



UNIVERSIDADE
ESTADUAL de LONDRINA

ANA CAROLINA TURQUINO TURATTO

ARENDRT E A CRÍTICA AO ESTADO-NAÇÃO SOBERANO

Londrina
2024

ANA CAROLINA TURQUINO TURATTO

ARENDT E A CRÍTICA AO ESTADO-NAÇÃO SOBERANO

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Profa. Dra. Maria Cristina Müller.

Londrina
2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

T929a Turatto, Ana Carolina Turquino.
Arendt e a crítica ao Estado-nação soberano / Ana Carolina Turquino Turatto. - Londrina, 2024.
136 f.

Orientador: Maria Cristina Müller.
Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.
Inclui bibliografia.

1. Amor mundi - Tese. 2. Amizade política - Tese. 3. Princípios de ação - Tese. 4. Federalismo - Tese. I. Müller, Maria Cristina. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

ANA CAROLINA TURQUINO TURATTO

ARENDT E A CRÍTICA AO ESTADO-NAÇÃO SOBERANO

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Profa. Dra. Maria Cristina Müller
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar
Universidade Federal do Ceará - UFC

Profa. Dra. Vanessa Sievers de Almeida
Universidade Federal da Bahia - UFBA

Prof. Dr. Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr. Fábio César Scherer
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 29 de fevereiro de 2024.



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE TESE

Aos vinte e nove dias do mês de fevereiro do ano de 2024, às 14h, em Sala Virtual do Centro de Letras e Ciências Humanas, desta Universidade, reuniu-se a Banca Examinadora homologada pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta por Dra. MARIA CRISTINA MULLER, Dr. ODILIO ALVES AGUIAR, Dra. VANESSA SIEVERS DE ALMEIDA, Dr. CHARLES FELDHAUS e Dr. FABIO CESAR SCHERER. A reunião teve por objetivo julgar o trabalho da estudante ANA CAROLINA TURQUINO TURATTO, sob o título: "ARENDT E A CRÍTICA AO ESTADO-NAÇÃO SOBERANO". Os trabalhos foram abertos pela professora Dra. MARIA CRISTINA MULLER. A seguir, foi dada a palavra à estudante para apresentação do trabalho. Cada examinador arguiu a Doutoranda, com tempos iguais de arguição e resposta. Terminadas as arguições, procedeu-se o julgamento do trabalho, sendo que todos os professores enviaram simultaneamente os formulários de avaliação, os quais foram impressos e anexados à presente ata. A Banca Examinadora concluiu pela **APROVAÇÃO** do trabalho. Nada mais havendo a tratar, foi lavrada a presente ata, que vai assinada pela Presidente da Banca Examinadora.

A estudante deverá reformular seu trabalho no prazo de _____ dias: () SIM (x) NÃO

Se houver alteração no título do trabalho, informar o novo título abaixo:

OBS.: Este documento não deve conter rasuras ou corretivo e deve ser preenchido de forma legível

Londrina, 29 de fevereiro de 2024.

PRESIDENTE

Dra. MARIA CRISTINA MULLER

UEL

TITULARES

Dr. ODILIO ALVES AGUIAR

UFC

Dra. VANESSA SIEVERS DE ALMEIDA

UFBA

Dr. CHARLES FELDHAUS

UEL

Dr. FABIO CESAR SCHERER

UEL

Dedico esta pesquisa à minha mãe,
Bernardete, ao meu pai, Vitor Hugo, à
minha irmã Maria Leticia, e ao meu irmão,
Hugo Henrique.
Somos uma união.

AGRADECIMENTOS

À Professora Doutora Maria Cristina Müller. As palavras são, sim, aptas a expressarem gratidão, mas não podem expressar os sentimentos que correm nas profundezas do coração. A Professora Maria Cristina é modelo exemplar para aqueles que se dedicam à docência, ao ensino e até mesmo à educação. Sempre solícita, disponível, compreensiva às limitações e dificuldades daqueles que recorrem a ela. Apta às conversas densas, reflexivas e às corriqueiras, entre um e outro café carioca. Serei sempre grata ao dia que a ela pôs a luz dos seus olhos sobre mim e manteve firme essa luminosidade sobre mim.

Às minhas amigas Juliana dos Reis Cuenca e Miriam Giro por me apoiarem; por ações e palavras demonstraram esse apoio. Disponibilizaram-se a ler, reler e revisar o texto. Sempre com palavras otimistas e esperançosas.

Ao Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina e aos funcionários que tornam o programa realizável.

À Banca de qualificação e defesa pelas contribuições para melhoria na construção do texto.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa ofertada.

Aos pesquisadores da comunidade Arendt. Os que vieram antes tornaram o percurso mais limpo, mas não menos sinuoso, abrindo o horizonte aos olhos dos que os seguiam.

*Que mesmo no tempo mais sombrio temos
o direito de esperar alguma iluminação.*

**(ARENDR, *Homens em tempos
sombrios*, p.9)**

RESUMO

TURATTO, Ana Carolina Turquino. **Arendt e a crítica ao estado-nação soberano.** 2024. 136 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.

A tese tem como tema soberania e Estado-nação a partir de Arendt. O tema é problematizado face à existência de seres humanos destituídos de um lar, excluídos dos corpos políticos constituídos como Estados-nação soberano e relegados à própria sorte sem quaisquer garantias. Recentemente os acontecimentos enfrentados pela humanidade com mais intensidade, como as questões dos refugiados e das guerras entre Estados demonstraram que o direito de pertença a um corpo político e o direito à cidadania no modelo da organização mundial quanto uma questão interna aos Estados é bastante delicada. A pergunta que norteia esta pesquisa é em qual medida o modelo Estado-nação soberano, enquanto padrão amplamente adotado como organização política no mundo, inviabiliza a amizade enquanto exercício político e, por consequência, faz com que os seres humanos, em situações limites, sejam vistos apenas na abstrata nudez, o ser unicamente humano, não obstante as diversidades culturais, étnicas e morais entre os mais diversos grupos humanos? Também como uma pergunta subsidiária tem-se: haveria outros modos de organização político-jurídica entre os Estados? Diante do objetivo de analisar os conceitos e as críticas feitos por Arendt às noções de Estado-nação e soberania, com vista a outros modos de organização política para além do vínculo ao Estado-nação soberano, mediante pesquisa bibliográfica dos textos, dentre outros, de Arendt, Bodin, Rousseau, Sieyès e Montesquieu e seus comentadores, tendo por horizonte a hipótese, que ao final se confirma, de que o *amor mundi* e a amizade política são alternativas à soberania e ao Estado-nação.

Palavras-chave: *amor mundi*; amizade política; princípios de ação; federalismo; dominação.

ABSTRACT

TURATTO, Ana Carolina Turquino. **Arendt and the critique of the sovereign nation-state**. 2024. 136 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.

This thesis focuses on sovereignty and the nation-state based on Arendt. The theme is problematized considering the existence of human beings deprived of a home, excluded from political bodies constituted as sovereign nation-states and relegated to their own devices without any guarantees. Recently, the events faced by humanity with more intensity, such as the issues of refugees and wars between States, have demonstrated that the right to belong to a political body and the right to citizenship in the model of the global organization as an issue internal to States is quite delicate. The question that guides this research is to what extent the sovereign nation-state model, as a standard widely adopted as a political organization in the world, makes friendship unfeasible as a political exercise and, consequently, causes human beings, in extreme situations, to be seen only in abstract nudity, the uniquely human being, despite the cultural, ethnic, and moral diversities between the most diverse human groups? Also, as a subsidiary question: would there be other modes of political-legal organization between States? In the face of the objective of analyzing the concepts and criticisms made by Arendt to the notions of nation-state and sovereignty, with a view to other modes of political organization beyond the link to the sovereign nation-state, through bibliographic research of texts, among others, by Arendt, Bodin, Rousseau, Sieyès and Montesquieu and their commentators, having as a horizon the hypothesis, which in the end is confirmed, that *amor mundi* and political friendship are alternatives to sovereignty and the nation-state.

Key-words: *amor mundi*; political friendship; principles of action; federalism; domination.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	09
2	SOBERANIA COMO PODER: SEU (NÃO) LUGAR NA POLÍTICA	15
2.1	Bodin e o Poder enquanto soberania	17
2.2	Sobre a crítica arendtiana à soberania: a perda da liberdade de ação para elaboração do poder	33
2.3	Rousseau: a força da vontade geral em detrimento do consentimento para elaborar o poder	44
3	A NAÇÃO SOBERANA E OS SEUS PROBLEMAS	63
3.1	O problema da nação e sua propalada soberania em sieyès	68
3.2	A crítica arendtiana à nação: do nacionalismo excludente	77
4	A POLÍTICA COMO MUNDO COMUM: AMIZADE E <i>AMOR MUNDI</i>	88
4.1	Sobre as fontes do poder e da lei: o princípio de ação e a possibilidade de novas formas de governo	88
4.2	Nós queremos que vós sejais: a amizade como artifício para o mundo comum	111
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
	REFERÊNCIAS	129

1 INTRODUÇÃO

Esta tese é uma reflexão acerca da crítica que Hannah Arendt faz ao modelo Estado-nação soberano. O mote da pesquisa é a constatação arendtiana da ineficácia desse modelo quanto à garantia dos direitos humanos. Em *Origens do Totalitarismo* (1989), a filósofa afirmará que o pós Segunda Guerra Mundial introduziu um novo elemento de desintegração da Europa — povos sem Estado. Esse mecanismo utilizado como arma política não pode ser suficientemente neutralizado ou impedido pelos demais Estados e suas Constituições. O órgão multilateral existente à época, Liga das Nações, praticamente deixou de funcionar, sendo posteriormente substituído pela Organização das Nações Unidas. O direito humano como um direito intrínseco aos seres humanos, inalienável, irredutível e indeduzível não significou muita coisa às pessoas quando mais precisaram que esses direitos os protegessem. Arendt, então, fará a afirmação de que o direito humano primordial é o direito a ter direitos, isto é, o direito de pertença a um corpo político organizado, de pertencer a um Estado.

Mas, o direito de pertença a um corpo político no modelo da organização mundial é uma questão interna aos Estados. Recentemente os acontecimentos enfrentados pela humanidade com mais intensidade, como as questões dos refugiados e das guerras entre Estados¹, demonstrou, mais uma vez, que as organizações internacionais, apesar de muito fazerem, podem muito pouco diante desses acontecimentos, em especial quando se pensa em proteger os seres humanos e garantir mais do que o direito de sobreviver.

Nesse sentido, surge a dúvida geral: o que acontece, sob o aspecto filosófico-político, para que os seres humanos fiquem relegados à própria sorte? Fiquem à margem da legalidade, à margem das garantias, à margem da própria humanidade? Essas dúvidas partem da constatação de que os seres humanos se organizam politicamente em Estados. Então, a questão passa a ser: o que faz com que os Estados, pensando em uma organização macro, mantenham essa exclusão de seres humanos?

¹ Não se desconhece a relevância das guerras internas, até mesmo porque em muitos casos são esses conflitos internos os causadores do êxodo humano em busca de um lugar no mundo. A ênfase dada neste trabalho é sobre conflitos internacionais que são diretamente relacionados à questão de soberania nacional.

Arendt, filósofa que substancialmente fundamenta a pesquisa, afirma que a política é a garantidora do mundo comum, a política se interessa pelo mundo e não, primordialmente, pelos indivíduos. Mas, o mundo é constituído pela pluralidade, sem a pluralidade humana, não há mundo. Por isso, a filósofa constrói uma reflexão, ainda que não de maneira tradicionalmente sistematizada, mas genuinamente filosófica, indicando possibilidades quanto à organização dos Estados no mundo.

Novos modos, se é que são novos, de organização dependem da compreensão e do significado dos conceitos que fundam e sustentam a organização existente. Arendt afirma que a soberania e o Estado-nação são conceitos que precisam ser pensados, refletidos, compreendidos criticamente para que outros modos de relação e organização entre Estados seja possível, por isso o tema é soberania e Estado-nação a partir de Arendt.

Nesta tese, os conceitos de Estado-nação e soberania, via pesquisa bibliográfica dos textos, dentre outros, de Arendt, Bodin, Rousseau, Sieyès e Montesquieu e seus comentadores, serão abordados a partir de perspectivas diversas daquelas tradicional e historicamente utilizadas pelos teóricos que se dedicam aos temas. Acompanhando Arendt, os óculos da tradição servem para nos indicar o passado, para nos iluminar, mas, talvez, não nos sirvam para ver a atualidade. As lentes precisam ser trocadas.

Arendt foi uma filósofa que inovou o modo de olhar os fenômenos do mundo, até porque viveu em um mundo cuja tradição foi deixada sem qualquer testamento. Pode-se até dizer, parafraseando a pensadora, que ela chamou nossa atenção para a necessidade de “pensar sem corrimão”, de reconhecer a existência da “banalidade do mal” em razão da incapacidade de refletir e julgar e que “tempos sombrios” não se dispersam por si. Ao mesmo tempo, Arendt honra a história da filosofia pois, como Sócrates, reconheceu, em cada um, a capacidade de pensar por si mesmo de forma alargada.

Pensar criticamente sobre o modelo Estado-nação soberano implica pensar a existência² e a garantia da existência de seres humanos em um mundo comum. Mas os refugiados são pessoas destituídas de lar que não podem lançar suas raízes no mundo; guerras buscam submeter um Estado também soberano às

² O termo existência é utilizado em sentido amplo aqui, não apenas no sentido de estar vivo, mas de estar vivo e em condições de ter desenvolvimento pessoal e realização onde se escolhe estar e fazer parte de uma comunidade política.

pretensões e interesses de outro Estado soberano, em ambos os casos, os seres humanos se tornam supérfluos sem que os tratados e as declarações de direitos humanos — enquanto garantias universais e internacionais de qualquer ser humano que habite o orbe terrestre — possam, efetivamente, alterar essa realidade ou garantir a dignidade da humanidade, pois quando uma pessoa deixa de pertencer ao mundo comum, a humanidade deixa de existir. Seres humanos são importantes, na perspectiva do Estado-nação soberano no exato limite de não inviabilizar a existência desse modelo de Estado, são instrumentalizados como meio para atingir um fim de dominação e expansão territorial, ou garantir a própria sobrevivência do espaço no qual lançaram suas raízes. Desse modo, considera-se imprescindível pensar, a partir de Arendt, uma possível organização de Estados para além da tradição do pensamento político filosófico.

Esta tese parte da compreensão arendtiana de que a superfluidade dos seres humanos é resultado da organização política dos Estados que vinculam Estado, nação e soberania. De alguma forma, diante da crítica arendtiana, o que se tem é a necessária dissociação desses conceitos — política é inspirada pelo contexto prático dos seres humanos que é relacionado aos aspectos culturais de organização social —, mas é imprescindível refletir, perguntar e buscar respostas que possam, então, indicar outros modos de organização política.

Aqui é importante ressaltar que, apesar da conformação da ordem política mundial àquela vinculação e da dificuldade para ocorrerem alterações no mundo fático, esta tese é construída sobre a convicção de que a Filosofia é o espaço apropriado para a reflexão sobre as perplexidades vivenciadas, para fazer perguntas que não podem ser feitas sob pena de desorganizar ou desestruturar o que está posto e no qual se pode pensar de forma divergente do convencional em busca de respostas que nem sempre serão aptas a transformar substancialmente o mundo, ou que nem sempre serão vistas como adequadas, mas são possibilidades que, por si, já o movem.

Desse modo, o problema que esta tese se propõe a discutir diz respeito à seguinte indagação: em qual medida o modelo Estado-nação soberano, enquanto padrão amplamente adotado como organização política no mundo, inviabiliza a amizade enquanto exercício político e, por consequência, faz com que os seres humanos, em situações limites, sejam vistos apenas na abstrata nudez, o ser unicamente humano, perdendo-se o gosto de se sentir em casa em qualquer lugar do

mundo, não obstante as diversidades culturais, étnicas e morais entre os mais diversos grupos humanos? Também como uma pergunta subsidiária tem-se: haveria outros modos de organização político-jurídica entre os Estados? Assim, tem-se como objetivo geral analisar os conceitos e críticas feitos por Arendt às noções de Estado-nação e soberania, com vista a outros modos de organização política para além do vínculo ao Estado-nação soberano, sob a hipótese de que o *amor mundi* e a amizade política são perspectivas à soberania e ao Estado-nação.

É certo que não se desconhece o modo como o mundo e a humanidade se organizam, mas é certo, também, que essa organização não tem dado conta da existência dos seres humanos na Terra. Arendt diz em *Origens do totalitarismo* que foram as modernas condições de poder — e aqui se pensa essa moderna condição de poder a partir dos termos soberania, imperialismo e movimentos de unificação étnica, nação e nacionalismos — que solaparam a estabilidade do sistema europeu de Estados-nação, entretanto, parece que o próprio modelo europeu de Estado-nação soberano trouxe elementos para essa desestabilização. A teorização de Bodin sobre a *ratio specifica*³ do Estado — soberania —, por exemplo, é resultado de uma gestação europeia desde o século XI. Por isso, é imprescindível a proposta de se refletir sobre o que está posto e as consequências do que está posto, pois discussões que abordam esses problemas, com o decorrer o tempo, podem aprimorar ou alterar a realidade.

Esta tese trata de quatro grandes assuntos: soberania, Estado-nação, crítica de Arendt a esses conceitos e uma perspectiva diversa à organização política Estado-nação soberano e sua estrutura não parte da ideia do estado-nação como um dado ou como ponto inicial da soberania, nem da soberania como fundante do Estado-nação. No entanto, a soberania é tomada como um conceito chave e, desse modo, o primeiro capítulo discutirá a soberania, o segundo a nação soberana, ambos permeados pela crítica de Arendt e, por fim, o terceiro aprofundará a visão de Arendt e apontará uma alternativa ao modelo vigente de Estado nacional soberano, sem com isso pretender apresentar modelos uma vez que é tarefa da filosofia a reflexão crítica que permita novas perspectivas de análise dos problemas e não a formulação de sistemas prontos — o que vem ao encontro do modo arendtiano de compreensão: pensar o mundo como um lar, mas que cada comunidade/sociedade possui as suas

³ Razão específica.

peculiaridades e há a necessidade do diálogo permeado pela amizade para que os assuntos de interesse possam ser debatidos.

O primeiro capítulo trata do conceito de soberania, a partir de Bodin e Rousseau, e aborda os problemas daí decorrentes sob a perspectiva arendtiana. Inicialmente, é feita uma breve apresentação da gênese do termo soberania, ante as querelas e embates políticos concretos que subsidiaram o desenvolvimento do conceito. Para, em seguida, apresentar a formulação bodiniana do conceito de soberania, formulação essa que, não obstante as tentativas de atualização do conceito, ainda permanecem. É necessário destacar que a opção por iniciar a discussão a partir do conceito de soberania acabou por ter respaldo no pensamento de Bodin que afirma que as instituições surgem depois do reconhecimento do poder soberano, pois é possível constatar que essa noção é perpetuada até os dias atuais.

Em seguida, passa-se às discussões sobre o ideal da vontade geral, seguindo Rousseau, que deve ser una e indivisível, na tentativa de substituir a vontade de um indivíduo, em que pese a manutenção dos elementos do modelo de soberania proposto por Bodin. Apesar de Rousseau possuir discussões sobre a nação e sua soberania, adota-se Sieyès, posteriormente, para se pensar sobre a transferência da soberania para a nação/povo.

Assim, o segundo capítulo discute, a partir de Sieyès, o problema que é esse artifício “nação” para a organização das comunidades políticas e de como ele é agravado pela instrumentalização do Estado por parte da nação que, no limite, propicia o surgimento dos nacionalismos e, como a história registra, suas funestas consequências. A crítica de Arendt a esse estado de coisas será apresentada em todas essas discussões.

O terceiro e último capítulo, trata da noção de amizade e *amor mundi* enquanto um possível elemento constitutivo do Estado, com base na leitura arendtiana de Montesquieu e os seus princípios de ação e experiências básicas. Para tanto, a partir da compreensão arendtiana do federalismo republicano inspirado na Revolução Americana, cuja premissa foi o pensamento de Montesquieu, é possível postular o federalismo republicano como uma alternativa às relações entre os Estados, desde que o *amor mundi* seja um princípio de ação e a amizade política uma experiência básica para as relações entre os Estados.

Importante ressaltar que Montesquieu propôs a divisão do poder de modo a fortalecer o Estado e possibilitar a configuração de uma estrutura que

favorecesse a ampliação constante pautada na combinação continuada dos poderes e não no imperialismo e expansionismo. O filósofo, segundo Arendt, apresenta um ponto de partida para se pensar de modo diverso a constituição do poder, afastando-se do conceito de soberania e da concepção de nação enquanto uma unidade étnica e cultural. Desse modo, não faria sentido constituir um corpo político pautado pelo discurso nacionalista, muito menos soberano em face externa que, ao fim e ao cabo, acaba se demonstrando frágil e cooptável por ditadores, tiranos ou líderes de todo o tipo.

Esta tese, a partir do pensamento arendtiano, busca outro modo de se pensar a organização política que não seja necessariamente calcada na soberania e no Estado nacional, mas sim na amizade política e no *amor mundi* para que os seres humanos possam pertencer a um corpo político organizado, Estado, efetivamente como cidadãos. É também importante destacar que, apesar de não constituir o objeto de pesquisa, o problema dos refugiados — aqueles que são considerados o refugio da terra, sem identificação, sem Estado, sem dinheiro, sem passaporte e que acabam por se tornar o tormento nas fronteiras dos Estados-nação — sempre esteve no horizonte desta tese.

2 SOBERANIA COMO PODER: SEU (NÃO) LUGAR NA POLÍTICA

“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” (Arendt, 2013c, p. 213).

Inicia-se falando de soberania enquanto questão da origem e dos fundamentos do poder, poder em sentido não arendtiano, poder enquanto dominação. A construção do conceito de soberania, a partir não só da história das ideias, mas das disputas políticas e embates teóricos, é substancialmente anterior à filosofia moderna, quando dos conflitos entre imperadores e o papado que reivindicavam cada um para si a supremacia sobre os demais senhores do reino. Será esse processo que dará margem ao conceito de soberania e a sua justificação jurídica para a centralização administrativa, judiciária e concentração do poder político e militar no monarca soberano (Barros, 2001, p. 24).

O problema da soberania é que o conceito em si, desde os primórdios, gera a quimera de que os grupos organizados, Estados, existiriam, tanto em âmbito interno quanto externo, como corpos políticos independentemente do estabelecimento das relações políticas entre si. Entretanto, isso não é um fato. Desde sempre, quando de controvérsias, as relações são estabelecidas; não por outro motivo, tem-se o provérbio popular “o inimigo do meu inimigo é meu amigo”. Curiosamente, todo o vigor⁴ não é apto a gerar poder⁵, é necessário aliados — muito embora aliados em vigor possam gerar força⁶ ou, como normalmente ocorre, violência⁷ — tanto no aspecto dos indivíduos quanto no de países.

Por isso, o conceito de soberania inviabiliza o surgimento do poder

⁴ “O vigor [...] designa algo no singular, uma entidade individual; é a propriedade inerente a um objeto ou pessoa e pertence ao seu caráter, podendo provar-se a si mesmo na relação com outras coisas ou pessoas, mas sendo essencialmente diferente delas” (Arendt, 2014b, p. 61).

⁵ “O *poder* corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas também para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a uma grupo e permanece em existência enquanto o grupo se conserva unido” (Arendt, 2014b, p. 60, grifos da autora).

⁶ “A força, que frequentemente empregamos no discurso cotidiano como um sinônimo da violência, especialmente se esta serve como um meio de coerção, deveria ser reservada, na linguagem terminológica, às ‘forças da natureza’ ou à ‘força das circunstâncias’ (*la force des choses*), isto é, deveria indicar a energia liberada por movimentos físicos ou sociais (Arendt, 2014b, p. 61).

⁷ “Violência [...], distingue-se por seu caráter instrumental. Fenomenologicamente, ela está próxima do vigor, posto que os implementos da violência, como todas as outras ferramentas, são planejados e usados com o propósito de multiplicar o vigor natural até que, em seu último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo (Arendt, 2014b, p. 63).

em sentido arendtiano, já que poder pressupõe o agir em conjunto, e entes soberanos não podem estabelecer o *inter-esse* necessário ao diálogo, mas podem instrumentalizar o vigor e a força para fazer uso da violência enquanto meio para a submissão e domínio dos demais. Individualmente ou pelas exceções individuais nada pode ser alcançado em termos políticos. O poderio econômico-financeiro e bélico não é suficiente para a independência de relações políticas. A soberania propõe a ilusão de que é possível existir alheio aos demais, podendo, inclusive, submeter coercitivamente aqueles que não atendem aos interesses do soberano.

Essa compreensão pode ser apreendida do seguinte trecho, no qual Arendt faz severas críticas aos judeus tidos como privilegiados que tratavam as questões sob o viés individual sem qualquer enraizamento da sua existência:

O fato de os *Hofjuden* [judeu-da-corte], até ao final do século XVIII, usar seu poder em favor de suas comunidades leva à dedução de que eles ainda não temiam ser identificados com os Judeus comuns. A teimosia com que eles continuaram a luta para ter *Entdecktes Judentum* de Eisenmenger, esse último compêndio de ódio aos judeus medievais, proibido (1701), mostra que eles ainda sentiam que os ataques a todos os judeus também eram uma ameaça direta a si mesmos. Seu poder era muito grande na época e nunca se tornou tão grande novamente no próximo século de emancipação. É verdade que por trás do crédito de cada príncipe estava o crédito de seu *Hofjude* (quando o judeu-da-corte de Viena, Oppenheimer, morreu em 1703, o crédito do Estado austríaco foi seriamente prejudicado), que nenhuma guerra poderia continuar sem fornecedores judeus (somente judeus podiam comprar alimentos em províncias inteiras com a ajuda de mascates judeus) e os judeus tinham a maior parte nos monopólios estatais, como casa das moedas, loterias, monopólios do sal e do tabaco. Tudo isso, porém, não era o verdadeiro fundamento de seu poder. O fator decisivo foi que eles estavam completamente isolados da população e não tiveram que dar consideração a nenhuma das classes importantes do país. Foi a sua independência social que deu-lhes a sensação de um fator político independente (Arendt, 1946, p. 11, tradução nossa).

A partir do descontentamento com a percepção de que o poder exercido por um único soberano mais se aproxima de uma tirania/ditadura, é necessário criar uma outra fonte do poder que comande o corpo político. Essa fonte, então, será a nação, em oposição ao absolutismo do monarca, sob a denominação de soberania popular. Mas, no processo de criação artificial da nação, torna-se imprescindível uma homogeneidade quanto à população, cultura, valores, credos e isso, por óbvio, criará sérias dificuldades quanto à pluralidade humana, especialmente

se alocadas em um mesmo território denominado Estado.

Os filósofos que norteiam as discussões aqui traçadas, que buscam elucidar o conceito de *soberania* e os seus problemas, são Bodin e Rousseau, presentes no *Sobre a Revolução*, de Arendt (2011), marcando o debate que a filósofa faz nesse livro. Esse trajeto foi escolhido porque compreender “não é apenas apreender a essência dos eventos, mas abrir significações em narrativas que atendem à singularidade dos acontecimentos e das experiências humanas” (Garcia, 2002, p. 119) e compreender possibilita especular sobre as concepções políticas da tradição, o que demanda, em certa medida, a “exposição das complexas relações entre os movimentos de constituição das idéias e as formas do mundo” (Garcia, 2002, p. 120), para que, assim, seja possível refletir sobre formas de interação política nos moldes arendtianos.

Inicia-se com a discussão do conceito de soberania a partir de Bodin, pois se entende que a tradição segue a noção bodiniana de que a soberania, ou o reconhecimento do poder soberano, precede o estabelecimento das instituições, até mesmo porque, ao que parece, o marco da constituição tradicional do corpo político é a noção de comandado, se não houver o reconhecimento do que ou quem comanda, todo o resto não se moldará.

Com Bodin, o conceito de soberania se consolida e passa a ser associado à noção de poder. A acepção bodiniana muito se aproxima, se não for efetivamente, de uma tirania (hoje o que é chamado de ditadura) e, talvez por isso, surja a construção, na modernidade, da noção de vontade geral em oposição à vontade de um único indivíduo. Entretanto, a vontade deve ser una e indivisível nos moldes propostos pela noção de soberania e, por isso, o conceito de *vontade geral*, de Rousseau, também será tratado aqui.

2.1 BODIN E O PODER ENQUANTO SOBERANIA

“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 [corpo] político só pode ser adquirida ao preço da liberdade, isto é, da soberania, de todos os demais [...]. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar” (Arendt, 2022, p. 167).

O termo soberania, enquanto conceito, cristaliza-se a partir de Bodin, no século XVI, entretanto, o conceito é resultado das diversas disputas ocorridas no decorrer do tempo, cuja gestação remonta a Alta Idade Média — final do século X — e, ao que nos interessa quanto às transformações dos modelos de organização, ao fenômeno feudal que se desenvolveu com força no território europeu a partir do século VIII, com origem na França merovíngia e carolíngia, enquanto uma nova forma de organização simultaneamente política, econômica e social, com divisão do poder supremo, ênfase ao campo e hierarquia entre senhores, servos e vassallos em um sistema de vassalagem. Esse novo modelo acarretou a substituição do conceito romano de Estado, substituindo-o pelo vínculo pessoal e hierárquico das pessoas (Kritsch, 2002, p. 26; 60). Dessa forma, o seu significado é, em certa medida, comprometido com esses acontecimentos, até mesmo porque o conceito surge para resolver questões, em última instância, práticas quanto às querelas de jurisdição (conflitos de poder, indicando a quem incumbia fixar, em último grau, o que era justo, determinando o que cabia a cada um na sociedade, assim como impor normas, punir e recolher tributos) entre *imperium* (cujo significado é de autoridade, como também de um “poder geral de governo e administração”, enquanto uma das características centrais da soberania; parece que esse significado já toma *imperium* a partir na noção consolidada de soberania, assim, é dito que o uso moderno do termo significaria “o poder do governo para legislar e executar leis” (Fellmeth; Horwitz, 2009, p. 121, tradução nossa)) e *sacerdotiu*⁸ (disputas entre os poderes temporal e espiritual).

É importante destacar que a reconstrução do conceito de soberania parte da compreensão de que os conceitos possuem conteúdos intrínsecos diretamente relacionados à sua formação, de maneira que por mais que se sustente a transformação desses conceitos (Arato; Cohen, 2010) eles ainda estarão ligados à sua gênese, por isso a busca por compreender a natureza desses conceitos.

Quando Arendt sustenta o banimento do conceito de soberania e critica o conceito de nação sob um viés chauvinista, está recorrendo à tradição e afirmando que esses conceitos se entrelaçam e reivindicam domínio, controle, submissão, governar e ser governado, uniformidade, vontade una e exclusão, sendo então imprescindível se pensar em outras formas de organização dos sistemas internos e externos, formas que tornem possível o estabelecimento efetivo das teias

⁸ Sacerdócio.

de relações e que os seres humanos não sejam, em razão das suas origens, excluídos das teias políticas.

Arendt, ao tratar da importância de compreender e de identificar os elementos totalitários que se cristalizaram no mundo não totalitário e que não deixam de existir quando da derrota de tais governos, afirmará:

Se as potências extra-europeias, que levaram seis anos para derrotar a Alemanha de Hitler, tivessem compreendido esses elementos, não teriam apoiado a restauração do *status quo* da Europa — em sua íntegra, com todos os velhos sistemas políticos, de classes e partidos que continuam, como se nada tivesse acontecido, a desintegrar e preparar o solo para os movimentos totalitários — e teriam dado a maior atenção ao aumento constante da população de refugiados e apátridas. (Arendt, 2008a, p. 470).

É necessário frisar que não se está dizendo que o conceito de soberania remete, necessariamente, ao totalitarismo, mas é a soberania e os seus mais diversos regimes, bem como o nacionalismo que se une a ela, que dão margem a ações tirânicas ou, atualmente, ditatoriais, lançando os seres humanos e o mundo no qual habitamos aos mais sérios riscos. Por isso, compreender o conceito de soberania e suas implicações possibilita a abertura a novos mundos e novas perspectivas e, por isso, a crítica de Arendt é tão relevante e importante, pois ela diz que a soberania e o nacionalismo são, sim, especialmente de seu ponto de vista, um problema para a política.

Com Bodin, surge a sistematização da noção de soberania e suas implicações e, portanto, a criação do conceito e a apresentação dos componentes de sua natureza. Segundo ele, “há necessidade aqui de formar a definição de soberania, porque não há jurisconsulto nem filósofo político que a tenha definido” (Bodin, 2011, p. 196), apesar do termo *souverain* remontar ao século XIII. Para ele, a soberania é o ponto fulcral no tratado da República⁹, pois, enquanto poder, é o elemento, indispensável, de unidade e coesão dessa sociedade política, aliás, a existência de uma sociedade política depende, para Bodin, do reconhecimento de uma autoridade comum (Barros, 2001, p. 28; 227). Dirá o filósofo:

⁹ “República é um reto governo de vários lares e do que lhes é comum, com poder soberano” (Bodin, 2011, p. 71). República refere-se à sociedade política organizada, indicando uma realidade que se configura no plano jurídico. Bodin se utiliza do termo tradicional ao invés do já existente termo Estado. Já o termo Estado é utilizado por Bodin para designar “as formas de ordenamento político que uma República pode assumir” (Barros, 2001, p. 300), referindo-se a uma situação de fato.

Esta [soberania] é o verdadeiro fundamento e o eixo em torno do qual gira o estado de um citadade¹⁰ e do qual dependem todos os magistrados, leis e ordenanças; é a única união e ligação das famílias, corpos e colégios, e de todos os particulares num corpo perfeito da República (Bodin, 2011, p. 84).

A soberania, para Bodin, é laica e desvinculada, diretamente, de uma ordem política cristã¹¹ — que ainda estava em voga, estando as discussões políticas, à época, permeadas pelas disputas entre o poder terreno e o espiritual e agravadas pelos conflitos entre católicos e protestantes, sendo fortemente influenciadas pelas construções teóricas cristãs e o direito canônico, influências as quais Bodin não evita — dizendo que não era da essência da soberania ter origem em uma coroação ou consagração¹². Afirmará o autor: “[...] o rei não deixa de ser rei sem o coroamento ou a sagração, que não pertencem à essência da soberania” (Bodin, 2011, p. 279).

Essa posição bodiniana é resultado do contexto histórico vivenciado por Bodin, especialmente, pelas guerras religiosas e o massacre de São Bartolomeu¹³ que ao fim deram margem ao debate e argumentos de intelectuais huguenotes que visavam ao direito de resistência ao rei e ao seu poder absoluto, bem como pela transformação, de modo geral, da sociedade francesa. Bodin estava diante de um contexto de crise e seu pensamento se propunha a superá-la em busca da paz (Costa,

¹⁰ É uma nomenclatura que se refere algo menor que o Estado, mas maior que uma cidade. Em termos atuais poderia equivaler a Municípios em torno de um Estado estadual, ou Estados Estaduais entorno de uma União ou governo central.

¹¹ Bodin defende o afastamento de temas espirituais do âmbito do poder temporal, tanto assim, que não reconhece nos debates anteriores a definição de soberania, nesse sentido: “Falarei apenas da soberania temporal, que é o assunto de que trato e do qual eles não falaram, para que se compreenda quem são os Príncipes absolutamente soberanos e se os outros Príncipes estão sujeitos ao Imperador ou ao Papa” (Bodin, 2011, p. 268). Entretanto, segundo Kritsch (2002, p. 62) as disputas travadas entre o *regnum* — reino — e *sacerdocium* — sacerdócio — constituíram um dos aspectos mais importantes para o desenvolvimento das ideias políticas que fundamentam as noções centrais da ciência política, tais como Estado e soberania.

¹² A partir do século VI a igreja conseguirá dar ênfase à autoridade do pontífice, no sentido de se sobrepor ao poder do rei. A organização interna da igreja retomava os princípios romanos de ordem e lei e a partir do século IX a Igreja Católica consolida a sua organização, cuja reforma eclesiástica foi apoiada por imperadores e reis, em especial Carlos Magno com objetivo de moralizar o reino dele. Os princípios teocráticos como base do poder real recebem ênfase e “as reformas introduzidas no foro eclesiástico foram tão profundas que acabariam por gerar uma instituição com independência suficiente para reivindicar uma visão do mundo de base hierocrática” (Kritsch, 2002, p. 62), tanto assim que o imperador e rei recebiam do pontífice a graça de Cristo pela unção de óleos sagrados em sua coroação — sagração —; o poder e domínio eram reservados ao monarca coroado pelo papa. Desse modo, as leis seculares podiam existir, mas eram subsidiárias às disposições canônicas e desde que não contradissem os princípios eclesiásticos. A ordem social, assim, era entendida como aquela que mantivesse o esquema jurisdicional e as finalidades de uma sociedade cristã e o rei fosse o garantidor armado do clero.

¹³ Massacre de São Bartolomeu, matança decorrente da ação da casa real francesa católica contra protestantes, huguenotes, em 24 de agosto de 1572.

2014, p. 71), eliminando o direito de resistência e combatendo as possibilidades de guerra civil, de modo que católicos e protestantes pudessem conviver. Aqui há um destaque bastante interessante feito por Kohn (2007, p. 274, tradução nossa):

A teoria de Bodin encontra sua realização em 1593 com Henrique de Navarra, criado como huguenote, subitamente convertido ao catolicismo durante a marcha para o poder e declarando, como todos sabem: “Paris vale uma missa”. Então, em 1598, tendo se tornado Henrique IV, primeiro Bourbon da França, promulgou o Édito de Nantes concedendo aos huguenotes o livre exercício da sua religião. O poder soberano do Estado, o poder político acima de todos os outros poderes, incluindo o da religião, põe fim, pelo menos por um tempo, à devastação da França pelos franceses. Não surpreende, portanto, que Arendt se referisse regularmente à França como Estado-nação por excelência, uma vez que a França foi o primeiro Estado a emergir do feudalismo medieval.

Segundo Bodin, a partir do seu escrito *Método*, as ações¹⁴ humanas — necessidades que os homens buscam satisfazer: instinto de sobrevivência, organização da vida social, busca por uma civilização mais brilhante e satisfação dos sentidos e/ou do espírito — somente podem ser realizadas em uma sociedade política e esta sociedade é ordenada por três tipos de leis: moral, doméstica e civil, sendo esta última a de maior importância em vista de seu comando de prescrição ou proibição.

A lei civil é composta pelas seguintes partes: “o comando (*imperium*), a deliberação (*consilium*) e a sanção (*executio*)” (Barros, 2001, p. 233). O comando supremo se manifesta, em especial, pelas seguintes ações “criação de magistraturas e atribuição de suas funções; na promulgação e revogação de leis; na declaração da guerra e no estabelecimento da paz; na atribuição de penas e recompensas” (Barros, 2001, p. 233).

