirigidas através de representantes do povo”; parece, portanto, que o sistema “representativo”, como disse Gunsteren (1998, p.139), tornou-se algo “inevitável”, uma dimensão necessária da política contemporânea e não há nenhuma outra mobilização ou escolha, senão deixar que alguns representantes deliberem no lugar do povo.

Essa tendência pode ser facilmente explicada ou entendida, principalmente quando se considera que o “governo representativo”, como disse Manin (1997, p.94), “foi instituído com a plena consciência de que os representantes eleitos seriam e deveriam ser cidadãos distintos, socialmente diferentes daqueles que os elegeram”, ou seja, aqueles que os elegem devem vê-los e considerá-los como seres distintos deles; nesse sentido, fica praticamente impossível questionar se os representantes reúnem, de fato, todas as condições para representar o povo politicamente, ou fazer qualquer debate sério e abrangente sobre a legitimidade da representação política. Outro ponto que ajuda a reforçar essa tendência em ver a representação política como uma dimensão inevitável e necessária da política contemporânea é, sem dúvida, o fato de a democracia representativa funcionar hoje como um regime político praticamente sem adversários ou concorrentes. Em seus estudos sobre o tema em questão, Dahl (2001, p.11) observa que todos os “inimigos pré-modernos” da democracia representativa, como por exemplo, a monarquia

centralizada, a aristocracia, a oligarquia baseada no sufrágio limitado e exclusivo, praticamente perderam suas legitimidades aos olhos da grande parte da humanidade; os regimes políticos “antidemocráticos” mais importantes, como por exemplo, o comunista, o fascista e o nazista, também “desapareceram nas ruínas de uma guerra calamitosa, ou como aconteceu na União Soviética, desmoronaram internamente”, e as ditaduras militares, especialmente na America Latina, “foram totalmente desacreditadas por suas falhas”, e nos países “onde conseguiram sobreviver, em geral adotaram uma fachada pseudodemocrática”.

Mas, apesar de permanecer como desejável e estar aparentemente livre dos seus tradicionais inimigos e adversários, e ainda contar com o apoio da grande parte dos teóricos e estudiosos da política que a consideram como o regime mais adequado para os homens, Dahl (2001, p.11-12) alerta para o fato da democracia representativa ainda não ter conquistado “o apoio dos povos e das pessoas pelo mundo afora”. Ainda existem em vários cantos do mundo “convicções e movimentos antidemocráticos, muitas vezes associados ao nacionalismo fanático ou ao fundamentalismo religioso”, e nos países onde a democracia representativa foi estabelecida há muito tempo e que parecia totalmente consolidada, é comum ouvir que ela está em “crise ou, no mínimo, gravemente distorcida”. Portanto, a defesa da democracia representativa atualmente e o esforço em prol da sua propagação pelos quatro cantos do mundo, não fazem dela necessariamente o melhor regime, não impedem que ela seja sistematicamente analisada e criticada e nem desqualifica em nada as considerações de Rousseau e de Arendt que a considera como sendo um sistema político que afronta a liberdade e a participação política dos cidadãos; afinal, como disse Dahl (2001, p.118), é preciso que se tenha sempre presente que o governo representativo “tem um passado sombrio” e todos os seus críticos têm consciência desse fato: sua origem não tem nada a ver com a “prática democrática” e nem com a defesa da liberdade e da participação efetiva dos cidadãos nos assuntos públicos, mas sim com o “artifício” pelo qual os monarcas, por exemplo, que nada tinham de democrático, “poderiam enfiar as mãos em valiosos rendimentos e outros recursos que desejavam, especialmente para fazer guerras”.

Se hoje os homens têm dificuldade para suspeitarem da democracia representativa, pois parecem não apenas sem coragem para imaginar uma vida política diferente, mas também acostumados em admitir a sua legitimidade, apesar

da origem do mecanismo da representação política, como disse Dahl (2001, p.118), não possuir qualquer relação com a democracia, mas sim com “uma instituição não democrática, mais tarde enxertada na teoria e na prática democrática”, isso não significa, no entanto, que tal sistema político não possa ser contestado, afinal, nos séculos XVIII e XX, períodos em que viveram Rousseau e Arendt respectivamente, as opiniões e posicionamentos sobre o sistema representativo de governo não eram diferentes dos dias atuais. Como assinalaram, por exemplo, Carracedo (1990, p.134) e Young-Bruehl (2006, p.131), nessas épocas o sistema representativo de governo era também considerado pela grande maioria como modelo de governo e a única alternativa política legítima e viável para os homens, mas isso não impediu que Rousseau e Arendt se erguessem como vozes contrárias para dizer que tal sistema político substitui a participação política efetiva dos cidadãos pelos seus representantes, reduzindo o exercício de sua liberdade apenas ao período de eleições. Na verdade, para Rousseau e Arendt, nenhum povo que é politicamente representado, pelo menos nos moldes que eles conseguiram enxergar em suas respectivas épocas, pode ser totalmente livre; um povo cuja participação política acontece apenas no período de eleição dos representantes que agirão em seu lugar, ou que desfrutarão da “felicidade pública”, não é verdadeiramente livre.

Rousseau e Arendt criticam veemente o governo representativo e a profissionalização da política porque ambos os pensadores, como assinalou O’Flynn (2006, p.66) a esse respeito, destacam “o valor intrínseco da participação política para o desenvolvimento dos cidadãos como seres humanos”, ambos acreditam que tal participação constitui a característica singular de uma verdadeira vida humana. Com a representação política, portanto, tanto para Rousseau quanto para Arendt, diz Forti (2001, p.373), não se registra apenas “uma perda política”, mas também “uma perda existencial”, pois significa “para o indivíduo a impossibilidade de tomar parte no jogo do poder em um espaço público”, o que pode ser traduzido como a perda da sua própria “individualidade”. Para Rousseau, o sistema representativo de governo como visto por ele em pleno século das luzes, não passa de uma aparência de política que, por sua vez, submete o povo a uma aparência da liberdade escondendo a sua situação de escravo; para Arendt, a democracia representativa baseada no sistema de partidos políticos como vista por ela no século XX, não é totalitária, mas guarda certos indícios totalitários ao reduzir a liberdade dos

indivíduos ao mínimo e possibilitar a dominação da esfera pública pelos interesses privados. Para ambos os autores, o sistema representativo de governo aparece aos seus olhos como um mecanismo político que beneficia apenas os representantes eleitos, pois somente eles desfrutam do privilégio de participar verdadeiramente da vida política de uma nação. Rousseau e Arendt entendem que o sistema representativo de governo, pelo menos como apareceu para eles em suas respectivas épocas, centraliza o monopólio da liberdade e da participação política nas mãos dos representantes, afastando o povo como tal do exercício da sua liberdade política efetiva, o que é extremamente prejudicial e perigoso para a república.

Para Rousseau, por exemplo, quando os cidadãos deixam de ter interesse pelos "serviços públicos", ou seja, quando esses serviços deixam de ser a "atividade principal" dos cidadãos e passam a ser atividades exclusivas dos representantes eleitos para agirem em seus lugares, pode-se estar certo de que "o Estado já se encontra próximo da ruína" (ROUSSEAU, 1983a, p.106); por outro lado, para Arendt, em um governo baseado no sistema representativo partidário, a atividade política, ou a participação política efetiva passa a ser privilégio daqueles que assumem a representação; assim, a grande parte dos cidadãos que elege seus representantes é excluída do âmbito público-político para se dedicar "aos seus assuntos privados", e qualquer indivíduo cujo "viver" encontra-se reduzido a "uma vida inteiramente privada", está "destituído de coisas essenciais à vida verdadeiramente humana", pois ele encontra-se "privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação objetiva com eles [...] e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida", como debater e atuar em conjunto para criar um mundo comum (ARENDT, 2009a, p.68). Portanto, esse tipo de política altamente pernicioso para a república, não é outra coisa senão a tentativa de privar os cidadãos "do tempo necessário à participação nas questões comuns a todos" (ARENDT, 2009a, p.234).

Para Rousseau e Arendt, qualquer sistema de governo que tenta tolher a liberdade dos indivíduos, ou afrontá-la seja por qualquer tipo de mecanismo político, deve ser combatido e condenado; por isso, mais de que qualquer outro pensador, eles incentivaram cada cidadão à participação política efetiva como exercício da sua liberdade. Para ambos os autores, como sublinhou Vardoulakis (2013, p.113), a

liberdade tem um valor fundamental na vida dos indivíduos, e é nesse sentido também, que Ramaswamy (2003, p.259) os considera como "expoentes da noção republicana de liberdade"[87], pois para eles, a liberdade só se realiza através da participação política efetiva, ou seja, não se pode ser livre no seio de uma comunidade política, senão através da participação nos assuntos públicos. Aos seus olhos, portanto, o sistema representativo de governo funciona como um substituto da participação dos cidadãos nos assuntos públicos, privando os indivíduos do exercício efetivo da sua liberdade, por isso é necessário combatê-lo, e esse combate significa essencialmente uma luta em defesa da liberdade. Como disse Rousseau (1964a, p.46), "adoro a liberdade", mas detesto "a submissão", e para Arendt (2008a, p.347), "quem não se mobiliza quando a liberdade está sob ameaça jamais se mobilizará por coisa alguma".

Apesar dos dois autores atacarem o sistema representativo de governo em nome da defesa da liberdade humana que, para ambos, não pode estar separada da participação política efetiva dos cidadãos, e terem chegado a mesma conclusão em suas críticas dirigidas a esse sistema político, a saber, que o povo é livre apenas nos dias de eleição, é preciso destacar, no entanto, que existem divergências nos argumentos utilizados por Rousseau e Arendt a favor dessa liberdade no seio de uma comunidade politicamente organizada, ou seja, os dois autores não se coincidem no modo como pensam os fundamentos políticos da "verdadeira" república na qual a prática política seria bem diferente daquela vivenciada por eles no sistema representativo de governo em suas respectivas épocas. Para Rousseau, é preciso unir os cidadãos em uma única "vontade geral", pois para ele, como disse Böckenförde (2000, p.49), "a liberdade dos indivíduos se realiza através da sua plena participação na vontade coletiva soberana", e qualquer tentativa no sentido de preferir a sua vontade particular ou o seu interesse próprio, seria prejudicial à comunidade política; para Arendt, é preciso considerar a pluralidade humana como base de toda a política e criar espaços públicos onde os cidadãos possam agir em conjunto, isto é, conselhos onde eles possam agir entre iguais, discutindo, fazendo propostas e intervenções, pois apenas desse modo é possível a manifestação da

[87] De acordo com Harrison, Little e Lock (2015, p.44), a tradição republicana valoriza a participação política do povo como um poder contra a "autoridade arbitrária". A participação política dos cidadãos é vista como uma "atividade virtuosa" através da qual o povo exerce a sua liberdade; os indivíduos não agem por mero "interesse pessoal", mas fundamentalmente para decidir "sobre o bem comum".

liberdade do indivíduo. Essa divergência entre Rousseau e Arendt, se explica fundamentalmente pelo modo como cada um concebe a liberdade em relação ao homem, mas esse assunto precisa ser analisado de uma forma mais ampla em cada um dos autores.

Desde o inicio dos seus escritos, Rousseau sempre deu grande destaque ao tema da liberdade humana e sempre se apresentou como o seu grande defensor, na verdade, para ele, viver livre é o que importa, e é "incontestável, pois, e máxima fundamental", diz Rousseau (1983c, p.272), "que os povos se deram chefes para defender sua liberdade e não para serem dominados", ou em outras palavras, se no seio da sociedade civil os homens estão presos em "seus grilhões", isso não significa, para Rousseau (1983c, p.269), que eles queriam viver nessa condição, o que os homens queriam, na verdade, era "assegurar sua liberdade", eles reconheceram "as vantagens de um estabelecimento político", mas "não contavam com a suficiente experiência para prever-lhe os perigos", assim, os "fracos" ganharam "novos entraves" e os "ricos" ganharam "novas forças", e é nesse sentido, por exemplo, que em sua obra *Emílio*, o pensador genebrino afirma o seguinte: "Quanto mais examino a obra dos homens em suas instituições, mais vejo que à força de querer a independência, eles se fazem escravos e empregam sua liberdade mesma em vãos esforços por assegurá-la" (ROUSSEAU, 1995a, p.570).

Essa importância que o pensador genebrino atribui à liberdade em seus escritos, diz Honohan (2002, p.88), se explica principalmente pelo fato dele considerar a liberdade como "a característica mais importante dos seres humanos". A liberdade é, para Rousseau, o bem fundamental, e é o que define o homem em sua independência em relação aos outros homens, por isso, como sublinhou Masters (1968, p.425), "a vida política", para ele, "deve ser compreendida em termos de liberdade". Para Rousseau, portanto, a liberdade é o maior de todos os bens, diz Strauss (1953, p.278-279), ela é inclusive "um bem maior do que a vida", e isso significa dizer que, para ele, como disse Neiman (2003, p.64), perder a "liberdade" é "um horror maior do que a perda da vida". Essa forma de conceber a liberdade como algo de "maior valor" para os seres humanos, fez com que Strauss considerasse Rousseau como o primeiro filósofo da liberdade, ou seja, para ele, não há dúvida de que foi com o pensador genebrino que "originou 'a filosofia da liberdade'". De acordo com comentários de Blanchard (1967, p.146), quando se trata do pensamento de

Rousseau, é preciso destacar sempre que a sua grande paixão pela liberdade encontra-se enraizada no “ódio profundo e irracional” que ele tem em relação “a todo tipo de autoridade”.

A liberdade, ou nas palavras de Miller (1984, 166), essa “ideia mestra de Rousseau” que em sua teoria política constitui o “maior bem” dos indivíduos, aparece logo em seu *Primeiro Discurso* que lhe rendeu o prêmio da Academia de Dijon. Ao criticar o “progresso” como sendo a perdição da humanidade e corruptor dos costumes dos povos, o pensador genebrino diz que “as ciências, as artes, as letras” afogam nos homens a sua natureza livre e boa, isto é, “afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido”, fazendo com que eles “amem sua escravidão” (ROUSSEAU, 1983b, p.335). Seguindo aqui de perto os estudos desenvolvidos por Cohen (2010, p.27-28), é possível perceber que no *Segundo Discurso* o pensador genebrino afirma também que cada homem possui a capacidade de resistir as suas inclinações, fazer julgamentos sobre os melhores objetivos e princípios, assim como agir a partir dos seus julgamentos sobre o que é melhor. “A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece”, diz Rousseau (1983c, p.243), mas o homem, apesar de sofrer a mesma influência, ele é um ser “livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma”, e em sua obra *Emilio*, ele acrescenta: “Tenho sempre o poder de querer, não a força de executar. Quando me entrego às tentações, ajo segundo o impulso dos objetos externos. Quando me censuro essa fraqueza, não ouço senão minha vontade” (ROUSSEAU, 1995a, p.324), e o que determina essa vontade quando o indivíduo resiste ao chamado das inclinações é, para o pensador genebrino, o julgamento do próprio agente, isto é, seu julgamento reflexivo sobre o que é apropriado fazer:

> [...] escolhe o bom como julgou o verdadeiro; se julga errado, escolhe o mal. Qual a causa então que determina sua vontade? Sua faculdade inteligente, seu poder de julgar; a causa determinante está em si mesmo. Além disto não entendo mais nada (ROUSSEAU, 1995a, p.324) .

Cohen (2010, p.28) comenta que “essa capacidade de escolher entendida como envolvendo a capacidade de suspender a força impulsionadora das inclinações”, isto é, essa capacidade de “refletir e agir guiada por julgamentos

avaliativos” distingue os homens dos outros animais. Nesse sentido, é preciso sublinhar, portanto, que Rousseau não distingue os seres humanos dos outros animais dizendo que o primeiro tem a “razão” e o segundo não tem, para ele, comparado aos outros animais, a liberdade constitui a característica específica do homem, ou seja, o homem é, para o pensador genebrino, o único ser que possui a “qualidade de agente livre”, apenas o homem é capaz, por exemplo, de “desviar-se da regra que lhe é prescrita” quando não é vantajosa para ele, já o “animal” não consegue realizar algo que não esteja enraizado em seu instinto natural. É por isso, por exemplo, que “um pombo morreria de fome perto de um prato cheio das melhores carnes”, assim como “um gato” certamente morreria de fome também “sobre um monte de frutas ou de sementes, embora tanto um quanto outro pudessem alimentar-se muito bem com o alimento que desdenham, se fosse atilado para tentá-lo” (ROUSSEAU, 1983c, p.243). Portanto, por não ser governado pelo instinto, o homem é o único ser que tem o poder sobre suas ações e escolhas. Nesse sentido, diz o pensador genebrino:

> Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estraga-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade (ROUSSEAU, 1983c, p.242-243).

Todas essas referências são importantes para a compreensão da questão da liberdade em Rousseau e para ressaltar a sua importância em seu pensamento, mas parece que é em sua obra *Do contrato social* que está registrada a sua afirmação mais forte e impactante a respeito da liberdade humana. Logo no início do primeiro capítulo, o pensador genebrino diz: “O homem nasce livre”. O que significa dizer que a liberdade como entendida por ele, pertence a cada indivíduo como parte essencial do seu ser e assim ele deve permanecer no seio da sociedade civil, ou seja, apenas é legítima a sociedade na qual o homem possa realizar plenamente a sua liberdade, pois é esta que o define como tal, e “a finalidade de todos os sistemas de legislação”, diz Rousseau (1983a, p.66), “se resume nestes dois objetivos principais: a *liberdade* e a *igualdade*”; ou ainda, como disse Bloom (1972, p.534), em termos rousseaunianos, apenas é legítima a sociedade civil que seja o reflexo daquilo que o

indivíduo é por natureza. Sendo a liberdade um elemento constitutivo do seu ser, viver livre deve ser um requisito básico para a vida dos homens no seio da sociedade civil, por isso, como sublinhou Hoffman (2010, p.114), para Rousseau, “a finalidade do Estado é preservar a liberdade humana”, pois nenhum Estado pode subsistir sem a liberdade dos seus cidadãos.

Apesar da liberdade ser o maior de todos os bens, como entendida pelo pensador genebrino, os homens, no entanto, vivem em uma sociedade civil corrupta e ilegítima, e por todos os lados que se olha, sob qualquer ângulo possível, diz Rousseau (1983a, p.22), não se vê essa liberdade assegurada e nem protegida, apenas se enxerga os homens “a ferros”, isto é, política e socialmente subjugados, sem independência e sem autonomia, pois o tipo de Estado estabelecido, diz Laos (2015, p.72), é incapaz de “cultivar a virtude”, ele não é outra coisa, senão uma “associação artificial e mecânica onde prevalece a lógica do dinheiro e do poder”, e todos são escravos, mesmo aqueles grupos que acreditam serem os senhores dos demais; na verdade, como disse Wain (2011, p.8), a divisão social entre senhor e escravo no seio da “sociedade moderna” é, para Rousseau, algo simplesmente “ilusório”, pois todos são, aos seus olhos, escravos em sua dependência um do outro. De acordo com o pensador genebrino, apenas existe uma única existência livre, a saber, aquela livre de qualquer dependência dos homens; na sociedade estabelecida, entre as “cadeias de ferro” nas quais os homens se encontram presos, nenhuma delas é, certamente, para Rousseau, pior do que o sistema representativo de governo, pois em nenhuma outra situação eles se apresentam tão submetidos à vontade do outro, na situação de escravos, quanto sob esse sistema político, apesar de estarem convencidos de serem, de fato, cidadãos livres.

Aos olhos de Rousseau (1983a, p.109), esse mecanismo político inexistente, por exemplo, na Grécia Antiga, pois entre os gregos dessa época “tudo o que o povo tinha de fazer, fazia-o por si mesmo”, tem entre os “modernos” a função não de preservar, mas de usurpar a liberdade do povo, impedindo o homem de participar verdadeiramente nos assuntos públicos e de se tornar senhor de si mesmo no seio da sociedade civil. Ao permitir a escolha de representantes, alerta Rousseau, o sistema representativo de governo transmite aos indivíduos uma falsa sensação de liberdade que termina logo quando essa escolha cessa, pois a partir daí, todos serão dirigidos unicamente pela vontade de seus representantes ou de seus senhores, e

por todos os lados que se olha, apenas é possível ver escravos e não mais homens, pois ninguém é livre se está submetido à vontade de outro homem; um indivíduo livre não obedece nenhuma outra vontade além da sua.

Para o pensador genebrino, portanto, os indivíduos não podem abrir mão da sua liberdade, não podem se submeter à vontade do outro e seguir seus julgamentos, um ato desse tipo, diz Rousseau (1983a, p.27), significa em essência "renunciar à qualidade de homem", pois ele é incompatível com a sua natureza; os indivíduos devem ser, portanto, protagonistas dos assuntos políticos. Percebe-se, nesse sentido, como observou Vernes (2009, p.209) que Rousseau não é adepto de uma "liberdade negativa" entendida como "não interferência", para ele, a liberdade significa fundamentalmente "ausência de dominação" e exigência da participação política dos cidadãos[88]. É por isso que em seus comentários sobre o tema da liberdade em Rousseau, Harrison (1993, p.52) sublinhou que em sua teoria política desenvolvida em *Do contrato social,* não basta proteger o homem, é necessário defender e preservar a sua liberdade no seio da sociedade civil como participante ativo da vida política; na verdade, para o pensador genebrino, é ilegítima qualquer comunidade política cuja função primordial não esteja voltada para esse fim, e como ao seu modo de ver, nenhuma comunidade política atingiu esse ponto, para ele, "não existe na realidade", como disse Badiou (1999, p.106), "nenhum Estado legítimo".