A essas ações que compõem a lei civil, ainda será acrescentado o direito de julgar em última instância, acima dos magistrados. Todas essas ações são essenciais para se governar e seriam os principais atributos de soberania; o comando supremo significa que o seu detentor possui as condições necessárias para governar (Barros, 1996, p. 141) e será a união sob um único comando que, para além do conjunto de famílias, constituirá a República — para Bodin, o reconhecimento do

¹⁴ “Bodin não discute o sentido da palavra ação, atribuindo-lhe uma extensão capaz de abranger os desejos, os discursos e os atos humanos [...] não lhe interessa nem a origem motivadora, nem o conteúdo dessas ações, mas somente o fato de elas serem fruto da vontade. A vontade, por sinal, é considerada a principal faculdade da alma, porque conduz a ação numa determinada direção” (BARROS, 1996, p. 140).

poder soberano é anterior ao estabelecimento de qualquer instituição (Barros, 1996, p. 141). Mas, uma definição mais cristalina do que seria soberania somente aparecerá em *Os seis livros da república*: “A soberania é o poder absoluto e perpétuo de uma República” (Bodin, 2011, p. 195), sendo que “a palavra ‘poder’ é própria a todos aqueles que detêm a faculdade de comandar a outrem” (Bodin, 2011, p. 101) e a força do comando reside na coação.

A partir dessa definição, Bodin dedicou-se a descrever o que vem a ser soberania porque, para ele, o poder soberano determina a própria existência da República; é o seu fundamento principal. Desse modo, perpétuo é a característica que significará a continuidade temporal; quaisquer restrições no tempo quanto ao poder impedem a soberania — tal compreensão está diretamente relacionada à construção do medievo de que o rei nunca morre, isto é, a realeza e o seu poder metafísico são perenes; Bodin transferiu para a República a perenidade do poder monárquico.

Entretanto, Bodin se preocupa em diferenciar o poder da sociedade política do agente que o encarna, empresa na qual não foi muito bem sucedido, pois confundiu o título do soberano com a própria soberania (Barros, 2009, p. 66). Talvez faltasse a Bodin o que também faltou ao conflito entre o poder temporal e o espiritual: a compreensão de que existiria uma diferença entre a distribuição da jurisdição em sentido estrito (aplicar e fazer cumprir a lei) e a fonte da lei, problema esse que se repete mais à frente, quando o poder ou soberania passa a ser do povo. Assim, a perpetuidade é associada ao poder público, independentemente de quem o assume, não se tratando de mera delegação dos eleitores por prazo determinado, mas relacionada àquele que detém o poder absoluto, que o exercerá sob a condição de possuidor e não de mero depositário, explica Bodin:

Pois assim como aqueles que emprestam seus bens a outrem permanecem seus senhores e possuidores, assim também aqueles que dão poder e autoridade de julgar ou de comandar — seja por um tempo certo e limitado, seja por um tempo tão longo quanto lhes prouver — permanecem contudo investidos do poder e jurisdição que outros exercem sob forma emprestada e precária (Bodin, 2011, p. 197).

É preciso pois entender essa palavra “perpétuo” com relação à vida daquele que detém o poder. Eu digo que, se o magistrado soberano e somente anual, ou por algum tempo prefixado e limitado, vem a continuar no poder que lhe foi outorgado, é preciso que isso seja por acordo ou à força. Se for à força, isso se chama tirania. No entanto, o tirano é soberano, assim como a posse violenta do predador é posse verdadeira e natural, ainda que seja contra a lei e que aqueles que

antes a detinham agora se encontre despossuídos. Mas se o magistrado continua no poder soberano que detém por acordo, eu digo que ele não é Príncipe soberano, visto que nada detém senão por concessão e muito menos se o tempo não for limitado, pois nesse caso ele nada detém, senão por comissão precária (Bodin, 2011, p. 201).

Já a característica absoluto “implica atribuir ao poder soberano as características de superior, independente, incondicional e ilimitado” (Barros, 2001, p. 236). Ilimitada, pois “a soberania não é limitada nem em poder, nem em responsabilidade, nem por tempo determinado” (Bodin, 2011, p. 198); incondicional, uma vez que “soberania dada a um Príncipe com encargos e condições não é propriamente soberania nem poder absoluto (Bodin, 2011, p. 203); independente e superior, já que “é preciso que aqueles que são soberanos não estejam de forma alguma sujeitos aos comandos de outrem e que possam dar a lei aos súditos e cassar ou anular as leis inúteis para fazer outras” (Bodin, 2011, p. 206), não se submetendo o soberano a ninguém ou a quaisquer leis, sejam de predecessores ou as suas próprias, para que assim não atasse as suas mãos, mesmo que por vontade própria (Bodin, 2011, p. 207).

O poder absoluto coloca o soberano acima de todas as leis civis que, aliás, dependem apenas da vontade desse soberano, que inclusive terá que ratificar as leis anteriores — o soberano é livre para governar segundo a sua vontade e a vontade do soberano expressará a própria razão da República. Bodin faz um paralelo à vontade divina conforme sustentado no medievo¹⁵ —, o que, nesta linha de argumentação, afastaria a arbitrariedade. O soberano também está livre do direito das gentes.¹⁶ A caracterização do poder absoluto da soberania está relacionada com o “poder de dar a lei geral sem necessidade de consentimento dos súditos” (Barros, 2001, p. 240). Segundo Bodin (2011, p. 217):

¹⁵ Talvez o caráter sagrado em Bodin tenha um objetivo bastante evidente, que é qualificar o soberano como *rex gratia Dei* — rei pela graça Deus. Mecanismo esse já utilizado no medievo pelos reis e imperadores para que, através da unção, recebessem “diretamente de Deus o benefício de estar acima do povo para nele mandar e para governá-lo” e, assim, o monarca era distinguido do resto dos mortais, evidenciando também a legitimidade do seu governo, já que sancionado pela divindade. O poder provinha de Deus aos seus representantes na terra, sem intermediações; “Essa era a base da doutrina do poder que afirmava o caráter divino do rei e do Santo Padre: o povo nada tinha a ver com a concessão divina da graça. Essa teoria seria usada mais tarde para sustentar tanto as pretensões de supremacia da monarquia papal quanto aquelas dos monarcas absolutos, como ocorreria em França” (Kritsch, 2002, p. 67). Esse modelo se afastava do modelo típico dos povos bárbaros: os membros da tribo elegiam diretamente o seu rei.

¹⁶ Normas romanas que eram aplicadas aos estrangeiros.

É preciso que o Príncipe soberano tenha as leis em seu poder para mudá-las e corrigi-las segundo a ocorrência dos casos [...], assim como o mestre piloto deve ter o leme em sua mão para mudar a direção. De outra forma o navio logo pereceria, pouco importando a opinião daqueles que carrega.

Para além das duas características essenciais da soberania — absoluta e perpétua —, Bodin trata das marcas da soberania, isto é: como identificar o verdadeiro soberano. A maior marca, já presente na característica da noção absoluta do poder, é o direito de legislar — constituindo o direito mais importante e do qual os demais direitos decorrem (Costa, 2014, p. 73) —, declarando, corrigindo ou revogando a lei, pois, a partir desse direito, todos os demais serão norteados, como, por exemplo, declarar guerra, fazer a paz, cunhar moedas e estabelecer o seu valor, designar oficiais e magistrados, impor tributos.

Mas Bodin indicará, ainda, uma outra marca da soberania partindo da compreensão que há príncipes, duques, barões dentre outros que legislam, mas prestam fé e homenagem a um imperador — juramento de fidelidade, serviço e submissão (Barros, 2001, p. 242). O problema é que um soberano não se sujeita e não se submete ao comando de outro. Para Bodin, no entanto, nem toda sujeição implicará submissão ao poder alheio, como súdito. Desse modo, a marca da soberania será o poder de legislar sem qualquer consentimento, a desnecessidade de consentimento pressupõe que não há ninguém superior.

Barros explica que Bodin inova ao colocar o ato de legislar como sinal da soberania, pois, até então, vigorava a noção do governante que realiza a justiça; o poder soberano, na perspectiva bodiniana, será administrativo e legislativo, pois no medievo a preocupação era em definir, em especial, a autoridade que aplicaria a lei¹⁷ (Barros, 2001, p. 243). Bodin propõe também a possibilidade de magistrados assumirem os atributos do soberano, mas sem que haja transferência desses atributos — que serão mantidos apenas enquanto esses magistrados permanecem executores

¹⁷ No fim do século XII iniciou-se a desagregação feudal — o que deu margem a novas reivindicações sociais e políticas — e os surgimentos do aparato burocrático e da comuna. É nesse período que para além da burocracia responsável pela aplicação da justiça, a produção das leis via ordenações, estatutos e decretos passa a desempenhar um importantíssimo papel na consolidação suprema do governante, nesse sentido explica Kritsch (2002, p. 185): “O exemplo mais famoso é novamente o caso inglês, em que uma rede de cortes reais com considerável competência em primeira instância fez nascer uma lei nacional, comum a todo o reino, *Common Law*, aplicada nas cortes reais. A possibilidade de qualquer homem ou mulher livre dar início a um processo na corte real — mesmo contra algum personagem poderoso do cenário local — e obter um julgamento investido da autoridade real significava, sem dúvida, um considerável freio no poder dos lordes, criando ainda uma ligação especial e direta entre o povo e o monarca”.

e subordinados ao soberano — de modo a não existir companheiros iguais em poder.

No entanto, ainda que detentor do poder perpétuo e absoluto, o soberano não seria totalmente ilimitado conforme inicialmente aparentaria. A limitação estaria no direito divino — associado à lei revelada nas Sagradas Escrituras, lei mosaica, mas não decorrente de uma sujeição a qualquer autoridade eclesiástica — e no direito natural. Apesar de Bodin não o definir, segundo Barros, direito natural seria algo relacionado à lei divina, mas se impondo não pela revelação, mas pela equidade que carrega e que, por fim, torna o direito natural praticamente uma decorrência do direito divino.

É um tanto curiosa, e até mesmo geradora de controvérsias, a definição bodiniana de soberania diante dessas limitações divina e natural do soberano, mas Costa (2014, p. 71) assim explica: “Como católico que era, Bodin não pretendia rejeitar o papel de Deus na ordem do mundo; apenas restabelecer essa ordem, reconhecendo que o direito e a teologia eram domínios separados [...]”. No entanto, não haveria como se exigir que o soberano obedecesse a essas leis, apesar do dever de cumprir as leis positivas que estivessem em consonância com os direitos divino e natural. Costa (2014, p. 73) explica essa dificuldade conceitual de Bodin:

Podemos dizer que o que distingue o soberano de todos os outros cargos ou funções políticas é a sua capacidade de fazer leis e não se submeter a elas. Mas esta não submissão tem de ser encarada na dupla perspectiva de: por um lado, criar o modelo de direito positivo para todos os súditos; não se submeter à lei porque seria afirmar-se como súbdito à própria lei por ele criado, logo, levaria a uma contradição em que a(s) lei(s) seria(m) soberana(s) sobre o rei ou príncipe; por outro lado, a soberania traduz o respeito e dever do príncipe face àquele que o criou e que lhe concedeu a missão de cumprir os requisitos da Justiça. Por isso, o poder soberano é um poder legítimo, nunca arbitrário. Embora o rei não tenha que seguir as leis que ele mesmo cria, o soberano é antes de mais, súdito de Deus;

logo, as leis por ele criadas devem expressar a vontade de Deus¹⁸.

Nesse sentido, é compreensível a afirmação arendtiana de que o monarca absoluto encarnava a origem divina, coincidindo nele a lei e o poder, “Sua vontade, na medida em que supostamente representava a vontade de Deus na Terra, era fonte da lei e do poder, e era essa origem comum a ambos que conferia poder à lei e legitimidade ao poder” (Arendt, 2011, p. 206).

A limitação decorrente dos direitos divino e natural também seria verificada nos contratos. Isto é, tudo aquilo que o soberano contratualmente pactuou, teria que ser cumprido em decorrência do princípio da equidade natural e da necessidade de o soberano manter a fé dos súditos em sua palavra — mas, por qual instrumento o soberano e seus súditos pactuaram algo? Decorre dessa compreensão bodiniana: a relação soberano e súditos não é oriunda de um pacto e, diante do fato de que Bodin estava preocupado com a definição de soberania, não resta claro o que faz com que um ser humano se torne soberano — o reino pode ser hereditário, testamentário — para além das características e marcas da soberania; segundo a definição dada por Bodin, a soberania pertenceria à República, enquanto um poder público.

Soberania demandaria a união de famílias com aquilo que há em comum entre elas, bem como a submissão a uma única e mesma autoridade e, talvez, o problema do conceito de soberania estivesse no significado de autoridade¹⁹ para Bodin: não há qualquer necessidade de reconhecimento, mas a mera submissão, parecendo que será soberano aquele que conseguir submeter os demais e se sobrepor a eles de forma absoluta e perene no tempo, podendo impor as leis conforme

¹⁸ No século XII, período que influenciou fortemente o desenvolvimento do pensamento político e da concepção de mundo do ocidente, no campo jurídico a inspiração da lei romana passou a se sobrepor às regras costumeiras tribais da Europa e “Os contornos do que viria a ser a figura do soberano *legibus solutus* — “liberado das leis. Não sujeito às leis. Acima da lei, como um ditador tirânico pode alegar ser” (Fellmeth; Horwitz, 2022, p. [s.p.], tradução nossa) — que mais tarde se associaria à noção da lei como produto da *voluntas principis* — vontade do príncipe — começavam a se configurar” (Kritsch, 2002, p. 137). Segundo a inspiração romana, as normas legais eram de incumbência exclusiva do imperador, e o papado absorvendo essa concepção passou a publicar normas vinculantes a toda a cristandade. Restou evidente aos reis a importância desse mecanismo, em particular, para prevalecer diante das disputas de poder e “passaram a reclamar para si o direito de legislar e decidir em matérias relativas ao bem comum” (Kritsch, 2002, p. 137).

¹⁹ Importante pontuar a compreensão arendtiana de autoridade, diametralmente oposta à de Bodin: “Sua insígnia é o reconhecimento inquestionável daqueles a quem se pede que obedeçam; nem a coerção nem a persuasão são necessárias. [...] Conservar a autoridade requer respeito pela pessoa ou pelo cargo. O maior inimigo da autoridade é, portanto, o desprezo, e o mais seguro meio para miná-la é a risada” (Arendt, 2014b, p. 62).

a sua vontade, fazendo com que a soberania seja exercida e garantida pelo uso da violência de forma muito mais evidente do que pelo uso da diplomacia e do seu imprescindível diálogo. Nesse sentido, dirá Barros (2001, p. 256):

O exercício do poder soberano tem assim uma área bem demarcada. Fora desses limites, quando não há um perigo eminente que coloque em risco a salvação da República, a ação do soberano deixa de ser legítima para se sustentar somente na força: “Se o súdito de um senhor particular ou justiceiro não está obrigado em termos de direito, se o senhor ou o magistrado ultrapassar os limites do seu território ou o poder que lhe foi dado, mesmo que a ordem seja justa e honesta, como um magistrado pode estar obrigado a cumprir os mandamentos de um príncipe em coisas injustas e desonestas? Pois nesses casos o príncipe transpôs e violou os limites sagrados da lei de Deus e da natureza”.

Surge aqui outra questão: a da legitimidade, pois ao que parece a legitimidade²⁰, não obstante toda a construção para definir a soberania, dependeria única e exclusivamente do modo com que o soberano entendesse as suas próprias ações, no sentido de que muito embora ele devesse seguir os direitos divino e natural, não haveria qualquer coerção em não os seguir. Slongo (2021) explica que o governo exercido de modo legítimo quanto à monarquia seria aquela real ou legítima, na qual os súditos obedeceriam às leis do rei e o rei às leis da natureza, mantendo os súditos a liberdade natural e a propriedade dos próprios bens. Parece que a legitimidade passaria ao largo de qualquer participação dos componentes do corpo social.

O soberano, mesmo sem o amparo nos direitos natural e divino, poderia se valer da força (o que Arendt chama de violência), fazendo uso do direito de armas e da guerra justa para se fazer senhor dos bens e dos súditos, nesse caso a monarquia seria tirânica, como também poderia atropelar a lei natural, abusando dos súditos e dispondo de seus bens. Entretanto, a submissão ou não do soberano às leis não alteraria a essência da soberania, que depende unicamente da sua vontade. Por outro lado, assevera Costa (2014, p. 71):

O desafio, com Bodin, passa a ser o de perceber a natureza e os princípios constitutivos da política, definindo o critério de legitimidade

²⁰ Um governo não legítimo seria, por exemplo, aquele exercido por piratas. O legítimo seria aquele bem ordenado, nos moldes da definição inicial do termo *república* para Bodin. Explica Costa (2014, p. 72): “Esta boa ordenação diz-nos, primeiro, que a república deve ser construída de acordo com a sua finalidade, i.e., que só tendo clara finalidade da república podemos definir os meios para atingir o fim; em segundo lugar, que a legitimidade da república se encontra na sua boa ordenação porque, ela mesma, traduz um princípio de justiça e um ajuste e conformidade às leis da natureza”.

do poder. Não bastava impor o rei a uma massa de pessoas que estariam dispersas no reino e sob argumentos meramente teológicos; era preciso justificar o rei mostrando como ele se afirma como fonte de legitimidade, submetido ao direito e, por isso submetido aos princípios de uma ordem independente da religiosa, mesmo se apoiando nesta.

Importante destacar que, para Bodin, o soberano não se confunde com um tirano — tanto àquele que usurpa o poder quanto àquele que exerce o poder de forma ímpia e injusta —, “sinônimo de governo cruel, perverso e inescrupuloso” (Barros, 2001, p. 277) e que violaria as leis da natureza. A um tirano sem título, é legítima a resistência, inclusive pelos súditos, já o soberano legítimo que se torna tirano, a resistência é legítima quando oriunda de um soberano estrangeiro, mas, quanto aos súditos, não cabe contestar as ações do soberano tirano, pois eles não detêm jurisdição sobre o soberano e não podem se valer da força para submetê-lo. Além do que, Bodin sustenta que muitas das vezes o próprio exercício do poder soberano, demandando ações rigorosas e severas, pode ser confundido com tirania. Ações tirânicas seriam aquelas que se afastassem dos ditames dos direitos divino e natural enquanto limites a esse poder, mas, mesmo assim, não justificariam a resistência dos súditos.

Apesar de se referir ao soberano enquanto príncipe, denominando o Estado enquanto monarquia e uma monarquia absoluta (o absolutismo revelará a soberania una, indivisível, absoluta e perpétua), há, para Bodin (Barros, 1996, p. 153), outras duas *formas de Estado*, derivadas de sua formação/constituição: se a soberania pertencer ao povo, o Estado será popular — democrático; se a soberania pertencer à menor parte do povo, o Estado será aristocrático. O Estado, assim, é definido pelo número de pessoas que detém a soberania.

No pensamento bodiniano, não haveria possibilidade de combinação entre as características dos Estados — haveria apenas um *locus* para a soberania, do contrário, caso houvesse divisão da soberania, ocorreria a sua destruição em razão da divisão dos direitos de comando decorrentes da própria soberania. A soberania, para Bodin, é indivisível para fins de se garantir a unidade de comando e a estabilidade; “Para que a República possa se manter, ele sustenta, é necessário que uma parte da sociedade mande e a outra obedeça” (Barros, 2001, p. 303). Desse modo, fica clara a compreensão da soberania com a ideia de poder e deste como dominação.

É com fundamento na necessidade natural de mando e obediência que Bodin, destacando diversas vantagens do governo popular — diante da liberdade as pessoas têm maiores chances de destaque, maior cuidado e respeito ao patrimônio público e submissão igualitária à lei —, dirá que o ideal igualitário desse tipo de governo é um engodo, passando a destacar as suas desvantagens — impossibilidade de reunião em assembleia de todos, a fúria da assembleia quando reunida, o que dificultaria a tomada de decisão, inconstância e insensatez da vontade popular, império da mediocridade, a possibilidade da soberania estar em mãos desqualificadas (Barros, 2001, p. 316). Por outro lado, em seu argumento decisivo sobre ser a monarquia a melhor forma de governo (Estado), Bodin afirma que neste modelo existiria a unidade de comando, sendo esta a natureza da soberania. É bastante elucidativa a seguinte explicação sobre o destaque do comando e da obediência na monarquia e a necessidade de uma única vontade que comande e impere:

É claro que a unidade de comando não requer uma unidade física, isto é, que o poder soberano esteja nas mãos de uma só pessoa. A soberania, como já foi visto, pode residir também numa assembleia ou no povo [...]. Bodin está apenas enfatizando que o poder soberano, poder de comando que se expressa essencialmente no poder de dar a lei, encontra seu suporte material mais adequado numa monarquia, na qual há uma única vontade no comando da República (Barros, 2001, p. 322).

No que se refere à melhor *forma de governo* (Estado), enquanto exercício do poder (Barros, 1996, p. 153), Bodin diz que esta seria a monarquia real, cuja administração pública seria temperada pela participação dos súditos nas magistraturas e funções públicas, em uma mescla de governos popular e aristocrático, conseguindo, assim, uma proporção harmônica com o objetivo de estabilidade. Vale destacar que a ideia de mesclar governo popular e aristocracia diz respeito apenas ao âmbito da administração pública e que essa proporção ou justiça harmônica, espécie de síntese da lei e da equidade, é alcançada em razão da unidade de comando do monarca (Barros, 2009, p. 328). Prossegue o autor, explicando sobre a questão da unidade:

No entanto, a unidade proporcionada pelo governo harmônico não deve ser confundida com a unicidade, aquela uniformidade que conduz à negação das particularidades e das diferenças. Ela não se opõe ontologicamente à pluralidade, mas procura reunir os diversos elementos que constituem a comunidade política, respeitando a

particularidade de cada um e ordenando-os de tal maneira que eles possam se comunicar sem que entrem em conflito” (Barros, 2009, p. 328).

A soberania será para o Estado o mesmo que a quilha²¹ é para o navio, segundo Bodin. Será o conceito de soberania que dará a fundação ao Estado moderno — Estados nacionais. A autoridade política do Estado soberano face seus membros, outros reinos e igreja, estabelecerá “princípios da territorialidade da obrigação política, da impessoalidade do comando público e da centralização do poder numa instância última de decisão, [...], com força suficiente para instituir e manter a ordem pública” (Barros, 2009, p. 61).

Sobre o surgimento da noção de Estado, Slongo (2021, p. 141, grifos do autor, tradução nossa) afirmará:

Na segunda metade do século XVI e, novamente, no século XVII, a soberania era entendida como um princípio externo, um pressuposto para a existência de associação política. A terminologia clássica então permanece. Somente quando a soberania aparece como elemento *interno*, constitutivo do corpo político, o termo Estado ocupará firmemente o lugar do conceito herdado da tradição. Somente nessa fase específica de seu desenvolvimento histórico-conceitual é que o Estado aparece como uma realidade subsistente em si mesma e, conseqüentemente, a ciência política se transforma em teoria: *teoria do Estado*.

Evidencia-se que o conceito de soberania, em Bodin, constituído no contexto de uma monarquia absolutista, é resultado de uma busca de pacificação social em um período de convulsões — reforma protestante e disputa entre católicos e protestantes quanto a suas pretensões universais — e de respostas às e experiências da época que exigiam uma autoridade legal suprema que se desvinculasse diretamente das questões religiosas, tentando apresentar um único centro das decisões política em âmbito interno e demonstrando independência em relação a outras comunidades políticas em âmbito externo. Apesar de toda resiliência conceitual, o termo soberania é vinculado aos seus antecedentes históricos e à própria discussão conceitual feita por Bodin. Não há soberania sem se pensar em dominador e dominados, em submetidos, governante e governado, e, ao fim, no próprio conceito de autoridade que não prevalecerá pelo reconhecimento dos demais, mas, sim, pelo

²¹ “peça estrutural básica sobre a qual se assentam as demais partes de uma embarcação, e sem a qual ela não passaria de um amontoado de partes desconexas” (Barros, 2009, p. 64).

uso da força enquanto violência, não obstante toda uma pretensa limitação ao poder do soberano.

Quanto a essa questão de mando e obediência, Slongo, (2021, p. 141, grifos do autor, tradução nossa) afirmará, retomando a diferença entre a pólis e o Estado moderno, em que pese Bodin tivesse por intuito uma completa ciência política e não uma teoria do Estado:

Deve-se lembrar aqui que a diferença fundamental entre a *polis* clássica e o *Estado* moderno, que uma investigação de filosofia política de um ponto de vista histórico-conceitual deve levar em conta, é aquela que consiste, antes de tudo, em assumir como o conceito moderno da soberania contém uma relação entre comando e obediência que é totalmente alternativa à ideia de comando político da *arkè politikè* que, ao contrário, caracteriza a concepção clássica da política.

Entretanto, a proposição bodiniana quanto ao comando era de que ele seria exercido por um único indivíduo, o monarca, que não levaria em conta qualquer lei, diferente, por exemplo, do modelo aristotélico, que propunha um governo conforme a constituição e que afirmava que qualquer comando exercido de modo a não considerar a constituição seria despótico. Nesse sentido, vale citar Slongo (2021, p. 143, grifos do autor, tradução nossa):

A relação que Bodin estabelece entre o sujeito (*sujet-suiect-subditus*) — que por essência obedece e não comanda — e o soberano, que por essência comanda apenas e não obedece a ninguém (exceto Deus e a lei da natureza) aparece, portanto, completamente análoga à *arché despotiké* aristotélica, onde de um lado há quem manda e nunca obedece, e do outro quem sempre obedece e nunca manda. [...] A soberania de Bodin pode, portanto, ser entendida, em linhas gerais, como uma transposição para o nível político-público de uma relação completamente análoga à *despoteia* clássica, de uma relação de comando que Aristóteles considerava própria da esfera doméstico-patrimonial do *oikos*.

Na contemporaneidade, o termo soberania, apesar das constantes tentativas de atualização para dar conta das mudanças²², parece ser anacrônico para um mundo que demanda maior sinergia entre as comunidades políticas do que propriamente a submissão às relações de mando e obediência, como aconteceria nos

²² Interligação dos mercados financeiros, empresas transnacionais, ação de organizações não-governamentais, intervenção de autoridades supranacionais em questões militares, jurídicas e econômicas, globalização, cooperação internacional, fluxo migratório entre outras.

moldes familiares; em que pese a construção de uma noção de coisa pública²³ em Bodin, mas não há qualquer preocupação com de espaço público, já que o cidadão é aquele que está submetido ao domínio do soberano — súdito do soberano.

A partir de Bodin, pode-se depreender que soberania pressupõe Estado (República), poder absoluto, comando e obediência. Usar o termo soberania para a esfera individual, do sujeito, parece, a partir do que foi recuperado do pensamento bodiniano, uma incongruência. Pensar o indivíduo soberano é pensar um corpo político esfacelado, até mesmo porque não há qualquer tipo de estabelecimento de relações, uma vez que relações são estabelecidas entre aqueles que têm algo em comum e se entendem iguais em uma esfera política/pública diante de algum interesse. Não é por outro motivo, portanto, que a construção do conceito pressupõe como as melhores formas de Estado e de governo aquelas que tenham um único soberano.

A mesma crítica pode ser levada ao âmbito estatal. Como pensar um mundo comum cuja organização pressupõe Estados soberanos? A noção de soberania inviabilizaria, sob um viés arendtiano, o poder — o agir em concerto. Como agir em concerto se não há uma pluralidade de iguais, se há um que domina, um que governa, um que manda, um que dita as “leis” e se sente autorizado a não se submeter a essas mesmas leis? É possível delinear, a partir da compreensão de soberania de Jean Bodin, a crítica de Arendt ao Estado-nação soberano que impede pensar a amizade enquanto exercício político, pois esse Estado-nação pressupõe, em suas entranhas, a dominação e, para a sua efetivação, o uso da violência.

O poder soberano, como descrito, é associado ao soberano e ao poder de mando e obediência e, em última instância, de dizer a lei. Nesse sentido, a noção de soberania seria, segundo a tradição, equiparável à liberdade, seja de agir, seja de atuar conforme a própria vontade. Mas, ao que parece, pensar a liberdade enquanto poder soberano, enquanto exercício de uma vontade independente, é um engodo.

²³ “Mas além da soberania é preciso que haja alguma coisa de comum e de público: como o domínio público, o tesouro público, o entorno da cidade, as ruas, as muralhas, as praças, os templos, os mercados, os usos, as leis, os costumes, a justiça, as recompensas, as penas e outras coisas semelhantes que são comuns, ou públicas, ou as suas coisas ao mesmo tempo” e “[...] não existe coisa pública se não houver alguma coisa de próprio e não se pode imaginar nada de comum se nada houver de particular” (Bodin, 2011, p. 85).

2.2 SOBRE A CRÍTICA ARENDTIANA À SOBERANIA: A PERDA DA LIBERDADE DE AÇÃO PARA ELABORAÇÃO DO PODER

“A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo” (Arendt, 2022, p. 237).

Soberania não é sinônimo de liberdade, seja na esfera individual, seja quando se fala de Estados, corpos ou organizações políticas, como apregoa a tradição do pensamento político e filosófico. Para Arendt (2013a, p. 292), a incongruência entre ambos está no fato de que o “ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição da pluralidade”, seres humanos estão na Terra e não um ser humano. Explica Arendt (2013c, p. 194), sobre a liberdade enquanto um fato demonstrável e visível na vida política, da ação e do relacionamento com os outros e não conosco mesmos:

Antes que se tornasse um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade, a liberdade era entendida como o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a se afastar da casa, a sair para o mundo e a encontrar com outras pessoas em palavras e ações [...] liberdade necessitava [...] da companhia dos 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.

É importante destacar, em oposição à leitura bodiniana que transpõe as relações familiares à formação da república, a seguinte compreensão arendtiana:

Obviamente, nem toda forma de inter-relacionamento humano e nem toda espécie de comunidade se caracteriza pela liberdade. Onde os homens convivem, mas não constituem um organismo político —

como, por exemplo, nas sociedades tribais²⁴ 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 (Arendt, 2013c, p. 194).

É certo e altamente criticável a confusão que se faz entre a esfera da liberdade, pública, ligada a um espaço de igualdade construída, e a esfera do lar, privada, altamente hierarquizada, na qual as pessoas se encontram sob o jugo da necessidade. É problemática e infeliz a associação do Estado, da organização política, ao lar e, regularmente, isso acontece. Na teoria de Bodin, o soberano deveria garantir os bens privados dos seus súditos, não a participação política. Nesse sentido, dirá Arendt (2013c, p. 197): “Não era por desejo de liberdade que o povo ocasionalmente exigia sua parcela no governo ou a admissão à esfera política, mas por desconfiança daqueles que detinham poder sobre suas vidas e seus bens”.

A afirmação que as necessidades biológicas devem prevalecer porque são urgentes — e não se está dizendo que as necessidades biológicas não são preocupações de primeira ordem — tem sido utilizada como justificativa para a dominação, submissão à hierarquia sem questionamento, desnecessidade de demonstração de legitimidade/elaboração do poder em detrimento do poder de agir em conjunto em uma esfera pública, diante do reconhecimento dos demais quanto à autoridade em uma efetiva vida política em termos arendtianos.

É muito mais fácil associar o chefe do executivo/chefe do governo, por exemplo, ao pai, à mãe de família, cuja responsabilidade é prover as necessidades — há uma complacência devido à associação — e não a uma figura que deve ser respeitada por suas ações e palavras. As ações de um chefe do executivo ou do governo devem ser e se mostrarem respeitáveis e ilibadas aos olhos dos demais na

²⁴ Talvez, Arendt se refira aos organismos políticos em um sentido ligado à tradição europeia. Não se pode, tão categoricamente, afirmar que grupos tribais não tenham uma organização política. É certo que a condição do Estado pressupõe autoridade/legitimidade para criar as leis, isto é, regular a vida daqueles que compõe o grupo social; sem a legalidade ante uma força política organizada, pode-se questionar quanto ao cumprimento cogente da lei quando se pensa nos moldes estatais. Entretanto, o termo Direito pode ser lido de forma ampla e não restritiva ao associá-lo à lei formal, o que faz a tradição quanto a um direito positivo. O que se está dizendo é que comunidades tribais possuem suas regras, possuem modos próprios de organização e os integrantes desses grupos se submetem a essas regras diante de uma interdependência, resultando em um controle social e restauração do equilíbrio quando de eventuais distúrbios e isso constitui uma comunidade política, mas em outros modos para além de um modelo ligado à tradição. O que se pode discutir é se esses modos de organização política se compatibilizam com os modos que pressupõem um Estado ou se esses modos são efetivamente adequados quando se pensa no modelo estatal e em uma grande quantidade de pessoas.

busca e manutenção do interesse comum, interesse comum que será discutido no espaço público com a participação de todos — aí incluídos os demais que não possuem o título de nacional — e não na condição de um soberano que decide unilateralmente²⁵.

Os regimes tirânico/ditatorial e totalitário são diversos, mas os elementos totalitários podem ser verificáveis nos mais diversos regimes, por isso ressoa a afirmação arendtiana de que a liberdade é o motivo pelo qual os seres humanos convivem politicamente organizados (Arendt, 2022, p. 225), mas curiosamente, será sob o âmbito político que a desconfiança será lançada, de forma que a liberdade somente terá espaço onde a política terminar (Arendt, 2022, p. 228). Sobre a dificuldade de compreender liberdade e política como uma mesma coisa, dirá Arendt (2013c, p. 195):

O ascenso do totalitarismo, sua pretensão de ter subordinado todas as esferas da vida às exigências da política e seu conseqüente descaso pelos direitos civis, entre os quais, acima de tudo, os direitos à intimidade e à isenção da política, fazem-nos duvidar não apenas da coincidência da política com a liberdade como de sua própria compatibilidade. Inclina-mos a crer que a liberdade começa onde a política termina, por termos visto a liberdade desaparecer sempre que as chamadas considerações políticas prevalecem sobre o restante.

A tradição filosófica frequentemente associa o se sentir livre ao âmbito da vida privada e não à vida política, o que Arendt (2022, p. 225) chama de “estranhamento do mundo no qual as experiências se transformavam em experiências com o próprio eu”. Tal associação é veementemente repudiada por Arendt (Arendt, 2022, p. 229) porque, para ela, não basta a liberdade interior — interior no qual não há o relacionamento com o outro, e sublinhada pelos pensadores do século XVII e XVIII que identificavam liberdade política com segurança e alçavam tal segurança como a finalidade primordial do governo (Arendt, 2022, p. 229). A modernidade também assegurou a manutenção do abismo entre liberdade e política, não apenas reiterando a compreensão de que o Estado deveria garantir segurança ao indivíduo,

²⁵ Aqui, por exemplo, poderia ser feita uma crítica ao uso das medidas provisórias que demandam relevância e urgência pelo chefe do executivo no Brasil quanto a matérias que exigem, sim, o amplo debate público e, ao menos, o uso da representação política para legitimar tais medidas que, muitas vezes, tornam-se leis posteriormente.

como também deveria garantir a segurança dos interesses da sociedade²⁶, ante a busca do crescimento incessante.

Ao que parece, essa percepção se mantém e é mantida porque a organização política mundial não pretende se afastar, efetivamente, das raízes que restringem a participação política e associam a liberdade às atividades do âmbito privado, muito embora Arendt destaque que “a *raison d’être* da política é a liberdade, e o seu domínio de experiência é a ação” (Arendt, 2022, p. 225). Arendt é categórica ao afirmar que a liberdade é um fato demonstrável e para tanto precisa de um lugar ao seu aparecimento; esse lugar é a política, a esfera pública, “a liberdade [...] e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria” (Arendt, 2022, p. 228). Essa percepção ratifica a visão de que a soberania é um problema de limitação do espaço político, já que ela atua como demarcação para se manter a segregação entre os *insiders* e *outsiders*, perpetuando desigualdades de direitos, sociais, econômicos e políticos.

Nesse sentido, Arendt, retornando pelo “obscuro bosque onde a filosofia se perdeu” (Arendt, 2022, p. 224), dirá que a liberdade era o estado do ser humano livre, capaz de se mover, de se afastar de casa, de sair para o mundo e de se encontrar com outras pessoas em palavras e ações. A soberania, especialmente ao tratar de seres humanos, torna a questão da movimentação entre territórios e, portanto, o estabelecimento de relações, questão de âmbito interno, podendo ser instrumento para a criação e manutenção de seres humanos ditos supérfluos.

Arendt bem destaca que, quando a liberdade passa a ser entendida com um livre-arbítrio relacionado à vontade, tem-se a configuração do ideal de soberania, isto é “o ideal de um livre-arbítrio, independente dos outros e eventualmente prevalecendo sobre eles” (Arendt, 2013c, p. 211). A independência dos outros que se dedicam às suas próprias necessidades na esfera privada, a pretexto de uma liberdade, não gera política; “uma comunidade efetivamente fundada sobre esta vontade soberana [...] seria [...] erigida sobre areia movediça” (Arendt, 2013c, p. 212). Prossegue a filósofa:

Todos os negócios políticos são e sempre foram transacionados dentro de um minucioso arcabouço de laços e obrigações para o futuro

²⁶ A sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da vida, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em pública” (Arendt, 2013a, p. 56).

— como leis e constituições, tratados e alianças —, derivando todos, em última instância, da faculdade prometer e de manter a promessa face as incertezas intrínsecas do futuro.

Retomando a construção bodiniana que afirma que o soberano deve cumprir os contratos²⁷ — sejam eles entabulados com súditos ou com outros príncipes — sob a compreensão de que as partes devem seguir as suas promessas, por ser um princípio de equidade natural, além de demonstração da manutenção da fé na palavra empenhada, mas, quando da regulação do corpo político, o soberano será absoluto e, por isso, associado à tirania. É elucidativa dessa leitura da compreensão bodiniana o seguinte: “um Estado em que não existe comunicação entre os cidadãos e onde cada homem pensa apenas seus próprios pensamentos é, por definição, uma tirania” (Arendt, 2013c, p. 212).

Aliás, é preciso destacar que o processo de fundação dos Estados Unidos da América e a preocupação de como unir as treze colônias trouxeram, segundo Arendt, uma importante inovação na política que foi a abolição sistemática da soberania dentro do corpo político da república, a percepção de que, na esfera dos assuntos humanos, soberania e tirania se equivalem” (Arendt, 2011, p. 202) e, mais do que a abolição da soberania, Arendt está destacando que a Revolução Americana apresentava uma nova forma de poder, encontrada no federalismo.

Da leitura bodiniana, é possível se depreender a consequência assinalada por Arendt quanto ao entendimento de que ser soberano passa a significar ser livre, mas isso ao preço da liberdade política dos cidadãos, liberdade como realidade concreta que aparece, é vista e ouvida na esfera pública. Onde os seres humanos, grupos ou organismos políticos pretendam ser soberanos, o preço a ser pago é a liberdade de todos os demais (Arendt, 2022, p. 247):

²⁷ Coincidente com a história da filosofia quanto ao conceito liberdade, Arendt dirá que há anteriormente à idade média a noção de que os súditos não participam do governo, pois “liberdade e independência consistem em ter por governo as leis mediante as quais sua vida e seus bens podem ser mais seus; não em partilhar do governo ou pertencer a ele” (Arendt, 2022, p. 230). Essa ideia é espelhada também em Bodin que diz que o soberano estaria limitado quanto a interferência sobre a propriedade privada dos súditos sem uma causa justa e razoável — para que exista a coisa pública é necessário antes que cada um tenha algo de particular, “[...] não existe coisa pública se não houver alguma coisa de próprio e não se pode imaginar nada de comum se nada houver de particular” (Bodin, 2011, p. 85) e “[...] as Repúblicas são também ordenadas por Deus para dar à República o que é público e a cada um o que lhe é próprio” (Bodin, 2011, p. 85). Portanto, soberania não implicaria posse sobre os bens dos súditos, já que a propriedade seria decorrência da lei da natureza, enquanto algo natural. Não obstante essa compreensão quanto aos bens particulares, estes poderiam ser confiscados em caso de necessidade de sobrevivência da própria República — causas justas e razoáveis —, dando prioridade ao público em detrimento do privado.

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 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 soberano, como indivíduos ou como grupos organizados, devem se submeter a opressão da vontade, seja esta 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, 2013c, p. 213).

Existe um paradoxo na afirmação de que a liberdade se encontra na ação, já que nada mais fora do controle humano do que o ato de iniciar algo novo, vivenciar a liberdade na espontaneidade; “Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo; que sempre vem a ser ‘culpado’ de consequências que jamais pretendeu ou previu” (Arendt, 2013a, p. 291). Mas, como renunciar à soberania, enquanto um expediente de controle, que mina o milagre²⁸ da ação com seus resultados incertos, frágeis e que não podem ser desfeitos? Compreender a pluralidade como essência da vida na Terra e no Mundo é uma primeira condição, explica Arendt (2013a, p. 292, grifos nossos):

[...] o que está em jogo aqui não é o vigor ou a fraqueza no sentido de autossuficiência. Nos sistemas politeístas, por exemplo, nem mesmo um deus, por mais poderoso que seja, pode ser soberano; somente quando se pressupões um deus único (“Um é um, inteiramente só e sempre o será”) a soberania e a liberdade podem ser idênticas. *Em qualquer outra circunstância, a soberania só é possível na imaginação, adquirida ao preço da realidade.*

Ainda, é necessário, como diz Arendt, identificar na própria ação as potencialidades que permitam a essa ação sobreviver às inaptidões da não soberania (Arendt, 2013a, p. 294), é impossível ser soberano quanto à ação, já que o ser humano não pode prever o que ele desencadeia com o iniciar. Assim, é necessária a promessa:

A função da faculdade de prometer é dominar essa dupla obscuridade dos assuntos humanos e, como tal, constitui a única alternativa a uma

²⁸ Milagre pode ser compreendido da seguinte forma: “[...] o que todos os milagres, tanto os executados por homens como os efetuados por agentes divinos, devem ser sempre: interrupções de uma série qualquer de acontecimentos, de algum processo automático, em cujo contexto constituam o absolutamente inesperado” (Arendt, 2013c, p. 217).

supremacia baseada na dominação do si-mesmo e no governo dos outros; corresponde exatamente à existência de uma liberdade que foi dada em uma condição de não soberania. O perigo e a vantagem inerente a todos os corpos políticos assentados sobre contratos e tratados é que, ao contrário daqueles que se assentam sobre o governo e a soberania, *deixaram a imprevisibilidade dos assuntos humanos e a inconfiabilidade dos homens exatamente como são, usando-as meramente como o meio*, por assim dizer, *no qual são instauradas certas ilhas de previsibilidade e erigidos certos marcos de confiabilidade* (Arendt, 2013a, p. 304, grifos nossos).

Segundo Arendt, é a força da promessa que mantém as pessoas unidas, por isso, para ela, a ideia de soberania passa a ter outra acepção quando muitos seres humanos se vinculam mediante promessas. O expediente da promessa está no fato de que se dispõe do futuro como se fosse presente, "isto é, do enorme e realmente milagroso aumento da própria dimensão na qual o poder pode ser eficaz" (Arendt, 2013a, p. 305). A filósofa, então, faz a afirmação retumbante:

Se a soberania é, no domínio da ação e dos assuntos humanos, o que a mestria é no domínio da fabricação e no mundo de coisas, a principal diferença entre ambas é que *a primeira só pode ser alcançada pela união de muitos*, enquanto a segunda só é concebível no isolamento (Arendt, 2013a, p. 306).

Resta evidente que a compreensão arendtiana de soberania — se é que essa nomenclatura pode ser utilizada para o que a filósofa está propondo — é diametralmente oposta às bases fundantes do conceito. É a aptidão humana para o discurso, para a fala, para o entendimento, que torna a promessa crucial para a comunidade política, especialmente, porque prometer e cumprir as promessas são elementos "que não são aplicados à ação a partir de fora, de alguma faculdade supostamente superior ou de experiências fora do alcance da própria ação" (Arendt, 2013a, p. 306).

Tem tons poéticos a afirmação de que fazer promessas e cumpri-las "surgem diretamente da vontade de conviver com os outros na modalidade da ação e do discurso" (Arendt, 2013a, p. 306). Vida em comum é uma escolha. Uma escolha que, diante do milagre da ação, depende constantemente da reiteração da escolha permeada por promessas que devem ser cumpridas. Talvez, aqui, esteja uma das razões pelas quais Arendt trata do legado romano: a liberdade era um legado transmitido dos fundadores ao povo romano e o povo romano estava assim ligado ao que os seus antepassados tinham estabelecido com cujas consequências precisariam

arcar e cujos fundamentos deveriam engrandecer.

O conceito de soberania sofre a crítica arendtiana na mesma medida que as características marcantes da era moderna, até mesmo porque este período se formata a partir das atitudes típicas do *homo faber* (Arendt, 2013a, p. 381), conforme se pode depreender do seguinte excerto:

A ênfase de Hannah Arendt na liberdade em forma de pluralidade e intersubjetividade entre os homens, não somente refuta sistemas de pensamento fechados, de lógica e de processos, mas também o individualismo e o subjetivismo moderno. Para Arendt, o mundo não se divide em indivíduos, em “eu” e “eles”, mas em relações interpessoais. A realidade se forma no contacto interpessoal, a liberdade somente existe na prática interpessoal assim como a política, a autoridade, o poder etc (Heuer, 2010, p. 543).

É a ausência da criação do contato e do estabelecimento de relação e da existência da submissão e do domínio do outro que mina o conceito de soberania — inclusive quando se trata de corpos políticos denominados Estados. Foi essa imprescindível constatação que os Pais Fundadores dos Estados Unidos da América fizeram para que se pudesse fazer a União das treze repúblicas. Seguindo Montesquieu, buscaram fundar uma república federada, mas o que Arendt destaca e é importante para se pensar em termos outros que não a soberania é:

Nesta tarefa da Constituição [...] [tratava-se] de criar um sistema de poderes que se equilibrassem de tal forma que nem o poder da União nem o poder de suas partes, os estados devidamente constituídos, viessem a se diminuir ou se destruir mutuamente (Arendt, 2011, p. 201).

Para Arendt, a importância desse pensamento político, especialmente defendido por John Adams, era do equilíbrio dos poderes de modo a “gerar mais poder, mais força, mais razão e não para aboli-los” (Arendt, 2011, p. 201), o fato de cada uma das treze repúblicas se unir gera uma nova fonte de poder, inexistente anteriormente. Portanto, não é a cessão do poder de parte de cada uma das treze repúblicas que gerava a União, mas a união das treze repúblicas criaria a União, de forma que a adição de novos membros ao grupo apenas incrementaria o poder. Arendt, diante do modo de fundação dos Estados Unidos da América, dirá que o princípio inspirador foi a “confiança de ter descoberto um princípio de poder com força suficiente para fundar uma união permanente” (Arendt, 2010, p. 203) espírito diverso

daquele que norteava as constituições europeias tanto do pós-guerra quanto do século XIX, pautadas pela desconfiança frente ao poder e o medo frente ao ímpeto revolucionário do povo.

Outra crítica que Arendt faz à soberania é o uso da violência para o seu exercício. Diante desse poder que se deseja uno, isolado, independente, autossuficiente, supremo, ilimitado e irrestrito, é impensável o estabelecimento de relações como a medida da constituição de um mundo comum; a violência será o instrumento para se atingir os objetivos políticos arbitrários, tanto assim que a violência é tida como manifestação do poder e as guerras são tidas como atividades que dizem respeito à essência dos Estados (Arendt, 2014b, p. 51;52); Estados que, a pretexto de sua segurança e reafirmação de suas soberanias, ameaçam utilizar as suas armas de destruição em massa.

Arendt, então, faz a seguinte pergunta: “O desaparecimento da violência nas relações entre os Estados significaria o fim do poder?” (Arendt, 2014b, p. 52). A resposta, seguindo o conceito de soberania, seria positiva, já que o exercício da soberania, mesmo sendo mitigado, precisa da violência para a sua vigência. Fazendo um paralelo aos conceitos arendtianos, a esfera da aparência da soberania é a violência. Mas é evidente que a escalada da violência é sempre sob a regra do jogo “se alguém vencer é o fim para ambos” (Arendt, 2014b, p. 17), a violência internacional é medida de dissuasão, enquanto o enfrentado também seja uma potência nuclear, do contrário, a soberania será o pretexto para invasão, dominação, destruição, anexação, destruição de vidas, destruição do que para os indivíduos é um lar, mas para os que destroem é um pedaço de terra de espólio para exploração.

Arendt está corretíssima quando responde afirmativamente à indagação hobbesiana “Pactos sem a espada são meras palavras?” (Arendt, 2014b, p. 20), enquanto não existir substituto à identificação entre independência nacional — livre de dominação estrangeira — e a soberania, os pactos, tratados e acordos serão meras palavras sem efetividade, até mesmo porque quando um Estado se dispõe a assinar e, posteriormente, ratificar os pactos, ainda assim, não há qualquer mecanismo que os faça cumpri-los, a não ser a fé na promessa que é feita quando da assinatura do tratado; existem, sim, sanções internacionais, mas que, de fato, são pressões que os órgãos internacionais ou Estados fazem aos Estados recalcitrantes. Há outros tipos de sanções impostas por cortes internacionais que dependem do Estado condenado para o seu cumprimento, em suma, as sanções são inoperantes

em um grande sentido, especialmente, quando há interesses para se criar um Estado que seja um pária entre os Estados.

Quando Arendt afirma, em *Reflexões sobre política e revolução: um conceito* (2013b), que sua preocupação é com a mudança do conceito de Estado — que tradicionalmente é composto pela tríade território, povo e soberania —, ela indica, implicitamente, que o elemento que precisa de mudança é a questão da soberania, afirmando que, entre Estados soberanos, o último recurso para resolução de conflitos é a guerra; ocorre que, diante do desenvolvimento dos meios de violência como as armas nucleares, a guerra é praticamente um recurso que pode destruir a humanidade. Então, ela assevera:

Os únicos rudimentos que vejo para um novo conceito de estado podem ser encontrados no sistema federalista, cuja vantagem é que o poder não vem nem de cima nem de baixo, mas é dirigido horizontalmente de modo que as unidades federadas refreiam e controlam mutuamente seus poderes. Pois a dificuldade real em se especular sobre esse assunto é que o recurso final não deveria ser supranacional, mas internacional. Uma autoridade supranacional seria ou ineficaz ou monopolizada pela nação que fosse por acaso mais forte, e assim levaria a um governo mundial, que facilmente se tornaria a mais assustadora tirania concebível já que não haveria escapatória para sua força policial global — até que ela por fim se despedaçasse (Arendt, 2013b, p. 198).

Arendt é categórica ao dizer que a interpretação das relações internacionais dependerá da compreensão que se dá ao conceito de poder. Se poder for domínio, se poder for “fazer com que os outros ajam conforme eu escolho; [...] afirmar minha própria vontade contra a resistência dos outros” (Arendt, 2014b, p. 52), como quer o conceito de soberania, a violência e a guerra estão à disposição para fazer com que o outro faça o que se é desejado. Poder pela tradição pressupõe comando e obediência e, para se ter obediência, sem qualquer tipo de elaboração ou legitimação, a violência regida pela categoria meio-fim será apta à consecução dos objetivos. Dirá Arendt (2014b, p. 53), criticamente retomando Alexander Passin d’Entrèves:

Se a essência do poder é a efetividade do comando, então não há maior poder do que aquele que emerge do cano de uma arma e seria difícil dizer “em que medida a ordem dada por um policial é diferente daquela dada por pistoleiro”.

Prossegue Arendt (2014b, p. 55) em sua incisiva crítica à compreensão do conceito de poder pela tradição que acaba por ser equiparado à violência:

Em termos de nossas tradições do pensamento político, essas definições [poder/força/violência] têm muito que recomendá-las. Elas não apenas derivam da velha noção do poder absoluto, que acompanhou o surgimento do Estado-nação europeu soberano e cujos primeiro e maiores porta-vozes foram Jean Bodin, na França do século XVI, e Thomas Hobbes, na Inglaterra no século XVII, mas também coincidem com os termos usados desde a Antiguidade grega para definir as formas de governo como domínio do homem pelo homem — de um ou da minoria na monarquia e na oligarquia; dos melhores ou da maioria na aristocracia e na democracia. Hoje poderíamos acrescentar a última e talvez a mais formidável forma de tal dominação: a burocracia, ou o domínio de um sistema intrincado de departamentos nos quais nenhum homem, nem um único nem os melhores, nem a minoria, nem a maioria, pode ser tomado como responsável e que deveria mais propriamente chamar-se domínio de Ninguém.

Desse modo, Arendt evidencia que um dos aspectos cruciais e problemáticos da política tradicional é sobre “quem domina quem” (Arendt, 2014b, p. 60) e, segundo a filósofa, apenas quando os assuntos públicos deixarem de ser reduzidos à dominação é que os assuntos humanos em sua autêntica diversidade reaparecerão. Se o domínio é de origem externa, ou o dominador contará com a impotência política do povo e do governo do território ou, se houver resistência, estabelecerá meios colaboracionista para encontrar uma base de poder interna.

Mas a filósofa lucidamente destaca que a violência é um recurso instrumental e bastante apto para a perfeita e instantânea obediência, mas nunca será a fonte do poder, aliás, destaca a filósofa, que, do conflito entre violência e poder, “difícilmente o resultado é duvidoso” (Arendt, 2014b, p. 70) e, como exemplo, traz a resistência não violenta de Gandhi, dizendo que se fosse contra a Alemanha nazista, a Rússia de Stálin ou o Japão pré-guerra, o resultado seria o massacre e a submissão.

Evidencia-se, assim, que a crítica que Arendt tece ao conceito de soberania é direcionada à própria essência do conceito. Não há soberania se não houver a compreensão de que a soberania representa um poder uno, isolado, independente, autossuficiente, supremo, ilimitado e irrestrito e não há mitigações teóricas que alterem essa compreensão. Não à toa que, diante de um governo essencialmente soberano, seja interna ou externamente, não há prazer na

convivência com o outro, há a troca da liberdade de ação por uma pretensa segurança, que, ao fim e ao cabo, é uma ficção para *justificar* a dominação, como diz Kohn (2007, p. 275, tradução nossa): “à beira da batalha com as suas fronteiras armadas e os seus canhões apontados para os seus vizinhos”. Além disso, a pretensa segurança proporcionada pela soberania é também a *justificação* para a manutenção do próprio Estado soberano e o uso da violência — se o Estado deixa de fornecer segurança, ele é, então, dissolvido — em que pese, paradoxalmente, é a mesma soberania que fomenta a insegurança.

A sedução do poder soberano é tal que as potências mundiais não querem desistir dele, assim como as novas desejam alcançá-lo, salvo a experiência de fundação dos Estados Unidos da América, não sem as devidas críticas arendtianas pelo canto da sereia exercidos pela soberania da nação. O exercício da soberania leva ao terror, ou mais atualmente, ao terrorismo, onde há a disseminação do “medo de uma violência imprevista e imprevisível, sem alvos identificáveis” (Kohn; Young-Bruehl, 2007, p. 291, tradução nossa), com a prática de terrorismos de Estado e terrorismos sem Estados.

Por fim, tendo estabelecido as bases para aquilo que se compreende como o conceito de soberania a partir do pensamento de Bodin, que foi o responsável pela sistematização do conceito pela atribuição de características que perduram no pensamento político-filosófico até os dias de hoje e, tendo sido estabelecido o conflito do pensamento de Hannah Arendt com essas bases do conceito. Passa-se agora para a identificação da tentativa de transfiguração da soberania e poder a partir de Rousseau, responsável pela atribuição da soberania ao povo.

2.3 ROUSSEAU: A FORÇA DA VONTADE GERAL EM DETRIMENTO DO CONSENTIMENTO PARA ELABORAR O PODER

“A ação [...] corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (Arendt, 2013a, p. 8).

Outra perspectiva de soberania apresentada na modernidade pode ser identificada com a noção de vontade geral em oposição à vontade de um único indivíduo enquanto soberano, como proposta por Rousseau. Entretanto, mesmo sob uma nova roupagem, a ideia de vontade geral se mostra sob os moldes desenhados

pela noção de soberania bodiniana: deve ser una e indivisível.

Arendt aborda com maior ênfase o pensamento de Rousseau no capítulo segundo do *Sobre a revolução* (2011), na medida em que os ideais rousseauianos foram apropriados pelos ativistas da Revolução Francesa e, então, os conceitos e sentimentos de *compaixão, piedade, povo e vontade* passaram a ocupar um lugar nas concepções e atividades políticas revolucionárias e se perpetuam até os dias atuais. É importante destacar que a interpretação arendtiana do pensamento rousseauiano não segue os cânones, mas é consistente quanto às constatações do uso do pensamento do autor na Revolução Francesa e demais construções revolucionárias. Assim, interessam para este capítulo, especialmente, os conceitos de *povo* e de *vontade geral* rousseauianos na medida em que, na modernidade, a vontade se apresenta como elemento principal da noção de soberania.

Para Arendt, a expressão *povo [le peuple]* é essencial para a compreensão da Revolução Francesa e destaca: “suas conotações foram determinadas por aqueles que presenciavam o espetáculo dos sofrimentos do povo, sem partilhá-los pessoalmente” (Arendt, 2011, p. 111). Arendt afirma que o termo *povo* se referiria “não só [a]os excluídos do governo, não só [a]os cidadãos, mas a arraia-miúda” (Arendt, 2011, p. 111). É importante destacar que a categoria *povo* na Revolução Francesa, ao contrário do que parece evidenciar Arendt quando retoma Robespierre e Sieyès, não abrange apenas os desgraçados, infelizes e miseráveis, o que parece uma conotação econômico-social, mas uma categoria que abarcava todos aqueles que estavam fora do clero e da nobreza, o que, em Sieyès, foi chamado de terceiro Estado.

O uso de conceitos rousseauianos pela Revolução Francesa é destacado por Arendt; a filósofa aponta que no curso da Revolução Francesa a libertação da tirania trouxe a liberdade apenas para alguns e prossegue: “nessa libertação, os homens da revolução e o povo por eles representado já não estavam unidos por laços objetivos numa causa comum” (Arendt, 2011, p. 111), mas os representantes reputavam importante um esforço de solidarização, o que para Robespierre seria virtude. A virtude, nesse caso, significava “pensar no bem-estar do povo, identificar a vontade própria com a vontade do povo — *I faut une volonté UNE* [é preciso uma vontade una] —, e esse esforço visava primariamente à felicidade da maioria” (Arendt, 2011, p. 111).

Neste ponto da tese, é importante continuar a perseguir a compreensão arendtiana de prejuízos/preconceitos com a política a partir da leitura corrente de que a política seria um meio coercitivo de exercer a dominação e, segundo Tassin (2007, p. 302, tradução nossa), a fonte disso seria o que ele denomina de crença na vontade:

Esta crença estabelece-nos na evidência inquestionável de que toda ação política procede e é autorizada por uma vontade. O que significa não apenas que as ações políticas obedecem a uma vontade — isto é a um certo tipo de intencionalidade que lhes dariam sentido e as justificariam — mas também que a vontade é o princípio de legitimidade das políticas democráticas modernas.

Por isso, então, soberania e dominação, abordados anteriormente, e vontade e povo se encontram para sustentar a leitura corrente sobre política. Segundo Smola (2010, p. 54, tradução nossa), a compreensão da vontade como princípio fundamental da teoria da soberania proporciona as seguintes confusões: da política com o exercício do poder absoluto; do poder com a dominação e da dominação com coerção e força; “a ideia de vontade se encontra na origem desses pressupostos fazendo da coerção e da dominação o resultado do exercício legítimo do poder”. É certo, que esses equívocos partem da compreensão rousseauiana de vontade que permeia a política, compreensão essa bastante diversa da arendtiana.

Rousseau enuncia o conceito de *vontade geral* em *Do contrato social* (1978) visando a uma comunidade política legítima. Segundo ele, nessa comunidade politicamente organizada, há garantia e proteção à liberdade dos indivíduos na medida em que os que dela participam aderiram a um contrato social de acordo com o qual cada um de seus membros obedece apenas a si mesmo segundo a vontade geral, que é a vontade coletiva dos indivíduos, cidadãos, como um todo.

Rousseau busca elaborar um mecanismo no qual a obediência se dê a um poder legítimo e esse poder legítimo possa se fazer obedecido: os cidadãos convergem às leis, pois essas correspondem aos seus interesses privados e, também, comuns. A vontade geral, em Rousseau, responde à questão: como legitimar o poder de modo a conciliar liberdade do indivíduo e autoridade do Estado? O poder, então, seria legitimado pela liberdade das pessoas, liberdade na qual cada um obedece a si mesmo — parece que, em Rousseau, legitimidade e liberdade são autocentradas; não há uma perspectiva de relação, como ocorre em Arendt, para construção do mundo

comum. Se se pode falar em relação, em Rousseau, ao que parece, ela é apenas incidental e dispensável, pois, ao fim e ao cabo, a vontade será una e bem se sabe como a vontade se torna una, Bodin explica isso.

Em Rousseau, há uma atribuição de existência real ao que é uma abstração: considerar a vontade da maioria como a vontade do conjunto que forma o corpo soberano diante de uma vontade una, mas que representa a obediência a si mesmo, pois a vontade privada do cidadão se identificaria com a vontade coletiva²⁹, entretanto, a vontade geral constrói um público representativo, mas não de vozes plurais, restando a ficção de um sujeito político unificado e unânime substituindo a todos.

A resposta arendtiana à pergunta “como legitimar o poder?” é diametralmente oposta, aliás, a pergunta a partir de uma perspectiva arendtiana poderia ser: “como elaborar o poder?” Não há como se falar em uma única vontade quando se parte da compreensão de que a liberdade e a política dependem da condição da pluralidade, não de uma multidão una. Em Arendt, a vontade seria a condição da atividade do querer quanto à vida contemplativa e a sua discussão sobre o querer e a vontade está relacionada às indagações que a autora faz de como a faculdade da vontade, que é apta a ocasionar algo novo, pode mudar o mundo “em um ambiente de factualidade que é velho por definição e que transforma inexoravelmente toda a espontaneidade de seus recém-chegados no ‘foi’ dos fatos”(Arendt, 2014a, p. 267). Arendt vasculha “a Vontade como fonte da ação, isto é, como um ‘poder para começar espontaneamente uma série de coisas ou estados sucessivos’” (Arendt, 2014a, p. 267). Nesse sentido, Assy (2002, p. 35) afirma:

Ao contrário da maioria dos intérpretes da autora, que asseveram uma lacuna entre as noções de vontade e de liberdade política, e, por consequência, entre vontade e ação, o principal argumento deste trabalho [referindo-se ao próprio texto] é, ao revés, sustentar que as dimensões do futuro, este “ainda não”, da imprevisibilidade, da capacidade de gerar algo novo, este fim em si mesmo, da natalidade,

²⁹ Segundo Bertram, o modelo rousseauiano se torna problemático em Estados onde exista uma diversidade de vidas, profissões e culturas ou elevado grau de diversidade econômica, pois a lei oriunda da vontade geral não terá a aplicação e o alcance universais — rompe-se com a noção de que os cidadãos, embora guiados pelos interesses privados, favoreçam decisões que garantam o interesse comum imparcialmente, que não sejam onerosas para alguns ou intrusivas em determinados segmentos. Diante de uma diversidade, geralmente, a lei sob o aspecto material não é igual para todos, “Nesses casos, muitas vezes não será verdade que um cidadão possa ocupar o ponto de vista da vontade geral apenas imaginando o impacto das leis gerais e universais no seu próprio caso” (Bertram, 2023, p. [s.p.], tradução nossa).

este *initium* agostiniano, versam sobre metáforas que tanto correspondem à vontade quanto à ação.

Ao vasculhar a vontade — órgão mental da liberdade — como fonte de ação sendo esta apta a interromper o conflito entre o querer e o não-querer, surge a compreensão de que “não é possível tratar da atividade da vontade sem abordar o problema da liberdade” (Magalhães, 2002, p. 16). Relacionada à faculdade da vontade, Arendt discutirá a liberdade da vontade, pois “Em todo ato de vontade há um ‘eu-quero’ e um ‘não-quero’ envolvidos”, (Arendt, 2014a, p. 352), uma faculdade em si paradoxal e contraditória, cuja redenção está no deixar de querer e começar a agir (seguindo Agostinho) e mais, redime-se quando se transforma em amor (seguindo Duns Scotus) “e o preço da redenção é, [...], a *liberdade*” (Arendt, 2014a, p. 365, grifos da autora) e a inevitável contingência dos acontecimentos; a prerrogativa da livre escolha — capacidade de decidir —, em razão da vontade e do seu querer e não querer, permite ao ser humano ser livre” (Müller, 2010, p. 170); é a vontade que, em certa medida, dirige a atenção/intelecto para determinados objetos, direcionando-o para o futuro e permite começar algo novo no mundo, para Arendt (2022, p. 242) “Somente quando o quero e o posso coincidem, a liberdade se consuma”. Nesse sentido:

Por serem recém chegados e por terem capacidade de ação espontânea, de iniciarem novos começos, como parte inseparável da condição humana, os seres humanos podem começar algo novo no mundo existente, construindo um novo mundo; são livres para construir novos começos” (Müller, 2010, p. 189).

O nascer de cada novo ser humano instaura um *initium*, capacidade de inovação, “indissociável de uma individuação que se manifesta pela vontade” (Magalhães, 2002, p. 28) de querer e recusar, em uma patente liberdade enquanto espontaneidade, referência essa que Arendt retoma de Kant, por serem os seres humanos seres natais. Afirmará Arendt (2013c, p. 216):

No nascimento de cada homem esse começo inicial é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo. Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade.

O milagre da natalidade é anunciado tanto na vida ativa, pela ação, quanto na vida contemplativa, pela vontade e sua capacidade criadora (Assy, 2002, p. 47) — não há, assim, verdades eternas e inabaláveis, há apenas a vontade apta a ditar a ação. Já o amor que redime a vontade é o amor ao mundo, pois “a interioridade [...] alcança em Arendt uma dimensão de *Amor Mundi*, de exterioridade, por meio de quem somos e de como agimos no domínio das aparências, da esfera pública” (Assy, 2002, p. 48). É a vontade, entendida como potencialidade positiva, que revelará o quem — identidade específica — e a singularidade que se apresenta e determinará como o ser humano se encaixa no mundo e se apresenta no espaço público, a esfera da ação. Segundo Arendt (2014a, p. 237, grifos da autora):

A volição é a capacidade interna pela qual os homens decidem sempre “quem” eles vão ser, sob que forma desejam se mostrar no mundo das aparências. Em outras palavras, é a vontade, cujo tema é sempre um projeto, e não um objeto, que, em certo sentido, cria a *pessoa* que pode ser reprovada ou elogiada, ou, de qualquer modo, que pode ser responsabilizada não somente por suas ações, mas por todo o seu “Ser”, o seu *caráter*.

Além da singularidade, a vontade implicaria responsabilidade e o foco seria não o indivíduo, mas o desempenho e as consequências das ações em liberdade e essa responsabilidade diante da liberdade da vontade retoma o *amor mundi*, no qual há a afirmação do outro e a decisão diante desse amor de se responsabilizar pelo mundo (Arendt, 2013c, p. 247). Nesse sentido, Arendt é incisiva sobre o significado da vontade na esfera política:

O desígnio da ação varia e depende das circunstâncias mutáveis do mundo. Identificar uma meta não é uma questão de liberdade, mas de julgamento certo ou errado. A vontade, vista como uma faculdade humana distinta e separada, segue-se ao juízo, isto é, à cognição do objetivo certo, e depois comanda a sua execução. O poder de comandar, de ditar a ação, não é uma questão de liberdade, mas de força ou fraqueza (Arendt, 2022, p. 232).

A responsabilidade e o comprometimento com os outros demandam também a capacidade de prometer — memória da vontade — estabilizando o futuro contingente diante do compromisso de manter os acordos e contratos, já que a “Promessa é o modo exclusivamente humano de ordenar o futuro, tornando-o previsível e seguro até onde seja humanamente possível” (Arendt, 2013b, p. 82).

A vontade, assim, em Arendt representa, na esfera da vida

contemplativa, a capacidade de ação do ser humano, a capacidade de livremente escolher o mundo e, na relação com os outros, por gestos e palavras, expressar o quem é no mundo, mas “A liberdade, enquanto relacionada à política, não é um fenômeno da vontade” (Arendt, 2022, p. 231). Ser do mundo demanda uma escolha, um comprometimento, um compromisso e uma responsabilidade e não apenas a tranquilidade de se saber livre porque se entende que a escolha da maioria também seria a escolha individual e, desse modo, o indivíduo seria livre. A liberdade filosófica encontra a liberdade política na medida em que se escolhe o que poderia não ter escolhido e há a responsabilização por essa escolha, responsabilidade que deve sempre ter em vista o outro e o mundo que surge dessa relação no espaço-entre e, assim, revela-se o quem e o modo com que os seres humanos se posicionam no mundo diante da ação.

Em Arendt, o exercício político da liberdade não demanda um povo soberano, demanda seres plurais que possam iniciar algo novo e imprevisível, que estabeleçam entre si um mundo comum — o entre — com sua teia de relações; esta posição difere radicalmente da de Rousseau, para quem, no exercício da liberdade, o povo segue a si independentemente e legitimando a obediência porque reconhece na vontade geral a sua própria vontade — há uma identificação entre a vontade geral e o povo, pois, assim como também acontece no pensamento democrático moderno, em princípio, um povo só é povo porque é sujeito de uma vontade.

É importante destacar que seres plurais, em Arendt, também são seres singulares, pois sem essa condição não se poderia falar em pluralidade, mas sim em uniformidade. Conforme destaca Ferrié (2007, p. 76), Arendt rompe a fatal confusão entre liberdade (nacional) e soberania (internacional):

Nem é provável que um substituto venha a aparecer enquanto estiverem identificadas a independência nacional, quer dizer, o estar livre da dominação estrangeira, e a soberania do Estado, isto é, a reivindicação de um poder ilimitado e irrestrito em assuntos externos. (Os Estados Unidos da América estão, entre os poucos países em que uma separação adequada entre liberdade e soberania é ao menos teoricamente possível [...]. Mas os tempos dessa separação lúcida e altiva em relação à linguagem tradicional e à estrutura política conceitual do Estado-nação europeu passaram-se há muito; a herança da Revolução Americana está esquecida e o governo americano, para o melhor e para o pior, incorporou-se à herança da Europa como se ela fora seu patrimônio — inconsciente do fato de que o declínio do poder da Europa foi precedido e acompanhado pela falência política, a falência do Estado-nação e de seu conceito de soberania) (Arendt,

2014b, p. 20).

Para Arendt, a Revolução Francesa relegou questões sobre a forma de governo, a república, as instituições, a Constituição e o papel do consentimento na elaboração dos poderes a pretexto da crença na bondade natural do povo. Diante desse quadro, a formulação teórica de Rousseau, que buscava por um princípio que unisse a nação estabelecendo uma vontade geral — que até então somente conhecia a vontade do rei — e que articulava o interesse comum partilhado por todos contra o que houvesse de específico em cada um, foi apropriada pelos revolucionários e a vontade geral passou a ser conceito chave para se poder legitimar e justificar o poder e o exercício de legislar. Arendt (2011, p. 112), ao enfatizar as convicções que permeiam a Revolução Francesa, dirá:

A revolução havia chegado a seu ponto de inflexão quando os jacobinos, sob a liderança de Robespierre, tomaram o poder, não porque fossem mais radicais, mas porque não dividiam a preocupação dos girondinos com as formas de governo, porque acreditavam mais no povo do que na república, e “depositaram sua fé na bondade natural de uma classe”, em vez de depositá-la nas instituições e constituições; como insistiu Robespierre: “Sob a nova Constituição, as leis devem ser promulgadas ‘em nome do povo francês, e não da ‘república francesa”.

Segundo Arendt, a noção de vontade geral de Rousseau veio a substituir a antiga noção romana de consentimento e, ainda que Arendt concorde com Rousseau quanto à importância da noção de consentimento mútuo, há discordância sobre o que seria essa noção. Conforme Canovan (1983, p. 188, tradução nossa):

O consentimento em cumprir as leis fundamentais mutuamente estabelecidas era particularmente vital tanto para Rousseau quanto para Arendt porque nenhum dos dois acreditava que as leis e os direitos que um Estado livre guardava poderiam ser derivados da natureza.

Para Rousseau (1978, p. 46), a vontade geral representa a própria constituição do corpo político e o interesse comum, já a vontade de todos pressupõe um corpo político prévio no qual as vontades vão se confrontar, interesses privados somados (Rousseau, 1978, p. 47). Para Arendt, a ideia de consentimento encontrar-se-ia efetivamente, no pensamento rousseauiano, na vontade de todos, mas, como destaca a filósofa, o conceito de vontade de todos não encontra eco na noção

revolucionária, já que não constituiria em sua aceção um novo corpo político ou o estabelecimento de um novo governo, demandaria, sim, um já existente governo e seria apta a solucionar problemas específicos que surgissem em um já existente corpo político.

O expediente da vontade substitui o consentimento que conota “escolha deliberada e ponderação de opiniões” (Arendt, 2011, p. 112); (Tassin, 2007, p. 310); elimina-se, portanto, a troca de opiniões e um posterior acordo entre elas. Segundo Canovan (1983, p. 294, tradução nossa), a vontade geral se apresenta como um mecanismo para restrição da pluralidade e, com ela, da imprevisibilidade da ação e da novidade, mas, retomando o pensamento arendtiano, dirá que é possível, apesar de não ordinário, os seus refreamentos, isso pelos “compromissos mútuos assumidos entre iguais”.

Para Arendt, são as capacidades de prometer e perdoar os únicos remédios para a imprevisibilidade das ações, por isso, o compromisso mútuo se apresenta como um limite à imprevisibilidade humana, “criando instituições dentro das quais os homens que ainda são plurais serão capazes de se mover e agir como iguais” (Canovan, 1983, p. 294, tradução nossa) e não a extirpando via uma única vontade. Prossegue Canovan e sua afirmação ressoa:

o seu [de Arendt] ponto é que, em vez de serem reduzidos a uma única vontade, diversos indivíduos podem ser unidos através da partilha de um *mundo* comum: um conjunto comum de instituições externas. [...] o que Arendt tem em mente é uma reunião de indivíduos distintos e únicos movendo-se livremente no espaço público que compartilham (seja *ágora*, parlamento ou conselho revolucionário), unidos por seu compromisso mútuo com as instituições que contêm e estabelecem limites a essa ação pública, mas com a oportunidade de divergir e desenvolver seus próprios pontos de vista (Canovan, 1983, p. 294, grifos da autora, tradução nossa).

O conceito de vontade geral também era útil à política externa diante do imprescindível *uno*. Nesse sentido, segundo Arendt (2011, p. 113, grifos nossos):

Essa noção de *raison d'État* [tratados obrigam enquanto servirem ao dito interesse nacional] é mais antiga do que a Revolução Francesa, pela simples razão de que a vontade una, presidindo aos destinos e representando os interesses da nação como um todo, era a interpretação corrente quanto ao papel nacional que devia ser desempenhado por um monarca esclarecido, o que fora abolido pela revolução. *O problema, de fato, era como levar 25 milhões de franceses que nunca conheceram nem pensaram em nenhuma lei*

além da vontade do rei a se unir em torno de uma Constituição livre qualquer.

Em termos de política externa, a vontade geral criava o recurso do inimigo nacional: “Apenas em presença do inimigo pode surgir algo como *la nation une et indivisible*, ideal do nacionalismo francês e de todos os outros nacionalismos” (Arendt, 2011, p. 114). A ideia da união de dois interesses conflitantes em oposição a um terceiro só pode se afirmar, conforme Arendt, na esfera das relações internacionais e de, no mínimo, potencial hostilidade — mais uma vez, os conceitos utilizados na esfera política inviabilizam, efetivamente, a amizade política entre os Estados; pautam-se pelo uso da violência como recurso essencialmente político.

Conforme afirma Tassin (2007, p. 311): “A política interna do corpo político-povo é então modelada na política externa pela qual esse mesmo povo se relaciona com seus inimigos” e esse argumento conduz à “internalização do inimigo externo dentro do povo-sujeito, isto é, na realidade, dentro de cada cidadão na forma de sua vontade particular e do seu interesse egoísta” e a generalização desse inimigo interno só é possível via vontade geral e é com Rousseau e o seu projeto político moderno fundado na vontade que é inaugurada a busca incessante de um inimigo a se derrotar e de um obstáculo a se superar. Segundo Forti (2006, p. 169, tradução nossa), o resultado disso “só pode ser o Terror, que não surpreendentemente entrou em cena política com a Revolução Francesa”.

Arendt destaca o pensamento rousseauiano a partir da compreensão de que os eventos biológicos — condição do trabalho — norteiam a Revolução Francesa — a autora fala das necessidades físicas dos pobres —, mas esse destaque é dado na medida na qual a pluralidade passa a ser vista como uma multidão que precisa de um elemento que a torne una; uma massa de pessoas que são vistas por suas necessidades físicas/biológicas e não por sua dignidade política:

[a metáfora astronômica] perdeu suas antigas conotações [movimento cíclico, necessário, subordinado a leis] e adotou o conjunto de imagens biológicas que sustenta e perpassa as teorias orgânicas e sociais da história, que têm em comum o fato de enxergar uma multidão — a pluralidade empírica de uma nação, de um povo ou de uma sociedade — como um único corpo sobrenatural, movido por uma “vontade geral” irresistível e sobre-humana (Arendt, 2011, p. 93).