Não se trata, portanto, para o pensador genebrino, de libertar e emancipar os homens, mas de proteger e preservar a sua liberdade, afinal, "para se tornar livre", diz Rousseau (1995a, p.570), "nada se tem que fazer; basta não querer deixar de sê-lo". A proteção e a preservação da liberdade dos homens devem acontecer, como sublinhou Acher (1971, p.154), principalmente "contra os danos irreparáveis que podem resultar da existência de uma instituição" como, por exemplo, o sistema representativo de governo. Mas, para isso, ou seja, para defender e proteger os homens não apenas contra o sistema representativo de governo, mas contra todo e qualquer tipo de mecanismo político cujo objetivo é usurpar a sua liberdade, é

[88] A liberdade defendida por Rousseau, diz Roberts (2015, p.14), é uma "liberdade positiva", e acredita que o povo não se constitui um governo para dominá-lo, mas para proteger e preservar a sua liberdade autêntica. Para o pensador genebrino, a ideia da liberdade encontra-se ligada à autonomia da vontade e de independência do indivíduo que como autor e sujeito das leis, se torna o senhor de si próprio no seio da sociedade civil.

necessário que eles sigam uma única regra ou lei, a saber, aquela que eles mesmos prescrevem para si próprios, ou em outras palavras, é necessário que eles sejam sujeitos e autores das leis, pois não existe ninguém melhor para fazer as leis, senão aqueles que são sujeitos a elas; "o direito de legislação", diz Rousseau (1983c, p.219), deve ser "comum a todos os cidadãos", precisamente porque não existe alguém melhor do que eles para "saber quais as condições em que lhes convém viver juntos numa mesma sociedade". A liberdade em Rousseau, portanto, como sublinhou Cassirer (1999, p.55), "se refere à ligação a uma lei severa e inviolável que eleva o indivíduo acima de si mesmo". Apenas dessa forma, isto é, sem abandonar e nem "desprender-se" dessa lei, mas mantendo-se em "concordância com ela", é possível formar "o caráter autêntico e verdadeiro da liberdade" capaz de manter cada indivíduo como um ser unitário, total e livre.

Seguindo aqui as considerações de Cohen (2010, p.29-30) sobre a liberdade nos escritos do pensador genebrino, pode-se dizer que sendo a liberdade do indivíduo, nas palavras de Rousseau (1983a, p.32), um dos "instrumentos primordiais da sua conservação", pela sua disposição natural, ele deve preservar a si próprio: "Sua primeira lei consiste em zelar pela própria conservação"[89], e ninguém é melhor do que o próprio indivíduo para encontrar os meios necessários para tal conservação, pois ele, diz Rousseau (1983a, p.23), é "o único juiz dos meios adequados para conservar-se, tornar-se, por isso, senhor de si". Colocar a sua "conservação" sob os cuidados de alguém seria abrir mão da sua liberdade, isto é, do "mais nobre das faculdades do homem" e o "mais precioso de todos os seus dons" (ROUSSEAU, 1983c, p.274), e negligenciar os cuidados que a si mesmo deve, recusando-se a ser senhor e dirigente de si próprio. Tal ato, para Rousseau (1983a, p.27), seria inclusive "ilegítimo e nulo, tão só porque aquele que o pratica não se encontra no completo domínio de seus sentidos", e "a loucura não cria direito". Aquele que abre mão da sua própria liberdade, não faz outra coisa senão obrigar a si próprio a seguir a vontade de um "superior" e tornar-se seu escravo.

[89] "Ó homem!", diz Rousseau (1995a, p.66), "encerra tua existência dentro de ti e não serás mais miserável". Para ele, todos devem se lembrar incessantemente do seguinte: "Nossos primeiros deveres são para conosco; nossos sentimentos primitivos concentram-se em nós mesmos; todos os nossos movimentos naturais dizem respeito inicialmente à nossa conservação e ao nosso bem-estar" (ROUSSEAU, 1995a, p.84-85).

Para evitar essa catástrofe e preservar a sua liberdade no seio da sociedade civil, o homem não deve recorrer, por exemplo, a uma pretensa autoridade natural nascida para comandar, e nem ao direito do mais forte, pois esse direito simplesmente não existe: “que direito será esse”, diz Rousseau (1983a, p.26), “que perece quando cessa a força?”, se é necessário “obedecer pela força, não se tem necessidade de obedecer por dever”. Para o pensador genebrino que localiza a liberdade no exercício da vontade, só existe uma única alternativa, a saber, prender-se apenas à própria vontade e criar um povo soberano através de um verdadeiro pacto social, um pacto de liberdade baseado no consentimento unânime, capaz de produzir uma união social perfeita dirigida unicamente pela vontade geral, cujo ato, de acordo com observações de Boulad-Ayoub e Vernes (2007, p.42), “é um ato de uma vontade que retorna a si”, pois a vontade geral é “como um autêntico amor de si”. No seio da sociedade civil, a liberdade só está preservada e protegida se cada associado tomar a vontade geral como regra de sua conduta, e apenas agir de acordo com a relação que o une ao todo, isto é, ao corpo do qual ele é membro. Esse tipo de sociedade idealizada pelo pensador genebrino, na qual a liberdade dos indivíduos será preservada e protegida é, nas palavras de Starobinski (2011, p.65), uma “sociedade” edificada “na transparência” e na autenticidade, nela “todos os espíritos consintam em abrir-se uns para os outros”, abdicando-se de “toda a vontade secreta e ‘particular’”.

Portanto, para o pensador genebrino, a sociedade perfeita e livre do sistema representativo de governo, onde a liberdade dos homens não é usurpada, mas preservada e protegida, e a verdadeira participação política acontece, é aquela na qual o povo é o único soberano regido unicamente pela vontade geral, e “aquilo que generaliza” essa “vontade”, diz Rousseau (1983a, p.50), “é o interesse comum que os une”. Assim, permanecer livre no seio da sociedade, significa obedecer ou agir em conformidade com a vontade geral da comunidade que representa a vontade de cada associado, e cujas formas de manifestações são as leis, “uma relação”, diz Rousseau (1983a, p.54), “entre todo o objeto sob um certo ponto de vista e todo o objeto sob um outro ponto de vista, sem qualquer divisão do todo”. A vontade geral não considera jamais nem um indivíduo nem uma ação em particular, é por isso que esta “união é tão perfeita quanto possa ser e a nenhum associado restará algo mais a reclamar” (ROUSSEAU, 1983a, p.32). Nesse sentido, “os compromissos” que

“ligam” cada um “ao corpo social”, diz Rousseau (1983a, p.49), “só são obrigatórios por serem mútuos, e tal é sua natureza, que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem também trabalhar para si mesmo”.

É possível, portanto, para Rousseau (1983a, p.55), preservar-se livre mesmo estando “sujeito às leis, desde que estas não passam de registros de nossas vontades”[90], e sendo registros de nossas vontades, diz Trachtenberg (1993, p.214), “as leis são autoimpostas, e nesse sentido, as ações em conformidade com as leis, são ações tomadas autonomamente”[91]. Portanto, no seio da sociedade civil formada através do pacto social, a liberdade de cada cidadão não é limitada e nem usurpada, mas preservada e garantida pela vontade geral que se expressa através de leis e visa unicamente ao interesse comum, os homens, diz o pensador genebrino, “não obedecem a ninguém, mas somente à própria vontade” (ROUSSEAU, 1983a, p.50). É, portanto, através da vontade geral que “todos os membros do Estado”, diz Rousseau (1983a, p.120), “são cidadãos e livres”, pois para ele, cada cidadão “nada poderá senão graças a todos os outros” (ROUSSEAU, 1983a, p.57). Assim, como disse Strong (2015, p.310), no pensamento político de Rousseau, “uma sociedade livre é caracterizada por uma vontade livre comum a todos”.

A característica essencial da liberdade em Rousseau, nada mais é senão obedecer apenas a si mesmo. E isso só é possível em uma sociedade na qual cada membro coloca “sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral” (ROUSSEAU, 1983a, p.33), ou seja, só é possível em uma sociedade da “vontade geral”, pois somente ela, diz Bertram (2004, p.88), “garante o direito à igualdade de liberdade” e assegura, portanto, “que nenhum indivíduo se torne sujeito ao comando de qualquer outro indivíduo”. A liberdade significa não ser comandado ou dominado por outro, ou ainda, como disse Shklar (1969, p.162), para o pensador

---

[90] Como disse Wokler (2001, p.79), em Rousseau as leis não restringem a liberdade daqueles que estão sob a obrigação de obedecê-las, como pensava Hobbes por exemplo. Para Rousseau, as leis e a liberdade podem muito bem avançarem juntas, “desde que os submetidos a elas fossem também seus autores, não existindo nenhum soberano acima ou à parte do conjunto dos cidadãos”. Ainda como comentou Herb (2004, p.185), de acordo com a teoria política de Rousseau descrita em *Do contrato social,* ”somente o estabelecimento de uma legislação autoaplicável no coletivo e individual cria legitimidade política”.

[91] Em Rousseau, “ser livre, no sentido de ser autônomo”, diz Simpson (2009, p.126), “não tem nada a ver com o sentir livre”. Ou seja, “a autolegislação aplica-se mais na forma da ação do que ao sentimento do agente. O critério para a liberdade é saber se uma ação está ou não em conformidade com a lei que a pessoa estabeleceu para si mesma. Se esse é o caso, então, o ato é autônomo de acordo com a definição de Rousseau [...] A autonomia é definida pela conformidade à lei que a pessoa estabeleceu como forma de autolegislação”.

genebrino, “em qualquer caso”, a liberdade significa “não ser compelido, seja de dentro ou de fora, a fazer o que não se deseja fazer”. Nas palavras de Viroli (1988, p.11), existe, portanto, em Rousseau, “apenas uma forma de liberdade: liberdade republicana”. É esta liberdade que “os indivíduos gozam sob a lei e em virtude de uma constituição política justa que os protegem de uma estreita dependência da vontade individual dos outros”. É a “liberdade fundada sobre a soberania da vontade geral e sobre a força da lei”, ela é “o maior bem que os indivíduos podem desfrutar em uma sociedade bem ordenada”.

De acordo com observações de O’Hagan (1999, p.67-86), em Rousseau, só existe uma única forma de “liberdade legítima”, a saber, “aquela que é limitada pela vontade geral”, nesse sentido, os homens não exploram e nem são explorados pelos outros, eles experimentam a “liberdade como liberdade recíproca”, são donos de si próprios, livres de constrangimentos externos por parte dos outros indivíduos e livres de constrangimentos internos, isto é, “da necessidade de escravizar o outro”. Como disse Neuhouser (1993, p.367), “Rousseau invoca o conceito de vontade geral para resolver o que ele considera ser o problema fundamental da filosofia política”, a saber, conceber “uma forma de associação política” na qual todos os seus associados possam permanecer “como seres livres”, isto é, como seres que apenas obedecem a si próprios e, portanto, senhores de si mesmos. Para Shklar (1969, p.184), “a vontade geral é a metáfora mais bem sucedida de Rousseau. Ela transmite tudo o que ele mais queria dizer”.

Assim como em Rousseau, a liberdade em Arendt aparece também como um tema importante em seus escritos[92]. De acordo com observações de Kohn (2000, p.114), por exemplo, é praticamente impossível refletir sobre o seu pensamento “sem considerar a questão da liberdade” que aparece ao longo da totalidade da sua obra como um dos temas fundamentais. Desde *Origens do totalitarismo,* quando destacou, entre outros temas, a destruição total da liberdade humana pelos regimes

[92] Apesar de ser um tema importante, Arendt reconhece que “levantar a questão” sobre a liberdade não é uma tarefa fácil: “É como se velhas contradições e antinomias estivessem à nossa espreita para forçar o espírito a dilemas de impossibilidade lógica de tal modo que, dependendo da solução escolhida, se torna tão impossível conceber a liberdade ou o seu oposto quanto entender a noção de um círculo quadrado”. Essas dificuldades surgem, principalmente, diz a autora, porque “em todas as questões práticas, e em especial nas políticas, temos a liberdade humana como uma verdade evidente por si mesma, e é sobre essa suposição axiomática que as leis são estabelecidas nas comunidades humanas, que decisões são tomadas e que juízos são feitos” (ARENDT, 1972, p.188-189).

nazista e comunista, ou como disse Plot (2014, p.69), quando constatou a negação radical de “dois aspectos da condição humana: espontaneidade e pluralidade como a lei da terra”, o tema da liberdade permaneceu em destaque nos escritos de Arendt até o seu último livro inacabado *A vida do espírito*. Apesar de viver em um período distante e diferente daquele vivido por Rousseau, e de ter experimentado não os “malefícios da aparência”, mas sim os malefícios dos regimes totalitários, Arendt, assim como Rousseau, considera a liberdade, nas palavras de Andronache (2006, p.118), “o bem maior”, e “luta” incessantemente em prol da sua defesa, pois a “grandeza e a permanência da república são partes desta complexa compreensão da liberdade”, sem a qual a vida política como tal perde qualquer sentido.

Essa preocupação incessante com o tema da liberdade ao longo dos seus escritos, não significa, no entanto, o “medo” de Arendt em relação ao fenômeno totalitário. Apesar de Arendt (1999, p.296) ter afirmado que “o inaudito, uma vez ocorrido, pode se tornar precedente para o futuro”, sua preocupação com a liberdade ao longo de toda a sua obra, como disse Wagner (2006, p.183), não é movida pelo medo do “inaudito”, mas sim pela “confiança”. Arendt confia principalmente na capacidade humana de fazer um “novo começo”, de fundar uma “nova forma de governo” que seja o inverso radical do totalitarismo, na qual todos possam ter a oportunidade de falar e agir em conjunto, de manifestar a sua liberdade através da ação/participação política. Para ela, Como disse Correia (2007, p.98), “não podemos amar o mundo e afirmar a dignidade da política sem confiar na capacidade humana de agir livremente”, por isso a tarefa da política como entendida por Arendt, diz Dossa (1989, p.19), deve ser “essencialmente articular, defender e celebrar a realidade da liberdade humana” que só pode ser “expressada e experimentada na esfera pública, na presença de outros homens”.

Não se pode conceber uma república, diz Arendt (1972, p.195), na qual “falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer”, ou seja, um espaço onde “cada qual se move entre iguais”, pois “sem esses outros que são meus iguais não existe liberdade alguma” (ARENDT, 2002, p.48). É por isso que em uma afirmação semelhante à de Rousseau (1983a, p.22) no início da sua obra *Do contrato social,* quando este disse que “o que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravos do que eles”, ou seja, se o dominado não é livre, o dominador também não é, pois os dois estão numa relação de dependência mútua, a autora diz que “aquele

que domina outros", pode ser várias coisas, "mas não é mais livre em coisa alguma. Ele também se move num espaço no qual a liberdade não existe, em absoluto" (ARENDT, 2002, p.48-49). Portanto, em termos arendtianos, o que fundamenta a existência da política ou da república, não é outra coisa senão a liberdade, pois nenhuma ação é possível sem a liberdade "de dizer 'sim' ou 'não' [...] e ação é exatamente a substância de que é feita a política" (ARENDT, 1973, p.15). Por isso, quando se trata da política ou da república, "nenhuma causa subsiste, afora a mais antiga de todas", diz Arendt (1988, p.9), "aquela que, de fato, desde o inicio de nossa história, tem determinado a própria existência da política, a causa da liberdade contra a tirania". Nenhuma política tem sentido sem a liberdade, sem espaços nos quais os homens possam agir entre seus pares através de atos e palavras, pois são nesses espaços, ou em outras palavras, é apenas na esfera pública que "temos de fato o direito de esperar milagres", o que significa dizer, para a autora, que "os homens, enquanto puderem agir, estão em condições de fazer o improvável e o incalculável e, saibam eles ou não, estão sempre fazendo" (ARENDT, 2002, p.44).

Para Arendt, é preciso lembrar que os acontecimentos políticos do nosso tempo, como, por exemplo, os regimes totalitários que destruíram todo e qualquer espaço entre os homens, impedindo a manifestação da liberdade, "fazem-nos duvidar não apenas da coincidência da política com a liberdade como de sua própria compatibilidade", nesse sentido, "inclinamo-nos a crer que a liberdade começa onde a política termina" (ARENDT, 1972, p.195), mas a verdade é que desde Antiguidade, política e liberdade eram "conciliáveis entre si", eram "vistas como idênticas", a alteração aconteceu "nas condições modernas", ou seja, "desde a Primeira Guerra Mundial, cada um dos pratos que nos foram servidos pela política", diz Arendt (1993a, p.118), "teve de ser comido em temperatura consideravelmente mais quente do que aquela em que seus cozinheiros tiveram ideia de prepará-los". Para a autora, no entanto, essa tendência em duvidar da compatibilidade entre política e liberdade deve ser superada, pois existe uma estreita relação entre elas, e é a liberdade que justifica a convivência politicamente organizada entre os homens:

> O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política. E mesmo hoje em dia, quer o saibamos ou não, devemos ter

> sempre isso em mente, ao falarmos do problema da liberdade, o problema da política e o fato de o homem ser dotado de ação; pois ação e política, entre todas as capacidade e potencialidade da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana. A liberdade, além disso, não é apenas um dos inúmeros problema e fenômeno da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder ou a igualdade; a liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado (ARENDT, 1972, p.191-192).

Percebe-se que Arendt, diferente de Rousseau, não concebe a liberdade como parte constitutiva da natureza humana, ou como uma propriedade inerente à natureza do indivíduo. Na verdade, para ela, nem sequer é possível conhecer tal natureza[93], pois "seria como pular sobre a nossa própria sombra. Além disto, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas as têm" (ARENDT, 2009a, p.18). A liberdade é entendida por Arendt (1988, p.25) não como algo doado "pela natureza" e que se desenvolve por si mesmo, mas como algo convencional e artificial, produto "do esforço humano e das qualidades do mundo feito pelos homens", ela não é, portanto, "um universo interior" no qual se pode escapar pela "própria vontade, das pressões do mundo exterior" e nem é, também, "um *liberum arbitrium,* que faz a vontade escolher entre alternativas". A liberdade só pode existir em público, a "praça pública" é o lugar onde ela aparece e se torna visível para todos, ela é "uma realidade terrena, tangível, algo criado pelos homens para ser desfrutado por eles, e não um dom ou uma capacidade" (ARENDT, 1988, p.99).

Liberdade, para Arendt, além de não ser concebida como uma propriedade inerente à natureza humana, ela não é entendida também como a "liberdade de escolha que arbitra e decide entre duas coisas dadas", mas sim como "a liberdade de chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo com

[93] Para a autora, "se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus pode conhecê-la e defini-la; e a condição prévia é que ele possa falar de um 'quem' como se fosse um 'quê'" (ARENDT, 2009a, p.18). De acordo com comentários de Kohn (2000, p.115), a maneira como Arendt concebe "a questão da liberdade humana", isto é, longe da ideia que a concebe como algo inerente à natureza do indivíduo, representa um verdadeiro "desafio às formas tradicionais de considerá-la". A liberdade como entendida por Arendt, diz Duarte (2000, p.214), "consuma-se na experiência da ação política conjunta, por meio da qual advém a novidade que renova e redireciona de maneira inesperada o curso dos processos desencadeados pela interação humana, garantia de uma história aberta e sem final".

um objeto de cognição ou de imaginação" (ARENDT, 1972, p.197-198); e para que uma ação seja livre, diz a autora, ela deve ser livre "de motivos" e livre "do fim intencionado como um efeito previsível". E na medida em que uma ação é livre, ela "não se encontra nem sob a direção do intelecto, nem de baixo dos ditames da vontade – embora necessite de ambos para a execução de um objetivo qualquer" (ARENDT, 1972, p.198). A ação "brota", assim, em termos arendtianos, "de algo inteiramente diverso", isto é, de um "princípio", como, por exemplo, "a honra ou a glória, o amor à igualdade, que Montesquieu chamou de virtude, ou a distinção, ou ainda a excelência". Diferente dos "motivos", o "princípio", como concebido pela autora, não surge "no interior do eu", mas sim no "exterior" e de forma generalizado; sendo assim, não prescreve metas particulares, ou em outras palavras, não prescreve nenhum objetivo político específico. O "princípio inspirador" da ação, "torna-se plenamente manifesto somente no próprio ato realizador", e ele se manifesta "no mundo enquanto dura a ação e não mais" (ARENDT, 1972, p.198-199).