Evidencia-se, assim, que o expediente rousseauiano da vontade geral é deletério para o que Arendt entende por política, pois inviabilizaria a

manifestação da liberdade ante a ação em um espaço público apto ao discurso — o povo, além de uno é mudo³⁰ —, já que o autor identifica a liberdade à vontade, no caso, a geral, e a associa a um sujeito, no caso, o corpo coletivo; esse único corpo sobrenatural seria movido por uma vontade geral irresistível e sobre-humana. Segundo Forti (2006, p. 164, tradução nossa), na perspectiva rousseauiana “a dimensão coletiva redime o particular e o individual” em que pese a teoria do filósofo exigir uma identificação total com o corpo político, mas ao preço da anulação da diferença e da distinção. Forti (2006, p. 165) afirma que o objeto da teoria de Rousseau “é uma vontade geral que na realidade se comporta como o mais solitário dos homens”. Arendt afirmará que, em todas as revoluções inspiradas na Revolução Francesa, há o pressuposto de que o interesse do todo, entendido como a reunião das vontades e interesses particulares, é permanentemente hostil ao interesse geral, entendido como vontade geral: “como esse interesse ou vontade geral, sua própria existência depende de sua oposição a cada interesse ou vontade particular” (Arendt, 2011, p. 115). Afirmará Arendt (2018b, p. 231, tradução nossa), sobre a vontade geral de Rousseau:

A “vontade geral” de Rousseau é, talvez, a solução mais assassina para a quadratura do círculo, isto é, para o problema fundamental de toda a filosofia política ocidental, o de como uma pluralidade pode ser transformada numa singularidade, nas palavras de Rousseau: “reunir uma multidão em um corpo” (Contrato Social, I, 7). O que torna essa solução tão assassina é o fato de o soberano já não ser uma pessoa ou uma pluralidade de pessoas que devo dominar mas antes, por assim dizer, ele está em mim como o “cidadão”, que se opõe ao “homem privado”. De verdade, na “vontade geral” cada um se torna seu próprio carrasco.

Rousseau entende que o ser humano, para fazer parte da comunidade política, tem que suspeitar e combater a sua vontade individual, “submetendo sua própria vontade à geral, mecanismo pelo qual o homem se torna cidadão e conquista seu lugar no corpo político soberano; ou mantendo sua vontade individual e, portanto, alienando-se de todos” (Smola, 2010, p. 27, tradução nossa). Arendt destacará que a união da nação não dependerá do levante contra um único

³⁰ Canovan (1983, p. 292) afirmará que os indivíduos falam a uma única voz. Mas, sob o aspecto político, falar em uma única voz significa não falar. Arendt (2018b, p. 335, tradução nossa) dirá que “O que é especificamente ruim da força é a sua mudez. O homem, precisamente como ser que atua, fala com outros sobre... A mudez da violência, que se produz quando cessou a ação, é o ‘animal’, o que bestializa ao homem”.

homem para alcançar a *union sacrée*, “a unidade da nação está garantida na medida em que cada cidadão traz dentro de si o inimigo comum, bem como o interesse geral a que esse inimigo comum dá origem” (Arendt, 2011, p. 115).

Arendt explica como esse inimigo comum dá origem à vontade geral: “apenas se cada homem em particular se erguer contra si mesmo em sua particularidade poderá despertar em si seu próprio antagonista, a vontade geral, e assim ele se tornará um verdadeiro cidadão do *corpo político nacional*” (Arendt, 2011, p. 115, grifos nossos). Essa explicação arendtiana é bastante elucidativa quando se pensa em corpos políticos nacionais, aquele que destoa da vontade geral — e a vontade geral no fim não passará da vontade daquele que legisla ou daquele que é o chefe do executivo — será visto como um antinacional, um não patriota, um entreguista às forças imperialistas. No fim, o inimigo não está no próprio indivíduo, mas o outro que destoa da vontade geral que deveria ser tido, diante do artifício político, como igual não apenas para se conformar, mas como igual para se manifestar e se opor segundo as regras do jogo. O recurso do inimigo externo é utilizado por Rousseau como princípio unificador da nação: “O inimigo comum dentro da nação é a soma total dos interesses particulares de todos os cidadãos”³¹ (Arendt, 2011, p. 115) em oposição ao interesse comum proposto por Rousseau.

Outra constatação de Arendt relativa ao inimigo interno é que o indivíduo moderno vive intermináveis conflitos, não se sentindo no mundo seja na sociedade, seja fora dela, com seus “estados de espírito em constante mutação e o radical subjetivismo de sua vida emocional” (Arendt, 2013a, p. 47) e tudo isso é resultado da imprescindível rebelião do coração.

Rousseau homogeneiza o povo³² a pretexto de encontrar uma única vontade. A sociedade será una e indivisível, agindo como um todo, não se pautará por raciocínios, vontade ou interesses individuais, pressupondo sempre a unanimidade

³¹ Ainda hoje o expediente do inimigo externo é um recurso amplamente utilizado para unir a nação em apoio aos seus governantes e às suas políticas ou interesses, independentemente da existência de um interesse comum por amor ao mundo, à sua manutenção ou até mesmo aos seres humanos individualmente considerados, enquanto sujeitos e não meio para fins do Estado.

³² Em Rousseau, seguindo Grotius, o povo é anterior ao rei, portanto, a sociedade política não dependeria para sua formação, necessariamente, de um soberano, como em Bodin. Diz Rousseau (1978, p. 30): “Um povo, segundo Grotius, pode dar-se a um rei. Portanto, segundo Grotius, um povo é povo antes de dar-se a um rei. Essa doação mesma é um ato civil, supõe uma deliberação pública. Antes, pois, de examinar o ato pelo qual o povo elege um rei, conviria examinar o ato pelo qual um povo é povo, pois esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, constitui o verdadeiro fundamento da sociedade”.

nas deliberações e, portanto, uma unidade nacional. A vontade geral para funcionar depende de unidade e indivisibilidade e o que é uno e indivisível não pode ser mediado, como o que ocorre com as opiniões (Arendt, 2011, p. 113). Segundo Smola (2010, p. 55, tradução nossa), o povo somente aparecerá abaixo da imagem de unidade, cuja aliança se forma “apesar ou contra as diferenças”. Destaca Arendt (2011, p. 113): “A passagem da república para o povo significava que a unidade duradoura do futuro corpo político tinha sua garantia não nas instituições terrenas que o povo compartilhava, e sim na vontade do próprio povo” ou, como dirá Forti (2006, p. 169), a vontade geral elevada ao “absoluto baseia-se na negação e exclusão do não-idêntico”.

O problema da vontade geral, destacado por Canovan, é: como esperar que um cidadão pense racionalmente sobre interesses partilhados e chegue a mesma conclusão de qualquer outro cidadão? Interesses comuns não são cálculos aritméticos, muito menos se pode afirmar, conforme Rousseau, que diante de uma questão de interesse geral se deve chegar à mesma conclusão, pois a razão da vontade geral não permite diversidade; segundo Arendt (2018b, p. 494), “a razão do Estado de Maquiavel termina com a “vontade geral” de Rousseau”, pois há um deslocamento de ênfase do Estado para a sociedade e da razão para a vontade. Aliás, nesse sentido, é compreensível a noção de política como administração, gestão nos moldes platônicos. Explica Tassin (2007, p. 310, tradução nossa):

A chave do problema rousseauiano reside nessa substituição da opinião pela vontade: a vontade proíbe a opinião, tal como a sua indivisibilidade proíbe a pluralidade. Uma vontade dividida, escreve Rousseau, seria inconcebível. A soberania popular, tal como a vontade geral, não pode ser dividida sem ser perdida; a vontade é a negação da pluralidade. E, portanto, cada cidadão só decide de acordo com ele.

Outro aspecto relevantíssimo sobre o endeusamento do povo no curso da Revolução Francesa e criticado por Arendt é a leitura de que o poder e a lei brotariam da mesma fonte: o povo, cuja “Vontade é Lei” (Arendt, 2011, p. 237, grifos da autora), diferentemente do ocorrido na Revolução Americana na qual não existia um poder absoluto, a sede do poder era o povo, mas a fonte da lei era a Constituição, um documento escrito (Arendt, 2011, p. 206). O problema, aponta Arendt, é que a figura do povo, sob o conceito de vontade geral, e seu conexo soberania popular, não é diferente da soberania do monarca, pois a vontade geral em Rousseau, segundo

Arendt, é idêntica à vontade divina para a qual basta querer para criar uma lei e “a lei é a expressão da vontade geral” (como consta no artigo VI da *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen*, 1789).

Em oposição a essa noção de Rousseau, Arendt destaca a compreensão do significado do termo povo para os fundadores dos Estados Unidos da América: “A palavra ‘povo’ conservara para eles o significado de multiplicidades, de variedade infindável de uma multidão, cuja grandeza residia em sua própria pluralidade” (Arendt, 2011, p. 132, grifos da autora). Essa leitura do povo-plural se opõe à noção de povo-sujeito, como demanda o conceito de vontade geral.

Segundo a filósofa, os fundadores dos Estados Unidos da América sabiam que a esfera pública era constituída pela troca de opiniões entre iguais e não por uma única opinião que, na Revolução Francesa, foi denominada de opinião pública — opinião pública era o nome dado por Robespierre e pelos homens da revolução às suas próprias opiniões com o fim de potencializá-las.

A opinião será individual, por isso uma multiplicidade de vozes e interesses, apta a ser compartilhada na esfera pública em uma discussão pública sobre interesses comuns. Em um espaço no qual vigora o espírito republicano, o intuito do Estado não será o de gerir uma opinião una, mas de possibilitar que essas opiniões múltiplas sejam expostas ao público. Arendt, retomando James Madison dirá: “Segundo ele [Madison], o partido e a facção no governo correspondem às múltiplas vozes e diferenças de opinião, que persistirão ‘enquanto a razão do homem continuar falível, e ele tiver liberdade para exercê-la” (Arendt, 2011, p. 133). É retumbante a análise arendtiana sobre a multidão unida em um só corpo rousseauiana:

O centro da questão, claro, era que tipo de multidão que os fundadores da república americana primeiro representaram e depois constituíram politicamente, se é que existia na Europa, certamente deixava de existir tão logo se descesse às camadas mais baixas da população. Os *malheureux* que a Revolução Francesa havia tirado das trevas da miséria formavam uma multidão apenas em sentido numérico. A imagem de Rousseau quanto à “multidão [...] unida num só corpo” e movida por uma só vontade era uma descrição exata do que realmente eram eles, pois o que os movia era a busca de pão, e o grito pelo pão sempre será uníssono. Na medida em que todos nós precisamos de pão, de fato somos iguais e podemos nos unir num corpo só. Não é de maneira nenhuma um mero equívoco teórico que o conceito francês de *le peuple* trouxesse desde o começo a conotação de um monstro de muitas cabeças, uma massa que se move como um só corpo e age como que possuída por uma só vontade; e, se essa noção se difundiu pelos quatro cantos da Terra, não foi por causa de nenhuma influência

teórica abstrata, mas devido à sua óbvia plausibilidade em condições de miséria extrema (Arendt, 2011, p. 133).

É patente que, para o pensamento filosófico arendtiano, a vontade geral extirparia a pluralidade, condição da ação, e com ela a singularidade que distingue o cidadão na esfera pública por suas palavras — deliberação — e ações — aparência —, pois converteria o “múltiplo em um” (Arendt, 2011, p. 114) e com isso eliminaria o próprio agir em conjunto que pressupõe seres plurais. Se há ação em conjunto com seres plurais, não há como se ter submissão a uma única vontade como propõe Rousseau. Arendt se opõe a Rousseau a partir do conceito central do pensamento dela: a pluralidade enquanto “condição básica da ação e do discurso, [com] o duplo aspecto da igualdade e da distinção” (Arendt, 2013a, p. 219). Dirá Canovan (1983, p. 293 tradução nossa):

Dada essa individualidade crescente [quanto às condições do trabalho e da obra], como os homens podem viver com sua capacidade mútua de ação? Este, para Arendt, é o problema político fundamental; e o problema da política *livre* é permitir que os homens vivam juntos sem tolher a pluralidade humana e reprimir a capacidade de ação e pensamento uns dos outros.

Garcia (2002) é bastante categórico quanto aos efeitos desse deslocamento rousseauiano para a vontade geral e para o povo, conceitos estes apropriados pela Revolução Francesa e que afetariam a forma de governo, cuja ênfase não seria mais a garantia das instituições, mas a identidade de um povo:

Arendt observa que a questão política relevante sobre a forma de governo é transformada, na França, em assunto de relações exteriores; que Luís XVI é decapitado como traidor, e não como tirano; que a disputa da monarquia contra a república se transforma numa questão de agressão armada externa contra a nação francesa; e que, no momento crítico da Revolução, a ênfase do debate sobre as formas de governo foi deslocada para a *bondade natural de uma classe*, e da república para o povo. Ponto no qual a Revolução degenera em guerra civil e externa, e o poder conquistado, mas não constituído devidamente, se desintegra no caos e na violência (Garcia, 2002, p. 134, grifos do autor).

O uso da vontade geral cria na tradição política a inviabilidade, apontada por Arendt, da fundação da liberdade e do estabelecimento de instituições duradouras ante o ato revolucionário; dirá a filósofa: “Se a questão da nova forma de governo vai ser decidida no campo da batalha, então o que decidiria o jogo seria a

violência, e não o poder” (Arendt, 2011, p. 131). Nesse sentido, Arendt bem explica as consequências da associação da vontade geral ao que se entende por poder na tradição:

O poder não é um correlato da vontade; mas o preconceito de que o poder é indivisível se deve, por um lado, ao erro de considerá-lo como um correlato natural da vontade e, por outro lado, à ideia acertada de que a vontade é indivisível. A divisibilidade do poder na divisão dos poderes é a melhor prova disso, e também é a melhor prova de que o poder não é algo engendrado por um sujeito que quer ou por uma vontade subjetiva, se não aquilo que surge entre os homens quando atuam juntos (Arendt, 2018b, p. 233, grifos da autora, tradução nossa).

Parece se evidenciar que a tradição do pensamento político não preza pela vida em comum, pelo estabelecimento do *inter-esse* e do mundo criado a partir dele, já que Arendt define poder como habilidade humana não apenas para agir, mas também para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido.

União depende do reconhecimento de que há interesses em comum, diante do senso de comunidade e de solidariedade, e não uma relação de mando-obediência, muito menos a ideia de unificação, especialmente, por suas carências. Se não há união, mas unificação pela necessidade, o recurso disponibilizado para unificar será a violência, seja no âmbito interno quanto externo; não à toa que Arendt dirá que a soberania só pode ser mantida por instrumentos de violência, que são não políticos por essência (Arendt, 2022, p. 247).

É intrigante como o uso da violência se torna um recurso político. Arendt afirmará que as classes abastadas precisavam se conformar à unidade — até mesmo porque a proposta rousseauiana nega a diferença a favor de uma igualdade geral, igualdade geral nos moldes de uma “grande família que tem apenas uma opinião e um único interesse” (Arendt, 2013a, p. 48) — e como não padeciam da miséria, a força unificadora entre as classes alta e baixa da sociedade seria a compaixão.

Para Arendt, a compaixão não é uma virtude política, não é apta a aparecer em público, ela pertence ao coração e, por isso, deve permanecer na obscuridade da intimidade; segundo Smola (2010), a compaixão e a piedade não só se destroem sob a luz do espaço público, elas possuem efeitos destrutivos sobre esse

espaço: “Como a compaixão abole a distância, o espaço terreno entre os homens onde se situam os assuntos políticos, ou seja, toda a esfera dos assuntos humanos, ela não tem pertinência nem importância em termos políticos” (Arendt, 2011, p. 124).

A compaixão destrói o espaço de interação entre os seres humanos, “faz com que seja impossível dirigir-se a alguém ou manter um discurso sobre algo que *inter-esse*, que literalmente se encontra entre os homens” (Smola, 2010, p. 59, tradução nossa). A compaixão da Revolução Francesa fala e atua em nome do povo, que é mudo e uno. Nesse cenário, resta a violência que não busca convencer ou persuadir, mas “traduzir as paixões e sentimentos do povo nos ditames da vontade” (Smola, 2010, p. 59).

A república, em Rousseau assim como em Arendt, é produto humano, mas esse produto humano toma roupagem diametralmente oposta nos dois filósofos. No primeiro, uma sociedade comunicativa voltada ao discurso daria indícios de crise “Onde quer que se discuta e se dispute publicamente, o politicamente justo tornou-se duvidoso. A publicidade republicana confia exclusivamente no voto silencioso do cidadão de bom senso” (Herb, 2002, p. 77) e o aspecto mais grave desse corpo político configurado por Rousseau, conforme destacado por Forti (2006, p. 169), é calcado em uma relação de “inimizade que pressupõe a vitória de um e a derrota do outro”. Em Arendt, o indivíduo, a sociedade, o Estado não podem ser compreendidos como unidades autônomas (no sentido de não depender dos outros) e herméticas. A pluralidade é a condição do público e, retomando Aristóteles, Arendt compõe a pluralidade pelas noções de comunhão, excelência e amizade. Não é possível um espaço público, apto ao exercício da liberdade, se não houver comunhão de palavras e ações; na comunhão de palavras e ações, os indivíduos competem pelo reconhecimento mútuo e por eterna lembrança, o que John Adams chamou de paixão pela distinção, mas não concorrem entre si. Isso só é possível se houver laços de amizade que relacionem pessoas, comunidades, Estados.

Outra diferença essencial entre Rousseau e Arendt, é o fato que a vontade geral propõe, em seu modo de legitimação, uma obediência moral que faz do consentimento à lei uma questão de consciência e não de consenso público e, por isso, os recursos da unidade e do uso da violência sejam imprescindíveis. Se, em alguma medida, o indivíduo identificar a sua vontade, usando de toda a sua racionalidade, com vontade geral, ainda sim, ele faz parte de uma unidade que será mantida, em caso de dissidência, pela violência, sendo forçado à obediência ou, em

termos rousseauianos, forçado a ser livre. Nesse sentido, Canovan, discutindo o problema real de eventual ausência de unanimidade, já que efetivamente as decisões são, na maior parte, tomadas por maioria, indaga: como a minoria se consideraria livre? Ela dirá, então, “o pensamento político de Rousseau não pode lidar com a diversidade real das pessoas reais, mas envolve a abolição sistemática do outro” (Canovan, 1983, p. 292). Arendt, assim como os Pais Fundadores, está pensando sobre a tirania da maioria, ou a perda ou inexistência de direitos pela minoria.

Não lidar com a pluralidade e conseqüentemente com as mais diversas formas de ler o mundo é um tipo de arranjo político sustentado pela tradição. Entretanto, lidar com a pluralidade e as diversas opiniões geram dificuldades que a racionalidade não pode resolver:

Os homens racionais na presença uns dos outros podem desenvolver o julgamento político e criar entre si uma discussão de assuntos públicos formada por um elevado grau de realismo e senso comum, mas nada na experiência humana nos leva a esperar que o exercício da sua razão os conduza todos a uma única verdade. [...] assumiu-se que onde existe uma comunicação não distorcida, então deve seguir-se uma convicção comum baseada na racionalidade. Por muito persuasivo que esse modelo possa ser em um intercurso puramente intelectual [...], é certamente pouco convincente quanto aplicado à ação: isto é, há situações em que os envolvidos não estão apenas tentando espalhar uma convicção, mas fazer algo (Canovan, 1983, p. 296, tradução nossa).

Arendt destaca, quando trata da compaixão, que as motivações das ações dizem respeito ao íntimo, o que leva um indivíduo a buscar a distinção ou excelência não é ponto fulcral da república, pois a filósofa “[...] insiste no valor do que aparece na superfície, na fenomenologia da república. A pólis revela-se como o espaço do aparecimento da liberdade externa” (Herb, 2002, p. 79). Por isso, o que resulta das discussões das opiniões é um compromisso mútuo, altamente contingente, e, muitas vezes, confuso, por tentar abranger muitos pontos de vistas. Esse “compromisso público [é] alcançado por homens que apenas estão de acordo quanto ao fato de que têm que concordar com *algo* a fim de prosseguirem os negócios do mundo” (Canovan, 1983, p. 296, tradução nossa)

Em que pese os antagonismos na visão de mundo entre Arendt e Rousseau, há temas que são relevantes para ambos, recebendo destaque em suas respectivas obras, mas levando-os a conclusões diferentes. Canovan indica como

semelhantes³³ os seguintes aspectos: as ações humanas seriam contingentes e não processos históricos inevitáveis e as regras para bons Estados não seriam reveladas por Deus ou pela natureza, não obstante Rousseau recorrer à vontade divina para sustentar a vontade do legislador — “aquele misterioso pai fundador” (Canovan, 1983, p. 288, tradução nossa), já que este não contaria com autoridade alguma.

Arendt e Rousseau, segundo Canovan, seriam “participacionistas”, isto é, ambos buscam a participação efetiva do cidadão na política, criticando a representação. Para a intérprete, Rousseau propõe “membros ativos do órgão soberano”, o que é paralelo à proposta arendtiana de participação direta do cidadão via “pequena escala de ‘conselhos’ federados em corpos maiores” (Canovan, 1983, p. 287, tradução nossa). Mas, talvez, o que os aproximou tenha sido o interesse “na questão de como (em um mundo onde o despotismo sempre foi mais comum e mais duradouro do que a liberdade) os homens conseguiram alguma vez estabelecer uma república que funcionasse” (Canovan, 1983, p. 288, tradução nossa).

Nesta tese, adota-se o entendimento de que o pensamento rousseauiano nutre a tradição política com o seu conceito de vontade geral e, com ele, os conceitos de soberania, o mando e a obediência e a desigualdade de poder político. Arendt, por outro lado, não nos diz o que pensar, mas nos estimula a pensar ao sustentar que é possível provocar a reflexão que tenha por vista comunidades políticas que se entendem iguais, solidárias e que cooperam entre si em busca de uma excelência e não de disputas e concorrência, não um inimigo comum contra o qual se deve unir, mas diante de uma pluralidade de pessoas (ou de Estados) cujo espírito seja público: capaz de formar suas opiniões individuais, ante a representação do outro e por reflexões alargadas, que possam ser partilhadas segundo uma argumentação em torno de questões de interesse comum e, ao final, não caiam no desamparo em razão da ausência de relação e contato. Somente diante do outro e das opiniões dos outros é que a realidade se consubstancia.

³³ Canovan apresenta outras semelhanças: reverência à antiguidade, Rousseau à Esparta, Arendt à Atenas; admiração pela liberdade política dos senhores nesses modelos, reconhecendo que a escravatura tinha tornado possível tais modelos de liberdade; preocupação com a política e não com assuntos socioeconômicos — não obstante a influência rousseauiana nos movimentos de reforma social, em que pese a sua ênfase em assegurar a liberdade; ênfase à cidadania.

3 A NAÇÃO SOBERANA E OS SEUS PROBLEMAS

“É esse aspecto da realidade, imprevisível tanto pela esperança quanto pelo medo, que comemoramos quando a Fortuna sorri, e maldizemos quando a desgraça nos acomete” (Arendt, 2004, p. 331).

Segundo Gómez (2017), nação — associada à *nascere* em latim — desde a Idade Média designava uma origem a partir de um determinado espaço geográfico que poderia ser compartilhado por pessoas; também se relacionava à língua falada no território: “Certamente era uma categoria mais étnica do que política que, no entanto, teria que construir um insumo substancial para a posterior formação dos Estados-nação modernos” (Gómez, 2017, p. 57, tradução nossa). O termo nação foi utilizado para incutir uma identidade coletiva e universal e a igreja católica francesa contribuiu para fortalecer a necessidade política de pertencimento e conservação não apenas de uma etnia, mas a uma nação delimitada administrativa e territorialmente.

Na França, o termo nação, com caráter político, remonta ao século XV e era diretamente relacionado ao monarca, figura central de inspiração de lealdade e identidade francesas; ainda não se tratava de uma identidade nacional, mas de uma relação entre o rei e o súdito. No decorrer do século XVI, com o aprimoramento do aparato burocrático a fim de dar respaldo ao reino em si, a relação entre monarca soberano e súditos é enfraquecida, em que pese o surgimento do absolutismo que tornará a figura do monarca a representação corpórea da nação.

É importante pontuar que, entre os séculos XVI e XVII, na França, a representação do reino perante o monarca se dava pelos Estados Gerais (clero e nobreza) que representavam uma ideia de solidariedade orgânica: família, comunidade, corporações com direitos coletivos, mas de alcance particular, o que ao fim significava privilégios. A organização social era piramidal hierárquica com o rei no topo simbolizando a cabeça única e submetendo o corpo único composto pelos agrupamentos estratificados.

No decorrer do século XVIII, com o auge do absolutismo, o termo nação era de uso corrente e representava um povo dentro de um território e submetido a um mesmo domínio (Furetière; Trévoux, 1690, apud Gómez, 2017, p. 57, tradução nossa). Domínio esse que era exercido por um monarca absoluto e soberano, constituindo a maior autoridade na terra que deveria prestar contas apenas a Deus; a

nação francesa, por sua vez, eram os nobres, cuja unificação se dava à custa de privilégios, troca de favores e *status*.

Mas, por volta de 1766, o Parlamento Francês exige o controle sobre a autoridade soberana, de modo que o monarca, Luís XV, posiciona-se afirmando que a unidade entre povo e soberano era tal que os direitos e interesses da nação estavam necessariamente unidos a ele e repousavam nele. Havia uma demanda da sociedade na construção da noção de direitos originários que seriam independentes da lei e a tomada de posição de que os interesses que deveriam prevalecer eram o da própria sociedade; os privilegiados não teriam legitimidade para velar pelo bem comum.

Por isso, na França pré-revolucionária, o termo nação passa a ter a acepção dos novos valores ansiados pela sociedade, nação não mais aquela relativa aos privilegiados, mas que considerava os serviços prestados à própria comunidade e o mérito, em uma patente desvinculação da figura do monarca. Gómez (2017, p. 61, tradução nossa) explica esse avanço de perspectiva: “quando dadas as condições que permitirão ao Estado se libertar de sua dependência do rei, para ganhar o peso simbólico que servirá como aglutinante de oposição à monarquia, tornando-se uma expressão legítima para exigir mudanças na condução estatal”. Mais à frente, em 1770, segundo Gómez (2017, p. 62, tradução nossa), o termo nação passa a ser definido no *Dictionnaire social et patriotique, ou Précis raisonné de connaissances relatives à l'économie morale, civique et politique* como o conjunto de cidadãos que possuem uma propriedade ou exercem uma atividade essencial, cultivam a terra, cumprem as leis, pagam seus impostos e servem ao país e isso é importante porque se opõe efetivamente ao papel de destaque até então monopolizado pela nobreza.

É certo que no decorrer da Revolução o termo nação passa a ser conectado à compreensão de pátria³⁴, de forma a demandar “uma elite social que reivindica a legitimidade política [...] será toda a população que se tornará a nação, reclamando sua participação nos assuntos públicos”. Disso resultará o artigo 3.º da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 (França, 1789, p. 1): “O princípio de toda a soberania reside essencialmente na Nação. Nenhuma corporação, nenhum indivíduo, pode exercer autoridade que dela não emane expressamente”. O movimento revolucionário estava perseguindo um processar público, em oposição ao

³⁴ A distinção entre pátria e nação está, segundo Gómez (2017, p. 61), no seguinte: aquela são valores aspirados e esta é o que se tem por concreto, um povo considerável que habita um determinado território.

sigilo da monarquia, universal em oposição ao particular feudal e objetivo em oposição à arbitrariedade monárquica.

Sieyès, ativista político da Revolução Francesa que se dedicou a pensar de forma pragmática a representatividade política e a questão eleitoral pelos comuns naquele momento histórico, ocupou-se menos com a organização do Estado (diferentemente de Bodin e Rousseau) e mais com a transferência de poder dos Estados Gerais ao Terceiro Estado — comuns — e o exercício do poder — efetivar a reunião da nação para fins de legislar —, o que se dava apenas pelas ordens privilegiadas que compunham os Estados Gerais.

Os Estados Gerais foram criados por volta de 1302 por Felipe, o Belo, e era composto pelo clero, por nobres — que já se reuniam sob ordem do rei quando eram necessárias tomadas de decisões importantes — e pelos comuns — constituído por duas vertentes sociais: de um lado camponeses, artesãos, operários e pobres das cidades, de outro cidadãos mercadores, banqueiros, arrendatários e proprietários de manufaturas que passaram a ter poderio econômico — também chamados de Terceiro Estado ou Estado Plano (Bastos, 2014).

Aqui cabe registrar que o Terceiro Estado não era, portanto, uma massa de miseráveis apenas, conforme Arendt menciona em *Sobre a revolução* (2011) e destaca Bignotto (2011, p. 46). Ainda, é importante destacar que, conceitualmente, os termos classe, ordem e estado naquele período histórico não seguiam um rigorismo que os diferenciassem entre si, entretanto, em Sieyès

o que socialmente se denominava 'ordem', politicamente se denominava 'estado', e a figura 'classe' nunca se atribuía à 'ordem dos privilegiados' ou ao 'primeiro e segundo estado' (clero ou a nobreza), mas ao 'Terceiro Estado'. Da mesma forma, não se deve confundir ou fazer explícita a associação entre burguesia e Terceiro Estado, assim como os Estados Gerais não eram propriamente um parlamento, mas, em tese, um Conselho Consultivo do rei. Neste Conselho assentavam-se desproporcionalmente procuradores do clero, dos nobres e da classe laboriosa [...] (Bastos, 2014, p. XX).

Desse modo, Sieyès propõe o Terceiro Estado como a própria nação. A ideia de nação, política e jurídica sob um viés democrático, é desenhada na Revolução Francesa e, explica Gómez (2017, p. 56), que o termo nação passou a ser utilizado com a finalidade de dar nova roupagem ao vínculo entre Estado moderno e sociedade, fundado nos princípios de liberdade e igualdade. Por isso, para Sieyès, a

nação seria formada por indivíduos portadores de direitos sem quaisquer privilégios e prerrogativas civis ou políticas e que exercessem atividades econômicas.

Sieyès afirmou que, para que uma nação subsista e prospere, é preciso que se tenham trabalhos particulares — campo, indústria, comerciantes, negociantes, profissões científicas e profissionais liberais — e funções públicas — espada, toga, igreja e administração. Quanto ao trabalho, Sieyès faz uma crítica à nobreza, improdutiva e que não recolhia tributos ao Estado, e é peremptório ao afirmar que ela era uma carga para a nação, mas não a compunha e, portanto, tudo que era necessário à composição, subsistência e prosperidade de uma nação se encontrava no Terceiro Estado

Importante caracterizar o sentido no qual o termo democrático é utilizado quando se trata das reflexões de Sieyès, uma vez que, à época dos seus escritos, havia no curso da Revolução Francesa uma disputa sobre os termos nação e povo — soberania nacional e soberania popular. Nesse sentido, Arendt faz referência a Sieyès em *Sobre a revolução* (2011) para criticar a associação do termo nação à soberania, na qual, segundo a filósofa, haveria uma patente substituição do monarca pela nação quanto a quem seria soberano.

O termo nação foi enfatizado na Assembleia Nacional, 1789-1791, e cristalizado na Constituição de 1791 e o termo povo foi enfatizado pelos jacobinos entre a segunda e terceira fase da Revolução, 1792-1794 (Máiz, 2007, p. 105). Nação poderia ser compreendida como um titular abstrato da soberania, uma pessoa ficta para além das pessoas naturais, cuja revelação se daria por seus representantes, inclusive o monarca; seria a localização do ideal do *summa potestas*, sendo que a unidade seria visível apenas na Assembleia Nacional. O parlamento seria considerado um órgão soberano, de modo que surge a noção de mandato livre, desvinculando-se os representantes dos cidadãos (Máiz, 2007, p. 111). Essa compreensão pode ser extraída da própria Constituição de 1791, especialmente, do Título III que trata das autoridades públicas e dos artigos 1.º e 2.º³⁵.

O conceito de povo se daria em oposição à abstração de nação, povo seria todos e cada um dos cidadãos da geração presente. Por consequência, tinha-se

³⁵ Art. 1º - A soberania é una, indivisível, inalienável e imprescritível. Pertence à Nação; nenhum setor do povo, nem qualquer indivíduo, pode assumir o exercício dela; Art. 2º - A Nação, única da qual emanam todos os Poderes, só pode exercê-los por delegação. - A Constituição francesa é representativa: os representantes são o corpo legislativo e o rei" (França, 1791, p. 7).

o sufrágio universal e o mandato imperativo dos representantes. Para os jacobinos, o povo seria as secções, as sociedades e o próprio partido jacobino, consciente dos interesses da massa. Explica Máiz (2007, p. 109, tradução nossa):

Uma vez que a política revolucionária após 1789, apesar dos célebres protestos de "liberté" e "égalité", é amplamente concebida como uma peculiar 'representação' absoluta, que dota os representantes do povo ou da Nação de amplos poderes, não para expressar, nem apenas para interpretar, mas estritamente para criar e produzir a vontade geral, esvazia-se de substantividade o conceito de povo ou nação, no que se refere à universalidade dos cidadãos, para iluminar ambos os significados flutuantes.

Em Sieyès, a democracia estaria associada ao Terceiro Estado e às atividades produtivas uma vez que, para ele,

[...] a nação francesa como 'tout social' é composta dos franceses reais, não hipotéticos, da geração atual, mas não de todos os franceses. Com efeito, a Nação é um 'grupo de produtores', um grupo de produtores diretos e indiretos de valor, entre os quais devem ser incluídos desde comerciantes e industriais, passando por camponeses, funcionários públicos, artesãos, até os 'serviços domésticos'" (Máiz, 2007, p. 133).

Disse Sieyès (2014, p. 4): "O que é uma nação? Um corpo de associados que vivem sob uma lei comum e representados pela mesma legislatura". Explica Máiz (2007, p. 132) sobre essa afirmação que nação é um agregado de pessoas, uma coletividade concreta, em nada abstrata e sintética no pensamento de Sieyès. Não é resultado da razão enquanto abstração, não é resultado de uma vanguarda ética do povo, conforme os jacobinos, ou uma expressão comunitária de uma cultura, conforme os pré-românticos. Mas é evidente, no pensamento de Sieyès, que a nação seria apenas o Terceiro Estado pois, para ele, tudo o que comporia a nação seria encontrado nos comuns porque esse conjunto histórico-concreto de franceses seria composto por aqueles que trabalham e negociam. Segundo o autor: "Quem ousaria assim dizer que o Terceiro Estado não tem em si tudo o que é preciso para formar uma nação completa?" (Sieyès, 2014, p. 3) e conclui "O terceiro Estado abrange, pois, tudo o que pertence à nação. E tudo o que não é Terceiro Estado não poder ser olhado como pertencente à nação. Quem é o Terceiro Estado? Tudo" (Sieyès, 2014, p. 4).

Ser detentor de direitos, para Sieyès, era uma oposição a uma

construção social fundada em privilégios, clero e nobreza, que colocava o Terceiro Estado, os comuns, cidadãos, sob a condição de servidão, coação e humilhação. Era também no Terceiro Estado que se localizava a possibilidade de se institucionalizar as premissas da modernidade para o Estado: a indivisibilidade do poder e a unidade do Estado.

Sieyès, em seus ensaios, absorveu essa posição, muito embora mantenha um viés restaurador, já que propunha a retomada do poder pelos descendentes dos conquistadores francos de linha dinástica tradicionalmente católica (burguesia), que, no período pré-revolucionário, encontravam-se acucados no Terceiro Estado. Assim, a burguesia teria o direito natural de “restaurar os fundamentos da legitimidade do poder real, e não propriamente de instaurar o poder burguês” (Bastos, 2014, p. XXVI)³⁶.

3.1 O PROBLEMA DA NAÇÃO E SUA PROPALADA SOBERANIA EM SIEYÈS

“No âmbito político, a restauração nunca é um substituto para uma nova fundação, mas será, no máximo, uma medida de emergência que se torna inevitável quando o ato de fundação, chamado revolução, fracassa” (Arendt, 2008b, p. 19). (Arendt, 2008b, p. 19).

A nação é o princípio e o fim do Estado e este é “instrumento nacionalizador” (Máiz, 2007 apud Gómez, 2017, p. 70, tradução nossa), de modo que a nação precede a formação do Estado, enquanto uma unidade espontânea de uma multiplicidade de indivíduos, mas que se une socialmente diante dos interesses econômicos daqueles que suportam os trabalhos e sustentam a sociedade. Segundo Máiz (2007, p. 132, tradução nossa):

"Nação" denota, nesse sentido, a coletividade real, o grupo histórico-concreto de franceses que trabalham e comercializam e que decidem dotar-se de um Estado para garantir sua prosperidade econômica, bem como assegurar sua liberdade e seus direitos e para deixá-los a salvo da precariedade e do caráter provisório que possuem no estado de natureza. Portanto, do ponto de vista lógico, a nação soberana

³⁶ Segundo Bastos (2014, p. XXVI), não obstante a perspectiva restauradora de Sieyès, ela não é suficiente para “prejudicar as suas formulações sobre a tomada legislativa do poder pelo Terceiro Estado”. Ao que parece, por mais radical, revolucionário ou inovador que seja um pensamento, ele ainda guardará resquícios de ligação ou influência de pensamentos anteriores. Além disso, Sieyès, em sua posição restauradora, busca mostrar que a prevalência dos usurpadores se deu em razão dos privilégios.

precede o Estado, cuja criação é o ato fundamental da soberania.

Nação, para Sieyès, não é um ente da razão, mas um “agregado espontâneo de indivíduos, uma coletividade humana concreta” (Máiz, 2007, p. 132, tradução nossa). A oposição de Sieyès ao exercício do poder pela nobreza estava relacionada à crítica de que os privilégios o corrompiam e faziam-no alheio à comunidade — prevaleciam os interesses particulares em detrimento ao comum e em prejuízo do que, à época, denominava-se esfera pública — pátria era apenas a casta da qual se fazia parte (Gómez, 2017, p. 67, tradução nossa).

Para Sieyès, um grupo numeroso de pessoas não pode por si exercer a legislatura diretamente e, por isso, é necessário representantes dessa vontade comum³⁷ e que não representassem frações da sociedade, mas de toda a nação soberana. O abade, assim, sustenta, sob influência do pensamento dos fisiocratas e economistas, que uma sociedade progride via produção de riquezas e a nobreza, dado o seu impedimento de exercer quaisquer profissões, não estava apta a essa finalidade. Por outro lado, todos os cargos exercidos pela nobreza poderiam ser executados pelos pertencentes ao Terceiro Estado, os comuns. Elucida Gómez (2017, p. 68, tradução nossa) sobre o posicionamento de Sieyès:

A monarquia é culpada — e escrava — da existência da aristocracia parasitária, Sieyès não admite um jogo de equilíbrio entre ambos os poderes favorável à liberdade dos indivíduos, uma vez que ambos se aliam na dominação baseada em interesses particulares acima dos da nação.