Os homens devem morrer, reconhece Arendt (2009a, p.258), mas isso não significa que eles "nascem para morrer", para a autora, os homens "nascem para começar", e esse começo do qual os homens são capazes é, para ela, a realização da liberdade[94]: "O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável" (ARENDT, 2009a, p.191), e é apenas exercendo plenamente essa capacidade de começar, de agir em virtude de ter nascido, que ele "pode conferir aos negócios humanos fé e esperança" (ARENDT, 2009a, p.259). Arendt relaciona, assim, liberdade e nascimento na medida em que, para ela, a cada nascimento vem ao mundo um ser capaz de agir, de começar algo *novo* na presença de seus pares, e "o milagre da liberdade está contido nesse poder – começar" (ARENDT, 2002, p.43). Para Arendt, "nascer é já", diz Correia (2007, p.32), "ser capaz de instaurar novidade

[94] Uma boa "ilustração", de acordo com Arendt (2009b, p.182), "de que liberdade de ação é a mesma coisa que começar de novo e iniciar algo", pode ser encontrada, por exemplo, "dentro da arena da política grega", especificamente na "palavra *archein*, que significa tanto começar quanto conduzir". A autora reconhece, no entanto, que identificar a liberdade com o "começar", soa "bastante estranha", principalmente "porque faz parte do caráter e das características de nossas tradições do pensamento, identificar liberdade com livre-arbítrio e entender como livre-arbítrio a liberdade de escolha entre coisas dadas – grosso modo, entre o bem e o mal, mas não a liberdade". Essa postura, "foi extraordinariamente fortalecida pela convicção espalhada desde o final da Antiguidade de a liberdade não estar no agir e na coisa política, mas somente ser possível quando o homem renuncia ao agir, quando se retira do mundo para si mesmo e evita a política" (ARENDT, 2002, p.44).

no mundo por meio da ação e, assim, atualizar a liberdade", nesse sentido, para a autora, os homens são "permanentes afirmadores da singularidade que o nascimento inaugura". Para ela, portanto, "o homem é livre porque ele é um começo [...] Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade" (ARENDT, 1972, p.216). Nesse sentido, para Arendt, como sublinhou Kohn (2000, p.115), "o homem não nasce livre, como acreditava Rousseau, mas nasce *para* a liberdade".

Portanto, ao contrário de Rousseau, para quem a liberdade é algo que pertence a cada indivíduo como parte constitutivo do seu ser, uma vez que "o homem nasce livre", para Arendt, a liberdade é algo que se constrói no mundo por seres humanos que agem em conjunto, para ela, não nascemos livres como acredita Rousseau, tornamo-nos livres através de atos e palavras[95] em um espaço público na presença de nossos pares, onde cada um de nós, diz Arendt (2009a, p.211), assume "uma aparência explicita, ao invés de se contentar em existir meramente como coisas vivas ou inanimadas". De acordo com a autora, "o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem maior divulgação", assim, para ela, "a aparência", diferente do modo como é entendida por Rousseau, não é algo que esconde a realidade ou a autenticidade, mas sim "aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos", ela "constitui a realidade" (ARENDT, 2009a, p.59). Nas palavras de Muñoz (2003, p.263-264), a aparência como é percebida em Arendt, "depende do olhar do outro, isto é, requer uma pluralidade de agentes", nesse sentido, "aparecer em público significa adquirir realidade para os demais", ou como disse Assy (2004b, p.45), para a autora, "proclamar uma opinião em público", significa "comunicar-se e expor-se ao teste dos outros", pois "a existência humana implica essencialmente aparecer, para si mesmo e para os outros". Jamais se pode experimentar a liberdade, diz Arendt (1988, p.224), se não for "no espaço das ações livres e das palavras vivas dos homens", a consciência da liberdade não surge no "relacionamento com nós mesmos", tal consciência somente é possível "em nosso

[95] Para Arendt, ação e discurso são necessariamente interligados: "[...] desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs mecânicos a realizar coisas que seriam humanamente incompreensíveis" (ARENDT, 2009a, p.191). Mesmo reconhecendo a ameaça do mundo moderno em romper a ligação entre o discurso e a ação, pois a "tecnociência" capacita o homem a fazer algo que ele não pode compreender e nem expressar na linguagem cotidiana, Arendt, diz Janover (2011, p.32), insiste que apenas a ação e o discurso "juntos [...] revelam a singularidade da personalidade humana individual dentro da pluralidade da humanidade".

relacionamento com outros"; a liberdade pressupõe essencialmente, diz Arendt (1972, p.194), "encontrar com outras pessoas em palavras e ações". Somos livres, portanto, apenas enquanto agimos na presença de nossos pares, isto é, em um espaço de aparência "no mais alto sentido da palavra", diz Arendt (2009a, p.211), "no qual eu apareço aos outros e os outros a mim", nem antes e nem depois, a "liberdade coincide sempre com o ato em realização", e para ilustrá-la, a autora diz:

> Talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente à ação seja o conceito maquiavélico de *virtú,* a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa de *fortuna.* A melhor versão de seu significado é "virtuosidade", isto é, uma excelência que atribuímos às artes de realização (à diferença das artes criativas de fabricação), onde a perfeição está no próprio desempenho e não em um produto final que sobrevive à atividade que a trouxe ao mundo e dela se torna independente [...] As artes de realização [...] têm com efeito uma grande afinidade com a política. Os artistas executantes – dançarinos, atores, músicos e o que o valha – precisam de uma audiência para mostrarem seu virtuosismo, do mesmo modo como os homens que agem necessitam da presença de outros ante os quais possam aparecer; ambos requerem um espaço publicamente organizado para sua "obra", e ambos dependem de outros para o desempenho em si. Não se deve tomar como dado um tal espaço de apresentações sempre que os homens convivem em comunidade (ARENDT, 1972, p.199-201).

A liberdade como é compreendida por Arendt, está diretamente ligada ao modo como ela era vivenciada na *pólis*, portanto, diferente do modo como ela foi compreendida ou distorcida pela nossa tradição filosófica "ao transpô-la de seu campo original, o âmbito da política e dos problemas humanos em geral", diz Arendt (1972, p.191), "para um domínio interno, onde ela seria aberta à autoinspeção". Essa tendência, de acordo com observações da autora, foi seguida e aprofundada por Agostinho que tentou conscientemente "divorciar da política a noção de liberdade, de chegar a uma formulação através da qual fosse possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre" (ARENDT, 1972, p.193). Toda a "nossa tradição filosófica", portanto, diz a autora, "sustenta quase unanimemente que a liberdade começa onde os homens deixaram o âmbito da vida política", isto é, a liberdade do ponto de vista dessa tradição, "não é experimentada em associação com outras pessoas, mas sim no relacionamento com o próprio eu" que pode ser entendido como "diálogo interior, que desde Sócrates denominamos de pensamento", ou como "conflito dentro de mim mesmo, no antagonismo interior entre o que quereria fazer e o que faço, cuja cruel dialética desvelou, primeiro a Paulo e depois a Agostinho, os

equívocos e a impotência do coração humano" (ARENDT, 1972, p.204). Para ampliar ainda mais essa tendência que consiste em separar a liberdade do âmbito político, Arendt afirma que nos séculos XIX e XX, principalmente com a ascensão das ciências sociais e políticas, "o governo" passou a ser "considerado como o protetor nomeado não tanto da liberdade, como do processo vital, dos interesses da sociedade e dos indivíduos", mas o processo vital como entendido pela autora, "não se acha ligado à liberdade, mas segue uma necessidade que lhe é própria". A liberdade, nesse sentido, surge como "um fenômeno marginal, que constitui de certa forma os limites que o governo não deve transpor sob risco de pôr em jogo a própria vida e suas necessidades e interesses imediatos" (ARENDT, 1972, p.196).

A liberdade, em termos arendtianos, só pode manifestar-se no espaço público através da ação e do discurso na presença de outros homens, "é o caráter público da esfera pública", diz Arendt (2009a, p.65), "que é capaz de absorver e dar brilho através dos séculos a tudo o que os homens venham a preservar da ruína natural do tempo", isolar significa negar a liberdade, pois significa privar-se da ação e do discurso que "são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela" (ARENDT, 2009a, p.201). Para Arendt, diz Schio (2006, p.144-145), "o homem livre busca o espaço público, a proximidade com os outros homens, a troca de opiniões, o dissenso e o consenso"; para ela, não se pode falar da "liberdade na esfera da vida privada, em contraposição à liberdade na vida pública", pois "há liberdade apenas na vida pública". O que existe na vida privada, não é liberdade, mas "obediência às leis naturais, sendo qualquer indivíduo submetido a elas", na vida privada não existe espaços "para a discussão, o consenso ou o dissenso, o encontro entre iguais", nela existe "apenas o adequar-se e o suprir as necessidades básicas de qualquer ser vivo". É no espaço público, portanto, diz Arendt (2009a, p.189), que "os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes", pois a "ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens". É, portanto, através de ação e do discurso que revelamos uns aos outros quem somos:

> Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano [...] Esta revelação de 'quem', em contraposição a 'o que' alguém é

> – os dons, qualidades, talentos e defeitos que alguém pode exibir ou ocultar – está implícita em tudo o que se diz ou faz [...] Esta qualidade reveladora do discurso e da ação vem à tona quando as pessoas estão com outras, isto é, no simples gozo da convivência humana, e não 'pró' ou 'contra' as outras (ARENDT, 2009a, p.192).

Dessa revelação ou desse tipo de manifestação possível apenas no espaço público na presença dos nossos pares, "nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano", pois, na verdade, "vida sem discurso e sem ação" é uma vida "literalmente morta para o mundo", porque ela "não é vivida entre os homens" (ARENDT, 2009a, p.189). Isso significa dizer que, em termos arendtianos, somente a pessoa livre é um ser humano, ou seja, "ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa" (ARENDT, 1972, p.216). Como observou Dossa (1989, p.18) a respeito desse assunto, em Arendt, "sem o fato da liberdade, nem a política e nem o significado humano são concebíveis". Para ela, diz McGowan (1998, p.63), "somente aqueles que são livres que iniciam alguma coisa no mundo (através de atos e palavras), e que se distinguem como 'únicos' contam como humanos". As "apostas" de Arendt "são altas", reconhece McGowan, mas são compreensíveis, principalmente quando se considera que as suas explicações para tais apostas encontram-se alicerçadas no fato dela acreditar seriamente na capacidade humana de começar, de se inserir no mundo através de palavras e atos. Nas palavras de Drucker (2002, p.103-104), é preciso estar ciente que, para Arendt, apenas o ser humano "significa irrupção de algo singular e inesperado", ou seja, para ela, cada um de nós é uma promessa de "algo novo". Suas apostas, portanto, são todas elas na liberdade humana, "ela deposita sua esperança na capacidade de as pessoas nos surpreenderem, mesmo nas situações mais desfavoráveis".

A liberdade exige, para Arendt, não a obediência a uma vontade, seja ela "geral", como acredita Rousseau, seja ela pertencente a uma pessoa ou grupo, mas sim a comunicação com os outros, a "companhia de outros homens" e um "espaço público comum para encontrá-los" no qual cada um possa "inserir-se por palavras e feitos" (ARENDT, 1972, p.194). A liberdade, portanto, está ligada ao espaço público e "sempre implica", diz Arendt (1973, p.190), "em liberdade de divergir", e como disse Schio (2006, p.141), "a censura não pode se fazer presente", ou seja, aquele que diz "*sim* ou *não* em uma discussão" não pode "ser excluído do grupo ao qual pertence". A liberdade, portanto, como entendida por Arendt, não se alinha com a

ideia da “liberdade interior”, ou seja, com “o espaço íntimo no qual os homens podem fugir à coerção externa e *sentir-se* livres”; essa ideia é, na verdade, o “oposto” da liberdade, sua origem tem a ver com o estranhamento do mundo, ou seja, a experiência de “liberdade interior” encontra-se diretamente ligada a “uma retirada do mundo onde a liberdade foi negada para uma interioridade na qual ninguém mais tem acesso”. É na “Antiguidade tardia” que a *interioridade* foi descoberta como esse espaço de “absoluta liberdade dentro do próprio eu”, e aqueles que a descobriram não “possuíam um lugar próprio no mundo”, ou em outras palavras, não tinham “uma condição mundana que, desde a Antiguidade primitiva até quase a metade do século XIX, foi unanimemente considerada como sendo um pré-requisito para a liberdade” (ARENDT, 1972, p.192).

Os argumentos mais convincentes sobre a liberdade interior, de acordo com a autora, estão em Epiteto, para quem “livre é aquele que vive como quer”, e ele prossegue dizendo “que um homem é livre se ele se limita ao que está em seu poder, se ele não vai até um domínio onde possa ser cerceado” (ARENDT, 1972, p.193). Enquanto em Epiteto estão os argumentos mais convincentes sobre a liberdade interior, em Montesquieu está a figura do primeiro pensador a ter consciência do caráter inadequado desse conceito de liberdade para fins políticos. E “para desvencilhar-se dele”, Montesquieu “distinguiu expressamente a liberdade política da filosófica”, e assinalou que “a filosofia não exige da liberdade mais que o exercício da vontade (*l’exercice de la volonté*), independentemente das circunstâncias e da consecução das metas que a vontade estabeleceu”; por outro lado, “a liberdade política”, diz ele, “consiste em poder fazer o que se deve querer”. Portanto, assim como para os antigos, para Montesquieu também não havia qualquer dúvida “que um agente não podia mais ser chamado de livre quando lhe faltasse a capacidade para fazer – donde se torna irrelevante saber se essa falha é provocada por circunstâncias exteriores ou interiores” (ARENDT, 1972, p.208-209). Definitivamente, a liberdade não “surge absolutamente na esfera do pensamento”, diz Arendt (1972, p.191), e nem é vivenciada “no diálogo comigo mesmo”. A noção da liberdade ligada à interioridade “é relevante somente para as pessoas que vivem fora das comunidades políticas, como indivíduos isolados” (ARENDT, 2000, p.335), mas “o indivíduo em seu isolamento”, isto é, afastado do espaço público, diz Arendt (2002, p.102), “jamais é livre”. Para a autora, portanto, os homem não podem ser

livres se não for entre seus pares, entre seus iguais e em um espaço político propriamente dito no qual possam agir em conjunto[96], participando efetivamente nos assuntos públicos, pois não se pode separar liberdade da participação política. É por isso que, em termos aredntianos, "nem toda forma de inter-relacionamento humano e nem toda espécie de comunidade se caracteriza pela liberdade", ou seja:

> Onde os homens convivem, mas não constituem um organismo político – como, por exemplo, nas sociedades tribais ou na intimidade do lar –, o fator que rege suas ações e sua conduta não é a liberdade, mas as necessidades da vida e a preocupação com sua preservação. Alem disso, sempre que o mundo artificial não se torna palco para ação e discurso – como ocorre com comunidades governadas despoticamente que os banem para a estreiteza dos lares, impedindo assim o ascenso de uma esfera pública – a liberdade não possuía realidade concreta [...] A liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria" (ARENDT, 1972, p194-195).

Uma vez que nascemos para a liberdade, ou seja, nascemos para agir ou começar algo novo através de atos e palavras, e esta atividade só pode ser exercida no espaço público na presença de nossos pares através de uma participação ativa nos assuntos públicos, Arendt não podia aceitar a democracia representativa baseada no sistema de partidos políticos. Aos seus olhos, esse sistema político reduz a participação política, o exercício efetivo da liberdade apenas aos representantes eleitos. Mas, para defender a manifestação da liberdade, ou a participação política efetiva dos indivíduos, Arendt não une os cidadãos em torno de uma única "vontade geral" como fez Rousseau, ela pensa um espaço público comum no qual os indivíduos possam falar e trocar opiniões uns com os outros, de modo que suas diferenças e seus pontos em comuns possam surgir e tornar assuntos de debates. Ela pensa, assim, um mundo de aparência politicamente organizado no qual todos têm a oportunidade de participar através de palavras e atos, pois ser livre significa, para Arendt, agir entre iguais. Para que isso aconteça efetivamente, é necessário, portanto, uma nova forma de governo baseada no sistema de conselhos onde cada um tem a oportunidade de participar nos assuntos

[96] É este tipo de ação, isto é, o agir em conjunto ou "ação em concerto" que, para Arendt (1973, p.15), é "a substância de que é feita a política". Para ser política, portanto, diz Lobo (2013, p.147), "a ação deve realizar-se no âmbito público comum, deve estabelecer relações com os pares presentes neste âmbito" e "deve estar determinada por algum interesse mundano comum; ou seja, o interesse central deve ser o mundo, não o eu".

públicos, discutindo, fazendo propostas e intervenções, não apenas em períodos eleitorais, mas todos os dias.

Para Arendt, não é apenas a teoria política que deve defender a manifestação da liberdade humana ou o seu aparecimento no espaço público, a finalidade da política deve ser também a de construir e manter em existência esse espaço de aparência no qual os homens possam agir, isto é, possam ser livres, um espaço onde "as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades" (ARENDT, 2009a, p.212). Quando o "âmbito público" deixa de desempenhar a sua função que consiste em "iluminar os assuntos dos homens, proporcionando um espaço de aparições onde podem mostrar, por atos e palavras, pelo melhor e pelo pior, quem são e o que podem fazer", abre-se espaço para "as sombras" (ARENDT, 2008b, p.8). A prioridade da política, portanto, para a Arendt, diz Villa (2008, p.96), deve ser necessariamente "construir e cuidar de um mundo, no qual os cidadãos poderão vir a experimentar a liberdade mundana através de ações, debates e deliberações com os seus pares", por isso, para a autora, a política não é o resultado de uma predisposição natural, ou uma realização das características inerentes à natureza humana[97], ela é uma realização dos indivíduos que criam um mundo no qual a ação e o discurso se manifestam. "As instituições políticas – não importa quão bem ou mal sejam projetadas", diz Arendt (1972, p.200), "dependem, para sua existência permanente, de homens em ação". Política, portanto, é uma questão de indivíduos que compartilham de um espaço comum de aparência no qual as preocupações públicas são articuladas a partir de diferentes perspectivas. Nas palavras da autora:

> É este o âmbito em que 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 antes de se incorporarem por fim ao grande livro da história humana. Tudo o que acontece nesse espaço de aparecimento é político por definição [...] Toda tentativa de derivar o conceito de liberdade de experiências no âmbito político soa de maneira estranha e surpreendente porque todas as nossas teorias a respeito dessa questão são em sua totalidade dominadas pela noção de que a liberdade é um atributo da

[97] Afirmar que "*no* homem" existe "algo político" que pertence "à sua essência", significa, para Arendt, dizer algo que não procede, pois "o homem é apolítico. A política surge no *entre*-os homens; portanto totalmente *fora* dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original" (ARENDT, 2002, p.23).

> vontade e do pensamento, muito mais que da ação. E essa prioridade não deriva meramente da noção de que qualquer ato deve ser precedido psicologicamente de um ato cognitivo do intelecto e de uma ordem da vontade para levar a efeito sua decisão, mas deriva também, e talvez basicamente, da alegação de que "a perfeita liberdade é incompatível com a existência da sociedade", e de que ela só pode ser tolerada em sua perfeição fora do âmbito dos problemas humanos (ARENDT, 1972, p.201-202).

Para que a política possa criar e manter um espaço público no qual os homens possam ser livres, isto é, possam agir entre seus pares através de atos e palavras, é necessário, diz Arendt (2009b, p.144-145), que ela se baseia na "pluralidade humana"[98], na "coexistência e associação de homens diferentes", condição essencial da ação e do discurso: "Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra" (ARENDT, 2000, p.17). É, portanto, em virtude da pluralidade que cada um de nós é capaz de agir e relacionar com os outros como único e distinto, quando se esquece a condição humana da pluralidade torna-se impossível qualquer tipo de "resposta filosófica válida para a pergunta: O que é a política?" (ARENDT,2009b, p.144). Portanto, é necessário que se esclareça de uma vez por todas, que "este nosso mundo, que existiu antes de nós e está destinado a sobreviver aos que nele vivem", diz Arendt (1972, p.203), "simplesmente não se pode dar ao luxo de conferir primariamente sua atenção às vidas individuais e aos interesses a elas associados".

Toda a relação política necessita do outro para dialogar, para opinar, para apresentar de forma livre o seu ponto de vista sobre os assuntos públicos, pois somos "todos os mesmos", isto é, somos todos "humanos, sem que ninguém seja igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir" (ARENDT, 2009a, p.16). A esfera pública deve levar em consideração as inúmeras perspectivas

[98] A pluralidade humana encontra-se entre os conceitos básicos do pensamento de Arendt. Ela surge, de acordo com McGowan (1998, p.16), "da proliferação de diversas identidades através da ação"; é o termo, diz Yeatman (2011, p.76), "para o tipo de comunidade que surge entre os seres humanos quando eles aparecem uns aos outros como indivíduos que compartilham uma realidade histórica mundana especifica"; a pluralidade em Arendt, observa Dietz (1994, p.236), é um conceito "político" e não "metafísico", localizado "em um espaço visível que ela chama de 'público', ou 'o espaço de aparência'"; para Tchir (2011, p.61), esse conceito de pluralidade humana como aparece em Arendt, "é uma alteração da noção heideggeriana de *Mitsein* (ser com), a ideia de que o *Dasein* sempre existe entre outros".

nos quais o mundo comum se apresenta[99], deve ser o lugar reservado à "individualidade", isto é, o lugar onde os homens possam mostrar quem eles são "realmente e inconfundivelmente". A pluralidade humana, a existência de diversos iguais que é a base para o discurso e a ação é, para Arendt, a condição de toda a vida política*;* a pluralidade humana como entendida pela nossa autora, coloca em evidência, portanto, a individualidade e a interdependência dos homens e apresenta dois aspectos fundamentais, a saber, a igualdade e a diferença, que devem ser assegurados para que os seres humanos possam se estabelecer como iguais em sua "distinção única". Nas palavras da autora:

> A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossemos iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender. Com simples sinais e sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas (ARENDT, 2009a, p.188).

Não existe, portanto, "o ser humano como tal", o que existe são "homens e mulheres que em sua absoluta distinção são iguais, ou seja, humanos". A ação e o discurso dos quais são capazes, constituem "as duas atividades políticas por excelência, diferença e igualdade são os dois elementos constitutivos dos corpos políticos" (ARENDT, 2009b, p.109). Nas palavras de Correia (2007, p.42), a

[99] Para a autora, assim como os seres humanos, o mundo também se manifesta de modo diverso e plural: "Se alguém quiser ver e conhecer o mundo tal como ele é 'realmente', só poderá fazê-lo se entender o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unindo-os, que se mostra para cada um de maneira diferente e, por conseguinte, só se torna compreensível na medida em que muitos falarem *sobre* ele e trocarem suas opiniões, suas perspectivas uns com os outros e uns contra os outros. Só na liberdade do falar um com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados" (ARENDT, 2002, p.60). Ainda de acordo com Arendt, existe uma relação direta entre a pluralidade e a nossa compreensão da realidade: "Se é verdade que uma coisa é real", seja no "mundo sensível", ou no mundo "histórico-político", isto é, se ela "pode revelar-se e ser percebida de todos os lados", diz a autora, "então sempre deve haver uma pluralidade de indivíduos e povos [...] para tornar possível a realidade e assegurar a sua continuidade. Em outras palavras, o mundo só vem a ser se existem perspectivas [...] Se um povo ou país, ou mesmo um grupo humano especifico, que apresenta uma visão singular do mundo surgida da posição particular que nele ocupa [...] é aniquilado, não se trata meramente de perecimento de um povo, de uma nação ou mesmo de um dado número de indivíduos, mas da destruição de uma parte do nosso mundo comum, de um aspecto do mundo que se nos revelou até agora e nunca mais voltará a se revelar. Consequentemente, a aniquilação não apenas representa o fim de um mundo, mas também leva com ela aquele que aniquila" (ARENDT, 2009b, p.237).

pluralidade humana em Arendt, é, portanto, “ao mesmo tempo igualdade e distinção. A ação depende da pluralidade quanto a afirma, pois, ao agir, o indivíduo confirma sua singularidade e aparece a outros indivíduos”. Ser livre significa participar ativamente da esfera pública plural e comum, e “onde inexiste esse tipo de liberdade”, diz Arendt (2009b, p.185), “inexiste espaço verdadeiramente político”. É por isso que a vida política, para ela, deve ser constituída pela pluralidade humana, e jamais ela deve reduzir a multiplicidade de perspectiva a uma única perspectiva, ela deve sempre tratar do estar juntos uns com os outros, dentro da diversidade[100]. A vida política requer, nas palavras de Owens (2007, p.137), “uma pluralidade de diversos atores e oradores, através do discurso e da ação desses homens e mulheres, cria-se ‘um espaço entre’ eles que pode existir ‘sem a mediação das coisas ou da matéria’”. Para Arendt, portanto, diz Villa (1996, p.33), nenhuma ação é possível “sem a pluralidade, sem a diversidade de perspectivas”, sendo assim, a ação política é impossível sem o reconhecimento da pluralidade humana.

3.2. Vontade geral e pluralidade humana

A vontade geral e a pluralidade humana são indubitavelmente dois dos principais conceitos do pensamento político de Rousseau e de Arendt respectivamente. Em Rousseau, a vontade geral, essa ideia fácil de propor, porém difícil de ser realizada, como observou Gordon (2014, p.3), surge como o seu maior esforço para oferecer “a única base legítima de governo”; em Arendt, a pluralidade humana surge como “uma das condições existenciais básicas da vida humana na Terra”, ela é o fundamento de toda a política autêntica; e para destacar a sua importância, ela diz que para os romanos, provavelmente o povo mais político que conhecemos, “*inter homines esse*, estar entre os homens”, significava “o sinal de estar vivo, ciente da realidade do mundo e do Eu, e *inter homines esse desinere*, deixar de estar entre os homens, um sinônimo para morrer” (ARENDT, 2000, p.58). Não existe, portanto, em Rousseau, nenhuma comunidade política digna desse

[100] Mais do que um reconhecimento da diferença e da diversidade, a pluralidade humana como entendida por Arendt, significa também, diz Vallée (2003, p.27), um reconhecimento “da pertença comum ao gênero humano; só há pluralidade no interior de um gênero comum. Nós somos vários, o que significa: todos somos homens que pertencem à mesma comunidade humana. logo, ‘não há pluralidade sem igualdade nem igualdade sem pluralidade’”.

nome, isto é, que preserva a liberdade de cada indivíduo como parte constitutiva do seu ser, se ela não for dirigida pela vontade geral como concebida por ele; por outro lado, em Arendt, não se pode construir um espaço público no qual os homens possam manifestar a sua liberdade através da ação e do discurso, na presença de seus pares, ou seja, um governo baseado no sistema de conselhos, sem o reconhecimento do fato da pluralidade humana, pois não é “Homem”, mais sim “homens” que habitam o mundo.

A vontade geral, como entendida por Rousseau, garante uma sociedade politicamente organizada na qual cada um dos seus membros obedece apenas a si mesmo, permanecendo assim livre da aparência e do sistema representativo de governo, ou de qualquer outro sistema político cuja pretensão é usurpar a liberdade dos indivíduos; por outro lado, para Arendt, a política baseada na pluralidade humana garante os espaços de liberdade por meio dos quais os cidadãos possam agir e se fazerem ouvir, ou seja, esses espaços não serão destruídos completamente como aconteceu nos regimes totalitários e nem reduzidos consideravelmente como acontece na democracia representativa baseada no sistema de partidos políticos. No entanto, não basta apenas sublinhar a importância dos conceitos de vontade geral e da pluralidade humana nas teorias políticas de Rousseau e de Arendt respectivamente, mas é preciso destacar, também, que Arendt não aceita o conceito de vontade geral de Rousseau, pois para ela, esse conceito não contribui em nada para o fortalecimento da política, pelo contrário, ele a enfraquece e a destrói, uma vez que não permite a manifestação da liberdade através de ação e do debate de opiniões entre iguais. Portanto, se os dois autores estão de acordo que a representação política deve ser criticada e rejeitada, pelo menos como estava estruturada em suas respectivas épocas, uma vez que ela garante a liberdade e a participação política efetiva apenas aos representantes eleitos, mas não ao povo que apenas desfruta desses privilégios nos dias de eleição, o mesmo já não se pode dizer acerca da solução ou alternativa encontrada por cada um deles para resolver a questão, ou pelo menos para pensar uma comunidade política na qual a representação não será um empecilho ao exercício da liberdade e à participação política ativa dos cidadãos.

De acordo com observações de Esposito (2006, p.118-119), a crítica de Rousseau à representação política caminha na direção de “autolegitimação de uma

decisão imanente a si mesma", de uma defesa da vontade que não apenas se apresenta como "negação da relação representante e representado", mas também como algo que "não *pode ser representado*". Para o pensador genebrino, "se a relação entre representante e representado rompe a relação entre vontade e liberdade", a vontade pode garantir a liberdade "expulsando aquela relação" e se firmar como a única guia da comunidade política. A crítica de Arendt à representação política, por sua vez, segue um caminho totalmente diferente. Para ela, trata-se de uma defesa radical de espaços públicos onde todos possam ter a oportunidade de agir e discutir os assuntos públicos na presença de seus pares, Arendt defende, portanto, a pluralidade humana e não a vontade. Para ela, a "vontade" expressa um comando intrinsecamente contraditório, nesse sentido, ela é definitivamente impotente:

> Historicamente, os homens descobriram pela primeira vez a vontade ao vivenciar sua impotência, e não seu poder, dizendo 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 pelo poder sobre sua mente. Portanto, a vontade é poderosa e é impotente, é livre e não é livre (ARENDT, 1972, p.209).

Portanto, enquanto Rousseau aposta na vontade geral para criar a verdadeira comunidade política, Arendt, por sua vez, defende a pluralidade humana como condição de toda a vida política. Para ela, é inadmissível qualquer espaço que tenta homogeneizar as formas de vida humana, que tenta excluir ou controlar a diversidade de opiniões: "O mundo comum", diz Arendt (2009a, p.68), "acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva". Nas palavras de Zakin (2009, p.210), a ideia de um povo homogêneo que compartilha de uma vontade geral como imaginado por Rousseau em *Do contrato social*, "é um alvo significativo da ira filosófica e política de Arendt", pois para ela, essa ideia suprime a pluralidade que caracteriza cada comunidade política. Na visão de Arendt, a liberdade não pode ser identificada com um ato de vontade e nem pertence a um

sujeito singular ou coletivo, assim, para ela, diz Gardiner (2015, p.34), uma comunidade política baseada na vontade geral, como pensada por Rousseau, “nega a base da liberdade humana, ou seja, a capacidade das pessoas para compartilhar seus diversos pontos de vista”. Como disse Canovan (1992, p.211), de acordo com o pensamento político de Arendt, a liberdade é “algo que aparece na interação dos seres plurais”, ou em outras palavras, ela aparece na relação plural entre os homens quando juntos participam da vida pública, não na submissão a uma vontade, seja ela “geral”, de uma pessoa, ou de um grupo social especifico. A liberdade, portanto, como entendida por Arendt, diz Howes (2016, p.140), “não significa imposição de uma vontade sobre outra” e nem pode ser “praticada”, por exemplo, por um indivíduo “sozinho”.

Posicionando-se radicalmente contra a sociedade da sua época constituída (aos seus olhos) de homens fragmentados, cujo ser e parecer já não se coincidem, pois mostram seus discursos e escondem suas ações, uma sociedade onde tudo é aparência e artificialidade, inclusive a própria liberdade como aparece sob o sistema representativo de governo, Rousseau pensa os homens como de fato eles são, isto é, inteiros e que agem como falam, e faz uma defesa radical da liberdade e da autenticidade unindo-os em torno de uma única “vontade geral”, pois para ele que é um homem obcecado pela transparência e autenticidade na esfera pública, essa é a única forma possível de se pensar uma sociedade civil livre da aparência, mentira e hipocrisia, uma sociedade autêntica e transparente, ou como disse Starobinski (2011, p.62), uma sociedade civil sem “sombras inquietantes, faces mascaradas, olhares opacos”, na qual os homens possam permanecer livres e autênticos. Essa sociedade civil, ou essa comunidade política, só pode se formar pela união dos seus associados, ou em outras palavras, “essa pessoa pública”, diz Rousseau (1983a, p.33), “se forma desse modo, pela união de todas as outras”, e o resultado dessa união é uma unidade, pois “colocar-se sob a *suprema direção da vontade geral*”, como disse Fortes (1976, p.88-89), significa fazer da vontade geral a sua própria vontade e se tornar um “portador” dessa vontade que, em essência, é uma “vontade do todo ou da totalidade”. Nas palavras do pensador genebrino:

> Enquanto muitos homens reunidos se consideram um único corpo, eles não têm senão uma única vontade que se liga à conservação comum e ao bem-estar geral. Então, todos os expedientes do Estado são vigorosos e simples,

> suas máximas claras e luminosas; absolutamente não há qualquer interesse confuso, contraditório; bem comum se patenteia em todos os lugares e só exige bom senso para ser percebido (ROUSSEAU, 1983a, p.117).

Essa união que protege e preserva a liberdade dos indivíduos, bem como o seu ser autêntico, não cria, no entanto, de acordo com observações de Herb (2004, p.187), "uma sociedade ideal de comunicação", pois para Rousseau, "onde se discute e briga abertamente, questiona-se a evidência do direcionamento político e das leis, está ameaçada a fluidez da articulação de uma vontade comum racional". Para o pensador genebrino, o debate e a discordância são sinais de degeneração, assim, na comunidade política pensada por ele como um "eu comum", nenhuma vontade particular pode isolar-se da vontade geral que, em essência, consiste na unidade. Nas palavras de Starobinski (2011, p.65), para Rousseau, "em uma harmonia fundada na 'vontade geral', nada seria mais pernicioso que o recolhimento do indivíduo em si mesmo e em sua vontade particular", pois "ao preferir seu interesse próprio", o indivíduo "introduziria uma falha na harmonia do corpo social". Aos olhos de Rousseau, portanto, em um Estado bem constituído deve permanecer a unanimidade, e esta deve ser sempre a regra da qual não se deve distanciar em nenhum caso, e as boas instituições são sempre aquelas capazes de "colocar o *eu* na unidade comum" (ROUSSEAU, 1995a, p.13). É preciso, portanto, em termos rousseaunianos, dizer não aos longos debates que dividem as opiniões e contribuem apenas para o declínio do Estado:

> Quando, porém, o liame social começa a afrouxar e o Estado a enfraquecer, quando os interesses particulares passam a se fazer sentir e as pequenas sociedades a influir na grande, o interesse comum se altera e encontra opositores, a unanimidade não mais reina nos votos, a vontade geral não é mais a vontade de todos, surgem contradições e debates, e o melhor parecer não é aprovado sem disputas [...] Quanto mais reinar o acordo nas assembleias, isto é, quanto mais se aproximarem as opiniões da unanimidade, tanto mais dominante também será a vontade geral; porém os longos debates, as dissensões, o tumulto prenunciam a ascendência dos interesses particulares e o declínio do Estado (ROUSSEAU, 1983a, p.118-119).

Para o pensador genebrino, as chances de haver "uma lei justa" não estão na comunicação entre os cidadãos, mas no silêncio, "pelo silêncio universal", diz Rousseau (1983a, p.44), "deve-se presumir o consentimento do povo", ou em outras

palavras, “o consentimento tácito presume-se pelo silêncio” (ROUSSEAU, 1983a, p.103). Portanto, o “bem-estar comum republicano” em Rousseau, diz Herb (2004, p.187), “não pode ser entendido discursivamente, mas vale como autoevidência”, ou seja, “para assumir a forma de leis, basta apenas a inteligência individual de cada cidadão”. A comunidade política pensada por Rousseau e que deve estar em uma luta permanente contra a vontade particular, se localiza, assim, para além da comunicação e dos debates públicos, estes, para ele, como disse Herb (2002, p.77), sinalizam “a atmosfera de crise própria da república”. Para o pensador genebrino, as discussões e as disputas públicas acontecem onde o “politicamente justo tornou-se duvidoso”; assim, o importante é a coesão da república através de uma fusão perfeita do cidadão com a comunidade política capaz de evitar qualquer dissonância que sempre representa um perigo, principalmente quando se trata de debates e discussões públicos. Na comunidade política pensada por Rousseau, diz Smola (2010, p.55), o povo deve ser não apenas “*uno*”, mas também “*mudo*”.

De acordo com observações de Nemo (2002, p.801), a vontade geral de Rousseau é “a negação da necessidade do pluralismo no Estado”, pois em uma comunidade política dirigida pela vontade geral, “a existência de diversas opiniões é vista como um obstáculo a ser eliminado” e não como um elemento a ser valorizado. Como garantia de estabilidade da “comunidade política”, cada indivíduo deve abrir mão da sua capacidade de se expressar e de discutir suas opiniões no espaço público, ou seja, deve consentir ser dirigido por uma vontade que se tornou geral precisamente porque ele desistiu do seu poder individual. Rousseau é, portanto, diz Nemo (2002, p.833), “fundamentalmente inimigo das disputas” e do “pluralismo”. Em sua teoria política fundamentada na ideia de vontade geral que exige o consentimento unânime dos indivíduos, não existe nenhuma liberdade em relação ao Estado que é uma verdadeira comunidade, não existe nenhum espaço, por exemplo, para que a liberdade do indivíduo se manifeste como uma tomada de posição pessoal contra a comunidade. Em sua teoria política, portanto, “a hostilidade declarada em relação à fragmentação do corpo político, aos partidos, às comunidades ‘parciais’”, bem como sua “insistência decisiva na noção do ‘eu comum’, a definição de cada membro do conjunto coletivo como ‘parte indivisível do todo’”, sublinha Girardet (1987, p.121), “são temas ameaçadores em relação ao exercício concreto dos direitos essenciais da livre disposição de si mesmo”.

A comunidade política como pensada por Rousseau, observa Esposito (2003, p.99-100), se inclina inevitavelmente “para uma possível derivação totalitária”, mas é importante esclarecer que não se trata da categoria totalitária surgida das experiências políticas do século XX, amplamente analisada por Arendt em sua obra *Origens do totalitarismo*. De acordo com explicações de Esposito, o pensador genebrino, além de se preocupar em salvaguardar o indivíduo de qualquer abuso do Estado, seu conceito de “vontade geral” evita, também, qualquer tentativa autoritária capaz de prejudicar o indivíduo, pois este é parte integrante dessa vontade, e toda imposição que emana dela, emana também do indivíduo. Seu conceito de vontade geral, portanto, ao propor a “redução de muitos em um”, funciona como um “mecanismo totalizador”, mas não como totalitarismo; na verdade, como disse Marks (2005, p.87), “a insistência de Rousseau na liberdade individual”, pode ser talvez “a defesa mais poderosa que ele tem contra a acusação de totalitarismo”. De todo modo, diz Wraight (2008, p.43), em Rousseau “as vozes dissidentes da opinião de toda a comunidade são silenciadas”, pois apesar de defender a liberdade como participação política efetiva dos indivíduos, ele descarta o debate público. Nesse sentido, prossegue Wraight, mesmo se aceitarmos que o seu sistema político pode “trazer benefícios reais aos seus membros, ainda assim ele não garante a liberdade, uma vez que qualquer opinião contrária à da vontade geral é suprimida”. Na teoria política elaborada pelo pensador genebrino em sua obra *Do contrato social*, a liberdade foi doada inteiramente à vontade geral soberana, por isso, tal teoria, conclui Wraight, “falha, portanto, na busca do seu critério chave de sucesso”. Na verdade, uma teoria política que, em sua essência, não admite o debate público de opiniões, já nasce condenada ao fracasso.

Por sua vez, Arendt, cujo pensamento político foi impulsionado, não pelo “malefício da aparência”, mas fundamentalmente pelos “malefícios” dos regimes totalitários do século XX, que de acordo com suas análises, destruíram a liberdade, pois eliminaram todos os espaços de ação entre os homens, reduzindo a sua infinita pluralidade e diferenciação à figura de “Um – Só – Homem de dimensões gigantescas”, não aceita a ideia da vontade geral pensada por Rousseau como sendo a única alternativa para defender a liberdade dos indivíduos contra o sistema representativo de governo, apesar dela também ter criticado severamente em sua época a democracia representativa baseada no sistema de partidos políticos,

reconhecendo que ela reduz consideravelmente os espaços para a manifestação da liberdade. Na verdade, Arendt desconfia de todo tipo de pensamento que não leva em consideração a pluralidade humana, a diversidade de opiniões e os debates públicos como condições de toda e qualquer política digna desse nome e que tenta dar um sentido unívoco às questões políticas. Por isso, se ela concorda com o pensador genebrino que é necessário criticar o sistema representativo de governo para defender a liberdade e a participação política efetiva dos cidadãos, ela discorda da alternativa política, ou da comunidade política imaginada por Rousseau, na qual elas possam acontecer de fato. Arendt, como observou Lafer (1988, p.229), "afirma a importância da diversidade e exprime o horror ao 'um' da soberania e da vontade geral". Para ela, os indivíduos não têm que se unir em torno de uma "vontade geral", pois o que deve uni-los é o mundo comum e a vontade de criar um espaço político onde suas diferenças possam ser articuladas, contestadas e resolvidas por meio da ação e do discurso. Desse modo, ao contrário da visão coletivista de uma cidadania unida dentro da "vontade geral" defendida por Rousseau, e que em essência reduz a política ao silêncio, Arendt enfatiza a pluralidade humana porque, para ela, se as coisas "chegarem ao ponto em que todos vejam e entendam tudo a partir da mesma perspectiva, vivendo em total unanimidade, o mundo terá chegado ao seu fim no sentido histórico-político" (ARENDT, 2009b, p.238).

A vontade geral indivisível e voltada para a unanimidade é, para Arendt, uma ameaça à política, jamais a sua salvação. Totalmente desvinculada da "necessidade de discutir com os outros no espaço público", diz La Caze (2014, p.218), a vontade geral de Rousseau surge como "uma força não política ou até mesmo antipolítica". Para Arendt, a "vontade geral" expressa a vontade do povo apenas como uma entidade singular, pois o concebe como uma "personalidade policéfala", ou em outras palavras, como um "monstro de muitas cabeças, uma massa que se move com um só corpo e age como se possuída de uma única vontade" (ARENDT, 1988, p.74-75). Em sua essência, a vontade geral representa, portanto, uma forma engenhosa de colocar uma multidão no lugar de uma única pessoa, afinal, ela não é outra coisa senão o elo que aglutina todos num só corpo. A "metáfora de uma vontade geral" foi tomada "tão a sério e tão literalmente" por Rousseau, que ele "chegou a conceber a nação como um corpo animado por uma só vontade", cuja qualidade mais notável é a sua "unanimidade". Para ele, portanto, "a unidade

permanente do futuro corpo político não era garantida pelas instituições temporais, mas pela vontade do povo", e não é de se estranhar, por exemplo, que quando Robespierre "se referia à 'opinião pública', ele queria dizer a unanimidade da vontade geral", ele nunca pensou, em nenhum momento, "em uma opinião sobre a qual a maioria estivesse de acordo" (ARENDT, 1988, p.61).