O termo nação, portanto, no pensamento de Sieyès, ao atribuir direitos aos cidadãos “[...] se converteu em instrumento contra o mal encarnado no despotismo monárquico” (Gómez, 2017, p. 68, tradução nossa) e, por consequência, no desenrolar da revolução, tende a substituir a posição do rei como unidade estatal; o rei passa a ter o papel de executor da lei representativa da vontade da nação consubstanciada no poder constituinte, que será o fundamento de um Estado constitucional marcado pela limitação jurídica do poder e na divisão dos poderes (Máiz, 2007, p. 34, tradução nossa). Sob uma acepção político-jurídica, a nação

³⁷ Vontade comum, em Sieyès, ultrapassa a noção de união dos interesses comuns. Está associada ao compromisso de criarem constitucionalmente um Estado político que consolide e garanta juridicamente os direitos, “de modo algum é obrigada a alienar ao Estado todos os seus direitos e deveres, de tal sorte que este se converta em um poder ilimitado” (Máiz, 2007, p. 134, tradução nossa).

exerceria seu próprio poder como autoridade legítima — de acordo com Bastos (2014, p. XXVI), a legitimidade desse poder decorreria do Direito Natural enquanto razão natural.

Nação será o corpo de cidadãos e o Direito por eles elaborado garantirá os direitos individuais e constituirá instituições estatais a partir da noção de moral cívica — o Estado é resultado do direito positivo, a nação é resultado do direito natural. Explica Máiz (2007, p. 136, tradução nossa) que o Estado-nação, diante do estabelecimento do público, então, atuará para reforçar, unificar e transformar o corpo político a partir da realidade social, povo, “mediante a revogação dos privilégios, a criação do direito positivo como direito igual, a implantação de novo sistema educativo, a organização administrativa e territorial da França, o desenvolvimento de um patriotismo cívico etc”. Segundo Máiz (2007, p. 135, tradução nossa):

para Sieyès, *Societas civilis sive res publica*: a Nação (= cidadãos que trabalham) soberana (= produtora da constituição) realiza assim o postulado central do republicanismo, o povo obedece à lei que ele mesmo se dá, quem funda a soberania é quem obedece.

No ensaio *Que'est-ce que le Tiers État?* Sieyès propõe para exercício da soberania pela nação a ideia do poder constituinte, nação esta que exerce o poder *legibus solutus*:

Em toda nação livre — e toda nação deve ser livre — só há uma forma de acabar com as diferenças, que se produzem com respeito à Constituição [...]. Se precisamos de Constituição, devemos fazê-la. Só a nação tem direito de fazê-la [...]. Entretanto, de acordo com que critérios, com que interesses se teria dado uma Constituição à própria nação? A nação existe antes de tudo, ela é a origem de tudo, sua vontade é sempre legal, é a própria lei. Antes dela e acima dela só existe o direito natural. [...] Essas leis são chamadas de fundamentais, não no sentido de que possam tomar-se independentes da vontade nacional, mas porque os corpos que existem e agem por elas não podem tocá-las. Em cada parte, a Constituição não é obra do poder constituído, mas do poder constituinte, nenhuma espécie de poder delegado pode mudar nada nas condições de sua delegação (Sieyès, 2014, p. 37–40).

Esses cidadãos unificados pelo interesse compartilhado de proteger seus direitos e de criar o Estado compõem a nação, cuja soberania é prévia ao Estado e se concretiza via poder constituinte. Portanto, o Estado nasce constitucional e a soberania da nação é mantida até que o poder constituinte se manifeste (Máiz, 2007,

p. 136). Uma vez manifestado o poder constituinte, a nação perderá sua soberania, ainda que ela permaneça em potência, mas não a sua liberdade e capacidade participativa diante da Constituição que proíbe o exercício ilimitado de qualquer poder. O processo argumentativo quanto à ideia de soberania é bastante interessante: se, em virtude da Constituição, os poderes são separados e cada um tem a sua esfera de atuação, não podendo ocorrer qualquer usurpação de funções, em que a ideia de soberania se sustentaria? (Máiz, 2007, p. 139).

Em seus ensaios, diante do desenrolar da Revolução, Sieyès afirmará que a Nação, após o exercício da soberania via poder constituinte, torna-se um “lugar vazio, um lugar mágico” (Máiz, 2007, p. 137, tradução nossa), que ficará latente para casos de violação despótica dos fins do Estado. Assim, o exercício da soberania se dará excepcionalmente via Assembleia primárias — órgãos populares de base —, cuja finalidade para Sieyès, mais à frente, será também de controle e participação. Diante dessa construção, tem-se que “A Nação legalmente organizada é o povo e, como constitucionalmente limitada, nesta esfera não é soberana” (Máiz, 2007, p. 138, tradução nossa).

Evidencia-se, desse modo, que a soberania da nação, no pensamento de Sieyès, destina-se à fundação do Estado, que será o Estado-nação, via constituição. Após o ato fundador, a soberania é “desativada” (Máiz, 2007, p. 139, tradução nossa), mas permanecerá latente, enquanto fundamento teórico do Estado, cujo objetivo será o de garantir os direitos positivos e a liberdade dos cidadãos em face das arbitrariedades despóticas:

A titularidade da soberania originária corresponde à Nação, entendida como o conjunto concreto dos cidadãos que produzem valor, e seu exercício ao poder constituinte, nunca aos poderes constituídos, nem sequer ao Parlamento, órgão máximo representativo, todos eles limitados e regulados pela Constituição (Máiz, 2007, p. 144, grifos do autor, tradução nossa).

Essa compreensão de Sieyès é relacionada à noção de que o processo revolucionário precisa ser institucionalizado e encerrado, isso a partir da Constituição, “evitando a revolução permanente da mão de uma vontade onipotente e cotidiana da Nação” (Máiz, 2007, p. 140, tradução nossa). Além do mais, o poder do Estado não pode ser ilimitado, o que colocaria em risco os direitos individuais, aos quais o “Estabelecimento público” deve estar a serviço, inviabilizaria o controle do

Estado a fim de cumprir os fins para os quais foi criado e descambaria em opressão e tirania. No entanto, para Sieyès, nesse equilíbrio sutil do Estado, a soberania latente, em casos excepcionais, será exercida pelo poder constituinte instituído previsto na Constituição, segundo um procedimento que poderia realizar eventual reforma ante uma ruptura do pacto fundacional do Estado.

Arendt, no capítulo 4, do *Sobre a Revolução*, discorre sobre a liberdade pública que deveria resultar do ato de fundação, *constitutio libertatis*, mas que em virtude do equívoco entre libertação — oriunda da rebelião — e liberdade — oriunda da revolução — resultou na fundação de governos constitucionais, cujas constituições tinham por princípio a limitação do poder do Estado sobre o sujeito, o que Arendt chamará de antigas liberdades. Portanto, eram governos limitados pela lei e garantiam uma boa liberdade civil; conforme assevera a filósofa: “As liberdades civis e o bem-estar privado são da alçada do governo limitado, e a salvaguarda deles não depende da forma de governo” (Arendt, 2011, p. 191).

A crítica arendtiana a essa noção de “fundação” está no fato de que os integrantes dessa comunidade apenas “ganhavam” a salvaguarda do governo e não reivindicam a participação no governo. A Constituição, nesse sentido, não significava o “estabelecimento de um sistema de poder inteiramente novo” (Arendt, 2011, p. 196), talvez, inteiramente novo no sentido de efetivamente garantir a liberdade de ação, a participação nos assuntos públicos, onde se pode falar, ser ouvido e visto. Garantir as liberdades civis era um grande passo revolucionário, mas não suficiente para se fundar uma nova ordem.

Quanto a esses equívocos “fundacionais” e a influência das heranças históricas sobre os eventos revolucionários, Arendt afirmará que Sieyès substituiu o rei soberano pela soberania da nação, colocando, assim, a nação acima da lei, perpetuando a ideia de que a vontade da nação seria a própria lei, em espelho à posição anterior de que o rei era a fonte de todo o poder, cuja vontade era a origem da lei na terra:

O que lhe poderia ter sido mais natural do que colocar a nação acima da lei, tal qual como a soberania do rei francês deixara muito tempo antes de significar a independência frente aos pactos e obrigações feudais e, pelo menos desde a época de Bodin, passara a significar o verdadeiro absoluto do poder real, uma *potestas legibus soluta*, um poder absolvido das leis? (Arendt, 2011, p. 205).

A leitura arendtiana possui lastro na afirmação de Sieyès, que se encontra nos escritos *Qu'est-ce que le Tiers État?*, quando ele diz, tratando da organização do corpo do governo, que este deve se firmar no interesse da nação, de forma a nunca chegar a ser nocivo a essa nação: “A nação existe antes de tudo, ela é a origem de tudo. Sua vontade é sempre legal, é a própria lei. Antes dela e acima dela só existe o direito natural” (Sieyès, 2014, p. 40).

É certo que Sieyès não se afasta das nomenclaturas tradicionais, entretanto, considerando apenas o “novo termo” poder constituinte, em que sentido ele se afastaria da noção romana de alianças ou até mesmo da afirmação categórica arendtiana da necessidade de separar cabalmente a sede do poder e a fonte da lei a partir da Constituição? (Arendt, 2011, p. 207). A noção romana é mais próxima das constituições não escritas, como são os casos do Reino Unido, Israel e Nova Zelândia, mas, mesmo em Estados cujas constituições não são escritas, as leis básicas possuem uma fonte e são essas leis que norteiam a formação e a atuação das instituições do Estado, bem como garantem as liberdades civis.

Talvez, a crítica de Arendt a Sieyès possa advir da compreensão do autor de que a nação, em seu ato fundante, estaria desvinculada de alguma formalidade ou à Constituição, mas isso não se mantém após o ato fundante, a soberania da nação ficaria como algo potencial, ressurgindo apenas quando do rompimento da Constituição. É possível, também, a partir do *Qu'est-ce que le Tiers État?* compreender a crítica arendtiana diante do recorrente problema de que a nação seria a própria lei e, por consequência, a encanação da lei, bem como que a lei seria resultado da vontade da nação respaldada por um direito natural. O problema da nação enquanto encarnação viva da lei pode ser delineado pela crítica de Arendt em *Origens do totalitarismo* (1989), dizendo que governos totalitários longe de serem ilegais, recorrem à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem a sua legitimidade final. O problema está no rompimento do *consensus iuris*. Dirá Arendt (1989, p. 514):

A política totalitária não substitui um conjunto de leis outro, não estabelece o seu próprio *consensus iuris*, não cria, através de uma revolução, uma nova forma de legalidade. O seu desafio a todas as leis positivas, inclusive às que ela mesma formula, implica a crença de que pode dispensar qualquer *consensus iuris* e ainda assim não resvalar para o estado tirânico da ilegalidade, da arbitrariedade e do medo. Pode dispensar o *consensus iuris* porque promete libertar o cumprimento da lei de todo ato ou desejo humano; e promete a justiça

na terra porque afirma tornar a humanidade a encanação da lei. Essa identificação do homem com a lei, que parece fazer desaparecer a discrepância entre a legalidade e a justiça que tanto atormentou o pensamento legal desde os tempos antigos, nada tem em comum com o *lumen naturale* ou com a voz da consciência, por meio dos quais a Natureza ou a Divindade, como fonte de autoridade para o *ius naturale*, ou para os históricos mandamento de Deus, suspostamente revela a sua autoridade no próprio homem. Esta nunca fez do homem uma encanação viva da lei mas, pelo contrário, permaneceu separada dele com a autoridade que exige consentimento e obediência.

Arendt aponta a confusão entre poder, autoridade e a fonte da lei. O poder se origina da ação e se mantém enquanto os seres humanos estão juntos e agem em concerto. Autoridade se refere ao ato fundador da comunidade política, “cuja importância reside na sua fundação legitimadora das ações e decisões públicas dos homens que continuam com o legado” (Porcel, 2022, p. 62), respaldada pelo reconhecimento e respeito. Desse modo, é o poder do povo que lança a sua fundação e constitui o seu governo via Constituição, assim, “as instituições políticas são manifestações e materializações do poder” (Arendt, 2014b, p. 57), a autoridade será o reconhecimento que se dá aos que são investidos da autoridade que rememora a fundação, os que são investidos da autoridade possuem o apoio dos demais. Já a fonte da lei de torna Constituição, de modo que a nação ou qualquer outra pessoa não estará acima da lei, dirá Arendt (2011, p. 207):

[...] os elaboradores das constituições americanas, embora soubessem que deveriam estabelecer uma nova fonte de direito e conceber um novo sistema de poder, nunca sequer sentiram a tentação de derivar a lei e o poder da mesma origem. Para eles, a sede do poder era o povo, mas a fonte da lei viria a ser a Constituição, uma coisa objetiva e duradoura, que certamente pode ser abordada de muitos ângulos diferentes e interpretada muitas maneiras diversas, que podia ser modificada e emendada de acordo com as circunstâncias, mas que mesmo assim jamais era um estado de espírito subjetivo, como a vontade.

É importante destacar que o Estado constitucional em Sieyès não possui soberano, há uma soberania coletiva quanto ao ato fundacional — nação e depois povo —, criando a norma constitucional que regula e limita a todos, em oposição às proposições de soberania nacional da Assembleia Nacional — já que a Assembleia, ante a abstração da nação se titulava soberana e passava ao exercício do poder constituinte e quanto ao exercício do poder constituído se desvinculava do ideal eleição-representação — e de soberania popular jacobina — transferência da

plenitudo potestas do rei ao povo, em patente manutenção da concepção clássica de soberania, apenas substituindo rei por povo.

É possível deduzir, então, que a crítica arendtiana se destina a essa transferência da noção clássica de soberania, que se referia ao monarca, para o povo ou para a nação, nos moldes da Assembleia Nacional, porque nesse sentido a atuação de um soberano ativo no Estado era mantida, a crítica da filósofa se volta ao fato de que a lei demandaria uma fonte externa para lhe conceder legalidade, transcendendo ao ato legislativo em si e excluindo a nação, enquanto fonte da legalidade e da justiça, da submissão à lei positiva. Muito explicativa dessa noção o seguinte excerto de Máiz:

Mas ao substituir o Monarca pelo povo, manteve-se no Estado a presença de um Soberano ativo que, mediante eleição/revogação, o exercício do poder legislativo ou da insurreição das secções detém um poder juridicamente ilimitado, em rigor, *legibus solutus* [...] defendeu Sieyès (e Condorcet), ao contrário, a desconstrução radical do imaginário herdado da soberania monárquica, ainda mais, do legado da teologia política (Máiz, 2007, p. 144; 145, tradução nossa).

Prossegue Máiz quanto à oposição veemente de Sieyès à própria noção de soberania:

Ousemos dizer, enfim: O que é a soberania? Os associados entregam tudo o que lhes pertence nas mãos da comunidade e se fazem representar na totalidade de suas forças e de seus meios? De modo algum. Assim, a soberania, entendida como um poder supremo que dominaria e abarcaria tudo, não existe (Sieyès, 1991, apud Máiz, 2007, p. 148, tradução nossa).

A leitura arendtiana quanto à constituição de uma nação soberana, tão severamente criticada pela filósofa, é explicada por Amiel (2003, p. 67):

É certo que Sieyès, no texto citado por Arendt, liquida politicamente a minoria, e por fim renova uma estrutura de classes no seio do Terceiro Estado. Poder-se-ia, evidentemente, acusar Arendt da maior má-fé histórica, na medida em que nada diz da estrutura de ordens contra a qual Sieyès polemiza, e em que o reconhecimento da estrutura social efectiva que é renovada pela representação nacional se limita a dar lugar à crítica da compaixão. Mas isso seria esquecer — além das observações arendtianas (e jeffersonianas) acerca do horror da pobreza em França — que a análise de Sieyès é congruente com a de Rousseau.

Resta, assim, no pensamento de Sieyès, além da crítica à própria

concepção de soberania enquanto um mandato supremo, a substituição da soberania pelo poder constituinte da nação ou do povo no ato fundacional como ato soberano de criação da Constituição. A soberania é entendida como o poder constituinte, com o ato fundador *creatio ex nihilo*³⁸, e que vai ao encontro da própria crítica de Arendt (Arendt, 2011, p. 238):

O grande problema na política, que comparo ao problema da quadratura do círculo na geometria [...é]: como encontrar uma forma de governo que coloque a lei acima do homem.” Teoricamente, o problema de Rousseau é muito parecido com o círculo vicioso de Sieyès: os que se reúnem para constituir um novo governo são inconstitucionais, isto é, não tem autoridade para fazer o que estão prestes a fazer. O círculo vicioso no legislar se apresenta não na elaboração das leis, mas no lançamento da lei fundamental, a lei da terra ou a Constituição que, a partir daquele momento, encarnaria a “lei superior” da qual todas as leis, em última instância, derivariam sua autoridade.

Sob outro aspecto, segundo Arendt, o elemento genuinamente revolucionário de uma constituição é a liberdade, mas como esse elemento pode ser encontrado em uma constituição? Grosso modo, liberdade, para Arendt, é poder participar da coisa pública e, nesse sentido, a crítica da filósofa quanto à confusão das fontes do poder e da lei é pertinente à vista da falsa ideia de que as leis deveriam ser promulgadas em nome do povo francês. Quando Sieyès estabelece o poder constituinte e o seu poder soberano para fundar o novo Estado, ele está preocupado com a legitimidade dessa fundação, tanto, assim, que a noção de soberania da nação fica latente, mas a participação do povo na coisa pública continua pela proposta representativa via assembleias primárias — o poder legislativo via assembleia é perene. Mas Arendt continua a apontar o problema da solução de Sieyès:

O cerne da questão é que, na forma republicana de governo, essas decisões são tomadas e implementadas dentro de um quadro constitucional e de acordo com os dispositivos de uma Constituição que, por sua vez, só pode ser tida como expressão da uma vontade nacional ou submetida à vontade de uma maioria a igual título que um edifício pode ser tido como expressão da vontade de seu arquiteto ou submetido à vontade de seus moradores (Arendt, 2011, p. 215).

Outra questão destacada por Arendt é a satisfação e a suficiência da limitação do Estado face aos indivíduos — direitos civis —, sendo perdido o espírito

³⁸ Criado do nada.

revolucionário da participação enquanto liberdade política, já que seria inviável a participação pública sem os direitos civis garantidos como princípios fundantes do Estado — o que, aliás, é reconhecido por Arendt. Bignotto (2011, p. 47) ao tratar da questão da igualdade de condições, o que nem sempre seria oposto à igualdade política entre os cidadãos, dirá:

não se trata de desconhecer o caráter econômico das demandas das camadas empobrecidas da população francesa no século XVII, mas também não devemos negar-lhes o desejo de igualdade que, de maneira como era formulada por seus arautos, tinha uma explícita conotação política e tocava de perto a questão da participação, que está no centro do “republicanismo” arendtiano.

É também importante destacar que, segundo Bignotto (2011, p. 55), a compreensão arendtiana de fundação não se resume à redação de um novo corpo de regras, mas ao “enraizamento fora do tempo de uma obra que os homens sabem que tem a marca da finitude”. Arendt (2011, p. 214), muito embora elogie Sieyès e sua criação do poder constituinte, asseverará:

Teoricamente, é óbvio que a solução de Sieyès para os problemas da fundação, isto é, o estabelecimento de uma nova lei e a fundação de um novo corpo político, não resultou, e nem poderia resultar, na instauração de uma república no sentido de “um império de leis e não de homens” (Harrington), mas substituiu a monarquia, o governo de um só, pela democracia, o governo da maioria. Para nós é difícil entender tudo o que estava em jogo nessa passagem inicial da república para a forma democrática de governo, porque geralmente igualamos e confundimos o governo da maioria com a decisão da maioria.

Ao que parece, a crítica de Arendt ao modelo de Sieyès está em substituir o monarca soberano pela nação soberana e dela calcar e justificar a leis, colocando-a acima das leis, de forma que a vontade da nação teria que ser a própria lei, conservando na nação o poder de a qualquer momento, sob o pretexto de qualquer causa alterar ou aniquilar as bases fundantes lançadas e adotar novas em seu lugar. Para Arendt o modelo francês, europeu, não possibilitava a separação radical entre lei e poder.

3.2 A CRÍTICA ARENDTIANA À NAÇÃO: DO NACIONALISMO EXCLUDENTE

É possível entender que a crítica arendtiana a Sieyès está relacionada

às condições do momento histórico no qual o autor formulou o seu pensamento, diante de uma ânsia de afastar os cidadãos do jugo do poder monárquico, em que pese o expediente do poder constituinte e constituído, não conseguiu se afastar da noção de que a nação formaria a ficção de um absoluto, colocando-se acima de qualquer autoridade e absolvida de todas as leis. Interessante nesse sentido a explicação de Goldoni (2009, p. 103, tradução nossa) sobre o poder constituinte atribuído à nação:

Quando o abade proclama a ideia de que o direito de fazer a constituição pertence só à nação, independentemente "de qualquer forma e de qualquer maneira que ela queira", ele tem na verdade um objetivo preciso: deslegitimar a instituição monárquica dos Estados Gerais, na sua visão incompetente para erigir uma nova constituição, como órgão submetido ao poder do rei e da nobreza.

Sieyès propunha uma organização da representação, pois para ele a democracia bruta — tipo ideal de participação direta, tendendo ao imediatismo entre governante e governados — poderia levar a uma desvirtuação da liberdade:

Na democracia bruta, as paixões estão muito presentes e os votos não são mantidos em uma esfera reduzida por meio de uma procuração limitada: o poder constituinte se confunde com o poder constituído, e a maioria, tendo todos os poderes, pode colocar a minoria sob seu jugo [...]. A democracia é certamente necessária em um bom sistema social, mas é necessário não a tornar um todo, mas uma parte (Sieyès, 1991 apud Máiz, 2007, p. 159, tradução nossa).

As assembleias, constituinte ou legislativa, tinham por função criar uma vontade política a partir das preferências prévias — o que existe abaixo das assembleias são indivíduos, “o povo disperso não é um corpo organizado, não possui nem unidade, nem vontade, nem pensamento, nem identidade coletiva” (Máiz, 2007, p. 160, tradução nossa).

Segundo Máiz, a vontade comum transcenderia a soma das vontades individuais, significaria o compromisso, o engajamento que daria margem ao pacto para “dotar-se constitucionalmente de um Estado político que não suprima ou reduza, mas consolide e garanta juridicamente os direitos que se encontram precários no estado de natureza” (Máiz, 2007, p. 134, tradução nossa).

A vontade originária e genérica da nação é apenas a de ingressar no Estado, a partir da constituição, a vontade política será mediada pela representação. Representar é “agregar e processar preferências prévias [...] formar em comum uma

vontade comum” (Máiz, 2007, p. 160, tradução nossa). Assim, no pensamento de Sieyès, a política produzirá os interesses do grupo. Ao povo incumbirá o poder de procuração às assembleias e aos representantes eleitos, já que a influência do povo sobre os representantes é vital para que se possa efetivar a participação e gerar a compreensão de obrigação quanto às leis. Para Sieyès, é necessária a liberdade de poder: “O homem tem necessidade de ser livre não para ser esterilmente livre, se não para exercer e empregar o seu poder, acrescentando-o progressivamente [...] O grande objetivo da liberdade é o incremento desse poder” (Sieyès, 1793 apud Máiz, 2007, p. 163, tradução nossa).

Sieyès, de acordo com Máiz, propunha um governo representativo de base democrática. Esta base era oriunda de assembleias primárias ou comícios, compostos por cerca de 600 a 700 cidadãos ativos e pertencentes a cada bairro, que se reuniam periodicamente não apenas para discutir temas e eleger e controlar deputados, mas eram, também, “autênticas células de implicação cidadã na coisa pública” (Máiz, 2007, p. 178, tradução nossa); elaboravam as listas anuais de elegibilidade — elegibilidade dependeria do reconhecimento e confiança dos demais; não havia vinculação partidária —, por meio das quais se realizava a proposição de candidatura, bem como de revogação, em caso de ruptura do vínculo representativo ou de radiação (não inserção na lista de elegibilidade). Em suma, era função primordial das assembleias primárias em “extraordinário incentivo republicano: refrescar com uma corrente de espírito democrático os representantes” (Máiz, 2007, p. 180, tradução nossa).

Ao criar o termo poder constituinte e ao refletir sobre a efetivação da representação, Sieyès estivesse, em seus escritos, assegurando a participação da nação não apenas no governo — que deveria agir no interesse do povo —, mas na própria fundação do Estado e, para além do viés restaurador, Sieyès buscava não apenas uma salvaguarda contra o governo, mas, também, viabilizar a participação pública daqueles que até então não tinham qualquer relevância sobre os assuntos que lhes afetavam. Por outro lado, a crítica de Arendt é bastante importante quando afirma que o poder não pode ser refreado pela lei, porque a lei sempre corre o risco de ser abolida pelo poder dos muitos, pois “num conflito entre lei e poder raramente a lei sai vitoriosa” (Arendt, 2011, p. 200).

É certo que o problema do termo nação enquanto corpo político unitário (nação única e permeada por unidade) aparece nos textos de Sieyès e é

apresentado por Máiz como um segundo conceito ou momento do conceito de nação no pensamento do abade, enquanto derivada, política e artificialmente, da ação nacionalizadora:

Se a nação é, como vimos, prévia ao Estado, este último incide, como Estado nacional, por sua vez, sobre a Nação, reforçando-a e transformando-a em “Corpo político” a partir da realidade social prévia dos produtores, mediante a centralização territorial, da produção política do território, da organização departamental etc, gerando a homogeneidade da Nação como “uma Nação una”; isto é: “um corpo de associados vivendo abaixo de uma lei comum e representados pela mesma legislatura” (Máiz, 2007, p. 136, tradução nossa).

Para Sieyès, todo ato de construção de um Estado é também da construção nacional, portanto, do Estado-nação. Segundo Goldoni (2009, p. 59, tradução nossa), trata-se de um recurso para produzir a unidade, “capaz de agregar a comunidade, oferecendo também uma narrativa que legitime o poder que dela emana” — *adunation* política apta a gerar um corpo político.

Após a fundação, então, o pensador passa a utilizar o termo povo: nação é o ponto de partida do movimento político de um país livre, povo é o ponto de chegada ao reconhecerem os benefícios da lei (Sieyès, 1991 apud Máiz, 2007, p. 137), “Para Sieyès, [...] a nação juridicamente organizada é o povo e, na medida que é constitucionalmente limitada, neste âmbito não é soberana” (Máiz, 2007, p. 138, tradução nossa).

Evidencia-se a lógica da identidade europeia em oposição à lógica americana de diferença e pluralidade da sociedade face ao Estado e, especialmente, do federalismo, severamente rechaçado por Sieyès diante da noção de centralização:

Nação e povo constituem uma coletividade indivisível de indivíduos agrupados por um interesse comum, antes e depois de se estabelecerem como “estabelecimento público” — “uma única lei e administração comuns” — portanto: “A França não pode ser um conjunto de pequenas nações, que seria governado separadamente como uma democracia. Pelo contrário, a França não é um conjunto de Estados, mas um todo único, composto de partes integrantes” (Máiz, 2007, p. 138, tradução nossa).

É importante destacar que, segundo Goldoni, o termo nação não possui conotação étnico-linguística ou racial, mas recupera a noção daqueles descendentes dos conquistadores francos — por isso a noção restauradora — diante de

um mito da origem, que agora no Terceiro Estado deveria tomar consciência da sua condição de nação, enquanto aqueles que trabalham e produzem, condição esta em sentido social e espelhado no princípio de indivisibilidade da nação³⁹, insculpido no art. 1.º do Título Terceiro da Constituição de 1791⁴⁰, aliás, se os nobres renunciassem aos seus privilégios poderiam integrar a nação. Dirá Goldoni (Goldoni, 2009, p. 86, tradução nossa):

Desse dado deriva o característico antipluralismo social do liberalismo revolucionário francês. A nação tem, portanto, o escopo de unificar o múltiplo, trazendo de volta os sujeitos a um todo dotado de força inclusiva e excludente. Sieyès intuiu a potencialidade do conceito de nação e o transforma [...] no novo espaço político — depois daquele da *polis*, do império e das cidades medievais — que determina a filiação/pertença do cidadão a uma coletividade e exclusão daqueles que não fazem parte dessa coletividade.

Desse modo, a noção de nação e, posteriormente, de povo torna-se elemento aglutinador e, segundo Arendt, é o nacionalismo que infla as massas diante de seus lemas a um nacionalismo revolucionário ou a revoluções nacionais, cujo resultado serão as ditaduras revolucionárias. Não obstante essa compreensão, destaca Young-Bruhel (1997, p. 84), Arendt entendia que os seres humanos são moldados “fundamentalmente pelas condições do nosso nascimento, por nossa vizinhança, pelo grupo do qual somos parte devido ao nascimento”; Arendt aprendeu do viver que, por nascimento, era judia. Portanto, evidencia-se que a oposição arendtiana não são aos vínculos comunitários que unem os grupos, mas à exacerbação, sob a nomenclatura de nacionalismo, de uma realidade política deletéria. Dirá Arendt em sua entrevista a Gaus (Arendt, 2008a, p. 37): “Eu, por exemplo, não creio que algum dia tenha me considerado uma alemã — no sentido de pertencer ao povo, e não na condição de cidadã, se for possível fazer essa distinção”.

Parece que até hoje não há outro modo da realidade de um Estado se expressar que não por um Estado-nação e ainda permanece e é constantemente ratificada a ideia de que os povos devem possuir o direito a sua autodeterminação e

³⁹ Essa compreensão da unidade da nação que é soberana enquanto nação é oposta às ideias rousseauianas acolhidas pela Constituição de 1793 que entende que o povo não é uma unidade distinta dos sujeitos que o formam, de forma que a soberania é resultado da soberania que cada um dos cidadãos possui (Goldoni, 2009, p. 95, tradução nossa).

⁴⁰ ‘Título III - Autoridades públicas, art. 1º - A soberania é una, indivisível, inalienável e imprescritível. Pertence à Nação; nenhum setor do povo, nem qualquer indivíduo, pode assumir o exercício dela’ (França, 1791, [s.p.], tradução nossa).

que o Estado-nação ofereceria proteção aos seus cidadãos-nacionais — “somente as pessoas da mesma origem nacional podiam gozar de toda a proteção das instituições legais” (Arendt, 1989, p. 308) — e, também, de que isso somente seria possível via nação soberana. Mas é importante destacar: a crítica arendtiana é dirigida ao conceito de soberania, o problema da nação e do nacionalismo vem a reboque da crítica à soberania, muito embora, curiosamente, Arendt não dedique um único texto exclusivamente ao problema da soberania, como faz ao problema da nação e à cooptação do Estado transformando-o em Estado-nação. O problema do Estado-nação é que a nação se valendo da soberania se sobrepõe ao Estado (Estado de Direito):

havia sido consumada a transformação do Estado de instrumento da lei em instrumento da nação; a nação havia conquistado o Estado, e o interesse nacional chegou a ter prioridade sobre a lei muito antes da afirmação de Hitler de que “o direito é aquilo que é bom para o povo alemão” (Arendt, 1989, p. 308).

Arendt, em *Origens do totalitarismo* (1989), aponta o nacionalismo como uma das ideologias que desfiguram a vida política (Beiner, 2023, p. 81), uma vez que, para ela há uma incongruência ou tensão entre nação e Estado que está presente na ideia de Estado-nação, pois este sustenta “a convicção fundamental da supremacia da nação sobre todas as instituições legais e ‘abstratas’ do Estado” (Arendt, 1989, p. 309). O nacionalismo é um instrumento bastante efetivo ao imperialismo pois, enquanto aquele faz a cooptação dos anseios de autodeterminação dos povos, este garantiria a expansão ante o permanente crescimento da produção industrial e das transações comerciais, em patente desprezo às limitações do Estado-nação. Por isso, alerta:

Contrariamente à estrutura econômica, a estrutura política não pode expandir-se infinitamente, porque não se baseia na produtividade do homem, que é de certo modo ilimitada, pelo menos teoricamente. De todas as formas de governo e organização de povos, o Estado-nação é a que menos se presta ao crescimento ilimitado, porque a sua base, que é o consentimento genuíno da nação, não pode ser distendida além do próprio grupo nacional, dificilmente conseguindo o apoio dos povos conquistados. Nenhum Estado-nação pode, em sã consciência, tentar conquistar povos estrangeiros, a não ser que essa consciência advenha da convicção que a nação conquistadora tem de estar impondo uma lei superior — a sua — a um povo de bárbaros. A nação, porém, concebe as leis como produto da sua substância nacional que é única, e não é válida além dos limites do seu próprio território, não

correspondendo aos valores e anseios dos outros povos (Arendt, 1989, p. 156).

Arendt afirma que um povo se torna uma nação quando “toma consciência de si de acordo com a sua história; como tal, está ligado ao solo que é produto do trabalho passado e onde a história deixou seus traços” (Arendt, 2008a, p. 236), representa o *milieu* em uma sociedade a qual a pessoa pertence por direito de nascença. O Estado, por sua vez, é “uma sociedade aberta, governando um território onde seu poder protege e cria leis” (Arendt, 2008a, p. 236), para um Estado deveria existir apenas cidadãos a despeito da nacionalidade.

O nacionalismo é entendido como “essencialmente a conquista do Estado através da nação. Esse é o sentido do Estado nacional” (Arendt, 2008a, p. 236). Arendt, então, exemplifica a diferença entre povo e nação dizendo que quando Hitler iniciou a sua carreira assassina e a destruição do mundo europeu, liquidando e envergonhando a nação com Dachau e Buchenwald, porões de tortura, Leis de Nuremberg, campanhas de extermínio de mulheres, idosos e crianças, ilusão sangrenta de uma raça germânica, o que restou foi o povo; quando Pétain assinou os infames parágrafos do armistício colaborando com o regime alemão e entregando os refugiados aos nazistas, liquidou a existência da nação francesa, restando o povo francês que lutava contra o extermínio físico (Arendt, 1942, p. 1)⁴¹.

Diante dessa situação, confirma-se a afirmação arendtiana quanto ao risco da nação ou do nacionalismo assumirem o controle do Estado e exilarem seres humanos de um espaço político e de cidadania política. Dirá Arendt:

O Estado-nação, com a sua reivindicação de representação popular e soberania nacional, tal como havia evoluído desde a Revolução Francesa até o século XIX, resultava da combinação de dois fatores que, ainda separados no século XVIII, permaneceram separados na Rússia e na Áustria-Hungria até 1919: nacionalidade e Estado. As nações adentravam a história e se emancipavam quando os povos adquiriam a consciência de serem entidades culturais e históricas e a de ser o seu território um lar permanente marcado pela história comum, fruto do trabalho dos ancestrais, e cujo futuro dependeria do desenvolvimento de uma civilização comum (Arendt, 1989, p. 260).

Talvez, o grande problema da unificação do Estado e da nação seja

⁴¹ Apesar de se tratar de um manuscrito, esse texto foi publicado no terceiro número, no final de 1942, da revista *Porvenir: Zeitschrift für alle Fragen des jüdischen Lebens*, Editorial Estrellas, de Buenos Aires, Argentina.

o fato de que a nacionalidade⁴² e, com ela, a cidadania⁴³ (é importante destacar que nem sempre nacionalidade e cidadania coincidem: “A cidadania pressupõe a nacionalidade, mas o nacional pode estar legalmente incapacitado para exercer a cidadania, ou seja, os seus direitos políticos” (Lafer, 1988, p. 135)⁴⁴), limite-se à identidade particular dos grupos, o que é totalmente o oposto da concepção de política.

Para Arendt, nesse sentido, “Efetivamente, a federação dos Estados europeus teria permitido criar, no seio da comunidade das nações, um espaço para outras nações não ligadas a um território, vulgarmente chamada de nacionalidade” (Heuer, 2007, p. 198), em que pese hoje os refugiados, os apátridas, os sem lar não serem mais oriundos da Europa ocidental e muito pouco a federação europeia existente hoje pode fazer, até mesmo porque muito se assemelha a um Estado-nação, com a sua nação europeia em face do restante do mundo⁴⁵. Arendt faz uma afirmação, ao discutir a influência do iluminismo sobre a questão judaica sob a perspectiva de Johann Gottfried von Herder, que é bastante inquietante:

Quanto mais antigo um povo, mais ele se diferencia de todos os outros povos. As consequências dos eventos históricos primeiro dão origem às diferenças entre homens e povos. A diferença não repousa na habilidade, no talento ou no caráter, mas antes da irrevocabilidade dos

⁴² “[...] reflete um vínculo formal, de caráter político e legal, entre o indivíduo e um determinado Estado. Isso é diferente do conceito de pertencimento a uma nação que se refere à participação em um grupo religioso, linguístico ou étnico. Assim, o conceito de nacional [...] é consistente com o entendimento tradicional deste termo no direito internacional, ou seja, as pessoas sobre as quais o Estado considera ter jurisdição com base na nacionalidade, inclusive o direito de reclamar contra outros Estados em caso de maus tratos àquelas pessoas” (ACNUR, 2014, p. 29).

⁴³ Refere-se ao exercício dos direitos políticos.

⁴⁴ Nacionalidade e cidadania são questões de jurisdição interna de cada Estado, mas este deve cumprir as suas obrigações com relação à comunidade internacional ao deliberar sobre tais pontos. Em matéria de direitos humanos, nacionalidade e cidadania se assemelham: possui cidadania quem é membro de algum Estado e a ele deve lealdade em razão da nacionalidade (Lafer, 1988, p. 135).

⁴⁵ Arendt, ao discutir a questão das minorias, chega a afirmar: “não penso que seja utópico esperar pela possibilidade de uma comunidade de nações europeias com um parlamento próprio” (Arendt, 2016, p. 296). De fato, não foi utópico, em 1 de novembro de 1993, pelo tratado de Maastricht a União Europeia foi criada. Mas, curiosamente, todas as dificuldades ocasionadas pela movimentação forçada dos seres humanos não foram resolvidas. Pelo contrário, agravaram-se. Segundo a ACNUR, até junho de 2023, mais de 110 milhões de pessoas tinham sido deslocadas à força em todo o mundo, em que pese mais da metade dessas pessoas nunca tenham cruzado uma fronteira internacional (ACNUR, 2023, p. 1). Mas Arendt prossegue com a possibilidade utópica: “Dentro de uma tal comunidade, poderíamos [os judeus] ser reconhecidos como uma nação e representados em um parlamento europeu [...]. Com essa ‘solução da questão judaica, o dilema de um povo sem terra à procura de uma terra sem um povo [...] teria de fato se tornado insignificante” (Arendt, 2016, p. 296). Parece aqui que a noção de nação persiste sem necessariamente a existência de um território e sem a soberania para a constituição da tríade do Estado, por isso, a federação de Estados garantiria a tão propalada cidadania que em termos arendtianos seria o “direito a ter direitos” (Arendt, 1989, p. 330), podendo pertencer a algum tipo de comunidade organizada.

eventos humanos, sendo que há um passado que não pode ser desfeito (Arendt, 2016, p. 125).