A grande preocupação dos revolucionários franceses que se inspiraram na teoria política de Rousseau elaborada em sua obra *Do contrato social*[101], e que pretendiam arrancar da face da sociedade "a máscara da hipocrisia", expor toda a sua "podridão", eliminar de uma vez por todas a sua "fachada de corrupção" para celebrar, finalmente, a "honesta e impoluta face do *peuple*", não era outra coisa senão como encontrar um meio de unir o povo francês, ou em outras palavras, "como 'fazer com que 25 milhões de franceses, que nunca tinham conhecido ou imaginado alguma lei que não fosse a vontade do rei, se congregassem em torno de qualquer constituição livre'" (ARENDT, 1988, p.61). Eles insistiram, portanto, na unidade nacional, principalmente devido à influência da ideia da vontade geral de Rousseau, enquanto os revolucionários americanos usaram "a palavra *povo*" que, para eles, não era um corpo constituído de indivíduos abstratos, mas sim uma multiplicidade de vozes e interesses; povo tinha, portanto, para eles, "o sentido de coletividade, de infindável variedade de uma multidão cuja majestade residia em sua própria pluralidade" (ARENDT, 1988, p.74). A ideia rousseauniana de uma vontade geral soberana "inspirando e dirigindo a nação, como se ela não fosse mais formada de uma multidão, mas de uma só pessoa", diz Arendt (1988, p.125), "tornara-se axiomática para todas as facções e partidos da Revolução Francesa, por ser ela, na verdade, o substituto teórico da vontade soberana de um monarca absoluto". Ainda de acordo com a autora:

> Os *malheureux* que a Revolução Francesa havia tirado da obscuridade de sua miséria, constituíam uma multidão apenas no sentido meramente numérico. A imagem de Rousseau de "uma multidão [...] unida num só corpo" e movida por uma só vontade, era uma descrição exata do que eles realmente eram, pois o que os impelia era a carência de alimento, e o apelo da fome será sempre articulado univocamente. Na medida em que todos necessitam de pão, todos são, de fato, uma mesma entidade, e nada os impede de unirem-se num só corpo (ARENDT, 1988, p.74).

[101] Para uma introdução sobre as considerações arendtianas acerca de inspirações e adaptações das ideias de Rousseau pelos homens da Revolução Francesa, ver Garcia (2002, p.119-138).

Para Arendt, Rousseau se esqueceu de que as pessoas não permanecem politicamente unidas através da submissão a uma vontade, mas sim por meio de trocas de opiniões. A vontade geral como pensada por ele, não protege o verdadeiro espírito público, é uma afronta à pluralidade humana, condição de toda a vida política; na verdade, como disse Esposito (2006, p.121), na "vontade geral" de Rousseau a pluralidade humana encontra-se totalmente "dominada pela unidade". Para Arendt, não existe liberdade ou participação política efetiva sem a opinião dos indivíduos que se forma num processo de discussão aberta e de debate público; divergências e diferenças não podem ser tomadas como algo pernicioso para a atividade política, mas como um elemento que contribui para garantir a sua existência. O "contrato" imaginado por Rousseau, como disse Amiel (2003, p.70-71), só pode criar uma comunidade política "fundada em areias movediças", pois ele foi "concebido como um contrato entre mim e eu mesmo", e em essência, ele exclui "a própria possibilidade da formação de opinião". Para Arendt, portanto, diz Canovan (1992, p.226), apesar de Rousseau ter intitulado a sua obra *Do contrato social*, "a ênfase colocada sobre a soberania da vontade mostra que ele nunca tinha realmente pensado sobre o que um contrato é".

Nessa mesma linha de interpretação, Forti (2001, p.205-206) sublinha que, para Arendt, a obra *Do contrato social* de Rousseau "contém uma contradição que não pode ser resolvida". Essa contradição reside, fundamentalmente, na "incompatibilidade entre contrato e omnipotência da vontade". Rousseau não leva em consideração, por exemplo, os laços e obrigações que fazem parte de todo e qualquer contrato, e que servem como remédios à possibilidade de amanhã o indivíduo não querer mais o que ele queria no momento do contrato. Por outro lado, Rousseau parece ter se esquecido, também, que "toda a teoria contratual reside na ideia de consenso" com seus significados implícitos de escolha deliberada e consulta de opinião. Em sua teoria política, essa ideia encontra-se substituída pelo conceito de "vontade que, substancialmente, exclui todo o processo de troca de opiniões e toda tentativa de conciliar diversas opiniões", afinal, para ele, "uma vontade dividida seria inconcebível: não há mediação possível entre diversas vontades como, por exemplo, existe entre diversas opiniões'". A vontade como

concebida por Rousseau, é “uma vontade de unidade” e, nesse sentido, representa uma oposição radical à pluralidade.

Ainda é preciso destacar que a durabilidade dos vínculos sociais, para Arendt, não se funda sobre interesse geral ou sobre a vontade soberana, mas sobre promessas que, como disse Thomas (1997, p.287), não significa “a fusão de vontades autônomas em Rousseau, como a vontade geral”, mas sim “uma atividade que permite as pessoas ‘agir em concerto’ sem apagar a pluralidade”. A promessa é uma das características importantes do pensamento político de Arendt, pois para ela, o futuro é imprevisível e incerto, os homens “jamais podem garantir hoje quem serão amanhã”, e ninguém é capaz de “prever as consequências de um ato numa comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir”, sendo assim, a capacidade de prometer e de cumprir promessas serve para “aclarar” a “obscuridade dos negócios humanos”, nesse sentido, ela é, portanto, para a autora, “a única alternativa a uma supremacia baseada no domínio de si mesmo e no governo de outros”. A capacidade de prometer e de cumprir promessas “corresponde exatamente à existência de uma liberdade que é dada sob a condição de não-soberania”, ela pode ser descrita como “pequenas ilhas de certeza num oceano de incertezas” (ARENDT, 2009a, p.255-256).

Portanto, uma vez que o futuro, por definição, é “um oceano de incertezas”, a promessa tem a função de criar “certas ilhas de segurança, sem as quais não haveria continuidade, e menos ainda durabilidade de qualquer espécie, nas relações entre os homens” (ARENDT, 2009a, p.249). Por isso, como disse Müller (2013, p.37-38), a promessa, como entendida por Arendt, “pode ser compreendida como o compromisso do cidadão em relação ao mundo”, um compromisso que “consiste no dever de manter a promessa feita [...], pois quando se promete objetiva-se cumprir o prometido”, nesse sentido, um “bom cidadão é aquele que possui o ‘espírito’ público, que tem compromisso com a república – com a coisa pública – e com o bem comum”. A promessa é, assim, dependente da condição da pluralidade humana, ou seja, ela só faz sentido na presença de outros indivíduos, na “solidão e no isolamento”, diz Arendt (2009a, p.249), ela não tem qualquer “realidade”, é apenas “um papel que a pessoa encena para si mesma”, e sem ela, é praticamente impossível qualquer durabilidade ou estabilidade dos vínculos sociais; nesse sentido, diz a autora:

> Na realidade, a teoria de Rousseau vê-se refutada pela simples razão de que 'é absurdo, para a vontade, pretender-se ao futuro'; uma comunidade efetivamente fundada sobre esta vontade soberana, não seria erigida sobre areia, e sim sobre areia movediça. Todos os negócios políticos são e sempre foram transacionados dentro de um minucioso arcabouço de laços e obrigações para o futuro – como leis e constituições, tratados e alianças –, derivando todos, em última instância, da faculdade de prometer e de manter a promessa face às incertezas intrínsecas do futuro (ARENDT, 1972, p.212).

Os ensinamentos políticos de Rousseau baseados na ideia de uma vontade geral soberana, diz Arendt (1988, p.193), reclamam "a *union sacrée*, a eliminação de todas as diferenças e distinções", nesse sentido, eles são tentativas de constituir uma singularidade a partir de uma pluralidade, ou em outras palavras, são tentativas de reunir uma multidão em um só corpo, capaz de desintegrar a pluralidade e a multiplicidade dentro do espaço da aparência que são necessárias à vida política autêntica. Nesse sentido, os homens se tornam "seres inteiramente privados", isto é, "privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjetividade de sua própria existência singular" (ARENDT, 2009a, p.67-68). A vontade geral de Rousseau é, portanto, radicalmente contra a pluralidade humana, pois ela é por natureza una e indivisível, o que significa dizer que o corpo político é igualmente uno e indivisível. Mas, para Arendt, a unidade ou a homogeneidade, como disse Abreu (2007, p.191), "não é algo a ser buscado", mas "é algo a ser combatido", pois ela "era uma das características atribuídas ao povo pelos governos totalitários". Os cidadãos, para Arendt, diz Canovan (1992, p.226), mantêm-se juntos "não por uma vontade comum, mas por um mundo comum".

Na visão de Arendt, Rousseau conseguiu enxergar o problema apresentado pelo sistema representativo de governo logo no início da sua formação, e o atacou sistematicamente em nome da defesa da liberdade e participação efetiva dos cidadãos nos assuntos públicos, mas não foi capaz de apresentar uma alternativa eficaz para solucionar tal problema ao aglutinar os cidadãos em um só corpo, isto é, ao uni-los em torno de uma única vontade geral, como sendo a única base legítima para a formação de um corpo político no qual cada um pudesse permanecer livre e participar efetivamente da vida política. Para Arendt, uma comunidade política é, precisamente, uma comunidade sem unidade, pois a pré-condição para o mundo político é a pluralidade, não a vontade geral. Ou ainda como disse Villa (2008,

p.352), a comunidade política “é uma associação de diversos iguais” cujo cuidado compartilhado para com o mundo público assume a forma de debate aberto, deliberações e decisões; nesses debates e decisões políticas, o que está em jogo “é a melhor maneira de ‘preservar e aumentar’ o espaço de liberdade pública”[102]. A teoria política desenvolvida por Rousseau ao longo da sua obra *Do contrato social* é, para Arendt, toda ela apoiada “na curiosa equivalência entre vontade e interesse”, e a “sua presunção tácita é que a vontade é alguma espécie de articulação automática de interesse”; nesse sentido, a “vontade geral é a articulação de um interesse geral, o interesse do povo ou da nação como um todo”, mas por ser geral, a existência desse interesse ou vontade possui realidade apenas “na oposição a cada interesse ou vontade particular” (ARENDT, 1988, p.62).

Para Arendt, Rousseau criou, nesse sentido, as bases para que todos aqueles que acreditam na “vontade geral”, possam hostilizar os interesses particulares dos cidadãos como sendo inimigos da nação. Não foi por acaso, por exemplo, que a Revolução Francesa, bem como todas as outras revoluções que se inspiraram na “vontade geral”, diz Arendt (1988, p.63), partiram do princípio de que “o interesse de todos deve automaticamente, e de certo permanentemente, ser hostil ao interesse particular do cidadão”. Todos estavam convictos de que “o valor de uma política” se mede, exclusivamente, “pela intensidade com que ela se opõe a todos os interesses particulares”, e o valor de cada homem se avalia, unicamente, “pelo empenho com que age contra seu próprio interesse e contra sua própria vontade”. Para a autora, portanto, na teoria política de Rousseau, o inimigo externo que fortalece o nó social transfigura-se em inimigo interno, isto é, a interioridade de cada cidadão; o “problema” de Rousseau “era onde descobrir um inimigo comum fora do âmbito das relações exteriores, e sua solução foi que tal inimigo existia no íntimo de cada cidadão, isto é, em sua vontade e interesse particular” (ARENDT, 1988, p.62).

[102] Para Arendt, diz Vallée (2003, p.49), “em política, quando homens razoáveis exercem o seu pensamento sobre assuntos de interesse comum, é normal que cada um os veja de um ponto de vista diferente, segundo a sua situação: aquilo a que na nossa língua se chama ‘ter uma posição’”. Para ela, a “unanimidade”, ao invés de ser “uma garantia de sucesso político”, ela pode representar um “sinal de que já não se interroga o mundo comum e que o mesmo já não é compreendido como tal. Em suma [...] todas as tentativas para estabelecer uma única verdade, para fazer um só povo, que fale a uma só voz e tendo uma única vontade, parecem-lhe uma traição perigosa ao que é a política”.

Assim, para participar da vida política, o cidadão precisa rebelar incessantemente contra si mesmo:

> Na interpretação de Rousseau, a nação não necessita esperar que um inimigo ameace suas fronteiras, para se erguer "como um só homem" e fazer surgir a *union sacrée*; a unicidade da nação é assegurada na medida em que cada cidadão traz dentro de si mesmo o inimigo comum, bem como o interesse geral que o inimigo comum suscita; pois o inimigo comum é o interesse particular ou a vontade particular de cada um. Desde que cada cidadão se levante contra si próprio, em sua particularidade, ele poderá despertar em si mesmo seu próprio antagonista, a vontade geral, tornando-se, portanto, um verdadeiro cidadão do corpo político nacional. Pois "se retiramos de todas as vontades particulares os mais e os menos que se anulam reciprocamente, a vontade geral continua sendo a soma das diferenças". Para participar do corpo político da nação, todo cidadão deve insurgir-se e permanecer em constante rebelião contra si próprio (ARENDT, 1988, p.62).

A vontade geral de Rousseau, diz Arendt (1988, p.60), "exclui todos os processos de troca de opiniões e um eventual acordo entre elas". Por isso, disse Forti (2001, p.206), para a autora, "é um verdadeiro 'absurdo teórico'" pretender "fundar o espaço público" sobre tal vontade. Incapaz de lidar com a pluralidade humana, com a diversidade dos indivíduos, o pensamento político de Rousseau, diz Charvert (1974, p.145), faz uma "abolição sistemática dos outros" e propõe uma comunidade política que nada mais é senão um espaço onde cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo. A maneira como Rousseau pensa a comunidade política é extremamente perigosa, pois em um "Estado onde não existe comunicação entre os cidadãos e onde cada homem pensa apenas seus próprios pensamentos é, por definição, uma tirania" (ARENDT, 1972, p.212). Nenhum homem é dono ou mestre das suas ações quando se respeita ou se considera a pluralidade humana; por isso, mais do que uma ilusão, a vontade geral soberana de Rousseau deve ser considerada, também, um conceito totalmente alheio à ação política:

> Talvez em nenhum outro lugar o fato de as faculdades da vontade e da força de vontade constituírem, em si e por si mesmas, desligadas de quaisquer outras faculdades, uma capacidade não política e mesmo antipolítica seja tão claro como nos absurdos a que Rousseau foi conduzido e na curiosa euforia com que ele as aceitou (ARENDT, 1972, p.212).

Rousseau, na verdade, de acordo com Arendt, ao introduzir o seu conceito de vontade geral na política, ele nega aos homens a oportunidade de serem livres, uma vez que em sua essência, o conceito de vontade geral fecha totalmente toda a possibilidade de se exercer uma discussão livre ou debater e trocar opiniões entre os cidadãos. Nesse sentido, a vontade geral surge como uma forte recusa da "condição humana da pluralidade" que se encontra alicerçada no fato de que a "terra" não é um ambiente habitado pelo "Homem", mas sim pelos "homens", e se esses homens forem unidos em torno de uma única vontade que passará a guiá-los no seio de uma comunidade política, nenhum deles poderá ser livre. O conceito de vontade geral de Rousseau é, portanto, extremamente perigoso para a esfera política, pois dizer que ser livre é ser totalmente independente[103] significa negar a possibilidade da liberdade que, como disse Parekh (2008, p.115), se manifesta na ação e é "radicalmente interdependente". A "liberdade requer pluralidade humana", pois "a ação requer pessoas que trabalham em conjunto e não no isolamento". Para Arendt, é necessário agir com outras pessoas, por isso sua concepção de liberdade encontra-se alicerçada no convívio humano e não na vontade, seja a minha, de uma outra pessoa ou de um grupo. A autora faz, assim, uma alerta contra a assimilação da liberdade com a vontade, pois, para ela, isso implica equiparar liberdade com a soberania[104], e "no campo das atividades humanas", diz Arendt (1988, p.123), "soberania e tirania são a mesma coisa". Assim, diz ela:

> Essa identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre arbítrio. Pois ela conduz 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 organismo político só pode ser adquirida ao preço da liberdade, isto é, da soberania, de todos os demais [...] A famosa soberania dos organismos políticos sempre foi uma ilusão, a qual, além do mais, só pode ser mantida pelos instrumentos de violência, isto é, com meios essencialmente não-políticos. Sob condições humanas, que são determinadas pelo fato de que

[103] Para ser livre, de acordo com a teoria política de Rousseau, é necessário "que cada cidadão se encontre em perfeita independência de todos os outros" (ROUSSEAU, 1983a, p.69). De acordo com observações de Émile Faguet apud Derathé (2009, p.340): "Em uma palavra, Rousseau *não sabe o que é a liberdade...* Vedes bem o que ele entende por liberdade? Trata-se do fato de não depender de alguém, de um indivíduo; é o fato de não se estar numa *dependência particular*; quanto a depender de todos, tão estritamente e tão dolorosamente quando isso nos ocorre, não é não ser livre, não é estar privado da liberdade [...] toda dependência particular sendo extirpada, eu sou livre".

[104] Para um estudo mais detalhado sobre a questão da soberania em Arendt, ver, por exemplo, Volk (2015, p.125-172); Gratton (2012, p.63-94) e Arato & Cohen (2010, p.137-171).

> 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, 1972, p.212-213).

Para Arendt (2009a, p.246), a soberania, esse "ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio", ou em outras palavras, "esse ideal de um livre arbítrio, independente dos outros e eventualmente prevalecendo sobre eles" (ARENDT, 1972, p.211), não é a mesma coisa que a liberdade como acredita Rousseau, "o representante mais coerente da teoria da soberania, derivada por ele diretamente da vontade, de modo a poder conceber o poder político à imagem estrita da força de vontade individual" (ARENDT, 1972, p.211-212). Na verdade, em termos arendtianos, "se a soberania e a liberdade fossem a mesma coisa", como admite Rousseau em seus estudos sobre a política, "nenhum homem poderia ser livre", pois onde a soberania impera, a pluralidade ou a condição da liberdade e de "toda a vida política" encontra-se ausente ou destruída; a soberania, portanto, "contradiz a própria condição humana da pluralidade" (ARENDT, 2009a, p.246). A liberdade, para Arendt, não consiste no controle da ação, mas na própria ação, ela não é, portanto, "um atributo da vontade, mas sim um acessório do fazer e do agir" (ARENDT, 1972, p.213), e enquanto a Terra for um lugar habitado por homens e não Homem, nenhum deles pode viver sozinho e nem pode existir como um indivíduo soberano.

Arendt ressalta, ainda, que "nos sistemas politeístas, por exemplo, nem mesmo um "deus", por mais poderoso que seja, pode ser soberano", a ideia de "soberano" surge "somente quando se pressupõe um deus único ("Um é um e só e sempre o será")", e apenas nessa condição, também, "pode a soberania equivaler a liberdade" (ARENDT, 2009a, p.246). A ideia de soberania, portanto, para Arendt, não passa de uma tentativa de controlar a existência da pluralidade que é a pré-condição da liberdade, e essa tentativa que aparece de forma determinante na teoria política desenvolvida por Rousseau em sua obra *Do contrato social,* tem a sua origem no pensamento político de Platão. Para esse pensador, a legitimidade do governo basea-se no "autodomínio", seus "princípios orientadores" são buscados "na

relação que a pessoa mantém consigo mesma", e nesse sentido, as questões referentes ao "certo" e ao "errado" nas relações com outras pessoas são determinadas "pelas atitudes que ela assume em relação a si própria, até que toda a esfera pública", por assim dizer, "passa a ser vista à imagem do 'homem escrito em maiúsculas', da ordem adequada entre cada uma das capacidades da alma, do corpo e da mente do homem" (ARENDT, 2009a, p.249). A grande verdade, no entanto, é que, para Arendt, como disse Dossa (1989, p.85), "a essência da liberdade é que ela proíbe soberania a um indivíduo ou a um grupo", e a autora "está convencida que no domínio dos assuntos humanos, em 'qualquer circunstância, soberania só é possível apenas na imaginação'".

Diferente de Rousseau, Arendt não está preocupada com a unidade, mas com a inter-relação. Por isso, como disse Herb (2002, p.78), "a fundamentação contratualista" de Rousseau é, para ela, "um absurdo", pois nem o "indivíduo" e nem a "república" devem ser compreendidos "como unidade autárquica e hermética"; nesse sentido, só riscando "o singular da gramática do republicanismo" é possível traçar "as origens do político". Para Arendt, a liberdade e a participação política efetiva dos cidadãos não acontecem no seio de uma comunidade política constituída por um povo soberano guiado pela vontade geral, mas no seio de um governo capaz de proporcionar aos homens espaços onde todos possam aparecer através da ação em conjunto, uma forma de governo que funciona como "uma espécie de anfiteatro" onde a liberdade de cada cidadão possa aparecer. Para a autora, portanto, não existe nenhuma razão para que o agir político com os outros envolva uma "vontade geral" una e indivisível, pois o ponto de vista geral é construído por uma pluralidade de pontos de vista que juntos constituem um mundo comum:

> [...] quanto mais existirem no mundo povos que mantêm entre si relações particulares, mais mundos haverá para se formar entre eles e maior e mais rico o mundo será. Quanto mais pontos de vista existirem dentro de uma nação para a partir dos quais ver o mesmo mundo que abriga e se apresenta igualmente a todos, mais importante e aberta ao mundo essa nação será [...] Em outras palavras, seres humanos no verdadeiro sentido do termo só podem existir onde existe um mundo, e um mundo no verdadeiro sentido do termo só pode existir ali onde a pluralidade da raça humana é mais do que a mera multiplicação de uma única espécie (ARENDT, 2009b, p.237-238).

Para Arendt, como já foi dito em vários momentos deste estudo, a verdadeira república não existe sem a participação ativa dos cidadãos através da ação e do discurso, e onde a pluralidade humana, como disse Topolski (2015, p.63), é reduzida a “uma vontade singular e indivisível”, os homens encontram-se mais perto da tirania do que da liberdade. Sem a pluralidade é praticamente impossível qualquer atividade especificamente humana, nem mesmo a atividade de pensar é possível, “eu quando estou comigo mesmo (= pensar)”, diz Arendt (2002, p.192), “sou dois e não um. A pluralidade penetra o estar só”. Nas palavras de Birulés (2007, p.206), isso significa adentrar “naquilo que Paul Ricoeur denominou o ‘cogito plural’: só poderíamos escapar da pluralidade deixando de pensar, deixando de nos relacionar com nós mesmos”. Para Arendt, portanto, diz Lobo (2013, p.149), “não há mundo sem a pluralidade humana, ou pluralidade humana sem mundo; finalmente, não há homens sem mundo ou pluralidade”, e se ela discorda da forma como Rousseau defende a liberdade e a participação política dos cidadãos, é porque em Rousseau, como disse Forti (2001, p.203), a política “obriga” os indivíduos a “uma identificação total com um corpo político no qual se anulam diferenças e distinções”, o sujeito desse corpo político é “uma vontade geral que na realidade ‘se comporta como o mais solitário dos homens’”.

Nas palavras de Nihan (2011, p.224), Arendt reprova em Rousseau o seu “incentivo” para que o indivíduo silencie a “pluralidade que atravessa sua identidade”, pois quando o indivíduo se submete à “vontade geral”, ele nega “o caráter plural da sua própria subjetividade”. Como disse Villa (1996, p.76), Arendt se opõe de forma radical à “política de autenticidade inventada por Rousseau”, ela recusa “a moderna ‘fuga do mundo para o eu’” e afirma “que individuação ocorre no contexto da pluralidade, através do desempenho da ação em um espaço público ‘teatral’”. Infelizmente, diz Villa (1996, p.203), toda a história da teoria política de Platão a Rousseau, se preocupou incessantemente em apontar a pluralidade ou a “teatralidade” como sendo “inimiga da comunidade” ou “como fonte de alienação”, mas não se pode esquecer, no entanto, prossegue Villa (2008, p.352) em outra obra, que “a ideia da comunidade que assombra a tradição ocidental”, não é aquela que se baseia na pluralidade humana, mas sim aquela que “repetidamente sacrifica o fato da pluralidade humana no altar da unidade, totalidade, ou singularidade”.

Portanto, se Arendt rejeita a ideia da vontade geral de Rousseau, diz Villa (2008, p.86), é para defender a “pluralidade humana e a pluralidade de opiniões (individuais)”. Mas é importante salientar também, que tal rejeição é ainda mais abrangente, pois ela tem seu fundamento na recusa de Arendt da compreensão filosófica da liberdade como algo localizado em uma vontade subjetiva. Para a autora, liberdade é algo político localizado não no “eu quero”, mas no “eu posso”, assim, engana-se quem pensa que a liberdade se resume ao “quero” ou ao fazer o que se deseja, e pode dispensar o “posso” entendido por ela como habilidade para agir com os outros no espaço público, no espaço de liberdade. Se desde a época antiga a filosofia “tivesse conhecido um possível conflito entre o que eu posso e o que eu quero”, diz Arendt (1972, p.207-208), “certamente teria compreendido o fenômeno da liberdade como uma qualidade inerente ao ‘posso’”. Portanto, para Arendt, o conceito de vontade geral como imaginado por Rousseau, pode ser entendido como uma perpetuação do erro da tradição filosófica de identificar a liberdade com a vontade, ou como disse Molomb'Ebebe (1997, p.178), a vontade geral como aparece nos escritos de Rousseau, é “uma das derivações da vontade soberana de Epicteto”.

A liberdade e a participação política dos cidadãos defendidas de forma radical por Rousseau e Arendt, não podem, portanto, habitar uma mesma comunidade política. É verdade que os dois autores se aproximam quando o assunto é a representação política, ou seja, ambos viram esse sistema político em suas respectivas épocas, como um mecanismo de redução da liberdade dos cidadãos que, em essência, significa participação política efetiva. No entanto, a comunidade política pensada ou imaginada por cada um deles na qual tal situação deixaria de existir definitivamente, surge alicerçada em fundamentos não apenas distintos, mas radicalmente opostos, a saber, vontade geral em Rousseau que proíbe debates e discussões públicas de opiniões e ideias divergentes sobre questões políticas, e pluralidade humana em Arendt que exige o reconhecimento de diversidades e um espaço público comum onde cada indivíduo possa ter a oportunidade de participar ativamente nos assuntos políticos do seu país, discutindo, debatendo e decidindo sobre questões que interessam a todos.

CONCLUSÃO

Ao longo deste estudo a pesquisa centralizou-se em torno das ideias políticas de dois pensadores de períodos distintos: Rousseau (século XVIII) e Arendt (século XX), no intuito de verificar se são ou não críticos da representação política em suas respectivas épocas. O que se pode dizer sobre isso, ou seja, a conclusão desta pesquisa indica que os dois autores, apesar de nunca terem escrito obras específicas ou grandes tópicos sobre a democracia, pelas análises feitas das poucas linhas produzidas por eles em seus textos, nas quais tecem considerações sobre o sistema representativo de governo, principalmente como aparecem em suas obras *Do contrato social* e *Da revolução* respectivamente, podem ser sim considerados seguramente, não apenas como grandes críticos da representação política na modernidade e contemporaneidade, mas também como uns dos seus maiores críticos da história do pensamento político ocidental.

Suas críticas como foram formuladas, não estão separadas dos males da aparência e do totalitarismo que cada um deles experimentou em suas respectivas épocas, na verdade, representam também uma luta contra qualquer vestígio desses males. Para Rousseau, o sistema representativo de governo como visto por ele em pleno século das luzes, não passa de uma aparência de política que submete os homens à aparência da liberdade e participação nos assuntos públicos, escondendo a sua condição de escravos; para Arendt, a democracia representativa baseada no sistema de partidos políticos, não é um regime totalitário, mas guarda certos indícios totalitários, ao reduzir a liberdade dos indivíduos ao mínimo e permitir que a esfera pública seja dominada pelos interesses privados. Combater o sistema representativo de governo significa, portanto, para Rousseau, basicamente lutar em prol da política e da liberdade autênticas que não dispensam a participação efetiva dos cidadãos nos assuntos públicos; e para Arendt, significa defender a proliferação dos conselhos ou espaços da liberdade, onde todos possam ter a oportunidade de se engajarem na atividade política através de debates, discussões e decisões; significa defender uma prática política que seja o inverso radical daquela praticada nos regimes totalitários.

Para os dois pensadores, a única coisa que se representa no sistema representativo de governo é o interesse privado dos representantes ou de grupos específicos, pois a vontade do povo, diz Rousseau, é irrepresentável, e a opinião ou a ação, diz Arendt, é algo que só pode ser exercido pelo próprio indivíduo. O sistema representativo de governo, portanto, tanto para Rousseau quanto para Arendt, pelo menos como foi visto por eles em suas respectivas épocas, não resolve um dos problemas mais importante e urgente da filosofia política, a saber, o problema da liberdade, que em essência significa a participação política ativa dos cidadãos; pelo contrário, para eles, o governo representativo funciona como um mecanismo de limitação dessa liberdade que efetivamente continua sendo privilégios de alguns, isto é, dos representantes eleitos.

Por isso, é em nome da defesa da liberdade como participação política efetiva dos cidadãos que Rousseau e Arendt atacam o sistema representativo de governo. Essa participação política, no entanto, como defendida por eles, não pode ser entendida como sendo um instrumento político dos governos, mas como algo que concede a todos igual oportunidade na vida política da república, algo que faz da política não um privilégio de alguns, mas uma atividade de todos os cidadãos. Se para Rousseau, renunciar à liberdade, abrir mão da participação política ativa significa deixar de ser homem, para Arendt, sem a condição de manifestar a sua liberdade em um espaço público através de atos e palavras na presença de seus pares, não existe homem.

Assim, contrariando todos aqueles que acreditam no sistema representativo de governo como sendo o melhor sistema político para os homens, Rousseau e Arendt afirmam que tal sistema substitui a participação política efetiva dos cidadãos pelos seus representantes, reduzindo o exercício de sua liberdade apenas ao período de eleições. Para eles, não se pode chamar de totalmente livre, nenhum povo que é politicamente representado, pelo menos nos moldes que eles conseguiram enxergar em suas respectivas épocas. Um povo cuja participação política e o exercício da liberdade acontecem apenas no período de eleição dos representantes que, como disse Rousseau, agirão em seu lugar para desempenhar a função legislativa, ou como disse Arendt, desfrutarão sozinhos da “felicidade pública” que consiste na ação e no discurso em um espaço público comum, não é verdadeiramente livre.

Apesar de criticarem a representação política em nome da defesa da liberdade ou participação política efetiva dos cidadãos, e de concluírem que esse mecanismo político permite que o povo exerça a sua liberdade apenas nos dias de eleições, quando participam da escolha de seus representantes, deve-se destacar, no entanto, que os conceitos de liberdade de Rousseau e de Arendt em relação ao homem, bem como o modo como ela deve ser exercida no seio de uma comunidade politicamente organizada, apresentam divergências. Para Rousseau, o homem nasce livre, a liberdade é parte constitutiva do seu ser. Assim, para que os indivíduos possam permanecer livres e participar verdadeiramente da atividade política, é necessário que eles se unam em torno de uma única vontade denominada de "geral". Portanto, a liberdade de cada indivíduo só se realiza se ele participar plenamente da vontade geral soberana; preferir sua própria vontade ou o seu interesse, significa prejudicar a comunidade política. Para Arendt, o homem nasce para a liberdade, isto é, para agir e falar entre seus pares em um espaço comum; e para que eles possam exercer essa atividade, é necessário que a política leve em consideração a pluralidade humana e crie espaços públicos, isto é, conselhos onde todos possam ter a oportunidade de agir em conjunto entre iguais, discutindo, fazendo propostas e intervenções, pois apenas desse modo é possível a manifestação da liberdade do indivíduo.

A vida política, tanto para Rousseau quanto para Arendt, deve ser entendida em termos de liberdade. Mas, ao introduzir o conceito de vontade geral no campo da política e unir os cidadãos em torno dela, Rousseau, de acordo com Arendt, nega a pluralidade humana, pois uma comunidade política dirigida pela vontade geral está para além da comunicação e dos debates públicos que, para ele, representam crises da própria comunidade ou então dúvidas sobre aquilo que é politicamente justo. Na comunidade política dirigida pela vontade geral, a existência de diversas opiniões é, portanto, algo prejudicial, por isso, cada indivíduo deve abrir mão da sua capacidade de expressar e discutir suas opiniões no espaço público, ou seja, as vozes dissidentes da opinião são silenciadas na comunidade política de Rousseau. Para Arendt, Rousseau detectou o problema do sistema representativo de governo logo no início da sua formação, mas a alternativa encontrada para solucioná-lo é perigosa, pois uma comunidade política não se caracteriza pela unidade, pela vontade geral, mas pela pluralidade. Ela deve ser entendida como um espaço

público de liberdade, de proliferações de conselhos onde os homens debatem abertamente, deliberem e tomem decisões, não o lugar de uma só voz ou de uma só vontade. A liberdade e a participação política efetiva dos cidadãos, de acordo com Arendt, não acontecem, portanto, em uma comunidade política constituída por um povo soberano guiado pela vontade geral como pensa Rousseau, mas sim em um governo baseado no sistema de conselhos que funcionam como espaços de liberdade onde todos possam aparecer através da ação e do discurso em conjunto. Portanto, se o que move as teorias políticas de Rousseau e de Arendt é a defesa da liberdade que se resume essencialmente na participação política efetiva dos cidadãos, por outro lado, é preciso destacar que a visão da comunidade política pensada por cada um deles, na qual essa liberdade possa tornar-se realidade, surge como dois mundos bem diferentes.

Um ponto importante que merece ser destacado em suas críticas ao sistema representativo de governo, pelo menos até onde foi possível concluir neste estudo, é que nem Rousseau e nem Arendt criticam a representação política em si e nem propõem uma democracia direta. Para eles, o problema não é a representação política propriamente dita, mas o modo como ela vem sendo praticada. Para Rousseau, a representação não é condenável na política, desde que os representantes desempenhem as funções especificas atribuídas a eles pelo povo soberano, como por exemplo, administrar a comunidade política dentro dos limites estabelecidos pelas leis como expressão da vontade geral, emitindo decretos e aplicando as leis em casos particulares; ou seja, não há nada de errado em ter representantes desde que estes atuem como fiéis “funcionários” do povo e não reivindiquem nenhum poder que a eles não pertence, como, por exemplo, o poder de elaborar as leis. Para Arendt, também, não há nenhum mal na representação política em si, mas em sua forma baseada no sistema de partidos políticos que profissionaliza a política e afasta o povo da esfera pública. Portanto, Arendt não está interessada no fim da representação política como tal, mas sim no fim de um estilo especifico de representação dominado pelos partidos políticos. Ela defende um governo baseado no sistema de conselhos, onde o poder é disseminado entre os seus membros e não centralizado em uma “cúpula”. Um governo no qual todos têm a oportunidade de participar dos assuntos públicos através dos conselhos “inferiores”, e de ser um representante no conselho “superior”, pois a escolha se

baseia em critérios políticos genuínos e na confiança gerada a partir da ação em conjunto. Ninguém é selecionado pela “máquina”, programa ou ideologias dos partidos e apresentados como alternativa de escolha, os representantes são escolhidos pela sua “coragem” e “integridade pessoal”. Rousseau e Arendt criticam, portanto, em suas respectivas épocas, uma forma especifica de representação política: aquela em que os representantes assumem a função de elaborar as leis e aquela baseada no sistema de partidos políticos, na qual a esfera pública é dominada pela administração e preocupação com assuntos de interesses privados.

Mas, de todo modo, é preciso dizer que as alternativas às formas da representação política apresentadas tanto por Rousseau quanto por Arendt, não são muito animadoras, apesar de se resumirem basicamente na defesa efetiva da liberdade e participação dos cidadãos nos assuntos públicos. A vontade geral como pensada por Rousseau, é um conceito abstrato e sem qualquer exemplo prático na história da vida política dos homens, o sistema de conselhos como descrito por Arendt, apesar de ter surgido no curso das revoluções, sua existência foi breve e nunca se estabeleceu como uma forma de governo, além disso, ele é um produto da revolução e não da reforma política, e como se sabe, a revolução como entendida por Arendt, não é um evento que ocorra a todo o momento. Nesse sentido, o que as críticas de Rousseau e de Arendt oferecem de modo consistente, é um firme convite a pensar de forma diferente sobre a natureza da atividade política que se atribui aos homens, bem como uma inspiração para olhar de forma crítica todos os sistemas políticos que colocam o povo à margem da política e apenas lembram da sua existência ou importância em períodos eleitorais. Atualmente, talvez poucas pessoas acreditam em uma alternativa política capaz de superar o sistema representativo vigente, assim como aqueles que estão acostumados a representar os outros, não parecem também interessados em mudar, mas a verdade é que ainda não se criou uma república na qual verdadeiramente a liberdade como participação política efetiva dos cidadãos seja uma realidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A) Bibliografias de Rousseau

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social.* Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983a (Os Pensadores).

_____. *Emílio ou da educação.* Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995a.

_____. *Discursos sobre as ciências e as artes*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983b (Os Pensadores).

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983c (Os Pensadores).

_____. *Júlia ou a nova Heloisa.* Trad. Fúlvia Maria Moretto. São Paulo: Hucitec; Campinas: EDUNICAMP, 1994.

_____. *Os devaneios do caminhante solitário*. Trad. Fúlvia Maria Moretto. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995b.

_____. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques*.* Troisiéme Dialogue. In: *Oeuvres Complètes*, vol. I. Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1959.

_____. Jugement sur la polysynodie. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1964b.

_____. *Confissões.* Trad. Fernando Lopes Graça. Lisboa: Portugália, 1964a.

_____. *Da economia política.* Trad. Lourdes Santos Machado. Porto Alegre: Globo, 1958 (Obras de Jean-Jacques Rousseau I).

_____. *Cartas escritas da montanha.* Trad. Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006a.

_____. *Projeto de constituição para Córsega*. Trad. Lourdes Santos Machado. Porto Alegre: Globo, 1962a (Obras de Jean-Jacques Rousseau II).

_____. *Considerações sobre o governo da Polônia*. Trad. Lourdes Santos Machado. Porto Alegre: Globo, 1962b (Obras de Jean-Jacques Rousseau II).

_____. *Ensaio sobre a origem das línguas.* Trad. Fulvia M. L. Moretto. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

_____. Fragmentos político. Trad. José Rubio Carracedo. *Contraste. Revista Internacional de Filosofia*. Málaga, v. XI p.233-252, 2006b.

a) Bibliografias sobre Rousseau

ACHER, William. *Jean-Jacques Rousseau:* écrivain de l'amitié*,* Paris, Nizet, 1971.

ALBERG, Jeremiah. *A reinterpretation of Rousseau:* a religious system. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

ALLARD, Gèrard. Au-delà et en deça de l'homme social: les pôles de la pensée de Rousseau. *Philosophiques,* v.14, n.2, p.264-298, 1987.

BACHOFEN, Blaise. Why Rousseau mistrusts revolutions: Rousseau's paradoxical conservatism. In: LAURITSEN, Holger and THORUP, Mikkel. *Rousseau and revolution.* London: Continuum, 2011.

BACZKO, Bronislaw. *Rousseau:* solitude et communauté. Trad. Claire Brendhel-Lamhout. Paris: École Pratique des Hautes Études et Mouton & Co, 1974.

BÉJAR, Helena. Rousseau: opinión pública y voluntad general. *REIS,* n°18, p.69-82, 1982.

BERTRAM, Christopher. *Rousseau and the social contract*. London: Routledge, 2004.

BLANCHARD, William. *Rousseau and the spirit of revolt*. Ann Arbor: University of Michigan Press 1967.

BLOOM, Alan. Jean-Jacques Rousseau. In: STRAUSS, Leo and CORPSEY, Joseph (Eds.). *History of political philosophy*. Chicago: Rand McNally College Publishing Company, 1972.

BOURG, Julian. Rousseau and the terror: a reassessment. In: LAURITSEN, Holger and THORUP, Mikkel. *Rousseau and revolution.* London: Continuum, 2011

BOYER Charles. Rousseau, penseur de (la crise de) la représentation politique. *Cahiers philosophiques*, v.3, n. 119, p.97-107, 2009.

BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: Vrin, 1973.

BURT, Ellen. *Regard for the Other*: autothanatography in Rousseau, De Quincey, Baudelaire and Wilde. New York: Fordham University Press, 2009.

CAMPBELL, Sally Howard. *Rousseau and the Paradox of Alienation*. Lanham, Md: Lexington Books, 2012.

CARRACEDO, José. *Democracia o Representación?: Poder y Legitimidad em Rousseau*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionale, 1990.

CASINI, Paolo. *Introduzione a rousseau.* Roma: Laterza, 1974.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau.* Tard. Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

_____. *Rousseau, Kant, Goethe:* two essays. Translated by James Gutmann; Paul Oskar Kristeller & John Herman Randall Jr. Princeton: Princeton University Press, 1945.

_____. *A filosofía do iluminismo.* Trad. Álvaro Cabral. Campinas: UNICAMP, 1992.

CHAPMAN, John. *Rousseau:* Totalitarian or Liberal? New York: Columbia University Press, 1956.

CHARVET, John. *The social problem in the philosophy of Rousseau*. London: Cambridge University Press, 1974.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. "Do contrato social" de J.-J. Rousseau (1762). In: *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias.* Trad. Lydia Cristina. Rio de Janeiro: Agir, 1999.

COBO, Rosa. *Fundamentos del patriarcado moderno*: Jean Jacques Rousseau. Madrid: Cátedra, 1995.

COHEN, Joshua. *Rousseau:* A Free Community of Equals. New York: Oxford University Press, 2010.

COLETTI, Luciana. *Sociedade e política:* estudo sobre natureza humana em Jean-Jacques Rousseau. Passo fundo: IFIBE, 2006.

COUTINHO, Carlos. *De Rousseau a Gramsci*: ensaios de teoria política. São Paulo: Boitempo, 2011.

CRANSTON, Maurice. Rousseau's theory of liberty. In: WOKLER, Robert (Ed.). *Rousseau and liberty*, Manchester: Manchester University Press, Manchester, 1995.

CRIGNON, Philippe. La critique de la représentation politique chez Rousseau. *Les études philosophiques,* v.4, n°83, p.481-497, 2007.

DELANEY, James. *Starting with Rousseau*. London: Continnum, 2009.

DENT, Nicholas. *Rousseau.* London: Routledge, 2005.

_____. *Dicionário Rousseau.* Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.

DESTAIN, Christian. *Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Cavalier Blue, 2007.

DURKHEIM, Émile. *Montesquieu e Rousseau:* pioneiros da sociologia. Trad. Júlia Vidili. São Paulo: Madras, 2008.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do espetáculo:* política e poética em Rousseau. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

_____. *Rousseau*: da teoria à prática. São Paulo: Ática, 1976.

FRALIN, Richard. *Rousseau and representation*: a study of the development of his concept of political institutions. New York: Columbia University Press, 1978.

FRIEDLANDER, Eli. *J.J. Rousseau:* an afterlife of words. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

GAUTHIER, David. *Rousseau:* the sentiment of existence. Cambridge: Cambridge University press, 2006.

GORDON, Jane. Rousseau's general will. In: *Creolizing political theory*: reading Rousseau through Fanon. New York: Fordham University Press, 2014.

GOYARD-FABRE, simone. *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: P.U.F. 2001.