O problema da nação, ou do seu agravamento enquanto nacionalismo, está no fato de que os povos são distintos, possuem as suas histórias e não há razão para que qualquer outro povo se arrogue no direito de levar a “civilização” aos outros povos, aliás, é a pretexto desse direito que os Estados-nação conscientizam e sublinham a consciência nacional dos outros povos quando, em seus atos imperialistas e de expansão nas acepções arendtiana, invadem, apoderam-se, dilapidam e abandonam à sorte outros povos. Não há um caráter, não há um talento, não há uma habilidade, há o que deliberadamente uma nação com o seu nacionalismo e necessidade de expansão do seu capital faz aos outros povos — o passado não pode ser desfeito e por isso é imprescindível a responsabilidade nos moldes que Arendt assenta — um governo passa, mas o povo fica. Entretanto, mesmo não havendo qualquer semelhança entre os povos, como quer o iluminismo, ainda sim há uma humanidade em comum, que demanda uma igualdade política independentemente de qualquer assimilação.

O conceito revolucionário de igualdade surgiu do colapso da ordem feudal, segundo o qual não se podia mais tolerar uma "nação dentro de outra nação". Essa expansão da igualdade dependia em grande parte do crescimento da força de uma máquina estatal independente que, sob forma de despotismo esclarecido ou de governo constitucional, superior às classes e aos partidos, pudesse, em esplêndido isolamento, funcionar, governar e representar os interesses da nação como um todo. Desse modo, a história do desenvolvimento da Europa pode ser visto como o desenvolvimento do Estado-nação ou o desenvolvimento dos povos europeus em Estado-nação.

Por consequência, diante das migrações em massa a partir de 1920, os Estados passaram a abrigar pessoas que não tinham direito de residência ou proteção consular de qualquer espécie — não se aplicava o já combalido direito das minorias aos párias contemporâneos ou apátridas. Não há o que se fazer com essas pessoas, nem mesmo a assimilação é um recurso e quanto a essas pessoas não há quaisquer interesses especificamente nacionais:

Estados-nação se tornaram muito desenvolvidos e muito velhos. [...].
A possibilidade assimilação no século XIX — na verdade, no fim do

século XVIII — era baseada em uma reorganização dos povos que surgiram da Revolução Francesa e em seu desenvolvimento enquanto nações. Esse processo agora chegou ao fim. Ninguém mais pode ser incluído. De fato, agora temos o processo revertido: a soma de grandes massas de pessoas e seu rebaixamento a párias (Arendt, 2016, p. 293).

Segundo Heuer (2007, p. 68), a nação está “longe de ser fundada sobre o princípio político de uma coexistência comum baseada no esforço comum de coexistir na diversidade” e Arendt, retomando Montesquieu, diz sobre o risco político que é condicionar a coesão de um corpo político a costumes e tradições, à força aglutinadora da moral que pode ocasionar o abuso de poder, quando interno, ou agressão, quando externo. Arendt afirma que os eventos totalitários implodiram as categorias de compreensão e os critérios de julgamento quando questões morais e políticas desafiaram a humanidade.

O que Arendt está destacando é o problema que há em colocar as comunidades políticas sob as nomenclaturas nação, nacionalismo⁴⁶ e chauvinismo⁴⁷ e não o fato de pertencer a um grupo ou a uma comunidade política cujo interesse é o mundo comum. Arendt sobre a pertença a um grupo, em entrevista a Gaus, (Arendt, 2008a) é perguntada sobre a fala de que ela nunca amou um povo ou coletividade e se, politicamente falando, não seria necessário o compromisso com algum grupo e se isso não seria uma espécie de amor, ao que a filósofa responde de forma bastante coerente ao seu pensamento:

Não. Eu diria que é a outra atitude que é politicamente estéril. Em primeiro lugar, pertencer a um grupo é uma condição natural. Você pertence a algum tipo de grupo quando nasce, sempre. Mas pertencer a um grupo do jeito que você está dizendo, num segundo sentido, isto é, formar ou se unir a um grupo organizado, é algo totalmente diferente. *Esse tipo de organização tem a ver com uma relação com o mundo.* As pessoas que se organizam têm em comum o que costuma se chamar de “interesse”. A relação diretamente pessoal, em que se pode falar de amor, existe em primeiro lugar no amor real, claro, e também existe em certo sentido na amizade. Aqui a gente se dirige diretamente à pessoa, a despeito de sua relação com o mundo. Assim, pessoas das mais diversas organizações ainda podem ser amigas pessoais. Mas se você confunde essas coisas, você leva o amor à mesa de negociações, para fala sem rodeios, acho isso fatal” (Arendt,

⁴⁶ Significa essencialmente a conquista do Estado pela nação (Arendt, 2008a, p. 236).

⁴⁷ Segundo Arendt chauvinismo pode ser entendido como “o nacionalismo perverso no qual (nas palavras tiradas de Chesterton) ‘o próprio indivíduo deve ser adorado como reflexo do grupo ao qual pertence, tornando-se o seu próprio ideal e até o seu próprio ídolo’” (Arendt, 1989, p. 97).

2008a, p. 46).

Para Arendt o efetivo problema é a identificação de Estado e nação e para ela “a conquista do Estado pela nação começou com a declaração da soberania nacional” (Arendt, 2008a, p. 236), com o agravante de que a soberania foi talhada segundo os moldes da soberania do indivíduo e assim o Estado conquistado pela nação se tornou o indivíduo supremo, nos moles da soberania de um rei, sob a qual todos devem se curvar. Arendt, categoricamente, afirmará que o Estado tem por função estabelecer uma ordem legal e essa ordem legal não é afetada pela nacionalidade protegida:

Não resta muita dúvida de que a civilização estará perdida se, após destruímos as principais formas de totalitarismo, não conseguirmos resolver os problemas básicos de nossas estruturas políticas. “As relações entre nação e Estado — ou, em termos mais gerais e exatos, entre a ordem política e a ordem da nacionalidade — levantam um dos problemas essenciais que nossa civilização precisa resolver”. O Estado, longe de ser igual à nação, é o protetor supremo de uma lei que garante ao homem seus direitos humanos, seus direitos de cidadania e seus direitos de membro da nação” (Arendt, 2008a, p. 238).

A nação e o vínculo a essa nação é apenas uma maneira de ser um ser humano. Mas a humanidade é conferida diante da possibilidade de pertença a um mundo comum, que não é determinado por uma nacionalidade, mas pela disposição em reconhecer que a Terra é o único lar que os seres humanos possuem até o momento.

4 A POLÍTICA COMO MUNDO COMUM: AMIZADE E AMOR MUNDI

“A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas sim o mundo este em jogo” (Arendt, 2013c, p. 203).

4.1 SOBRE AS FONTES DO PODER E DA LEI: O PRINCÍPIO DE AÇÃO E A POSSIBILIDADE DE NOVAS FORMAS DE GOVERNO

A vontade geral e a soberania popular tornaram o povo sujeito da nova concepção de política a ponto de levar os jacobinos, escreve Arendt, a “acreditar no povo e não na República”. Acreditar no povo e não na República significa também fazer prevalecer a vontade geral sobre a constituição, Rousseau sobre Montesquieu, a autoridade absoluta (vontade geral) sobre a deliberação pública (vontade de todos), o princípio nacional sobre o princípio federal, mas também a Revolução Francesa sobre a Revolução Americana, os jacobinos sobre os girondinos, isto é, no final a soberania sobre a liberdade (ou a vontade sobre a capacidade) (Tassin, 2007, p. 309, tradução nossa).

Nos itens anteriores, foram apresentados conceitos-chave para elaboração desta tese e, especialmente, a crítica feita por Arendt à tradição filosófica ocidental. É fundamental para a presente tese a compreensão que os conceitos de soberania e vontade geral intrinsecamente carregam consigo as noções de dominação, subjugação, uso da violência, obediência e que os conceitos de povo e nação são instrumentalizados para legitimar o contínuo uso da dominação, subjugação e violência pelo Estado para se alcançar a obediência, mas sem imputá-las, especificamente, a um tirano.

Arendt recordará que há um tesouro perdido na tradição e, retomando René Char, afirmará “nossa herança não é precedida de nenhum testamento” (Arendt, 2011, p. 274), pois o emergir das instituições e políticas totalitárias romperam com o fio da tradição, entendida “no sentido da continuidade histórica” (Arendt, 2021, p. 41), e não mais poderiam ser entendidas pelas categorias tradicionais do pensamento. A filósofa, em suas reflexões, indica rotas para esse tesouro, trazendo a lume interpretações de outros autores que, segundo ela, estariam preocupados com a coisa pública e o *inter-esse* a ser estabelecido no espaço da política. Nesse sentido, Sirczurk (2018, p. 2, tradução nossa) afirmará:

Por meio de sua investigação, ela [Arendt] descobriu uma diferença na

maneira como os autores do passado pensavam sobre a política, o que a levou a opor filósofos e “escritores políticos”. É importante distinguir, adverte ela, entre aqueles que tentam impor padrões externos à cidade (os filósofos) e aqueles que escrevem a partir do contato com os acontecimentos, tentando entender o que acontece “por amor à política”.

Apesar do entendimento de que Arendt estaria preocupada em compreender os acontecimentos e pensar sobre a política, não se pode negar que os filósofos da tradição estavam ao seu modo, segundo as vicissitudes que enfrentavam, propondo respostas, sistemas para romper as dificuldades vivenciadas na comunidade e, nesse sentido, a diferença da abordagem é o que faz com que Arendt pretenda “olhar a política [...] com os olhos não toldados pela filosofia” (Arendt, 2008a, p. 32), pois, para ela, não há como ser objetivo ou neutro em relação à política como se é em relação à natureza. Assim, a originalidade de Arendt reside no fato de que, a partir dos acontecimentos, o que, segundo Lafer (2022), seria o valor epistemológico da experiência no pensamento arendtiano e de exercícios de compreensão,⁴⁸ ela não propõe soluções, nos moldes da tradição, enquanto externos à cidade. Esse tratar a política “de fora” e “de dentro” é o que marca a distinção feita por Arendt entre filósofos da política e pensadores políticos, o que é destacado por ela na entrevista dada a Günter (Arendt, 2008a), na qual diz que a profissão dela é a teoria política e não a filosofia.

É curiosa a afirmação da filósofa de que “Como todo mundo, o filósofo pode ser objetivo em relação à natureza e, quando diz o que pensa sobre ela, ele fala em nome de toda a humanidade. Mas ele não pode ser objetivo ou neutro em relação à política” (Arendt, 2008a, p. 32). Parece que a política e o pensar sobre ela sejam o resultado do que é experienciado por aquele que se debruça sobre as questões políticas e há uma perspectiva desse sujeito e das relações que ele estabelece com o que é entendido como mundo comum que não permite uma universalização das questões políticas — e aqui está a diferença entre Arendt e os demais pensadores, especialmente, da tradição: ela não se arroga a posição de dizer como as coisas devem ser ou devem ser pensadas de forma intransigente, mas faz propostas, oferta perspectivas de compreensão do mundo como um conjunto de possibilidades e probabilidades. Arendt também aponta que, sim, há como se pensar comunidades e

⁴⁸ “O resultado da compreensão é o significado, a que damos origem no próprio processo de viver, na medida em que tentamos nos conciliar com o que fazemos e sofremos” (Arendt, 2008a, p. 331).

um mundo comum quando se estabelecem pontos comuns de interesse entre elas.

Buscando estabelecer diagnósticos e indicações de modos a partir dos quais é possível pensar sem corrimão⁴⁹, Arendt identifica em Montesquieu uma outra abertura para se ler o mundo construído no *espaço entre*, já que, como ela própria diz, a originalidade do totalitarismo é atroz, não por ser uma nova ideia, “mas porque suas ações constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas demoliram indiscutivelmente nossas categorias de pensamento político e nossos critérios de julgamento moral” (Arendt, 2008a, p. 332). De acordo com Lafer (2022, p. 35):

[...] os pensadores da política como Maquiavel, Montesquieu, Tocqueville, tratam da política ‘de dentro’ a partir das suas experiências políticas no mundo do espaço público. As suas obras enriqueceram e alargaram o entendimento do mundo em que vivemos. Têm um fio terra com a realidade, que capta a sua complexidade e diversidade.

Em nota, as editoras do *Diário Filosófico* (Arendt, 2018b, p. 936), Ludz e Nordmann, afirmam que as leituras arendtianas de Montesquieu aparecem a partir de 1953, inicialmente no ensaio *Ideologia e terror*, publicado pela primeira vez na revista *Partisan Review*; hoje integra, como capítulo da parte III, a obra *Origens do totalitarismo* (Arendt, 1989). Entretanto, em correspondência a Heidegger (Arendt; Heidegger, 2001, p. 105), em 1954, dirá a filósofa que, há três anos, dentre outros objetivos, buscava a “análise das formas de Estado com o intuito de descobrir onde é que o conceito de domínio se inseriu na política” a partir de Montesquieu.

O filósofo, desse modo, passa a ter relevância no pensamento arendtiano a partir do novo tipo de dominação, o totalitarismo — importante destacar que a primeira edição de *Origens do Totalitarismo* é de 1951 —, que, para a autora, explodiu as categorias tradicionais do pensamento e os padrões para julgamento. Para pensar além do apoio à reflexão sobre o novo regime de governo e especialmente a sua natureza (Arendt, 1989, p. 513), Montesquieu será enfatizado quando das discussões sobre lei, poder, liberdade e obediência nas searas política e

⁴⁹ Arendt destaca que apenas podemos efetivamente compreender o que ou o quem é apenas após o seu fim, mas como o totalitarismo está sempre à espreita, a filósofa afirmará que há uma tendência à “equiparação do governo totalitário com algum mal conhecido do passado, como a agressão, a tirania ou a conspiração” (Arendt, 2008a, p. 332), pois seria como se fosse herdado a sabedoria do passado para pensar a época vivida, mas essa sabedoria se desfaz tão logo tentamos moldá-la às experiências.

moral. No prefácio de *Origens do totalitarismo* Arendt (1989, p. 13) dirá, diante do antissemitismo, do imperialismo e do totalitarismo, que:

a dignidade humana precisa de nova garantia, somente encontrável em novos princípios políticos e em uma nova lei na terra, cuja vigência alcance toda a humanidade, mas cujo poder deve permanecer estritamente limitado, estabelecido e controlado por entidades territoriais novamente definidas.

Arendt reputa Montesquieu um escritor político que auxilia na descoberta do tesouro perdido da tradição, especialmente pela pergunta original que propõe: o que faz um governo agir como age? (Arendt, 2008a, p. 348) e também por que ele é o autor que inspirou os Pais Fundadores dos Estados Unidos da América quando buscaram constituir a liberdade política, pois defendia que “poder e liberdade caminhavam juntos” (Arendt, 2011, p. 199). Segundo Amiel (1998), o filósofo aparece em pontos nevrálgicos do pensamento arendtiano tanto como uma espécie de testemunha, quanto como apoio ao que ela pretende afirmar. Mas, ao que parece, é Montesquieu que auxilia a compreensão sobre que tipo de corpo político é formado a partir da união de um grupo de pessoas, isto é, qual a forma de governo é resultante dessa união, apta ou não à ação.

Deste modo, neste momento da tese, é preciso enfatizar a interpretação feita por Arendt do pensamento de Montesquieu e a sua contribuição na construção do próprio pensamento da autora na medida em que divergem da tradição conceitual, pois ele não apenas diz o que faz com que um regime seja um determinado regime, mas auxilia na percepção de modos de estabelecimento de convivências políticas ou antipolíticas para além da construção platônica do binômio distribuição do poder (entre um, muitos ou todos) e posicionamento do governo em face da lei (governo justo/legal ou injusto/ilegal), quanto propõe princípios de ação para cada regime que atuam tanto na esfera privada quanto pública, “princípio como mola mestra da ação e como critério pelo qual as ações de ambos, governantes e governados, são julgados” (Amiel, 1998, p. 127).

Também é com base na obra de Montesquieu que Arendt busca elementos para pensar uma fundação propriamente política, escapando à mera arbitrariedade. Dirá Arendt (2011, p. 199):

A liberdade política consistia não no eu-querer e sim no eu-possa, e

que, portanto, a esfera política devia ser entendida e constituída de maneira que combinasse o poder e a liberdade, que encontramos seu nome [de Montesquieu] invocado em praticamente todos os debates sobre Constituição. Montesquieu confirmava [...] que a liberdade era “um poder natural de fazer ou não fazer algo que temos em mente” e, quando lemos nos primeiros documentos da época colonial que “os deputados assim escolhidos terão *poder e liberdade* de indicar”, ainda podemos ver como era natural para essas pessoas usar as duas palavras quase como sinônimos.

O modo com que Arendt pensa a fundação fora da mera arbitrariedade, mas mantendo-a política, pode ser indicado a partir da seguinte afirmação em que a filósofa, no *Origens do totalitarismo*, discute a natureza do totalitarismo, afirmando que ele se legitima na alegação de que a legalidade seria um mero detalhe, já que busca estabelecer o “reino da justiça na terra” com a execução da lei da História ou lei da Natureza:

Se é verdade que os monstruosos crimes dos regimes totalitários destruíram o elo de ligação entre os países totalitários e o mundo civilizado, também é verdade que esses crimes não foram consequência de simples agressividade, crueldade, guerra e traição, mas do rompimento consciente com aquele *consensus iuris* que, segundo Cícero, constitui um “povo”, e que, como lei internacional, tem constituído o mundo civilizado nos tempos modernos, na medida em que se mantém como pedra fundamental das relações internacionais, mesmo em tempos de guerra. Tanto o julgamento moral como a punição legal pressupõem esse consentimento básico; o criminoso só pode ser julgado com justiça porque faz parte do *consensus iuris*, e mesmo a lei revelada de Deus só pode funcionar entre os homens quando eles a ouvem e aceitam (Arendt, 1989, p. 514).

Nesse sentido, é a partir do *consensus iuris*, não definido por Cícero, mas entendido por seus intérpretes como “associação baseada em justiça” — “um senso compartilhado de justiça refletido na vida moral e nos arranjos institucionais de uma sociedade” (Powell, 2002, p. 72, tradução nossa), que se apresenta como um dos elementos formadores do *populus* — que se pode pensar nos princípios de ação de Montesquieu. Arendt dirá que “a ação [...] brota de algo inteiramente diverso que, seguindo a famosa análise das formas de governo por Montesquieu, chamarei de um princípio” (Arendt, 2022, p. 232). Portanto, são os princípios que preenchem o trajeto ao *consensus iuris* e a concordância fundante do corpo político ou do modo com que as relações internacionais são estabelecidas, para que seja possível a ação.

Para Arendt, as formas de governo pautadas na classificação do exercício do poder por um, por poucos ou pela multidão impossibilita que no cenário

político possa existir um governo misto, entendido como aquele que incorpora “os melhores traços de todas as formas de governo” (Arendt, 2021, p. 91). A dificuldade imposta pelo binômio governar e ser governado é indicada por Arendt por refletir a característica da esfera privada do lar, conforme a organização da sociedade na Grécia Antiga, a qual submete e se orienta pelas necessidades da vida biológica — sustento da vida individual pelo trabalho e garantia da sobrevivência da espécie pela procriação e nascimento. Entretanto, enquanto apenas Marx situou no centro da vida política o trabalho, a tradição o colocou e o manteve dentro do âmbito da preocupação com estar e se manter vivo.

Arendt, ao apontar essa incongruência, recorrerá novamente à Grécia Antiga e explicará: “A divisão entre governar e ser governado foi primeiramente experimentada nesse campo privado, no qual se dividiam aqueles que governam e aqueles que eram sujeitos a necessidades” (Arendt, 2021, p. 93). Essa divisão era uma das condições pré-política, já que a outra condição pré-política seria a liberdade oriunda da despreocupação pela sobrevivência. No espaço público apenas os iguais apareceriam e seriam vistos — iguais eram aqueles que de fato eram iguais na Grécia Antiga: homens livres, de forma que igualdade e liberdade se correspondiam e davam mostras de que os outros homens não estavam sozinhos; “homens habitam a terra” sem qualquer supremacia solitária entre eles (Arendt, 2021, p. 98). Dirá Arendt (2021, p. 94):

Em outras palavras, a distinção entre governar e ser governado, entre governantes e súditos — que as definições tradicionais das formas de governo supõem ser a essência de toda a organização política — era originalmente uma distinção válida apenas na vida privada e, portanto, apenas uma condição e nunca o conteúdo da política. As razões pelas quais os filósofos a impuseram sobre as experiências políticas reais, quando começaram a formalizá-las, têm muito mais a ver com a atitude deles diante da política — atitude que, com certeza, também teve razões e implicações políticas — do que com quaisquer traços presumivelmente imutáveis do próprio âmbito público-político.

Segundo Arendt, a vida e a experiência políticas e a vida e experiência humanas somente são possíveis no exato limite do além lar privado e do governo sobre ele; “o mundo comum, visto por todos os outros no livre brilho da luz pública, então começa” (Arendt, 2021, p. 95). Assim, o que Arendt reputa relevante no modelo da pólis é a criação do mundo comum para a vida cotidiana e não apenas para empreendimentos esporádicos e, também, quanto a diferenciação das formas de

governo que, para ela, assentam-se, primordialmente, na “diferença histórica residente no papel desempenhado pela própria ação nessas diferentes formas de organização política” (Arendt, 2021, p. 96).

Para Arendt, o que impele os seres humanos a estar juntos é o apetite pela ação, mas a ação somente é possível onde esses seres humanos possam se reunir e agir de comum acordo. Há entre essas pessoas uma concordância, uma concordância por livre escolha. Arendt destaca que esse modelo é recorrente no reinado — onde os demais seguem a um líder escolhido —, mas não em um Estado Constitucional [politeia grega], nem para a República romana, cujo surgimento dos assuntos políticos e das experiências centrais dos cidadãos se dá em razão mais de uma vida conjunta do que da ação conjunta.

Entretanto, segundo Arendt, diferentemente da pólis grega em que a busca da distinção, em “uma constante predominância do melhor na vida da pólis” e o “individualismo temerário da *aristeuein* a qualquer preço” (Arendt, 2021, p. 99), levou a sua derrocada, foi a capacidade da República romana de fazer alianças, inclusive com inimigos derrotados, em busca do bem-estar do que todos têm em comum, em detrimento da glória individual que permitiu sua longevidade, de modo que na República romana a igualdade não era apenas um trampolim para a distinção. Diante dessas experiências políticas reais, afirmará Arendt:

O reinado é originalmente fundado na ação, no sentido de dar início e ser visto através de grandes e singulares empreendimentos; como tal, foi concebido para ocasiões únicas, não para a vida cotidiana. [...] A aristocracia, mais uma vez, é sobretudo uma experiência grega e consiste em viver junto no modo do *aristeuein*, de alcançar distinção e medir a si mesmo constantemente com seus iguais. Contra isso, e não necessariamente uma forma diferente de governo, ergue-se o espírito do Estado constitucional que floresceu em Roma mais do que em Atenas. O espírito romano incorpora e exalta [...] a grande e transbordante alegria do companheirismo entre iguais, o alívio tremendo de não estar sozinho [...]. Aqui, a possibilidade de um “governo misto” é autoevidente; significa nada mais que integrar as três experiências fundamentais que caracterizam os homens enquanto eles vivem uns com os outros e existem na pluralidade — a combinação de “amor pela igualdade” com “amor pela distinção” (como Montesquieu afirmou mais tarde) e a integração de ambos na faculdade “régia” da ação, a experiência de que a ação é um começo e de que ninguém pode agir sozinho (Arendt, 2021, p. 100, grifos nossos).

Para Arendt, nada nessas experiências quanto às formas de governo

poderia ser mais nefasto que as categorias governar e ser governado, já que se tratava de categorias pré-políticas relativas à esfera privada, não pertencendo à esfera pública, na Grécia Antiga. Roma, por sua vez, resolvendo a questão da ausência de governo, propõe como expediente a *societates*, capacidade de fazer alianças com seus inimigos derrotados, tornando possível um mundo comum, distinto tanto do próprio mundo romano quanto do mundo conquistado, um mundo muito próprio entre ambos, com uma “lei especificamente projetada para operar o *no entre*, o *ius gentium*, espécie de mediador entre as leis diferentes e discrepantes das cidades” (Arendt, 2021, p. 102).

Para Arendt, com o declínio e queda do Império Romano, o então “senhor universal”, a divisão entre governar e ser governado se tornou elementar a todas as comunidades organizadas, sendo inimaginável um âmbito público e um mundo comum não estruturado nesse binômio, cuja consequência foi o esmaecimento da distinção fundamental que fundou a Antiguidade: esferas pública — mundo dos livres — e privada — governo do lar. Governar e ser governado integram o imaginário político de tal forma que Arendt afirmará: “onde quer que essa divisão esteja ausente, [...] a conclusão inevitável é de que o âmbito político inteiro, e não apenas o Estado, definhará” (Arendt, 2021, p. 103).

Montesquieu, assim, oferece, a partir do princípio de ação e de experiências básicas, campos para que Arendt pense o aspecto fundante de uma comunidade política para além de um aspecto transcendental bem como sobre a possibilidade de existirem formas outras de governo para além dos modelos propostos pela tradição pautados no binômio distribuição do poder e legalidade/ilegalidade desse poder. É a partir de Montesquieu que se torna possível pensar modelos que tenham por norte a pluralidade humana e o mundo que surge no *inter-esse* do relacionar desses seres humanos, seja em âmbito interno, seja em âmbito externo, pois a “força sempre surge quando os homens trabalham em conjunto, agindo em concerto” (Arendt, 1989, p. 526).

Arendt está, a partir dos acontecimentos, tentando compreender a questão do domínio que permeia a política. Segundo a filósofa, as contribuições de Montesquieu podem ser verificadas quanto a duas grandes descobertas 1. a essência/natureza das formas de governo e 2. doutrina da divisão dos poderes nos três ramos do governo, destacando:

1. Que [Montesquieu] não se conformou com a essência das formas de governo, com o que faz com que elas sejam o que são, mas, que pela introdução de seu “princípio” as eleva à condição de corporações que atuam historicamente.

2. A doutrina da divisão dos poderes. O essencial está em ter reconhecido que o poder não é apenas controlável, coisa que sabiam muito bem os romanos, mas também divisível, sem que com isso se produza uma perda de poder ou o poder perca qualidade. Isso significa que a soberania não é uma determinação primária do poder. O poder não é um fenômeno da vontade; nem é engendrado pela vontade, nem é primariamente o objeto da vontade (Arendt, 2018b, p. 175, tradução nossa).

Essas duas grandes descobertas de Montesquieu são imbricadas no pensamento arendtiano e será o princípio de ação que desvinculará o poder da soberania e da vontade geral. Cumpre, assim, trazer o que Arendt compreende por princípio:

Princípios não operam no interior do eu como fazem motivos [...], mas, por assim dizer, inspiram do exterior, e são demasiado gerais para prescreverem metas particulares, embora todo desígnio possa ser julgado à luz de seu princípio uma vez começado o ato. Pois, ao contrário do juízo do intelecto que precede a ação e do império da vontade que a inicia, o princípio inspirador torna-se plenamente manifesto somente no próprio ato realizador; e contudo, ao passo que os méritos do juízo perdem sua validade e o vigor da vontade imperante se exaure, no transcurso do ato que executam em colaboração, o princípio que o inspirou nada perde em vigor e em validade através da execução. Distintamente de sua meta, o princípio de uma ação pode sempre ser repetido mais de uma vez, sendo inexaurível, e, diferentemente do seu motivo, a validade de um princípio é universal, não se ligando a nenhuma pessoa ou grupo em especial (Arendt, 2022, p. 232).⁵⁰

A filósofa citará Montesquieu para marcar a diferença entre a natureza de governo e o seu princípio, destacando essas diferenças como as grandezas do pensamento do filósofo:

1) não define a virtude como um dominar-se, etc., mas a define sem referência a si mesmo; e *reconhece o plural como algo originariamente dado*; 2) não busca o poder no domínio, mas de certa maneira o busca no estilo do contato; 3) não estabelece o interesse como princípio de ação (Arendt, 2018b, p. 317, tradução e grifos nossos).

⁵⁰ É possível que em decorrência disso que Arendt afirme que uma vez que a ação tenha existido, ela pode voltar a existir, pois o princípio nada perde quando da execução da ação.

Arendt afirmará que a preocupação de Montesquieu era com o fenômeno da ação, enquanto dado central do âmbito da política, por isso, a ênfase aos princípios enquanto “motor impulsionador da mudança” (Arendt, 2021, p. 87), pois as estruturas de governos conforme concebidas pela tradição grega seriam imóveis, “são mortas e não correspondem às realidades da vida política e às experiências dos homens de ação. Como um princípio de movimento, Montesquieu introduziu a história e processo histórico em estruturas [...] imóveis” (Arendt, 2021, p. 86); aliás, quaisquer alterações eram tidas apenas como perversão, da aristocracia em oligarquia, da democracia em oclocracia e da monarquia em tirania:

Montesquieu, pelo contrário, identificou o movimento como a condição mesma da história, precisamente porque entendeu que a ação é o fator essencial de toda a vida política. A ação não pertence meramente a governos, não se mostra apenas nos feitos registrados das nações e nunca se esgota no processo de governar e ser governado [...]. Ele reconhece, com a tradição, o caráter permanente do bom governo fundado na legalidade; mas vê esse arranjo de leis apenas como a estrutura dentro da qual as pessoas se movimentam e agem, como o fator estabilizador de alguma coisa que é viva por si mesma e se move sem necessariamente se desenvolver em direção prescrita, seja de ruína ou de progresso. Portanto, ele não apenas fala sobre uma natureza ou essência, mas também sobre a estrutura do governo como aquela que, em relativa permanência, abriga as circunstâncias e as ações em mudança dos homens mortais (Arendt, 2021, p. 87).

Em *A revisão da tradição por Montesquieu*, Arendt transcreve a distinção feita pelo filósofo entre a natureza do governo e o princípio de ação: “sua natureza é o que faz ser como é, e seu princípio é o que faz agir” (Arendt, 2005, p. 57; Montesquieu, 1979, p. 41) e explica que a natureza faz o governo ser o que é, a sua forma particular, e o princípio faz com que ele aja e se mova, é o que inspira, “são, antes, os critérios de acordo com os quais todas as ações públicas são julgadas e que articulam a vida política inteira” (Arendt, 2021, p. 87). Assim, ante os indícios da consolidação da visão de mundo totalitário, a filósofa dirá que as ideologias do século XIX e XX não seriam por si mais totalitárias do que outras, “isso aconteceu por os elementos da experiência nos quais originalmente se baseavam — luta entre as raças [...], luta entre as classes [...] — vieram a ser politicamente mais importantes que os das outras ideologias” (Arendt, 1989, p. 522). Arendt está interessada no princípio de ação, leitura inovadora de Montesquieu, e explicará o porquê do seu interesse:

As ações concretas de cada governo e dos cidadãos que vivem sob

as várias formas de governo não podem ser explicadas por referência aos dois pilares conceituais das definições tradicionais do poder como a distinção entre governar e ser governado e da lei como limitação desse mesmo poder (Arendt, 2005, p. 57).

Seguindo Montesquieu, para Arendt, a ação é separada da ideia de governo e os princípios que inspiram as ações dos indivíduos são critérios orientadores para o julgamento de todas as ações no domínio público para além dos critérios negativos da mera legalidade (Arendt, 2005, p. 58) e também se destinarão a diferenciar os regimes, já que cada um destes terá um modo peculiar de configurar a pluralidade humana e organizar a esfera pública, pois são iguais tanto para os governos quanto para os cidadãos, governantes e súditos (Arendt, 2021, p. 88). Nesse sentido, a filósofa dirá que os princípios de ação são expressões básicas que os seres humanos podem realizar quando vivem juntos e se interessam por assuntos públicos (Arendt, 1989, p. 513). Por isso, quando Arendt afirma que o totalitarismo é uma nova forma de governo ela está dizendo que o totalitarismo tem uma natureza, enquanto essência própria, e tem a ver com os modos com que os seres humanos se apresentam/ocultam e aparecem/desaparecem no espaço comum. Em suas palavras:

Se existe uma experiência básica que encontre expressão no domínio totalitário, então, dada a novidade da forma totalitária de governo, deve ser uma experiência que, por algum motivo, nunca antes havia servido como base para uma estrutura política, e cujo ânimo geral — embora conhecido sobre outras formas — nunca antes permeou e dirigiu o tratamento das coisas públicas (Arendt, 1989, p. 513).

É também importante destacar que, segundo Arendt, recordando Montesquieu, quando os princípios de ação deixam de valer, o que se perde é a autoridade que esses princípios suscitam, não há mais convicção quanto à virtude, à honra e até mesmo ao medo e a forma de governo às quais correspondem está próxima ao fim. Explica Arendt, ainda em consonância com Montesquieu, que a vida dos povos é regida por leis e costumes: leis cuidam da vida cidadã, costumes regem as ações dos seres humanos e é bastante impactante quando Arendt (2008a, p. 354) diz:

Mesmo na esfera pessoal, em que nenhuma lei universal jamais é capaz de determinar de modo inequívoco o que é certo e o que é errado, as ações do homem não são totalmente arbitrárias. Aqui o que guia não são leis, às quais é possível subsumir aos casos particulares, e sim princípios — como lealdade, honra, virtude, fé — que, por assim

dizer, sinalizam certas direções. Montesquieu nunca se perguntou se esses princípios não poderiam ter em si algum poder cognitivo de julgar ou até criar o certo e o errado. Mas o que ele descobriu, quando acrescentou à definição tradicional da estrutura de governo um princípio motor, o único que leva o homem a agir, seja governante ou governado, foi que a lei e as relações de poder em qualquer forma dada de organização política definem apenas os limites dentro dos quais existe uma esfera de vida totalmente diferente, não pública. E é dessa esfera não pública que brotam as fontes da ação e do movimento, que se distinguem das forças estruturais e estabilizadoras do direito e do poder. Cercadas pelo direito e pelo poder, por vezes passando por cima deles, ali estão as origens do movimento e da ação.

Quanto aos princípios de ação e, portanto, quem e como se tem acesso ao espaço público (talvez, fosse melhor denominar de espaço comum, para abarcar o medo como princípio de inação), Montesquieu indica três princípios, virtude, honra e medo e os relaciona, respectivamente, a três regimes: república (democrática ou aristocrática), monarquia e despotismo. Assim, o que o filósofo destaca, e desperta especial interesse em Arendt, são as ações dos detentores do poder e não a relação estabelecida entre os que comandam e os que obedecem ou os que governam e os que são governados. Segundo Arendt “[...] a esfera da vida pública é sempre determinada por algumas regras tomadas como certas por todos que *agem*, e que essas regras não são as mesmas para todas as formas de corpos políticos” (Arendt, 2021, p. 88).

Para cada um dos princípios de ação, há o que Arendt denomina de experiência básica⁵¹, isto é o que os seres humanos experimentam quando vivem juntos, enquanto critérios de condução e avaliação da vida pública (Arendt, 2008a, p. 350). Quando o princípio é o da virtude, surge a experiência da igualdade. Quando o princípio é a honra, surge a experiência da distinção. Aqui cabe enfatizar que há, em Arendt, uma “curiosidade histórica sobre os múltiplos modos de vida dos diferentes povos” (Arendt, 2021, p. 79), pois, enquanto a tradição apenas seguiu o ideal platônico sobre a melhor forma de governo, pautando-se na noção lei-poder, a filósofa buscou

⁵¹ Em *Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão*, Arendt (2008a, p. 349) vai se referir à “expressão psicológica”, muito embora em *A grande tradição* (2021) diga que princípios não são o mesmo que motivos psicológicos. Mas “experiência básica” parece dar melhor compreensão ao significado de princípio de ação que move um governo. Hilb (2015, p. 74, tradução nossa), dirá “parece-me interessante destacar que onde Montesquieu relaciona o princípio da ação com o amor (amor à igualdade, frugalidade, distinção, etc.), ou com uma paixão ou sentimento (como no caso do medo), Arendt dirá que ela, por sua vez, prefere, em vez do amor, relacionar o princípio com o que chamará de ‘experiência’, ou experiência básica, ou fundamental, ou autêntica da condição humana”.

perspectivas, como mostra a afirmação de Sirczuk (2018, p. 7, tradução nossa) quanto à relação entre princípio de ação e experiências:

esta descoberta é a chave para ser capaz de explicar por que quase não houve mudança nos tipos de regime por 2.500 anos; se toda forma de convivência é regida por um princípio que brota de uma das experiências fundamentais da convivência humana, então, a variedade de regimes dependerá do número de experiências possíveis.

Em uma república, a experiência da igualdade proporciona, na esfera pública, a compreensão de que se está junto a outros em pé de igualdade, ao menos formal, dirá Arendt (2005, p. 59): “A experiência fundamental da igualdade encontra expressão política adequada nas leis republicanas, enquanto o amor dessa experiência, a que se chama virtude, inspira as ações no interior da república” e, também, “A experiência fundamental sobre a qual se fundam as leis republicanas e da qual brotam as ações dos cidadãos é a experiência do viver junto com — e ser membro de — um grupo de homens igualmente poderosos” (Arendt, 2021, p. 89). Desse modo, “a virtude como princípio de ação brota da alegria que experimentamos quando descobrimos que compartilhamos o mundo com nossos iguais” (Sirczuk, 2018, p. 7, tradução nossa).

A igualdade será a base comum das leis republicanas já que não há um poder superior ou transcendente que limite a força de um determinado grupo ou vigor individual, mas o “poder dos iguais, com a alegria que brota daí” (Arendt, 2021, p. 89). Talvez, seja a partir do princípio de ação e de suas experiências básicas que Arendt retome a noção grega de que a lei é pensada pelos seres humanos e, especialmente de que a lei fundante de uma comunidade política prescinde de qualquer autoridade ou fonte transcendente para além do próprio fato de que os seres humanos se reúnam e plasmem como lei aquilo que reputam essencial à ação para erigir a estrutura do corpo político — um muro de proteção ao vigor incontável do novo, mas também canais de comunicação e relacionamento.

Para Arendt, diferentemente de Montesquieu que associa a distinção exclusivamente à monarquia, a honra enquanto princípio de ação proporcionará a compreensão de que os seres humanos são diferentes por nascimento e será a experiência da distinção que fará com que os seres humanos descubram a sua singularidade e desejem obter proeminência, por ações e palavras, na esfera pública.

Dessa forma, trazem a público o quem é, “este indivíduo único que nunca foi antes e nunca será novamente” (Arendt, 2021, p. 89), e que — em um patente ato de se medir em face dos demais, cujo papel desempenhado nos negócios públicos dependerá da conquista do reconhecimento dos outros—; pode exibir traços fundamentais e interligados da condição humana da pluralidade (Arendt, 2005, p. 59). Explica Arendt:

Em todo o caso, este “amor” ou, como poderíamos dizer nós, a experiência fundamental de onde irrompem os princípios da acção, é para Montesquieu o laço vinculativo entre a forma de um governo representada no espírito das suas leis e as acções do seu corpo político (Arendt, 2005, p. 59).