GRANT, Ruth. *Hypocrisy and Integrity*: Machiavelli, Rousseau and the Ethics of Politics. Chicago: University Of Chicago Press, 1997.

HALL, John. *Rousseau:* an introduction to his political philosophy. London: Macmillian, 1973.

HEARNSHAW, Fossey. Rousseau. In: HEARNSHAW, Fossey (Ed.). *The social and political ideas of some great french thinkers of the age of reason.* New York: Crofts, 1930.

HERB, Karlfriedrich. Jean-Jacques Rousseau: um modernista com alma antiga. In: KREIMENDAHL, Lothar (Org.). *Filósofos do século XVIII*: uma introdução. Trad. Dunkwart Bernsmüller. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2004.

_____. Luz e sombra: o público e o privado em Jean-Jacques Rousseau e Hannah Arendt. *PHILÓSOPHOS*, v,7, n.1, p.75-90, 2002.

HICKS, Stephen. *Explaining postmodernism*: skepticism and socialism from Rousseau to Foucault. Arizona: Scholargy Publishing, 2004.

HILL, Greg. *Rousseau's theory of human association:* transparent and opaque communities. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

HIRSCHMANN, Nancy. Jean-Jacques Rousseau: force, freedom, and family. In: *Gender, class, and freedom in modern political theory.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2008.

HOFFMAN, Stanley. The social contract, or the mirage of the general will. In: Christie MCDONALD, Christie & HOFFMAN, Stanley (Eds.). *Rousseau and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

HONOHAN, Iseult. Participation and inclusion in the extensive republic: Rousseau, Wollstonecraft and Madison. In: *Civic republicanism*. London: Routledge, 2002.

HULLIUNG, Mark. *The autocritique of enlightenment*: Rousseau and the philosophes. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

ISTON, Kevin. *Rousseau and radical democracy*. London; New York : Continuum, 2010.

JAMES, David. *Rousseau and german idealism*: freedom, dependence and necessity. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

JAUME, Lucien. Rousseau e a questão da soberania. In: DUSO Giuseppe (Org.). *O poder:* história da filosofia política moderna. Trad. Andrea Ciacchi; Líssia da Cruz e Silva; Giuseppe Tosi. Petrópolis/RJ: Vozes, 2005.

KUNTZ, Rolf. *Fundamentos da teoria política de Rousseau.* São Paulo: Barcarolla, 2012.

LEDUC-FAYETTE, Denise. *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité*. Paris: Vrin, 1974.

LEVINE, Andrew. *The general will*: Rousseau, Marx, and communism. New York: Cambridge University Press, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem (trad. Tania Jatobá). In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois.* Trad. Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LORKOVIC, Edvard. The politics of presentation: on Badiou as reader of Rousseau. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy,* v.8, n.1, p.62-77, 2012.

MARKS, Jonathan. *Perfection and disharmony in the thought of Jean-Jacques Rousseau*. New York: Cambridge University Press, 2005.

MARTEL, James. Jean-jacques Rousseau: the transparency of patriarchy. In: *Love is a sweet chain*: desire, autonomy, and friendship in liberal political theory. New York, NY: Rutledge, 2001.

MARUYAMA. Natalia. *A moral e a filosofia de Helvétius:* uma discussão com J.-J. Rousseau. São Paulo: Humanitas, 2005.

MASTERS, Roger*. The political philosophy of Rousseau.* Princeton: Princeton University Press*, 1968.*

MATOS, Manuel João. *Rousseau e a lógica da democracia.* Lisboa: 2008.

MAY, Georges. *Rousseau:* o gênio e a obra. Trad. Luis Serrão. Lisboa: Europa-América, 1997.

MELZER, Arthur. *The natural goodness of man:* on the system of Rousseua's thought. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

MILLER, James. *Rousseau:* dreamer of democracy. New Haven/London: Yale University Press, 1984.

MORUJÃO, Carlos. Mito e história nas meditações de Rousseau sobre o destino da Europa. *Philosophica*, n.4, p.109-126, 1994.

NASCIMENTO, Milton Meire do. Rousseau: da servidão à liberdade. In: WEFFORT, Francisco (Org.). *Os clássicos da política:* Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, "o federalista" (vol.1).

NEMO, Philippe. Rousseau. In: *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau's theodicy of self-love*: evil, rationality, and the drive for recognition. New York: Oxford University Press, 2008.

_____. Freedom, dependence and the general will. *The Philosophical Review*, v.102, n°3, p.363-395, 1993.

O'HAGAN, Timothy. *Rousseau :* the arguments of the philosophers. London : Routledge, 1999.

PAYOT, Roger. *Jean-Jacques Rousseau ou la gnose tronquée*. Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, 1978.

PEZZILLO, Lelia. *Rousseau et le contrat social*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

PHILONENKO, Alexis. O contrato social. In: CHATELET, François, et al., (Org.). *Dicionário das obras políticas.* Trad. Glória de C. Lins; Manoel Ferreira Paulino. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

_____. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Paris: Vrin, 1984.

PUTTERMAN, Ethan. *Rousseau:* law and the sovereignty of the people. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

QUIRÓS, Roberto Cañas. El concepto de libertad en el hombre natural de Rousseau. *Revista de Filosofía de La Universidad de Costa Rica,* v. XXXIII, n.80, p.77-88, 2000.

QVORTRUP, Mads. *The political philosophy of Jean-Jacques Rousseau*: The Impossibility of Reason. Manchester: Manchester University Press, 2003.

RAMET, Sabrina. Démocratie populiste. Rousseau et la Révolution Française. In: *Le projet liberal et la transformation de la démocratie*: le cas de l'Europe centrale et orientale. Trad. Anne-Hélène Kerbiriou. Québec: Les Presses de l'Universite Laval, 2008.

RASMUSSEN, Dennis. *The problems and promise of commercial society*: Adam Smith's response to Rousseau. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2008.

RIESENBERG, Peter. *Citizenship in the Western Tradition*: Plato to Rousseau. Chapel Hill, N.C., and London: University of North Carolina Press, 1992.

RILEY, Patrick. *Will and political legitimacy*: a critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

SCOTT, John. Politics as the imitation of the divine in Rousseau's "Social Contract". *Polity,* v.26, n.3, p.473-501 (Spring), 1994.

SAHD, Luiz Felipe Neto de Andrade e Silva. *Rousseau e as máximas do governo do estado.* Florianópolis: Nefipo, 2010.

SHELL, Susan. Emile: nature and the education of Sophie. In: RILEY, Patrick (Ed.). *The Cambridge companion to Rousseau*. New York: Cambridge University Press, 2001.

SHKLAR, Judith. *Men and Citizens*: A Study of Rousseau's Social Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

SILVA, Genildo Ferreira da. Sobre a alienação, o poder soberano e a liberdade dos indivíduos. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (Org.). *Entre a cruz e a espada*: reflexões filosóficas sobre a religião e a política. São Cristóvão: Editora UFS, 2010.

SIMPSON, Mtthew. *Compreender Rousseau.* Trad. Helio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Rousseau's Theory of Freedom*. London: Continuum, 2006.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau*: a transparência e o obstáculo. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: companhia das Letras, 2011.

STRONG, Tracy. The general will in Rousseau and after Rousseau. In: FARR, James & WILLIAMS, David Lay (Eds.).*The general will*: the evolution of a concept. New York: Cambridge University Press, 2015.

_____. The language and politics of representation in Rousseau. In: NORRIS, Trevor (Ed.). *Strong Democracy in Crisis*: Promise or Peril?. London: Lexington Books, 2016.

TODOROV, Tzvetan. *Frail happiness:* an essay on Rousseau. Translated by John T. Scott & Robert D. Zaretsk. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2001

TRACHTENBERG, Zev. *Making citizens*: Rousseau's political theory of culture. London: Routledge, 1993.

VALLE, Lilian do. Lições da solidão. *Cadernos de Educação.* Pelotas, n.41, p.98-121, janeiro/fevereiro/abril, 2012.

VINH-DE, Nguyen. *Le problème de l'homme chez Jean-Jacques Rousseau*. Québec: Université du Québec, 1991.

VIROLI, Maurizio. *Jean-Jacques Rousseau and the "well – ordered society.* Translated by Derek Hanson. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

WAIN, Kenneth. *On Rousseau*: an introduction to his radical thinking on education and politics. Rotterdam/*Boston*/Taipei: *Sense Publishers*, 2011.

WARD, Lee. *Modern democracy and the theological-political problem in Spinoza, Rousseau, and Jefferson*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

WILLIAMS, David. *Rousseau's Platonic Enlightenment*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2007.

WINGROVE, Elizabeth. *Rousseau's republican romance.* Princeton: Princeton University Press, 2000.

WOKLER, Robert. *Rousseau:* a very short introduction. New York: Oxford University Press, 2001.

_____. *Rousseau*: the age of enlightenment and their legacies. Princeton: Princeton University Press, 2012.

WRAIGHT. Christopher. *Rousseau's The Social Contract*: a reader's guide. London: Continunm, 2008.

B) Bibliografias de Arendt

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de janeiro: Forense, 2009a.

_____. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009b.

_____. *A dignidade da política.* Trad. Antônio Abranches., et ali. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.

_____.*Origens do totalitarismo:* antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Da revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: UnB, 1988.

_____. Totalitarian imperialism: reflections on the Hungarian Revolution. *Journal of politics,* v.20, n°1, p.5-43, fev, 1958.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. *Crises da república*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.

_____. *A vida do Espírito*. Trad. Antonio Abranches, Cesar augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

_____. *La tradición oculta*. Trad. R.S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez. Bracelona: Pidós, 2004a.

_____. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b.

_____. *Compreender*: formação, exílio e totalitarismo. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.

_____. *Homens em tempos sombrios.* Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

_____. *The jewish writings*. New York: Schocken Books, 2007.

_____. *O que é política?* Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do

mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. Totalitarismo. Trad. Adriano Correia. *Inquietude,* Goiânia, v.2, n°2, p.229-237, ago/dez, 2011.

_____. Sobre Hannah Arendt. Trad. Adriano Correia. *Inquietude,* Goiânia, v.1, n°2, p.123-163, ago/dez, 2010.

b) Bibliografias sobre Arendt

ABREU, Maria Aparecida. *Hannah Arendt e os limites do novo.* Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

_____. Representação em Rousseau e Arendt. *Lua Nova*, São Paulo, n.72, p.175-194, 2007.

ADEODATO, João Mauricio Leitão. *O problema da legitimidade*: no rastro do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 1989.

AGUIAR, Odilio Alves. *Filosofia, política e ética em Hannah arendt.* Ijuí: Editora UNIJUI, 2009.

_____. Necessidade em Hannah Arendt. *Princípios*, Natal, v.19, n.23, p.35-54, julho/dezembro, 2012.

_____. A questão social em Hannah Arendt. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v.27, n.2, p.7-20, 2004.

AMIEL, Anne. *Hannah Arendt:* política e acontecimento. Trad. Sofia Mota. Lisboa: Piaget, 1997.

_____. *A não – filosofia de Hannah Arendt*: revolução e julgamento. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Piaget, 2003.

ARATO, Andrew & COHEN, Jean. Banishing the sovereign? Internal and external Sovereignty in Arendt. In: BENHABIB, Seyla (Ed.). *Politics in dark times*: *encounters with Hannah* Arendt. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

ASSY, Bethânia. “Faces privadas em espaços públicos”: por uma ética da responsabilidade. In: ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

AVRITZER, Leonardo. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. *Lua Nova,* São Paulo, n.68, p.147-167, 2006.

BAEHR, Peter. *Hannah Arendt:* totalitarianism, and the social sciences. California: Stanford University Press, 2010.

BEINER, Ronald. Hannah Arendt and Leo Strauss: the uncommenced dialogue. *Political Theory,* v.18, n.2, p.238-254, 1990.

BELOW, Katharina. The utility of timeless thoughts: Hannah Arendt's conceptions of power and violence in the age of cyberization. In: KREMER, Jan-Frederik & MÜLLER, Benedikt (Eds.). *Cyberspace and International Relations*: theory, prospects and challenges. New York and Berlin: Springer, 2014.

BENHABIB, Seyla. Kantian questions, arendtian answers: statelessness, cosmopolitanism, and the right to have rights. In: FRASER, Nancy (Ed.). *Pragmatism, critique, judgment*. Cambridge: The MIT Press, 2004.

BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003.

BERNSTEIN, Richard. *Hannah Arendt and the jewish question*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

BIRULÉS, Fina. *Una herencia sin testamento*: Hannah Arendt. Barcelona: Herder, 2007.

BOWEN-MOORE, Patricia. *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*. London: Macmillan Press, 1989.

BUCKLER, Steve. *Hannah Arendt and political theory*: challenging the Tradition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt*: A reinterpretation of her political thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. Hannah Arendt como pensadora conservadora. In: BIRULÉS, Fina (Comp.). *Hannah Arendt*: el orgullo de pensar. Barcelona: Gedisa,2000.

_____. *The political thought of Hannah Arendt*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974.

_____. Arendt, Rousseau, and human plurality in politics. *The Journal of Politics, v*. 45, n°02, p.286-302, may, 1983.

COLLIN, Françoise. *L'homme est-il devenu superflu?* Hannah Arendt. Paris: Odile Jacob, 1999.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. A questão social em Hannah Arendt: apontamentos críticos. *Rev. Filos. Aurora*, Curitiba, v.20, n.26, p.101-112, jan./jun, 2008.

_____. *Hannah Arendt e a modernidade*: política, economia e a disputa por uma fronteira. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

COURT, Anthony. *Hannah Arendt's Response to the Crisis of her Times*. Amsterdam: Rozenberg Publishers, 2008.

CULBERT, Jennifer. Judging the events of our time. In: BERKOWITZ, Roger, et al (Editors). *Thinking in Dark Times*: Hannah Arendt on Ethics and Politics. New York: Fordham University Pressa, 2010.

D'ARCAIS, Paolo Flores. Once tesis sobre Hannah Arendt. Trad. Alejandro Pradera. *Claves de Razón Práctica*. Madrid, n°168, p.10-13, dez, 2006.

D'ENTREVES, Maurizio. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge, 1994.

DIETZ, Mary. Hannah Arendt and feminist politics. In: In: HINCHMAN, Lewis & HINCHMAN, Sandra (Eds.). *Hannah Arendt*: critical essays. Albany: State University of New York Press, 1994.

DI PEGO, Anabella. Un análisis de la distinción entre lo social y ló político en la obra de Hannah Arendt. IV Jornadas de Investigación en Filosofía – 7 al 9 de noviembre , La Plata, 2002. En: *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Anexo 2004.

DISCH, Lisa. How could Hannah Arendt glorify the American Revolution and revile the French? Placing on Revolution in the historiography of the French and American Revolutions. *European Journal of Political Theory* , v.10, n°03, p.350-371, july, 2011.

DOSSA, Shiraz*. The public realm and the public self*: the political theory of Hannah Arendt. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, *1989.*

DRUCKER, Cláudia. O destino da tradição revolucionária: autoincompreensão ou impossibilidade ontológica?. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO Newton (Orgs.). *Hannah Arendt*: diálogos, reflexões, memórias. Delo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

_____. Sociologia do populismo e pensamento político. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Transpondo o abismo*: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

DUARTE, André. *Vidas em risco*: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. Hannah Arendt e o evento totalitário como cristalização histórica. In:
AGUIAR, Odílio Alves et. al. (Orgs.). *Origens do Totalitarismo*: 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

_____. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Transpondo o abismo*: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

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

ENEGRÉN, André. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

FINE, Robert. *Political investigations*: Hegel, Marx, Arendt. London and New York: Routledge Press, 2001.

FORST, Rainer. The republicanism of fear and of redemption: on the topicality of Hannah Arendt's political theory. In: *Justification and critique*: towards a critical theory of politics. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2014.

FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de La polis:* Hannah Arendt entre filosofia y política. Trad. Irene Romera pintor y Miguel Àngel Veja Cernuda. Madrid: Cátedra, 2001.

FRY, Karin. *Arendt:* a guide for the perplexed. London: Continuum, 2009.

GARCIA, Claudio Boeira. Hannah Arendt: sobre as referencias a Rousseau em *On revolution*. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Transpondo o abismo*: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

GARDINER, Rita. Gender, *authenticity and leadership*: *thinking with Arendt.* Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015.

GARSTEN, Bryan. The Elusiveness of Arendtian Judgment. In: BENHABIB, Seyla (Ed.). *Politics in dark times*: encounters with Hannah Arendt. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

GINES, Kathryn. Race thinking and racism in Hannah Arendt's "The Origins of Totalitarianism". In: KING, Richard & STONE Dan (Eds.). *Hannah Arendt and the uses of history:* imperialism, nation, race, and genocide. New York: Berghahn Books, 2007.

GOTTSEN, Michael. *The political thought of Hannah Arendt.* New York: SUNY, 1994.

GRATTON, Peter. Arendt's archaeology of sovereignty. In: *The state of sovereignty*: lessons from the political fictions of modernity. Albany: State University of New York, 2012.

GUERRA, Elizabete Oliveira. *Carl Schmitt e Hannah Arendt*: Olhares críticos sobre a política na modernidade. São Paulo: LiberArs, 2013.

HADJADJ, Fbrice. La terreur par la pitié : Hannah Arendt et la Révolution. In: ESCANDE, Renaude (Ed*.). Le livre noir de la Révolution française*. Cerf, Paris: Cerf, 2008.

HOWARD, Dick. Keeping the Republic: Reading Arendt's On Revolution after the Fall of the Berlin Wall. In: BENHABIB, Seyla (Ed.). *Politics in dark times*: encounters with Hannah Arendt. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

HULL, Margaret: *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. London: Roudledge Curzon, 2002.

ISAAC, Jeffrey. Oases in the desert: Hannah Arendt on democracy politics. In: *Democracy in Dark Times*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

JANOVER, Michael. Politics and worldliness in the thought of Hannah Arendt. In: YEATMAN, Anna; HANSEN, Phillip; ZOLKOS, Magdalena and BARBOUR, Charles (Eds.). *Action and appearance*: ethics and the politics of writing in Hannah Arendt. New York/London, Continuum, 2011.

JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt*: pensadora da crise e de um novo início. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

KALYVAS, Andreas. *Democracy and the politics of the extraordinary:* Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

KATEB, George. *Hannah Arendt*: politics, conscience, evil. Totowa: Rowman and Allanheld, 1984.

KEEDUS, Liisi. *The crisis of German historicism*: the early political thought of Hannah Arendt and Leo Strauss. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015.

KEENAN, Alan. Promises, promises: the abyss of freedom and the loss of the political in the work of Arendt. In: *Democracy in question*: democratic openness in a time of political closure. Stanford: Stanford University Press, 2003.

KING, Richard. *Arendt and America*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

KOHN, Jerome. Freedom: the priority of the political. In: VILLA, Dana. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

LA CAZE, Marguerite. Promising and forgiveness. In: HAYDEN, Patrick (Ed.). *Hannah Arendt*: Key concepts. New York: Routledge, 2014.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt*: pensamento, persuasão e poder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

_____. *A reconstrução dos direitos humanos*: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LANE, Ann. Is Hannah Arendt a Multiculturalist? In: GORDON, Modechai (Ed.). *Hannah Arendt and education*: renewing our common world. Boulder, CO: Westview Press, 2001.

LANG, Anthony. Governance and Political Action: Hannah Arendt on Global Political Protest. In: LANG, Anthony & WILLIAMS, John (Eds). *Hannah Arendt and international relations*: reading across the lines. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

LEFORT, Claude. Hannah Arendt e a questão do político. In: *Pensando o político*: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LOBO, María Fátima. *Hannah Arendt y la pregunta por la relación entre el pensamiento y la acción.* Buenos Aires: Biblos, 2013.

MACHADO, Felipe Daniel Amorim. *Arendt e Schmitt*: diálogos sobre a política. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2013.

MAGUN, Artemy. Hannah Arendt's on revolution: the impasse of the passage. In: *Negative revolution*: modern political subject and its fate after the cold war. New York: Bloomsbury Academic, 2013.

MARKELL, Patchen The rule of the people: Arendt, arche, and democracy. In: BENHABIB, Seyla (Ed.). *Politics in dark times*: encounters with Hannah Arendt. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

MARTEL, James. The ambivalent anarchism of Hannah Arendt. In: KLAUSEN, Casas & MARTEL, James (Eds.). *How not to be governed*: readings and interpretations from a critical anarchist left. Lanham, MD: Lexington Books, 2011.

MAY, Derwent, *Hannah Arendt*: a notável pensadora que lançou uma nova luz sobre as crises do século XX. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Casa-Maria Editorial: LTC – Livros Técnicos e Cientificos Editora Ltda, 1988.

MCCARTHY, Mary. On Hannah Arendt. In: HILL, Melvyn (Ed.). *Hannah Arendt*: The Recovery of the Public World. New York: St-Martin's Press, 1979.

MCCARTHY, Michael. *El pensamiento político de Hannah Arendt.* Lima: Antonio Ruiz de Montoya, 2000.

_____. *The political humanism of Hannah Arendt*. London: Rowman & Littlefield Publisher, 2012.

MCGOWAN, John. *Hannah Arendt*: an introduction. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

MELLEGARI, Iara Lúcia Santos. *Direitos humanos e cidadania no pensamento de Hannah Arendt.* Curitiba: Juruá, 2012.

MILLER, James. The pathos of novelty: Hannah Arendt's image of freedom in the modern world. In: HILL, Melvyn (Ed.). *Hannah Arendt*: The Recovery of the Public World. New York: St-Martin's Press, 1979.