Para Arendt, o espírito unificador geral proporcionado pelos princípios é uma experiência básica dos seres humanos que vivem e agem juntos, expressando-se nas leis de um país e nas acções daqueles que vivem sob essa lei, de forma que “tanto a distinção quanto a igualdade são experiências básicas de toda vida humana comunitária” (Arendt, 2021, p. 89).

Com relação ao medo, que é, em Montesquieu, o princípio de acção da tirania (que não seria um autêntico corpo político), Arendt — apesar de destacar que o filósofo não diz qual é a experiência inspiradora — afirma que também é um princípio ligado à pluralidade, mas negativamente, ante a impossibilidade da convivência comum. Arendt apresenta o medo enquanto o “desespero decorrente da minha impotência quando toquei os limites dentro dos quais a acção é possível. Mais cedo ou tarde, toda a vida humana faz a experiência desses limites” (Arendt, 2005, p. 61). Segundo Sirczuk (2018, p. 8, tradução nossa) “o medo surge da descoberta de que nosso vigor individual [...] pode ser facilmente superado pelo vigor do resto e, assim, transformada em impotência”⁵². Os súditos se temem entre si e ao tirano e o tirano teme os súditos. A experiência sob a qual o medo se funda é o isolamento, pois o medo impede a acção, paralisa e mesmo a força dada pela natureza ou o vigor dos seres humanos não desenvolverá o poder e nisso está o seu aspecto antipolítico no interior do mundo comum.

⁵² “Fear emerges from the discovery that our individual strength (which only becomes power when we act in concert with others) may be easily surpassed by the strength of the rest and thus transformed into impotence”. A tradução foi feita utilizando o termo vigor, já que na tradução de *Sobre a violência*, *strenght* é traduzido como vigor e *force* como força.

O medo enquanto “princípio de ação”⁵³ surge nas tiranias ou pela deturpação das leis dentro de uma democracia ou pelo apagamento das fronteiras das leis pelo uso da violência; para Arendt “a ausência de lei significa tanto num caso como noutro que o poder, engendrado pelos homens ao agirem em conjunto, deixa de ser possível, mas também que a impotência pode ser criada artificialmente” (Arendt, 2005, p. 61). Sem o poder, na acepção arendtiana, o medo se instala e o tirano pode subordinar todos como preparação para a dominação. O fato é que o medo e a desconfiança que permeiam as pessoas tornam impossíveis o agir em comum, destroem a reunião dos seres humanos e os isolam, deixando-os completamente sós, destruindo a igualdade e a distinção, estabelecendo a uniformidade. A pluralidade é destruída e não há o amparo dos “companheiros de humanidade” (Arendt, 2005, p. 62), a tirania transgredir todos os aspectos políticos fundamentais da condição humana (Arendt, 2021, p. 101).

Especificamente quanto ao governo totalitário, Arendt afirmará que o terror é sua natureza — a lei vigente é o terror, sempre em movimento, apta a destruir a relação entre os seres humanos — e a ideologia é uma espécie de princípio de ação, apta a destruir a relação dos seres humanos com a realidade (Arendt, 1989, p. 526). É desse modo que Arendt afirmará que o totalitarismo é uma nova forma de governo, inédita, no qual há um princípio de ação e uma natureza distintos das demais formas de governo, exatamente como nos ensinou Montesquieu. Arendt dirá, no *Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão*, que os governos totalitários possuem princípio de movimento — que efetivamente restringe o agir e em verdade são princípio de inação. Nesse sentido explica Hilb (2015, p. 75, tradução nossa) que diante da vocação do totalitarismo de eliminar a ação, a ideologia seria “um princípio ‘substitutivo’ de comportamento, [...] que prepara os homens para cumprir o papel que a dominação totalitária lhes atribui, seja o de executor ou o de vítima” e a experiência é a solidão — destruindo, inclusive, a esfera privada, pois extirpa os contatos sociais e o próprio diálogo silencioso do pensamento, cuja experiência será o não pertencimento ao mundo. Não haverá senso comum⁵⁴, não haverá testemunhas do real, não haverá contato com a realidade, não haverá compreensão nem significado,

⁵³ Utiliza-se “princípio de ação” entre aspas para seguir as nomenclaturas utilizadas, mas o medo seria um princípio de inação, já que quanto à experiência por ele provocada é o isolamento.

⁵⁴ “Senso comum é apenas aquela parcela do nosso espírito e aquela porção do saber herdado que todos os homens compartilham em qualquer dada civilização” (Arendt, 2008a, p. 340).

o que há é o comportamento separado do pensamento sobre qualquer experiência de mundanidade.

O terror, enquanto essência/natureza do governo totalitário (Arendt, 1989, p. 517), destina-se a realizar e a acelerar as Leis ou da História ou da Natureza⁵⁵. Essas “leis”, segundo Arendt, serviram de solo para as ideologias do racismo e do materialismo dialético e resultaram sempre na mesma ‘lei’ de eliminação dos indivíduos em nome do processo ou do progresso da espécie. Caso a lei na natureza fosse eliminar os inaptos, a natureza seria eliminada quando não mais houvesse inaptos; se a lei da história fosse que certas classes fenecessem, a história da humanidade acabaria tão logo não houvesse mais classes que pudessem fenecer nas mãos dos governantes totalitários. Arendt afirmará: “em outras palavras, a lei de matar, pela qual os movimentos totalitários tomam e exercem o poder, permaneceria como lei do movimento mesmo que conseguissem submeter toda a humanidade ao seu domínio” (Arendt, 1989, p. 516).

Assim, eliminados os indivíduos daninhos ou supérfluos, o resultado do movimento natural ou histórico se ergue como a fênix de suas próprias cinzas” (Arendt, 2008a, p. 360). O terror substitui a lei de um governo republicano ou constitucional de forma a garantir a estabilidade tão necessária ao mundo que está sempre se renovando com os recém-chegados. Mas essa estabilidade se dá pelo congelamento das pessoas, a ação é inviabilizada, não há atos imprevistos, livres ou espontâneos, os inimigos objetivos são selecionados pelas “leis do movimento” e qualquer ação livre, de oposição ou simpatia que interfira na execução da lei é neutralizada pelo terror. Aqueles que assim agem são sumariamente culpados por impedirem o movimento da Natureza ou da História; “‘culpado’ é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico” (Arendt, 1989, p. 517), o que se deve fazer é cumprir a lei do movimento e, ao cumprir a lei do movimento, o executor nada mais é do que um ser inocente quanto aos seus atos, já que cumpre o que é previsto pelas leis da Natureza ou da História. Dirá Arendt (2008a, p. 362):

O terror substitui as fronteiras e canais de comunicação entre os indivíduos por um anel de ferro que prende todos juntos com tanta força que parece fundi-los entre si, como se fossem um único homem. O terror, servo obediente da Natureza ou da História e executor

⁵⁵ São essas pretensas leis que conferem um caráter não arbitrário aos governos totalitários, pois esses governos seguem um rigor lógico, “recorrendo diretamente às fontes de autoridade que conferem legitimação absoluta a todas as leis positivas” (Arendt, 2008a, p. 359).

onipresente de sua predestinação em movimento, forja essa unidade de todos os homens ao abolir as fronteiras da lei que provê o espaço de liberdade para cada indivíduo. O terror totalitário não suprime todos os direitos nem abole certas liberdades essenciais, e tampouco consegue [...] erradicar dos corações humanos o amor à liberdade; apenas comprime os homens uns contra os outros de modo impiedoso, de maneira que assim desaparece o próprio espaço da ação livre — que é, justamente, a concretização da liberdade.

O terror no totalitarismo vai além do terror tirânico que isola e desola, destruindo o espaço público e impossibilitando a comunicação entre as pessoas, tornando-as impotentes. O terror totalitário amalgama as pessoas no deserto da atomização e do isolamento⁵⁶; destrói todo e qualquer contato de uns com os outros, minando o poder e a capacidade de agir. Em substituição, apresenta o medo e a suspeita, e aí coloca em movimento a paz de cemitério, pois para fabricar a “humanidade”, em detrimento do bem-estar e do *interesse* dos seres-humanos, eliminará indivíduos pelo bem da espécie ou de uma classe; sacrificará as partes em benefício do todo em um incontestável cumprimento das leis da natureza e da história (Arendt, 1989, p. 517); para ela:

O totalitarismo se baseia num novo princípio, que, como tal, descarta por completo a ação humana como ato livre e substitui o próprio desejo e vontade de agir por uma ânsia e necessidade de penetrar as leis do movimento segundo as quais funciona o terro. Os seres humanos, apanhados ou arremessados a um processo da Natureza ou da História para acelerar seu movimento, só podem ser executores ou vítimas de sua lei intrínseca. De acordo com essa lei, hoje eles podem ser os que eliminam as “raças e indivíduos impróprios” ou as “classes moribundas e os povos decadentes”, e amanhã poderá ser eles que, pelas mesmas razões, terão de ser sacrificados. Portanto, o domínio totalitário precisa não de um princípio de ação, e sim de um meio para preparar igualmente os indivíduos para os dois papéis, o de carrasco e o de vítima. Essa dupla preparação que substitui o princípio de ação, é a ideologia (Arendt, 2008a, p. 368).

O terror, como nova lei que executa o movimento, não deixa para trás rastros de ilegalidade e arbitrariedade, a lei da Natureza e a lei da História estão sendo executadas e não meramente seguidas, não há culpados, pois esse é o dever de aceleração a ser cumprido, todos são inocentes por seus atos. A lei do movimento visa à destruição da pluralidade, a criação do um-só-homem gigantesco, ou, como

⁵⁶ “Com os termos ‘sociedade atomizada’ e ‘indivíduos isolados’, designamos um estado de coisas em que as pessoas convivem sem ter nada em comum, sem compartilhar nenhum campo visível e tangível do mundo” (Arendt, 2008a, p. 376).

Arendt diz, no seu manuscrito sobre Hobbes (Arendt, 1955), o Homem com letra maiúscula e, com isso, o terror elimina o *espaço-entre* de liberdade, delimitado pela legalidade, mas também criado pelos seres humanos que agem cunhando uma realidade política viva.

Segundo Arendt, o terror, como a lei do movimento, essência do governo totalitário, é insuficiente para moldar o comportamento, demandando um guia para as condutas, tanto em âmbito público quanto privado, guia que elimine convicções, simpatia ou quaisquer crises de pensamento. As ideologias se prestam a esse serviço, ou melhor, “A lógica de uma ideia” (Arendt, 1989, p. 521) que se destina a fazer os cálculos sobre a construção da história e a ideia será apresentada segundo uma lógica dispensando qualquer contato externo ou comprovação perante os demais dessa realidade retórica. Arendt apresenta a capacidade de envolvimento do expediente ideológico ao usar a dedução de premissas e a lógica dialética, pois muito se aproxima do movimento do pensamento, apesar de a ideologia dispensar o ato de pensar por si e oferecer, em contrapartida, um processo coerente de dedução lógica:

O perigo de trocar a necessária insegurança do pensamento filosófico pela explicação total da ideologia e por sua *Weltanschauung* [visões de mundo] não é tanto o risco de ser iludido por alguma suposição geralmente vulgar e sempre destituída de crítica quanto o de trocar a liberdade inerente da capacidade humana de pensar pela camisa-de-força da lógica, que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força externa (Arendt, 1989, p. 522).

Para Arendt, o pensamento ideológico possui três elementos especificamente totalitários: a) pretensão de explicação total — pretende dar explicação total de todos os acontecimentos históricos —, b) desvinculação da experiência fática — emancipação do que pode ser apreendido pelo cinco sentidos, basta a doutrinação ou a propaganda — e c) utilização de métodos demonstrativos — cuja finalidade é a libertação da experiência por meio do processo lógico a partir de premissas axiomáticas, partindo daquilo que é evidente por si mesmo — tudo é lógico e coerente como não é a fatídica realidade que desassossega o ser humano. A construção ideológica, mesmo destruindo a relação dos seres humanos com a realidade, tem um poder de atração que é explicado por Arendt nos seguintes termos:

A argumentação ideológica, sempre uma espécie de dedução lógica, corresponde aos dois elementos das ideologias que mencionamos acima — o elemento do movimento e o elemento da emancipação da

realidade e da experiência —, primeiro, porque o movimento do pensamento não emana da experiência, mas gera-se a si próprio e, depois, porque transforma em premissa axiomática o único ponto que é tomado e aceito da realidade verificada, deixando, daí em diante, o subsequente processo de argumentação inteiramente a salvo de qualquer experiência ulterior. Uma vez que tenha estabelecido a sua premissa, o seu ponto de partida, a experiência já não interfere com o pensamento ideológico, nem este pode aprender com a realidade (Arendt, 1989, p. 524).

Mas Arendt destaca que a liberdade humana está nos novos começos e, diante do fato do nascimento, “cada um deles [ser humano] é um novo começo e, em certo sentido, o início de um mundo novo” (Arendt, 1989, p. 518, grifos da autora), nada podendo nem mesmo os governos totalitários, muito embora busquem a eliminação da fonte da liberdade e da pluralidade. Talvez, por isso Montesquieu receba ênfase no pensamento de Arendt uma vez que ele apresenta, como centro do pensamento político, a pluralidade e não a legalidade/ilegalidade ou distribuição do poder, as relações, o *rapport*, estabelecidos entre os seres humanos e, ao se pautar por essa relação entre os seres humanos, há o que Arendt denomina de “liberdade como realidade política” (Arendt, 1989, p. 525), já que torna possível o espaço que permita o movimento entre os seres humanos.

Retornando aos princípios da virtude e da honra, Arendt asseverará que igualdade e distinção tem a ver com o que os seres humanos são por nascimento “nascemos iguais numa diferença e distinção absolutas uns dos outros”(Arendt, 2005, p. 60) e prossegue dizendo que a experiência que funda o corpo político é o estar-junto daqueles que em conjunto são iguais, “é a alegria de não estarem sós no mundo” (Arendt, 2005, p. 60) e isso só ocorre porque somos humanos e não um Deus.

Desse modo, indica Hilb (2015), aparece em Arendt uma diversidade de experiências básicas da condição humana e seus princípios⁵⁷, mas todos ligados à condição humana da pluralidade e natalidade, cuja diferenciação dos regimes totalitários se dá em razão da ênfase a uma das características associadas ao conceito de ação: liberdade, distinção, igualdade, dignidade, de forma que a “condição da pluralidade [...] ocupa o lugar central, articulador da compreensão das hierarquias

⁵⁷ Princípio da felicidade pública e princípio da promessa mútua, cuja experiência é associada à fundação, especialmente quando sobre a Revolução Americana; princípio da liberdade, experiência do ator na pólis grega; princípio da glória ou honra, experiência de fundo homérico pautada na distinção entre os seres humanos; princípio contrário à igualdade, cuja experiência é o nascimento de todos como iguais, mas diferenciados por seu *status* social (Hilb, 2015, p. 77).

da ação, das referências do bem ou do legítimo, em cada uma dessas “entidades da multiplicidade humana” (Hilb, 2015, p. 78). Portanto, um regime de governo que seja efetivamente político será aquele que abrirá espaço para a manifestação do ser humano como um “ator da cena plural” e as nuances se darão pela expressão predominante daquilo que determinada comunidade política reconheceria como “convicção fundamental”.

Por outro lado, mas de vital importância para esta tese, quando o ódio, a vingança, a raiva e a desconfiança fazem as vezes de princípio de ação o que se expressa é a inversão das experiências propostas e associadas ao conceito de ação. Segundo Hilb (2015, p. 88):

podemos arriscar que o ódio, a desconfiança ou o medo expressariam, por sua vez, de algum modo a inversão dessa experiência — a inversão da pluralidade em inimizade, da distinção em estranheza radical, ou a reversão da fragilidade da promessa em engano, sustentada no princípio de ação da desconfiança para com o próximo. Isto é, o ódio, a raiva, a vingança, a desconfiança, tomados como princípios de ação, expressariam — assim como fazem o medo ou a ideologia, explicitamente considerados por Arendt — experiências básicas nas quais os indivíduos se encontram destituídos da capacidade ou possibilidade de vivenciar a condição de atores propriamente ditos, independentemente desses princípios — para usar os termos de Arendt em *Origens do totalitarismo* — terem “penetrado e dirigido até agora o tratamento dos assuntos públicos”. Assim, na atualização desses princípios, poderíamos encontrar o “oposto” da promessa, do amor à liberdade e à igualdade, a partir do “oposto” da experiência da pluralidade.

Parece, assim, que as diversas experiências básicas proporcionam diversos modos de interação e de acordo com os princípios de ação ou inação enfatizados há a caracterização de formas políticas ou antipolíticas de convivência, seja sob o aspecto interno, seja sob o aspecto externo de uma comunidade política. Nesse sentido, onde não há liberdade política, em condições de tirania ou ditadura, é muito mais difícil o pensar do que o agir, uma vez que o pensar é uma das mais vulneráveis dentre as capacidades humanas:

a atividade de pensar [...] ainda é possível, e sem dúvida está presente onde quer que os homens vivam em condições de liberdade política. Infelizmente, [...] nenhuma outra capacidade humana é tão vulnerável; é realmente muito mais fácil agir do que pensar em condições de tirania (Arendt, 2013a, p. 406).

Não obstante essa noção essencial de princípio de ação a partir de Montesquieu, Hilb, em interpretação do pensamento de Arendt, propõe o que ela denominará de princípio inaugural que — intimamente ligado ao que foi visto até aqui nesta tese — remete à “instituição do novo, começo, à ação iniciadora” (Hilb, 2015, p. 70), diante da preocupação arendtiana com a fundação e a estabilidade do corpo político, como outra dimensão da noção dos princípios de ação em Arendt. A esse princípio inaugural, Hilb, denominará de princípio instituidor.

A importância dessa distinção de princípio como *initium* está no fato de que o ato iniciador, enquanto começo do ser humano, salva-o da arbitrariedade (embora Arendt diga em *A vida do espírito* (2014a, p. 476) que a “própria natureza do começo é trazer em si um elemento de completa arbitrariedade”). Em *Sobre a Revolução* (2011), Arendt aborda questões como onde repousa a autoridade da fundação ou legitimidade da lei em vista do prolapado absoluto; dirá a filósofa sobre a autoconsciência dos Pais Fundadores dos Estados Unidos da América quanto ao ato fundacional:

O próprio fato de que os homens da Revolução Americana se vissem como “fundadores” indica até que ponto eles deviam saber que seria o ato de fundação em si, e não um Legislador Imortal, uma verdade auto-evidente ou qualquer outra fonte de autoridade no novo corpo político. Disso decorre que é inútil procurar um absoluto para romper o círculo vicioso em que todo início se encontra inevitavelmente preso, porque este “absoluto” reside no próprio ato de iniciar em si (Arendt, 2011, p. 262).

O ato de iniciar é salvo da arbitrariedade pelo princípio que engendra em si:

O que salva o ato de iniciar de sua própria arbitrariedade é que ele traz dentro de si seu próprio princípio, ou, em termos mais precisos, que o início e o princípio, *principium* e princípio, não só estão relacionados entre si, mas são, simultâneos. O absoluto do qual o início há de derivar sua validade e que, por assim dizer, deve salvá-lo de sua arbitrariedade intrínseca é o princípio que faz seu aparecimento no mundo junto com ele. A maneira como o iniciador começa o que pretende fazer estabelece a lei da ação para os que se uniram a ele a fim de participar e realizar o empreendimento. Como tal, o princípio inspira os atos que se seguirão e continua a aparecer enquanto dura a ação (Arendt, 2011, p. 272).

Arendt, apesar de discutir a importância da lei enquanto fronteira e canal de comunicação entre os seres humanos, proporcionando estabilidade diante

do novo, dirá que há uma constante discrepância, que há tempos desassossega o pensamento político, entre legalidade e justiça; “Se a essência do governo é definida como a legalidade [...] surge então o problema do movimento do corpo político e dos atos dos seus cidadãos” (Arendt, 1989, p. 519), diante do fato de que a legalidade não inspira as ações, apenas as limita, dizendo apenas o que, implicitamente, não se deve fazer, sob pena de alguma sanção. Desse modo, o que faz um corpo político agir não é a sua essência, mas o seu princípio de ação.

Em *A condição humana* (2013a), Arendt dirá que, com o surgimento dos seres humanos, o próprio princípio do começar veio ao mundo, o que, segundo a filósofa, significa dizer que “o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes” (Arendt, 2013a, p. 222) e o princípio não só é em si o começo, mas marca o modo desse começo que servirá como “lei” de inspiração para aqueles que atuarão e realizarão a ação, servirá como critério para julgar os atos.

A partir do exposto, é possível asseverar que é via Montesquieu, princípio de ação e sua experiência básica, que se pode encontrar em Arendt elementos que proporcionam a união, o viver junto, e não uma unidade derivada de uma cultura única, ou de uma única língua falada, ou de uma única religião professada. Explica Amiel (1998, p. 129, tradução nossa): “Esta questão [esferas pública e privada] é essencial para Arendt, na medida em que significa que as diferentes formas de governo vão moldando experiências fundamentais da condição humana, ou seja, a pluralidade de modos de viver juntos”. Nesse sentido, Arendt dirá que o dilema do homem, como indivíduo, e do cidadão, como membro de uma ordem pública, foi obscurecido pelo dilema entre “a legalidade como centro do governo constitucional interno e a soberania arbitrária como condição natural no campo das relações internacionais” (Arendt, 2008a, p. 351). O dilema é causado ante um duplo critério para julgar o certo e o errado das ações, com as diferenciações entre política interna e política externa e entre o homem e o cidadão. Conforme Arendt, governos totalitários diziam que esse dilema teria sido resolvido com a pretensão de domínio mundial:

Essa pretensão é consolidada pelo tratamento dispensado a cada país conquistado, sem nenhuma consideração por seus códigos legais, como um prévio transgressor da legislação totalitária, e pela punição à população segundo leis aplicadas de modo retroativo. Em outras palavras, a pretensão ao domínio mundial equivale à pretensão de estabelecer uma lei universalmente válida em todo o planeta. Por

consequente, toda a política externa é, para o espírito totalitário, uma política interna disfarçada, e todas as guerras estrangeiras são, com efeito, guerras civis. A distinção e o dilema entre cidadão e indivíduo, nesse meio-tempo, com as perplexidades concomitantes da dicotomia entre a vida pessoal e a vida pública, são eliminados pela pretensão totalitária à dominação total do homem (Arendt, 2008a, p. 352).

Arendt, retomando Montesquieu, afirmará que o conflito entre política interna e externa somente existiria na medida em que o poder fosse considerado indivisível e soberano e, seguindo também Kant, apenas pela divisão do poder é que o império da lei seria assegurado e os conflitos de soberania seriam resolvidos por uma federação mundial. O exemplo de como essas propostas podem ser articuladas, solucionando a duplicidade quanto às políticas interna e externa, citado por Arendt é o art. 6.º da Constituição dos Estados Unidos:

Esta Constituição e as Leis dos Estados Unidos que serão feitas de acordo com ela; e todos os tratados celebrados, ou que venham a ser celebrados, sob a autoridade dos Estados Unidos, serão a lei suprema do país; e os Juízes em cada Estado serão obrigados por isso, não obstante qualquer Coisa na Constituição ou Leis de qualquer estado em contrário (United States of America, 1787, [s.p.], tradução nossa).

Mas o dilema homem e cidadão permanece ante a discrepância entre a vida pública, um cidadão entre cidadãos, e a vida privada, um homem diferente de todos os outros, e não há como a lei que “preenche duas funções: regula a esfera público-política na qual os homens agem como iguais e em que possuem um destino comum, e ao mesmo tempo circunscreve o espaço em que se desenrolam nosso destinos pessoais” (Arendt, 2008a, p. 353), venha a tocar, por seus precedentes, a vida pessoal, no sentido que as leis não são aptas a orientar e julgar as ações na vida privada. Além disso, os próprios critérios para julgar o certo e o errado em ambas as esferas podem ser diversos e aqui surge o problema da lei universal, que, segundo a tradição, existiria uma lei que governa todas as coisas morais e políticas, na qual privado e público já não se distinguem, ambos estão “contidos na ordem eterna do universo e são governados por ela” (Arendt, 2021, p. 82). Dirá Arendt:

O conflito entre moral privada e pública, entre coisas permitidas ou exigidas no relacionamento pessoal e coisas requeridas pelas necessidades políticas, que surge naturalmente da suposição de uma lei universal, pode ser decidido de dois modos: ou em conformidade com as necessidades da vida política às custas da moralidade privada — como, por exemplo, em Hobbes [...] — ou, ao contrário, em

conformidade com o comportamento de cada homem em sua privacidade individual, como no exemplo de Kant [...] (Arendt, 2021, p. 82).

Entretanto, segundo Arendt, mesmo que não exista uma lei universal que possa determinar categoricamente o certo e o errado na esfera privada, ou que possa assegurar a positividade de uma lei, as ações dos seres humanos não são arbitrárias. O que guia os seres humanos são princípios que sinalizam a direção, são os princípios motores que articulam, inclusive, a forma da organização política.

São esses princípios que orientam as ações dos homens que vivem dentro de uma determinada estrutura de governo. Segundo Amiel (1998, p. 127), esse é um elemento essencial para Arendt, pois são os princípios que atuarão como critério pelo qual as ações serão julgadas, sendo regras que regem a esfera pública e, se deixarem de ser seguidas, enfraquecerão as instituições. Portanto, o que Arendt chama de unidade específica de cada cultura são os princípios de ação e as suas experiências que animarão as ações e serão registradas na letra da lei.

Como já dito, esses diversos modos de vida dos diferentes povos que Arendt denomina de experiência básica, podem dar margem a outras formas de governo, entretanto, a ênfase, desde Platão é o símile lei-poder — poder aplica a lei garantindo a legalidade; a lei limita o poder que nunca deve ser ultrapassada — em uma patente compreensão de meios e fins no âmbito político (Arendt, 2021, p. 77); governar e ser governado tornou-se, assim, a experiência básica da tradição para a organização social. Essa tese busca justamente confrontar essa ideia corrente apresentando a crítica de Arendt à ideia de Estado-nação soberano.

4.2 NÓS QUEREMOS QUE VÓS SEJAI: A AMIZADE COMO ARTIFÍCIO PARA O MUNDO COMUM

“conhecemos o autor dos ‘milagres’. São homens que os realizam — homens que, por terem recebido o dúplice dom da liberdade e da ação, podem estabelecer uma realidade que lhes pertence de direito” (Arendt, 2013c, p. 220).

Para o pensamento arendtiano, outras formas de governo, de Estado e regimes de governo são possíveis a partir dos horizontes que Arendt enxerga em Montesquieu: os princípios de ação e suas experiências básicas, além da grande “descoberta” de que a divisão do poder é sinônimo de aumento de poder, assim como

um equilíbrio de poder — em oposição ao poder absoluto da soberania. A partir dessa leitura de Montesquieu, Arendt também vislumbra uma ordem legal/constitucional que seja de igualdade e de liberdade e que possa incluir novos membros — plural. Essa “nova” forma de governo seria um republicanismo federalista seguindo a experiência dos Estados Unidos da América.

A Constituição dos Estados Unidos da América teve como grande inovação identificar e consignar em seu texto a importância da pluralidade e da igualdade política, além de consubstanciar a noção de que o poder dividido e contrabalanceado seria apto a manter e aumentar o poder, além do que, a Constituição do Estado seria resultado de um povo compondo um governo e não um governo submetendo ou dominando o povo.

Com isso, os estadunidenses, para Arendt, “teriam conseguido fundar e preservar constitucionalmente um espaço público concreto e estável para o exercício igualitário da liberdade e do poder político de seus cidadãos, em circunstâncias de pluralidade” (Almeida, 2022, p. 45). O reconhecimento da pluralidade pelo federalismo estadunidense foi apto a revelar que o poder é resultado da ação em concerto. Não há poder onde os seres humanos não possam se reunir e agir. Para Arendt (Arendt, 2014b, p. 69) “o poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, mas sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que qualquer ação que então se possa seguir”.

O federalismo, tanto em âmbito interno quanto externo, é uma forma de Estado que rechaça o poder absoluto, a sua indivisibilidade, a sua centralização, a sua ilimitação e monopolização, opondo-se ao “o ideal de domínio, de controle e de hierarquia de um poder nacional forte vertical que, em nome de uma suposta razão de estado e de uma vontade geral unitária, monopoliza o poder” (Almeida, 2022, p. 52). É uma forma de Estado que é diametralmente oposta ao conceito de soberania.

Quando Arendt destaca que o federalismo dos Estados Unidos da América foi apto a desvincular a cidadania e liberdades políticas da categoria nação, restou evidenciado que, por se tratar de um artifício humano, bastou que os seres humanos escolhessem e pactuassem que os vínculos de uma comunidade política não precisavam ser pautados por uma homogeneidade e uniformização. O que liga essa comunidade é a disposição, sempre reiterada, de se unirem sob a firme convicção de que o que torna os seres humanos iguais no plano legal é a Constituição do Estado, esta grande promessa entabulada entre os seres humanos que funda o

Estado e lança os princípios de ação para aquela comunidade política. O mundo é plural mas, em razão da igualdade, os direitos são garantidos sem qualquer diferenciação.

Desde o *Pacto de Mayflower*, as pessoas que chegaram à nova terra se reuniram em um corpo político, confiantes em seu próprio poder, sem qualquer confirmação transcendente ou fundado na violência, domínio ou hierarquia, cuja manutenção se dava pela promessa mútua “na presença de Deus e uns dos outros” (Arendt, 2011, p. 219) para formular, constituir e regular a estrutura legal desse corpo político.

Para Arendt, a maior inovação revolucionária dos Estados Unidos da América foi a descoberta do princípio federativo para a fundação de repúblicas de grande extensão territorial, ela afirmará que essa inovação foi derivada de uma experiência:

conhecimento íntimo dos corpos políticos cuja estrutura interna predeterminava sua forma, por assim dizer, e condicionava seus membros a uma ampliação constante, cujo princípio não era o expansionismo nem a conquista, e sim a combinação continuada de poderes [...]. E foi essa experiência, mais do que qualquer teoria, que incentivou Madison a defender e refinar um rápido comentário de Montesquieu, a saber, que a forma republicana de governo, se se baseasse no princípio federativo, seria apropriada para territórios extensos e em expansão (Arendt, 2011, p. 220).

Arendt destaca outro aspecto relevante quanto à fundação dos Estados Unidos da América: o estabelecimento de um mecanismo que proporcionou a participação efetiva dos integrantes daquela comunidade na elaboração da Constituição, e não a imposição desse documento via uma assembleia centralizada. Explica Arendt (Arendt, 2011, p. 216):

O que Madison propôs em relação à Constituição americana, a saber, derivar sua “autoridade geral [...] inteiramente das autoridades subordinadas, apenas reproduzia em escala nacional o que havia sido feito pelas próprias colônias, quando constituíram seus governos estaduais. Os delegados dos congressos provinciais ou das convenções populares que redigiram o projeto das constituições dos governos estaduais tinham derivado sua autoridade de uma série de corpos subordinados devidamente autorizados — distritos, condados, municípios; preservar intacto o poder desses corpos era preservar intacta a fonte de sua autoridade.

Arendt se apresenta entusiasmada quanto à forma federal como

alternativa ao Estado-nação: “era também a única maneira de não cair no círculo vicioso do *pouvoir constituant* e do *pouvoir constitué*” (Arendt, 2011, p. 217). A decisão quanto ao documento fundante do Estado estadunidense foi tomada em forma de teia ou rede via processos deliberativos em patente liberdade política. A grande diferença entre a compreensão de nação/povo de Sieyès e a de povo dos fundadores dos Estados Unidos da América era que ao considerarem que a sede do poder residia no povo, “não estavam pensando em termos de uma ficção e de uma absoluto, a nação acima de qualquer autoridade e absolvida de todas as leis, e sim em termos de uma realidade existente, a multidão organizada cujo poder era exercido de acordo com as leis e limitado pelas leis (Arendt, 2011, p. 217).

É evidenciado que no pensamento de Arendt o poder não tem qualquer relação com soberania, pois as fontes do poder e da lei, são diversas, tanto assim que Arendt (Arendt, 2011, p. 214) afirmará:

é obvio que a solução de Sieyès para os problemas da fundação, isto é, o estabelecimento de uma nova lei e a fundação de um novo corpo político, não resultou, e nem poderia resultar, na instauração de uma república no sentido de “um império de leis e não de homens (Harrington), mas substituiu a monarquia, o governo e um só, pela democracia, o governo da maioria.

A predileção de Arendt pelo republicanismo é demonstrada quando ela exalta a o modo de tomada de decisão nesse sistema de governo, dizendo sobre a confusão que se faz entre governo da maioria com decisão da maioria, sendo esta adotada em quase todos os tipos de deliberação:

Mas o cerne da questão é que, na forma republicana de governo, essas decisões [decisões da maioria] são tomadas e implementadas dentro de um quadro constitucional e de acordo com os dispositivos de uma Constituição que, por sua vez, só pode ser tida como expressão de uma vontade nacional ou submetida à vontade de uma maioria a igual título que um edifício pode ser tido como expressão da vontade de seu arquiteto ou submetido à vontade de seus moradores. [...] Na América, de qualquer modo elas [Constituições] foram estruturadas com a intenção consciente e explícita de impedir, até onde fosse humanamente possível, que os procedimentos das decisões majoritárias se transformassem no “despotismo eletivo” do governo da maioria (Arendt, 2011, p. 215).

O republicanismo e a igualdade por ele exigido e insculpidos na Constituição garantirão aos cidadãos a efetiva participação no governo, sem que

qualquer pessoa ou instituição tivesse uma superioridade ou independência dos demais. Os ideais revolucionários dos Estados Unidos da América quanto à fundação da nova ordem política constitucionalmente ordenada possibilitaram, segundo Wellmer (2005), o estabelecimento da liberdade não apenas em sentido negativo, direitos básicos dos cidadãos, mas em sentido positivo, em razão da forma federal que tornou possível o autogoverno dos cidadãos, desde um nível local ao nacional.

É essa promoção da efetiva participação nos assuntos públicos que Arendt destacará como felicidade pública. A vida em congresso — “[...] as alegrias do discurso, da legislação, dos negócios elevados, de persuadir e ser persuadido [...]” (Arendt, 2018a, p. 126) — seria uma vida em felicidade, pois seria possível o alargamento do círculo de amigos que podem se reunir em estima pelo mundo comum.

A vida permeada pela felicidade pública é aquela na qual a associação e reunião das pessoas para discussão dos assuntos de interesses em comum não são apenas garantidas, mas efetivamente possibilitadas, em “um espaço onde somos vistos e podemos agir” (Arendt, 2011, p. 182). Os conselhos, organização espontânea das pessoas que puderam ser verificados nas revoluções Americana, Francesa, Russa, Húngara, são mecanismos para o agir em conjunto dos cidadãos livres e iguais. Para Arendt, Jefferson, no curso da Revolução Americana, apresentava a noção de que a república não estaria assegurada sem a formação de conselhos, era imprescindível que as pessoas se sentissem participantes de um governo comum:

Quando não houver um só homem no Estado que não for membro de algum de seus conselhos, grande ou pequeno, ele preferirá ter seu coração arrancado de seu próprio corpo a ter seu poder arrebatado por um César ou Bonaparte (Jefferson, 1816 apud(Arendt, 2018a, p. 134).

Segundo Arendt (2018a, p. 140), a felicidade pública nos termos sustentados por Jefferson significa a “[...] participação na “gestão do governo”, isto é, no poder público enquanto distinto do direito reconhecido de proteção de sua vida privada pelo governo, mesmo contra o poder público”. Associar-se e participar das associações, para os revolucionários dos Estados Unidos, não era um peso, mas sim, motivo de uma felicidade que somente pode ser experimentada por aqueles que possuem a paixão pela liberdade — falar e agir. O que a filósofa está indicando é que essa felicidade só pode existir onde os seres humanos são livres, isto é: não

pertencem e não se submetem a um senhor, a relação não é pautada em governar e ser governado.

Esses seres humanos de ação, unidos pelo mundo comum, estavam imbuídos da felicidade pública, pois tinham o interesse público de liberdade, cuja motivação era a paixão pela distinção — aparecimento — no momento de ser “visto, ouvido, comentado, aprovado e respeitado pelas pessoas ao redor e ter conhecimento disso” (Arendt, 2011, p. 163); essa paixão Adams chamou de “[...] desejo de excelência em relação ao outros” (Arendt, 2018c, p. 30) e será esse desejo que incitará os seres humanos ao espaço público em companhia de seus pares:

Essa liberdade pública é uma realidade mundana tangível, criada pelos homens para que a desfrutem juntos em público — para serem vistos, ouvidos, conhecidos e lembrados por outros. E esse tipo de liberdade exige igualdade, é possível apenas entre pares. Falando em termos institucionais, é possível apenas em uma república, que não conhece súditos e, rigorosamente falando, nem governantes (Arendt, 2018c, p. 30).

Não obstante o destaque que Arendt dá ao federalismo e ao republicanismo, a questão que remanesce é: por que o federalismo republicano, enquanto um novo paradigma, para um desenho institucional de relação entre Estados não é adotado amplamente? A resposta passa pelo fato de que os princípios de ação e experiências básicas dos Estados não acolhem novas formas de vida política e institucional que prezem pela união dos Estados, mantendo as suas aspirações universalistas.

Há possibilidade de vislumbrar outras formas de comunidade política, outras formas de relações internacionais, isto é, sob um viés não interno, mas de relações entre Estados, que a forma de relação entre os Estados seja federativa, com a partilha de competência, retirando da esfera interna algumas matérias, como a questão da cidadania, e sendo a forma de governo republicana, enquanto uma *res publica* que possibilite efetivamente a participação política, por meio de conselhos enquanto um sistema de governo. Mas para que isso seja possível, é necessário que os elementos do Estado assumam outras categorias: que a nação não tenha por sua essência o nacionalismo, portanto, que seja um povo, e que a soberania seja exilada dos elementos constitutivos do Estado e que o *amor mundi*, enquanto amizade política e não ânsia de dominação e subjugação, torne-se elemento constitutivo do Estado

É o *amor mundi* com a sua amizade política que garantirá a

pluralidade⁵⁸ e o comprometimento dos povos com determinados temas; serão os princípios de ação quanto à união dos Estados que possibilitarão as experiências básicas dessa forma diferente de política. É importante destacar que o conceito de amor em Arendt é um conceito polissêmico, ao mesmo tempo em que aparece como apolítico e antipolítico, quando associado ao sentimento do coração ou ao amor romântico ou fraternal, o amor pode ser o fundamento para o estabelecimento de uma relação com o mundo e a sua condição de pluralidade. Dirá Arendt em seu *Diário Filosófico* sobre o amor entre duas pessoas, mas do qual pode-se depreender a pluralidade (2018b, p. 37, grifos da autora, tradução nossa):

o fato de que o “amor necessita o amor”, é dizer, nenhum homem pode existir sozinho, o que se expressa no duplo sexo. Aqui se busca (ou necessita) ao segundo (e surge o terceiro); ao contrário, no caso da pluralidade há de se contar sempre não com um segundo, mas com outros, e está referido a eles. No caso do amor, busca-se o adequado, no caso da multiplicidade deve-se contar com o “inadequado”, estranho, diferente. Está aí o jogo da distinção fundamental entre o necessitar, que surge do gênero duplo ou pelo menos nele está previamente desenhado e a referência mútua em que se baseia a pluralidade.