MOLOMB'EBEBE, Munsya. *Le paradoxe comme fondement et horizon du politique chez Hannah Arendt.* Paris/Bruxelas: DeBoeck/Larcier, 1997.

MOREAULT, Francis. *Hannah Arendt, l'amour de la liberte*: essai de pensée politique. Québec: Presses de l'Université Laval, 2002.

_____. Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt. *Sociologie et sociétés*, v. 31, n° 2, p. 175-190, 1999.

MULDOON, James. The lost treasure of Arendt's council system. *Critical Horizons: A Journal of Philosophy & Social Theory*, v.12, n°3, p.396–417, 2011.

MÜLLER, Maria Cristina. Comunicação ilimitada: vínculo do cidadão nas comunidades políticas. In: SCHIO, Sônia Maria; KUSKOSKI, Matheus Soares. *Hannah Arendt*: pluralidade, mundo e política. Porto Alegre: Observatório Gráfico, 2013.

MUÑOZ, Cristina Sánchez. *Hannah Arendt*: el espacio de la política. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.

MÜNSTER, Arno. *Hannah Arendt*, *contre Marx*? Reflexions sur une anthropologie philosophique du politique, Paris: *Hermann*, *2008.*

NETO, Rodrigo Ribeiro Alves. *Alienações do mundo*: uma interpretação da obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2009.

_____. A crítica arendtiana à democracia liberal e o sentido político da liberdade. *Cadernos de ética e filosofia política*. São Paulo, n°23, p.52-61, 2013.

NIHAN, Céline. *Hannah Arendt*: une pensée de la crise. La politique aux prises avec la morale et la religion, Genève: Labor et Fides, 2011.

NIXON, Jon. *Hannah Arendt and the politics of friendship*. London and New York: Bloomsbury, 2015.

NYE, Andrea. *Philosophia*: the thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil and Hannah Arendt. New York: Routledge, 1994.

O'SSULLIVAN, Noel. Hannah Arendt: a nostalgia helênica e a sociedade industrial. In: CRESPIGNY, Anthony; MINOGUE, Kenneth (Org.). *Filosofia política contemporânea.* Trad.Yvonne Jean. Brasília: UnB, 1982.

OWENS, Patricia. *Between war and politics*: international relations and the thoughts of Hannah Arendt. New York: Oxford University Press, 2007.

PAREKH, Bhikhu. *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy.* London: Macmillan, 1981.

PAREKH, Serena. *Hannah Arendt and the challenge of Modernity*: a phenomenology of human rights. New York: Routledge, 2008.

PASSOS, Fábio. *O conceito de mundo em Hannah Arendt*: para uma nova filosofia política. Rio de Janeiro: Lumem Juris, 2014.

PITKIN, Hanna. *The attack of the blob*: Hannah Arendt's concept of the social. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

PLOT, Martín. *The aesthetico-political*: the question of democracy in Merleau-Ponty, Arendt, and Rancièr New York : *Bloomsbury* Academic, *2014*.

QUE, Nemesio. The structure of civil society: Hannah Arendt on revolution, freedom and the council system. In: MIAOYANG, Wang; XUANMENG, Yu and DY, Manuel (Eds.). *Civil society in a chinese context*. Washington DC: Council for Research in Values and Philosophy, 1997.

RICOEUR, Paul. Hannah Arendt: da filosofia ao político. In**:** *Leitura 1*: em torno ao político. Trad.Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Trad. Benedicte Hovart & João Felipe Marques. Lisboa: Piaget, 1997.

SCHELL, Jonathan. In Search of a Miracle: Hannah Arendt and the Atomic Bomb. In: BENHABIB, Seyla (Ed.). *Politics in dark times*: encounters with Hannah Arendt. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt*: historia e liberdade (da ação à reflexão). Caxias do Sul: Educs, 2006.

SCHWARTZ, Joseph. Hannah Arendt’s politics of “action”: the elusive search for political substance. In: *The permanence of the political:* a democratic critique of the radical impulse to transcend politics. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995.

SITTON, John. Hannah Arendt’s argument for council democracy. In: HINCHMAN, Lewis & HINCHMAN, Sandra (Eds.). *Hannah Arendt*. Critical essays. Albany: State University of New York Press, 1994.

SMOLA, Julia. Hannah Arendt lectora de rousseau. *Doispontos*, Curitiba, São Carlos, v.7, n.4, p.53-63, 2010.

SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

SWIFT, Simon. *Hannah Arendt*. London: Routledge, 2009.

TCHIR, Trevor. Daimon appearances and the heideggerian Influence in Arendt’s account of political action. YEATMAN, Anna; HANSEN, Phillip; ZOLKOS, Magdalena

and BARBOUR, Charles (Eds.). *Action and appearance*: ethics and the politics of writing in Hannah Arendt. New York/London, Continuum, 2011.

TELES, Edson. *Ação política em Hannah Arendt.* São Paulo: Barcarolla/Discurso Editorial, 2013.

THOMPSON, Michael. Inventing the "Political": Arendt, Antipolitics, and the deliberative turn in contemporary political theory. In: THOMPSON, Michael & SMULEWICZ-ZUCKER, Gregory (Ed.). *Radical Intellectuals and the Subversion of Progressive Politics:* The Betrayal of Politics. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

TOPOLSKI, Anya, *Arendt, Levinas and a politics of relationality*. London: Rowman & Littlefield International, 2015.

TORMEY, Simon. Hannah Arendt: the origins of totalitarianism. In: *Making Sense of tyranny*: i*nterpretations of totalitarianism*. Manchester: Manchester University Press, 1995.

TORRES, Ana Paula Repolês. *Direito e política em Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola, 2013.

TOTSCHNIG, Wolfhart. Arendt's argument for the council system: a defense. *European Journal of Cultural and Political Sociology*, v.1, n°3, p.266-282, 2014.

VALLE, Maria Ribeiro do. *A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse*: raízes e polarização. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

VALLÉE, Catherine. *Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo*. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

VETÖ, Miklos. Coerencia e terror: introdução à filosofia política de Hannah Arendt. In: *Filosofia política 5*. São Paulo: L e PM, 1989.

VILLA, Dana. *Politics, philosophy, terror*: essays on the thought of Hannah Arendt. Princeton: Princeton University Press, 1999.

_____. *Arendt and Heidegger:* the fate of the political. Princeton: Princeton University Press, *1996.*

VOLK, Christian. *Arendtian constitutionalism*: law, politics and the order of freedom. Oxford; *Portland:* Hart Publishing, *2015.*

VOLLRATH, Ernst. La "crítica del juicio político" de Hannah Arendt. In: SAAVEDRA, Marco (Ed.). *Pensando y actuando en el mundo*: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt. Trad. Marco Estrada Saavedra. México: UAM, 2003.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt:* ética & política. Cotia, SP: ateliê editorial, 2006.

_____. *Hannah Arendt e Karl Marx*: o mundo do trabalho. Cotia, SP: ateliê editorial 2000.

WATSON, David. *Hannah Arendt.* Trad. Luiz Antônio Aguiar e Marisa Sobral. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

WEISMAN, Tama. *Hannah Arendt and Karl Marx:* on totalitarianism and the tradition of western political thought. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2014.

WELLMER, Albrecht. Arendt on revolution. In: VILLA, Dana. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

WHITFIELD, Stephen. *Into the dark*: Hannah Arendt and totalitarianism. Philadelphia: Temple University Press, 1980.

WILKINSON, Michael. Between freedom and law: Hannah Arendt on the promise of modern revolution and the burden of the tradition. In: GOLDONI, Marco & MCCORKINDALE, Christopher (Eds.). *Hannah Arendt and the Law*. Oxford: Hart Publishing, 2012.

WINTERS, Francis. Banality of virtue: reflections on Hannah Arendt's reinterpretation of political ethics. In: BERNAUER, James (Ed.). *Amor mundi*: explorations in the faith and thought of Hannah Arendt. Boston: Martinus Nijhoff, 1987.

WOLIN, Richard. *Labirintos:* em torno a Benjamin, Habermas, Schmitt, Arendt, Derrida, Marx, Heidegger e outros. Trad. Maria José Fegueiredo. Lisboa: Piaget, 1998.

WOLIN, Sheldon. Hannah Arendt: democracy and the political. In: HINCHMAN, Lewis & HINCHMAN, Sandra (Eds.). *Hannah Arendt*. Critical essays. Albany: State University of New York Press, 1994.

YEATMAN, Anna. Individuality and politics: thinking with and beyond Hannah Arendt. In: YEATMAN, Anna; HANSEN, Phillip; ZOLKOS, Magdalena and BARBOUR, Charles (Eds.). *Action and appearance*: ethics and the politics of writing in Hannah Arendt. New York/London, Continuum, 2011.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt*: por amor ao mundo. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

_____. *Why Arendt matters***.** New Haven: Yale University Press, 2006.

ZARETSKY, Eli. Hannah Arendt and the meaning of the public/private distinction. In: CALHOUN, Craig & John MCGOWA, John (Eds.). *Hannah Arendt and the meaning of politics.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

C) Outras bibliografias

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia.* Trad. 1ª edição. Alfredo Bossi. Trad. novos textos, Ivone Castilho Benedetti – 5ª edição. São Paulo: Martins fontes, 2007.

ALPERS, Benjamin. *Dictators, democracy, and American public culture*: envisioning the totalitarian enemy, 1920s-1950s, 2003.

ANDERSON, Charles. *A deeper freedom*: liberal democracy as an everyday morality. Madison and London: University of Wisconsin Press, 2002.

ANDRONACHE, Laura. Contemporary republican theories: in search of solidarity. In: HONOHAN, Iseult & JENNINGS, Jeremy (Eds.). *Republicanism in theory and practice*. London: Routledge, 2006.

ANKERSMIT, Frank. *Political representation.* Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.

BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor / Editora UFRJ, 1996.

_____. *Compêndio de metapolítica*. Trad. Felipe Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

BAPTISTA, António. Democracia e representação democrática. *Análise Social*, v.XLV, p.491-514, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

BERLIN, Isaiah. *La liberte et ses traîtres:* six ennemis de la liberté. Trad. Laurent Folliot, Paris: Payot & Rivages, 2007.

BERNARDI, Bruno. *La démocratie.* Paris: Flamarion, 1999.

BÖCKENFÖRDE, Ernst. *Estudios sobre el Estado de derecho y la democracia*. Trad. Rafael de Agapito Serrano Madrid, Trotta, *2000*.

BOTTICI, Chiara. *A philosophy of political myth.* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

BOULAD-AYOUB, Josiane; VERNES, Paule-Monique. *Aux fondements théoriques de la représentation politique.* Québec: lês Presses de L'Université Laval, 2007.

BOULANGER, Philippe. *Le souverainisme. Une idée certaine de la France* : essai sur le crépuscule des Anciens. Paris: Edition du Cygne, 2008.

BREEN, Tim. *The marketplace of revolution*: how consumer politics shaped american Independence.Oxford: Oxford University Press, 2004.

BROWN, Mark. *Science in democracy:* expertise, institutions and representation. Massachusetts: The MIT Press, 2009.

CAMPOS, Edmilson Antunes de. *A tirania de Narciso*: alteridade, narcisismo e política. São Paulo: Annablume: 2001.

CANSINO, César. Calidad de la democracia: paradojas y contradicciones. In: ÁLVAREZ Lúcia; SAN JUAN, Carlos; MEJORADA, Cristina (Coords.). *Democracia y exclusión:* caminos encontrados en la Ciudad de México. México, D.F. : Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

CAPONI, Sandra. A lógica da compaixão. *Trans/Form/Ação.* São Paulo, v.21/22, p.91-117, 1998/1999.

CASTORIADIS, Cornelius. *Os destinos do totalitarismo e outros escritos*. Trad. Zila Bernd e Elvio Funk. Porto Alegre: L e PM, 1985.

CAVARERO, Adriana. Politicizing theory. In: WHITE, Stephen & MOON, Donald (Eds.). *What is political theory?.* London: SAGE, 2004.

CÓRDOVA, Holger Paúl y MONTÚFAR César. Vivir la democracia desde la participación ciudadana: los movimientos sociales y los partidos políticos. In: CÓRDOVA, Holger Paúl; ECHEVERRIA, Julio; MONTÚFAR César (Coords.). *Vive la ciudadanía y la democracia:* foro de Educación ciudadana por una cultura democrática. Quito: UCE, 2006.

CRICK, Bernard. *Em defesa da política.* Trad. Juan Sobrinho. Brasília: UnB, 1981.

DAHL, Robert. *Sobre a democracia*. Trad. Beatriz Sidou. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

_____. *Análise política moderna.* Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

DELANTY, Gerard. *Community.* New York, NY: Routledge, 2010.

DERRIDA, Jacques. *De la gramatolie*. Paris: Minuit, 1967.

ESPINOSA, Baruch. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESPOSITO, Roberto. *Categorías de lo impolítico*. Trad. Roberto Raschella. Buenos Aires: Katz. 2006.

_____. *Communitas*: origen y destino de la comunidad. Trad. Carlo Rodolfo Mclinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

FARR, James & WILLIAMS, David Lay. Editors'introduction. In: FARR, James & WILLIAMS, David Lay (Eds.).*The general will*: the evolution of a concept. New York: Cambridge University Press, 2015.

FAYE, Jean-Pierre. *O século das ideologias*. Trad. Amélio Branco. Lisboa: Piaget,1997.

FERRIS, Timothy. *Ciência e liberdade*: democracia, razão e leis da natureza. Trad. Ana Sampaio. Lisboa: Gradiva, 2013.

FORTI, Simona. *El totalitarismo*: trayectoria de uma idea limite. Trad. Maria Pons Irazazábal. Barcelona: Heeder, 2008.

FURET, François. *El pasado de una ilusión*: ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX. Trad. Mónica Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

GARSTEN, Bryan. Representative Government and Popular Sovereignty. In: SHAPIRO, Ian, et al (Editors). *Political representation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas.* Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOLDFARB, Jeffrey. *The politics of small things*: the power of the powerless in dark times. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

GOYARD-FABRE, simone. L'idée de representation à l'époque de La révolution française. *Études Françaises,* v.25, n.2-3, p.71-85, 1989.

_____. *O que é democracia?*: a genealogia filosófica de uma grande aventura humana. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GUNSTEREN, Herman. *A theory of citizenship*: organizing plurality in contemporary democracies. *Boulder, CO: Westview,* 1998.

HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms:* contributions to a discourse theory of law and democracy. Translated by William Rehg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*, 2000, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

HARRISON, Lisa; LITTLE, Adrian and LOCK, Edward. *Politics:* the key concepts. New York: Routledge, 2015.

HARRISON, Ross. *Democracy.* London: Routledge, 1993.

HAVERCROFT, Jonathan. *Captives of sovereignty.* Cambridge: Cambridge University Press, *2011.*

HAWTHORN, Geoffrey. *Iluminismo e desespero*: uma história da sociologia. Trad. Célia Maria Euvaldo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

HOBSBAWM, Eric. *Revolucionários:* ensaios contemporâneos. Trad. Joao Carlos Victor Gracia e Saggioro Garcia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

HONIG, Bonnie. *Political theory and the displacement of politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

HOWES, Dustin Ells. *Freedom without violence*: resisting the western political tradition. New York, NY: Oxford University Press, 2016.

HUISMAN, Denis. *Dicionário de obras filosóficas.* São Paulo: Martins Fontes, 2000.

JAEGGI, Rahel. *Alienation.* Translated Frederick Neuhouser & Alan E. Smith. New York: Columbia University Press, 2014.

JAHANBEGLOO, R. *Isaiah Berlin*: com toda a liberdade. Trad. Fany Kon. São Paulo: Perspectiva, 1996.

JONES, Willian. *Masters of political thought:* Machiavelli to Benthan. Boston: Houghton Mifflin Company, 1968.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática.* Trad. Saulo Krieger. Sao Paulo: Ícone, 2005.

_____. *A metafísica dos costumes.* Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003.

KING, Richard. *Civil rights and the idea of freedom*. New York : Oxford University Press, 1992.

KRISTEVA, Julia. *O génio feminino*: a vida, a loucura, as palavras – tomo I. Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LAOS, Nicolas. *The metaphysics of world order*: a synthesis of philosophy, theology, and politics. Eugene, Oregon: Pickwick Publications / Wipf and Stock Publishers 2015.

LEIRNER, Piero de Camargo; TOLEDO, Luiz Henrique de. Lembranças e reflexões sobre Pierre Clastres. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v.46, n.2, p.423-444, 2003.

LUMMIS, Douglas. *Democracia radical*. Trad. Susana Guardado del Castro. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.

MACKENZIE, Iain. *Politica:* conceitos – chave em filosofia. Trad. Nestor Luiz Beck. Porto Alegre: Artmed, 2011.

MANIN, Bernard. *The principles of representative government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MARDELLAT, Patrick. La condition de pauvreté face à la politique et à l'économie: une lecture arendtienne. In: BERTHOUD, Arnaud; LENGAIGNE, Benoît; MARDELLAT, Patrick (Eds.). *Figures et énigme de la pauvreté*. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2009.

MATTÉI, Jean-François. *A barbárie interior*: ensaio sobre o i-mundo moderno. Trad. Isabel Maria Loureiro. São Paulo: UNESP, 2002.

MBONDA, Ernest-Marie. *Justice ethnique*: Identités ethniques, reconnaissance et représentation politique. Québec: Presses de l'Université de Laval, 2009.

MÈLICH, Joan-Carles. *Totalitarismo y fecundidad*: La filosofia frente a Auschwitz. Rubi (Barcelona): Antropos Editorial; Monterrey (Nuevo León): Escuela de Ciencias de la Educación, 1998.

MONTESQUIEU. *Do espírito das leis.* Trad. Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.

MOUFFE, Chantal. *O regresso do político*. Trad. Ana Cecilia Simões. Lisboa: Gradiva, 1996.

NEIMAN, Susan. *O mal no pensamento moderno:* uma história alternativa da filosofia. Trad. Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

O'FLYNN, Ian. *Deliberative democracy and divided societies*. George Square, Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2006.

OLSON, Joel. *The abolition of white democracy*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Chicago, 2004.

PARENTEAU, Danic. *Les idéologies politiques*: le clivage gauche-droite. Québec: Presses de l'Université du Québec, 2008.

PINCUS, Steven. *1688*: *The first modern revolution*. New Haven: Yale University Press, 2009.

PITKIN, Hanna. *The concept of representation.* Berkley: University of California Press, 1967.

_____. Representação: palavras, instituições e ideias. Trad. Wagner Pralon Marcuso; Pablo Ortellado. *Lua Nova.* São Paulo, v.67, p.15-47, 2006.

PRENDERGAST, Christopher, *The triangle of representation.* New York: Columbia University Press, 2000.

RAMASWAMY, Sushila. *Political theory*: ideas and concepts. New Delhi: Macmillan, 2003.

ROBERTS, Neil. *Freedom as marronage*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

ROSENBLUM, Nancy. *On the side of the angels*: an appreciation of parties and partisanship. Princeton: Princeton University Press, 2008.

ROSENFIELD, Denis. *Justiça, democracia e capitalismo*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

RUNCIMAN, David & VIEIRA, Monica. *Representation.* Cambridge: Polity Press, 2008.

SARTORI, Giovanni. *qué es la democracia?* Trad. Miguel Angel González Rodríguez y Maria Cristina Pestellini Laparelli Salomon. Buenos Aires: Taurus, 2003.

SCHEID, Anna Floerke. *Just revolution*: a christian ethic of political resistance and social transformation. Lanham, MD: Lexington Books, 2015.

SCHMITT, Carl. *Dictatorship*: from the origin of the modern concept of sovereignty to proletarian class struggle. Translated by Michael Hoelzl and Graham Ward. Cambridge: Polity Press, 2014.

STRAUSS, Leo. *Natural right and history*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.

TALMON, Jacob. *The rise of totalitarian democracy*. Boston: Beacon Press, 1952.

TAYLOR, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

_____. *Argumentos filosóficos.* Trad. Adail Ubirajara Sobral. Sao Paulo: Loyola, 2000.

THOMAS, Brook. *American literary realism and the failed promise of contract*. Berkeley: University of California Press, 1997.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O antigo regime e a revolução.* Trad. Yvonne Jean. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

TODOROV, Tzvetan. *Jardim imperfeito*: o pensamento humanista na França. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. Sao Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

VARDOULAKIS, Dimitris. *Sovereignty and its other*: toward the dejustification of violence. New York: Fordham University Press, 2013.

VARGA, Somogy. *Authenticity as an ethical ideal*. Abingdon & New York: Routledge, 2012.

VERNES, Paule-Monique. La pire des lois vaut-elle mieux que le meilleur des maîtres ?. In: BOULAD-AYOUB, Josiane et LEUPRECHT, Peter (Eds.). *Le sens de la liberté*. Québec: PUL, 2009.

VILLA, Dana. *Public freedom.* Princeton: Princeton University Press, *2008.*

VOLTAIRE. *Cartas iluministas.* Correspondência selecionada e anotada. Trad. André Telles e Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

WARBURTON, Nigel. *A little history of philosophy*. London: Yale University Press, 2011.

WINFIELD, Richard Dien. *Reason and justice*. Albany, NY: SUNY Press, 1988.

ZAKIN, Emily. Humanism, the rights of man and the nation-state. In: KELTNER, S. & OLIVER, Kelly (Eds.). *Psychoanalysis, aesthetics and politics in the work of Kristeva*. New York: State University of New York Press, 2009.