Para Arendt (2018b, p. 48), o amor é um evento, no qual os seres humanos se encontram entre si como pessoas, mas possuem interposto a si um mundo de coisas entre os que o possuem em comum — “como uma mesa se interpõe entre os que se assenta ao seu redor” (Arendt, 2013a, p. 64) —, esse é o amor ao qual Arendt se refere quando fala de *amor mundi*, “no amor e somente nele existe reciprocidade real, que repousa sobre o necessitar-se mutuamente. Ser um homem [ser humano] significa ao mesmo tempo ter necessidade de (outro) homem [ser humano] (Arendt, 2018b, p. 195, grifos da autora). Young-Bruehl destaca que Arendt,

⁵⁸ Há nas relações internacionais o conceito de lealdade, isto é, há cortes que dividem, “de forma bem definida e pontual, grupos humanos organizados com relação a eixos temáticos e seus respectivos comprometimentos”, o que se denomina clivagem. A clivagem é ligada ao conceito de lealdade, isto é “compromisso leal de tais grupos ou de indivíduos a determinados temas que ora os une ora os separa” e afirmará Castro (2012, p. 133–134, grifos nossos): “É lugar-comum asseverar que os grupos humanos organizados e institucionalizados trazem uma pluralidade de relacionamentos que, por seu turno, mostram múltiplas lealdades no âmbito espacial, ideológico, político, econômico, social, cultural, étnico e religioso. Não é, contudo, lugar-comum afirmar que tais lealdades entram em atrito quando são arraigadas em uma formação nacional e em uma identidade nacional em total dissonância”.

em sua tese *O conceito de amor em Santo Agostinho* (1997)⁵⁹, considerará o amor ao próximo (*caritas*) como o mais fundamental, pois um amor existencial: “Amarás teu próximo como a ti mesmo (Lev 19,18)” (Bíblia, 2006, Mt 22, 39); é nesta direção que os outros dois amores tratados na tese de Arendt, anseio (*appetitus*) para com o mundo, e relação com Deus (*cupiditas*) transcendental, orientam-se.

A tese de Arendt sobre Agostinho de Hipona é uma tese existencial e relaciona o ser à temporalidade (o ser humano enquanto temporal), sendo o amor como *appetitus* orientado para o futuro, a relação com Deus orientada para o passado e o amor no presente envolve os outros dois amores: “O amor no tempo presente envolve ambos os outros modos de existência temporal e as capacidades que se pressupõem no homem — esperança e memória” (Young-Bruehl, 1997, p. 83). “Sem esperança não é possível a fé nem o amor. A esperança é a confiança de que a fé se manterá, todavia, amanhã” (Arendt, 2018b, p. 122, tradução nossa) e o pensamento se desenvolve na memória e dura como uma lembrança.

Além do aspecto temporal, o amor também precisará do aspecto espacial — um lar para as atividades humanas. Portanto, o amor será o *amor mundi*, seres humanos estão no mundo e são do mundo e estão entre outros seres humanos. Quando Arendt se refere ao mundo, ela está relacionando-o com a pluralidade e, especialmente, com a sua manutenção pela via política. Mundo, dessa forma, possui duas acepções. A primeira é aquela que resulta do artifício humano, ultrapassando o existir natural na Terra — “a natureza é o nosso habitat enquanto seres naturais” (Aguiar, 2011b, p. 185), produto da transformação humana pela obra que “[...] proporciona um mundo artificial de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural” (Arendt, 2013a, p. 8) para além do ritmo cíclico da vida. Nos dizeres de Arendt (2013a, p. 64):

Esse mundo, contudo, não é idêntico à Terra ou à natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens

⁵⁹ Arendt aborda Santo Agostinho enquanto pensador e não teólogo, razão pela qual foi severamente criticada pelas diversas resenhas sobre sua pesquisa apresentadas pelas maiores publicações da época (Young-Bruehl, 1997, p. 82).

entre si.

Além desse mundo resultado da obra, há um outro mundo cujo significado é existencial para a humanidade, “nossa casa enquanto seres humanos” (Aguiar, 2011b, p. 186): o homem pertence ao mundo, é do mundo e a pertença ao mundo se dará pela relação que é estabelecida entre os seres humanos; este mundo é o mundo criado pela ação, pelo discurso, pelos significados: “a coisa que surge entre as pessoas e na qual tudo o que os indivíduos trazem inatamente consigo pode se tornar visível” (Arendt, 2008b, p. 18). É, também, um mundo artificial, mas um mundo imaterial que demanda dos seres humanos o constante comprometimento e disposição de criá-lo e que somente existirá se os seres humanos estiverem juntos em razão de algum interesse comum — esse é o mundo efetivamente humano. Esse conceito de mundo é retomado por Arendt ao tratar da questão da guerra e do que a violência pode destruir além do mundo físico:

O que sucumbe aqui é o mundo das relações humanas, surgido não por meio do produzir, mas sim do agir e do falar, que em si jamais chega a um fim e que — embora tecido com a coisa mais fugidia que existe, a palavra passageira e o fato rapidamente esquecido — é próprio de uma solidez tão terrivelmente tenaz que, em certas circunstâncias, como talvez no caso do povo judeu, pode sobreviver milênios à perda do palpável mundo produzido.

[...].

Esse mundo de relações não surgiu através da força ou do vigor individual dos indivíduos, mas sim através do estar junto de muitos indivíduos fazendo com que surgisse o poder e, na verdade, um poder diante do qual até mesmo a maior força do indivíduo se torna impotência (Arendt, 2013d, p. 94).

O mundo no qual os seres humanos vivem em conjunto atesta a humanidade dos homens em razão da presença dos outros que dão testemunho do ser humano no singular. A presença dos outros, da pluralidade é o que possibilita aos seres humanos a prática da atividade exclusivamente humana: o agir em concerto. Este mundo criado no interesse humano propicia a realização e a manifestação humanas, um espaço que comporta o lado público do mundo onde os assuntos humanos são abordados, além dos meros ciclos vitais e da fabricação.

O mundo será, portanto, o elemento de relativa durabilidade e estabilidade que proporcionará aos homens o aparecimento — o espaço da aparência. O mundo, nessa concepção, será o elemento que interligará os homens por se interpor entre eles, proporcionando o espaço da fala e da ação; será o espaço

que concederá a dignidade humana. Nas palavras de Arendt (2008b, p. 33):

Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tonam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros.

A tarefa precípua da política é o cuidado com o mundo, mas um mundo enquanto realidade humana, criação humana que só existe em razão dos seres humanos e do interesse deles pelo mundo; seres humanos dispostos e comprometidos com esse mundo comum no qual a deliberação entre seres humanos iguais, únicos e plurais seja possível:

Se não fosse ao mesmo tempo abrigo e assunto dos homens, o mundo não seria um artifício humano, e sim um amontoado de coisas desconexas ao qual cada indivíduo isolado teria a liberdade de acrescentar mais um objeto; sem o abrigo do artifício humano, os assuntos humanos seriam tão instáveis, fúteis e vãos como as perambulações das tribos nômades (Arendt, 2013a, p. 254).

A beleza⁶⁰ do mundo comum está no fato de que ele possibilita aos seres humanos que sejam ouvidos e vistos — “Na política, mais do que em qualquer outra esfera, não temos como distinguir entre o ser e a aparência. Com efeito, na esfera dos assuntos humanos, o ser e a aparência são a mesma coisa” (Arendt, 2011, p. 138) — o que possibilita que os diversos pontos de vista sejam considerados sobre uma mesma coisa e que o ser humano revele quem é em um agir em conjunto com um senso de comunidade e pertença⁶¹. Explica Arendt (2013a, p. 225, grifos da autora): “Essa qualidade reveladora do discurso e da ação passa a um primeiro plano quando as pessoas estão *com* outras, nem ‘pró’ nem ‘contra’ elas — isto é, no puro estar junto dos homens”.

⁶⁰ Explica Aguiar (2011b, p. 191): “ Para ela [Arendt], beleza é sinônimo de grandeza. Trata-se, para a autora da capacidade humana de construir coisas, de realizar ações e pronunciar palavras que transcendem as determinações provenientes das exigências produtivas do ciclo vital. A grandeza humana edifica e sustenta o mundo, a teia das relações humanas como algo digno de permanecer e perdurar. Ela mostra a imortalidade como uma possibilidade humana concreta. Imortal é o que entra e passa a compor o mundo humano. Imortal é o mundo e eterna é a vida. A grandeza não é algo que possa ser produzido, ela acontece na medida em que se confere certa imperecibilidade aos atos e às palavras”.

⁶¹ Há uma feliz coincidência na associação de Arendt entre escutar e pertencer, segundo López (2016, p. 115), pois em alemão, o verbo *Hören*, escutar, forma parte de outro verbo, distinto, *Gehören*, pertencer, “de modo que o alemão realça por si mesmo a escuta como experiência da alteridade: um pertence ao outro ao escutá-lo, e faz parte de si mesmo ao ser ouvido”.

Mas nada disso significa uniformidade, pelo contrário, a ação e o discurso dizem respeito ao mundo que se interpõe fisicamente entre os seres humanos no espaço-entre e dele procedem os interesses e os objetivos mundanos e esse espaço-entre “varia de grupo para grupo de pessoas, de sorte que a maior parte das palavras e atos *refere-se* a alguma realidade objetiva mundana, além de ser um desvelamento do agente que atua e fala” (Arendt, 2013a, p. 228, grifos da autora). Espaço-entre recebe o nome de “teia” de relações humanas. Afirmará Arendt (Arendt, 2013d, p. 108, grifos nossos):

A rigor, a política não tem tanto a ver com os homens como tem a ver com o mundo surgido entre eles e que sobreviverá a eles; na medida em que se torna destruidora e causa fins de mundo, ela destrói e se aniquila a si mesma. De outra maneira: *quanto mais povos houver no mundo que tenham entre si essa relação e outras*, mais mundo se formará entre eles e maior e mais rico será o mundo. Quanto mais pontos de vista houver num povo, a partir dos quais possa ser avistado o mesmo mundo, habitado do mesmo modo por todos e estando diante dos olhos de todos, do mesmo modo, mais importante e mais aberta para o mundo será a nação. *Mas se acontecer o contrário e, através de uma tremenda catástrofe, só restar um povo na face da Terra e se esse povo chegar ao ponto em que todos veem e entendem tudo a partir da mesma perspectiva e vivem entre si em plena unanimidade, então o mundo terá chegado ao fim, no sentido histórico-político, e os homens sem mundo que restarem na face da Terra quase mais nada terão em comum conosco [...]. Em outras palavras, só pode haver mundo no verdadeiro sentido onde a pluralidade do gênero humano seja mais do que a simples multiplicação da espécie.*

O *amor mundi*, assim, apresenta-se como amizade, tornando possível a fruição do mundo e não a sua posse. Segundo Arendt, o que comporta a amizade é a fidelidade ao amigo que exige a constante construção de uma ponte (Arendt, 2018b, p. 49). “A amizade depende essencialmente da sua duração. Não existe amizade com a antiguidade de duas semanas”. É só pelo cultivo da amizade política que se torna possível “partilhar discursivamente os acontecimentos mundanos que, [...] não nos remete a nós mesmos, à nossa intimidade e nem nos amalgama coletivamente” (Aguilar, 2011a, p. 138).

A amizade é entendida por Arendt como uma perspectiva alternativa ao modelo da tradição do vínculo intra e entre os povos de modo a preservar a referência ao mundo; Arendt entende que o elemento mais importante da amizade é a lealdade (Young-Bruehl, 1997, p. 76–83). Segundo Borren (2010, p. 140), a filósofa parte da compreensão grega de que a amizade consiste no discurso, de modo que

essa relação entre os seres humanos é uma relação mundana; isso significa dizer que o “mundo é a condição, o tema e o efeito da conversa entre amigos” (Borren, 2010, p. 144, tradução nossa), o mundo é a referência comum sobre a qual os amigos trocam as suas opiniões.

Desse modo, a amizade na perspectiva arendtiana, possui uma qualidade política, constituindo um espaço no qual a singularidade dos amigos pode aparecer, mas sob o signo da igualdade política, estabelecendo-se uma parceria no mundo comum mediante “à ideia de respeito e não de unanimidade” (Aguiar, 2011a, p. 139), um novo mundo é criado a partir desse espaço-entre amigos. O respeito se insere na distância entre os amigos, de forma que o amigo é irredutivelmente diferente e igual, embora não igual ao outro. Há o respeito à alteridade e mesmo quando as opiniões divergem a amizade sustenta a posição do outro. Desse modo, diversas visões de mundo se apresentam na amizade, possibilitando a polêmica e a incessante conversa sobre o mundo comum garantindo-se as diferenças entre os amigos. É por isso que respeitar, em vez de apagar, as diferenças entre as pessoas é para Arendt uma importante qualidade da amizade (Borren, 2010).

A relevância política da amizade também está no seu índice de liberdade — “distanciamento de si próprio, reconhecimento dos outros e estabelecimento de conexões com eles” (Aguiar, 2011a, p. 140). Diante da amizade, não há uma fuga do mundo para o eu, isso só ocorre quando os seres humanos são privados de um espaço público e da companhia dos demais. Embora o pensamento pressuponha a saída do mundo, o mundo comum não sai do ato de pensar, os outros fazem companhia àquele que se dedica a pensar e refletir. Nesse sentido, pensar e agir ocorrem como forma de movimento e, portanto, “a liberdade subjaz a ambos” (Arendt, 2008b, p. 17). Afirma Arendt (Arendt, 2008b, p. 16, grifos nossos):

De todas as liberdades específicas que podem ocorrer em nossas mentes quando ouvimos a palavra “liberdade”, a liberdade de movimento é historicamente a mais antiga e também a mais elementar. Sermos capazes de partir para onde quisermos é o sinal prototípico de sermos livres, assim como a limitação da liberdade de movimento, desde tempos imemoriais, tem sido a pré-condição da escravização. A liberdade de movimento é também condição indispensável para a ação, e é na ação que os homens primeiramente experimentam a liberdade no mundo. Quando os homens são privados do espaço público — que é constituído pela ação conjunta e a seguir se preenche, de acordo consigo mesmo, com os acontecimentos e estórias que se desenvolvem em história —, recolhem-se para sua liberdade de pensamento.

É pela amizade que, segundo Arendt, os seres humanos constituem a humanidade e “Ao falarmos uns com os outros sobre o mundo que existe entre nós, ganhamos solidariedade e realidade” (Borren, 2010, p. 149). Humanidade “é a forma singular com que cada homem divide o mundo com os outros através do discurso” (Aguiar, 2011a, p. 140) e, por isso, tem como pré-condição a receptividade ao outro.

Isso leva ao seguinte problema de ordem prática: a receptividade ao outro e a discussão dos assuntos mundanos levam à consideração de um número infinito de opiniões — nesse sentido não se está preocupado com a verdade absoluta — o fato é que uma verdade ao ser enunciada se transforma em uma opinião e, como muitas outras, será contestada, reformulada, será mais um tema do discurso entre os seres humanos. Mas por outro lado, o problema também proporciona a compreensão de que em assuntos da humanidade incorre em “muito dano por parte daqueles que desejam sujeitar todos os modos de pensar dos homens ao jugo do seu próprio” (Arendt, 2008b, p. 35). A amizade política significa a abertura à pluralidade e com ela às suas perspectivas e isso não significa ser tolerante, significa que o mundo comum, a mundanidade é criada por aqueles que se responsabilizam por este lar e não estão dispostos a viver em uma Terra inumana. De acordo com o pensamento arendtiano:

Que a qualidade humana deve ser sóbria e serena, ao invés de sentimental; que a humanidade se exemplifica não na fraternidade, mas na amizade; que a amizade não é intimamente pessoal, mas faz exigências políticas e preserva a referência ao mundo (Arendt, 2008b, p. 34).

A amizade que existe no *amor mundi* é a amizade capaz de mudar, ampliar, agudizar o falar e o ouvir, é capaz de iluminar aqueles com quem se fala e a quem se ouve e, assim, criar um espaço no qual a humanidade possa aparecer “pura e luminosa” (Arendt, 2008b, p. 88), pensando a “política como fundadora do mundo comum e não como instância separada da convivência dos cidadãos” (Aguiar, 2011a, p. 141).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se entendermos então o político no sentido da *polis*, sua finalidade ou *raison d'être* seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse parecer. 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, lembrados e transformados em estórias antes de se incorporarem por fim ao grande livro da história humana. Tudo o que acontece nesse espaço de aparecimentos é político por definição, mesmo quando não é um produto direto da ação (Arendt, 2013c, p. 201).

A presente tese buscou analisar os conceitos de soberania e Estado-nação sob a perspectiva crítica de Hannah Arendt. A perplexidade causada pela existência de seres humanos denominados apátridas e/ou refugiados que se encontram sob o sinal da exclusão do mundo, da ausência de lar, submetidos a todos os tipos de exploração, humilhações, que não podem fixar as suas raízes em um solo e estabelecerem as suas teias de relações, ainda hoje é estarrecedora. Seres humanos que vagam, que batem às portas que permanecem fechadas. São órfãos!

Os adultos se adaptam e, os que não são aniquilados, resistem, pois têm esperança. As crianças carregadas a tiracolo, estas ainda não compreendem plenamente que destino é esse: sem um lar estável, sem um ambiente no qual possam ser acolhidos e familiarizados, sem amigos, confiança ou lealdade que essa relação demanda, sem uma língua. Perdem tudo. Parafraseando Arendt: não são desenraizados apenas, logo são desencaminhados. A obrigação que a existência de crianças impõe à humanidade não exerce qualquer coerção.

O ser humano é natal, mas, que realidade é essa na qual os recém-chegados são acolhidos? Que mundo é este historicamente construído que existe e continuará a existir? Basta desenvolver competências para sobreviver? O que faz com que o mundo comum não seja um projeto para os seres humanos, para que não se constitua efetivamente uma humanidade, que seres humanos sejam reputados supérfluos ou uma boa mão de obra para exploração?

Esta tese partiu, assim, da compreensão de que o modo da organização dos Estados no orbe proporciona, substancialmente, boa parte desses problemas. Esse modo de organização calcada na soberania e nos Estados-nação tornam aquilo que deveria ser o respaldo da humanidade, os direitos humanos, em mero discursos, uma lei morta, que às vezes é invocada para arrefecer àqueles que

ainda têm consciência, mas sabem que pouco podem fazer quando muitas das questões tratadas nesses instrumentos internacionais, ao fim e ao cabo, ficarão a cargo de Estados-nação que invocam as suas soberanias, especialmente, quando de situações limites.

Arendt dirá que o direito a ter direitos é o primeiro direito para que seja possível se garantir a cidadania. Mas a questão é: como garantir o direito a ter direitos se esse direito pressupõe, essencialmente, a pertença a um Estado e no modelo atual, será um Estado-nação? Além do que, a questão legal sobre os vínculos a um Estado soberano será assunto interno e por isso mesmo, esse Estado-nação será tido por soberano. Nessa perspectiva, os seres humanos e a sua pluralidade não são relevantes.

O que intrinsecamente os conceitos de soberania e Estado-nação carregam em si que, por mais que sejam flexibilizados, mitigados, ainda sim são aptos aos mais aterradores resultados? A compreensão desses conceitos passou por um levantamento a partir de seus fundadores clássicos: Bodin, Rousseau, Sieyès.

Deles foi possível compreender que soberania enquanto um poder absoluto e perpétuo na figura de um soberano, mesmo que na atualidade se sustente que não existiria uma soberania absoluta, ainda, sim, será permeada pelas noções de superioridade, independência, incondicionalidade e ilimitação e o mais grave: pode ser associada à dominação, à tão criticada noção, em Arendt, daqueles que governam e daqueles que são governados.

O conceito de soberania se consolidou sob o ideal de busca de paz e convivência pacífica entre os reinos, e foi apto a isso, mas atualmente, o conceito sustenta a compreensão de que os Estados seriam independentes e autônomos e poderiam existir sem relações entre eles, de que um Estado pode ser superior ao outro. O conceito de soberania não é o conceito que traz em si a marca da convivência, o estabelecimento de relações, da criação da teia em um mundo comum.

Em busca da fuga do tirano e de uma pretensa democratização, o conceito de soberania passa do Estado a sua nação, mas como legitimar esse poder do povo? Pela vontade geral, uma vontade una, que representaria a obediência a si mesmo e não mais a outrem, um tirano. Mas essa vontade continua a ser muda, não há escolha deliberada quanto a opiniões que são ponderadas sobre os assuntos que interessam. Ao fim e a cabo, o expediente da vontade geral tão somente alterou a noção do poder soberano de uma pessoa para o ideal de poder soberano da nação.

Para piorar o cenário, o conceito de vontade geral foi apto a sustentar a criação do inimigo nacional, expediente para política externa. É o inimigo que une e torna indivisível a nação. A união não se dá pela amizade, mas pela inimizade, desconfiança, pela leitura de que o outro deve ser subserviente, explorado, mantido às mínguas sob o risco de efetivamente de se tornar um inimigo à altura. Os grupos humanos compartilham benesses e problemas que guardam as suas simetrias, mas a instituição e o enraizamento da noção de nação fizeram muitos grupos passarem a ver os demais grupos como competidores ou inimigos.

Sieyès, então, sustentará no curso da Revolução Francesa o poder constituinte e constituído da nação para fundar o Estado, sendo a fonte do poder e da lei. Mas para que a nação surja sob essa condição, não obstante toda a benesse trazida pela compreensão do termo nação pelo abade, ela terá que instrumentalizar o Estado. O Estado será cooptado pela nação, exacerbada por um nacionalismo ou chauvinismo. A nação terá um tom de uniformidade, demandará um corpo político unitário. A nação como um conceito artificial, assim como boa parte dos conceitos relacionados à política, já que esta é resultado exclusivo do milagre humano, é um conceito excludente, pois não é apto a agregar aqueles que não são uniformes, que não estejam previstos na narrativa de glórias e superioridade daquela nação.

As críticas que Arendt tece à soberania como um engodo e, talvez, como um elemento apto a proporcionar a discórdia no mundo, são calcados na ilusão de que soberania seria liberdade. Liberdade é política. Mas não pode existir política onde não seja possível a ação, não exista a pluralidade, onde não exista um espaço público, onde as pessoas não possam ter opiniões, não possam divergir e nem possam ler o mundo e os fenômenos das mais diversas maneiras. Um povo uniforme sob a acepção de nação perde as encantadoras capacidades da espontaneidade e do milagre do novo.

Talvez, o mais grave problema ocasionado pelos conceitos de soberania e nação, na perspectiva arendtiana, seja a institucionalização e normalização do problema da dominação. Política não é a dominação de uns sobre os outros, inclusive na democracia. Foi isso que Arendt identificou no processo revolucionário dos Estados Unidos da América. Como compor a pluralidade e não uniformizar as pessoas. Arendt, ao sair do mundo Europeu viu o novo mundo. Mas o novo mundo ainda é encantado pelo velho mundo e ainda se submete a ele. A autoridade ainda é entendida como a persuasão pelos argumentos — a

independência ainda é permeada pela noção daqueles que mandam e daqueles que obedecem. A espontaneidade milagrosa da liberdade que cria o novo a partir das experiências é neutralizada. Não se pode perder séculos de tradição e tudo deve ser mantido como sempre.

Mas isso não significa dizer que a tradição não possui relevância. Significa dizer que a tradição é orientadora, mas não formatadora. Tanto assim que Arendt recorre a Montesquieu e aos seus princípios de ação para pensar novos modos de relação e sustentação de uma comunidade política organizada. São as experiências básicas experimentadas quando os seres humanos vivem juntos que indicam critérios para a condução e avaliação da vida pública.

Muito embora o ideal federalista republicano para os Estados, não apenas em âmbito interno, mas especialmente em âmbito externo, não seja um ideal novo ou uma inovação arendtiana, o destaque feito por ela é o de que ele possa, claramente, ser uma opção às realidades conflituosas, especialmente, quanto à questão judaica. Mas perdura a questão: por que esse expediente não “funciona”?

Esta tese entende que falta o estabelecimento de uma relação entre os Estados pautada pelo princípio do *amor mundi*, cuja experiência básica será a amizade política, norte às relações entre os Estados. É essa falta que faz com que a pluralidade seja um problema. O mundo comum como uma casa à humanidade dependerá da compreensão de que a Terra é uma só e de que questões sensíveis, como cidadania e proteção aos seres humanos, não podem ser deixada como questões internas, mas também não podem ser tratadas como questões supranacionais, no sentido de que estejam acima dos Estados.

Precisam ser tratadas sob o viés federalista, cuja competência sobre determinados assuntos seja da união dos Estados e que a forma do governo dessa união seja republicana, pois os Estados são diferentes entre si, mas devem ser iguais quanto aos seus posicionamentos no mundo. Mas isso não é possível onde o *amor mundi* e a amizade não sejam compromissos e escolhas de convivência.

A partir dos conceitos e críticas apresentados no trabalho, advoga-se que os Estados devem garantir em uma acepção internacional o espírito público e fomentar a felicidade pública — cuja essência é a participação, a fim de efetivar a liberdade para ação, destacando que a participação política não se dá, exclusivamente, pela representação partidária —, enfatizando o *amor mundi* e a amizade enquanto exercício político para garantia dos seres humanos ao mundo

comum em uma patente humanidade.

O posicionamento aqui adotado não desconhece que o *amor mundi* e a amizade política não sejam, também, conceitos problemáticos, mas são conceitos que partem da compreensão de que os Estados tomam a decisão e pactuam conviverem entre si e acolherem os seres humanos em uma humanidade apta a não perseguir e excluir.

REFERÊNCIAS

ACNUR, Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. **ACNUR: O deslocamento forçado continua a crescer à medida que os conflitos aumentam.** [S. l.], 2023. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2023/10/25/acnur-o-deslocamento-forcado-continua-a-crescer-a-medida-que-os-conflitos-aumentam/>. .

ACNUR, Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. **Manual de proteção aos apátridas: de acordo com a convenção de 1954 sobre o estatuto dos apátridas.** Genebra: [s. n.], 2014. Disponível em: https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2018/02/Manual_de_prote%C3%A7%C3%A3o_aos_ap%C3%A1tridas.pdf. Acesso em: 15 jun. 2022.

AGUIAR, Odílio Alves. A amizade como amor mundi em Hannah Arendt. **O que nos faz pensar**, [s. l.], v. 19, n. 28, p. 131–144, 2011a. Disponível em: <https://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/oqfnf/article/view/315>. Acesso em: 20 abr. 2021.

AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt.** Fortaleza: EUFC, 2001.

AGUIAR, Odílio Alves. Natureza, beleza e política segundo Hannah Arendt. **O que nos faz pensar**, [s. l.], v. 20, n. 29, p. 179–194, 2011b. Disponível em: <https://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/oqfnf/article/view/333>. Acesso em: 5 fev. 2024.

ALMEIDA, Rodrigo Moreira de. Hannah Arendt e o federalismo republicano. **Cadernos Arendt**, [s. l.], v. 3, n. 6, p. 44–62, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/ca/article/view/3894>. Acesso em: 2 fev. 2024.

AMIEL, Anne. **A não-filosofia de Hannah Arendt: revolução e julgamento.** tradução: João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. (Pensamento e filosofia, v. 93).

AMIEL, Anne. **Hannah Arendt, política e acontecimento.** tradução: Sofia Caeiro. Lisboa: Piaget, 1997.

AMIEL, Anne. Hannah Arendt lectrice de Montesquieu. **Revue Montesquieu**, [s. l.], v. 2, p. 119–138, 1998. Disponível em: <http://montesquieu.ens-lyon.fr/spip.php?article166>. Acesso em: 28 abr. 2023.

ARATO, Andrew; COHEN, Jean L. Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt. *In*: BENHABIB, Seyla (org.). **Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 137–171. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/books/politics-in-dark-times/banishing-the-sovereign-internal-and-external-sovereignty-in-arendt/85AE588EE06201FA3F0D96D3B9E266F9>. Acesso em: 31 mar. 2023.

ARENDT, Hannah. **A condição humana.** tradução: Roberto Raposo. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a.

ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. org. Antônio Abranches. tradução: Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. tradução: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2005. (Antropos).

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. tradução: Cesar Augusto R. de Almeida; Antônio Abranches; Helena Franco Martins. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014a.

ARENDT, Hannah. **Ação e a busca da felicidade**. tradução: Virgínia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018a.

ARENDT, Hannah. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. tradução: Denise Bottmann. São Paulo; Belo Horizonte: Companhia das Letras. Editora UFMG, 2008a.

ARENDT, Hannah. **Crises da república**. tradução: José Volkmann. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013b. (Debates).

ARENDT, Hannah. **Diário filosófico: 1950-1973**. tradução: Raúl Gabás. 2. ed. Barcelona: Herder, 2018b.

ARENDT, Hannah. **Die juedische Armee--Ein Mittel zur Versoehnung der Voelker (Hannah Arendt Papers; Speeches and Writings File, 1923-1975; Essays and lectures)**. Library of Congress, Washington, D.C. 20540 USA, 1942. Hannah Arendt Papers; Speeches and Writings File. Disponível em: <https://www.loc.gov/item/mss1105601237/>. Acesso em: 20 abr. 2023.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. **Entre amigas**: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy. tradução: Sieni Campo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. tradução: Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013c. (Debates).

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. tradução: Mauro W. Barbosa. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2022. (Debates).

ARENDT, Hannah. **Escritos judaicos**. tradução: Laura Degaspere Monte Mascaro; Luciana Garcia de Oliveira; Thiago Dias da Silva. Barueri: Amarillys, 2016.

ARENDT, Hannah. **Hobbes, Thomas; Hannah Arendt Papers: Subject File, 1949-1975; Courses; University of California, Berkeley, Calif.; "History of Political Theory," lectures, 1955**. Library of Congress, Washington, D.C. 20540 USA, 1955. pdf. Disponível em: <https://www.loc.gov/item/mss1105600983/>. Acesso em: 30 jan. 2016.

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

ARENDT, Hannah. **Liberdade para ser livre**. tradução: Pedro Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018c. (Coleção Por que política?, v. 3).

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. org. Ronald Beiner. ensaios interpretativos Ronald Beiner, André Duarte de Macedo. tradução prefácio e textos H. Arendt: André Duarte; ensaio de R. Beiner: Paulo Rubens da Rocha Sampaio. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. (Pensamento e filosofia, v. 13).

ARENDT, Hannah. **O que é política**. tradução: Reinaldo Guarany. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013d.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. **Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975**. tradução: Beatriz Andreiuto *et al.* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ARENDT, Hannah. Privileged Jews. **Jewish Social Studies**, Bloomington, Indiana, v. 8, n. 1, Indiana University Press, p. 3–30, 1946. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4615245?origin=JSTOR-pdf>. Acesso em: 30 ago. 2022.

ARENDT, Hannah. **Rahel Varnhagen**: judia alemã na época do romantismo. tradução: Antônio Trânsito e G. Kludasch. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. tradução: Rosana Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. tradução: André de Macedo Duarte. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014b.

ARENDT, Hannah. Sobre Hannah Arendt. **Inquietude**, [s. l.], v. 1, n. 2, p. 123–163, 2010. Disponível em: <https://inquietude.xanta.org/index.php/revista/article/view/45>. Acesso em: 4 fev. 2022.

ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. **Hannah Arendt-Martin Heidegger: correspondência 1925-1975**. tradução: Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

ASSY, Bethânia. A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um êthos da singularidade (haecceitas) e da ação. *In*: CORREIA, Adriano (org.). **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 32–54.

BARROS, Alberto Ribeiro G. de. **A teoria da soberania de Jean Bodin**. São Paulo: Unimarco, 2001.

BARROS, Alberto Ribeiro G. de. O conceito de soberania no “methodus” de Jean Bodin. **Discurso**, [s. l.], v. 27, n. 1, p. 139–155, 1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/140419>. Acesso em: 15 jun. 2022.

BARROS, Alberto Ribeiro G. de. Soberania e república em Jean Bodin. **Discurso**, [s. l.], v. 39, n. 39, p. 59–84, 2009. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/68264>. Acesso em: 12 mar. 2022.

BASTOS, Aurélio Wander. O significado político e histórico da proposta constituinte de Sieyès. *In*: SIEYÈS, Emmanuel Joseph. **A constituição burguesa**. 6. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2014.

BEINER, Ronald. Arendt e o nacionalismo. *In*: VILLA, Dana (org.). **Hannah Arendt**. tradução: Lara Lim. São Paulo: Ideias e letras, 2023. p. 71–93.

BENHABIB, Seyla. Twilight of sovereignty or the emergence of cosmopolitan norms? Rethinking citizenship in volatile times. **Citizenship Studies**, [s. l.], v. 11, n. 1, p. 19–36, 2007. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13621020601099807>. Acesso em: 14 jun. 2023.

BERTRAM, Christopher. Jean Jacques Rousseau. *In*: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. [S. l.]: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/rousseau/>. Acesso em: 27 nov. 2023.

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**. tradução: Centro Bíblico de São Paulo. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2006.

BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt e a Revolução Francesa. **O que nos faz pensar**, [s. l.], v. 20, n. 29, p. 41–58, 2011. Disponível em: http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_29_04_newton_bignotto.pdf. Acesso em: 26 out. 2022.

BODIN, Jean. **Os seis livros da República**. tradução: José Carlos Ignacio Morel. São Paulo: Ícone, 2011. (Coleção fundamentos do direito). v. 1

BORREN, Marieke. **Amor mundi: Hannah Arendt’s political phenomenology of world**. Amsterdam: F & N Eigen Beheer, 2010. Disponível em: <https://dare.uva.nl/search?identifier=3e10dd75-e8c8-46c3-a3cb-b2e4997c6177>.

CANOVAN, Margaret. Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics. **The Journal of Politics**, [s. l.], v. 45, n. 2, p. 286–302, 1983. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2130127>. Acesso em: 8 mar. 2023.

CASTRO, Thales. **Teoria das relações internacionais**. Brasília: FUNAG, 2012. Disponível em: https://funag.gov.br/loja/download/931-Teoria_das_Relacoes_Internacionais.pdf. Acesso em: 20 jan. 2024.

CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariângela (org.). **Hannah Arendt: entre o passado e o futuro**. Juiz de fora: UFJF, 2008.

COSTA, Marta Nunes da. Origens do conceito de soberania - diálogo entre Bodin e Althusius. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, [s. l.], v. 2, n. 2, p. 70–79, 2014. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/12476>. Acesso em: 16 set. 2022.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. **O cuidado com o mundo**: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos. tradução: Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

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

FELLMETH, Aaron X.; HORWITZ, Maurice. **Guide to latin in international law**. New York: Oxford University Press, 2009.

FELLMETH, Aaron X.; HORWITZ, Maurice. **Legibus solutus**. In: GUIDE TO LATIN IN INTERNATIONAL LAW. Oxford: Oxford University Press, 2022. Disponível em: <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780197583104.001.0001/acref-9780197583104-e-1245?rskey=g4PMBH&result=1>. Acesso em: 10 mar. 2022.

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

FRANÇA. **Constitution (1791)**. [s.l.]: 3 set. 1791. Disponível em: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-de-1791>. Acesso em: 3 abr. 2021.

FRANÇA. **Declaração dos direitos do homem e do cidadão (1789)**. [s.l.]: 26 ago. 1789. Disponível em: http://repositorio.ulusiada.pt/bitstream/11067/4074/1/is_ne_1998_8.pdf. Acesso em: 3 abr. 2021.

GARCIA, Claudio Boeira. Hannah Arendt: sobre as referências 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. p. 165.

GOLDONI, Marco. **La dottrina costituzionale di Sieyès**. Firenze: Firenze University Press, 2009.

GÓMEZ, Edgardo Rodríguez. El concepto de nación como síntesis en la obra revolucionaria de Emmanuel Sieyès. **Ius Inkarri**, [s. l.], n. 6, p. 55–74, 2017. Disponível em: <https://revistas.urp.edu.pe/index.php/Inkarri/article/view/1228>. Acesso em: 21 out. 2022.

HAYDEN, Patrick. From Exclusion to Containment: Arendt, Sovereign Power, and Statelessness. **Societies Without Borders**, [s. l.], v. 3, n. 2, p. 248–269, 2008. Disponível em: https://brill.com/view/journals/swb/3/2/article-p248_3.xml. Acesso em: 14 jun. 2023.

HEBERLEIN, Ann. **Arendt: Entre o amor e o mal — Uma biografia**. tradução: Kristin Lie Garrubo. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

HERB, Karlfriedrich. Luz e sombra: o público e o privado em Jean-Jacques Rousseau e Hannah Arendt. **Philosophos - Revista de Filosofia**, [s. l.], v. 7, n. 1, p. 75–90, 2002. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/3154>. Acesso em: 24 mar. 2023.

HEUER, Wolfgang. Corpo e vida: a crítica de Hannah Arendt à modernidade científica. **Physis Revista de Saúde Coletiva**, [s. l.], v. 2, n. 20, p. 533–549, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/physis/a/XxdLWV3jPBbfkw6cJSWvrtr/?lang=pt>. Acesso em: 5 out. 2021.

HEUER, Wolfgang. L'Europe et ses réfugiés. Hannah Arendt et la nécessaire politisation des minorités. *In*: KUPIEC, Anne *et al.* (org.). **Hannah Arendt: crises de l'État-nation**. Pensées alternatives. Paris: Sens&tonka, 2007. p. 181–194.

HILB, Claudia. El principio del initium. *In*: SAAVEDRA, Marco Estrada; MUÑOZ, María Teresa (org.). **Revolução y violencia en la filosofía de Hannah Arendt**: reflexiones críticas. México: El Colegio de México; Centro de Estudios Sociológicos, 2015. p. 67–102.

KOHN, Jerome; YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. La critique de la souveraineté. *In*: KUPIEC, Anne *et al.* (org.). **Hannah Arendt crises de l'État-nation**: pensées alternatives. Paris: Sens&tonka, 2007. p. 265–298.

KRITSCH, Raquel. **Soberania**: a construção de um conceito. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP : Imprensa Oficial do Estado, 2002.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LAFER, Celso. Cinquenta anos da publicação de Hannah Arendt no Brasil. *In*: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. tradução: Mauro W. Barbosa. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2022. (Coleção Debates). p. 418.

LÓPEZ, Daniel Fernández. El concepto de amor en Hannah Arendt. **Foro Interno**, [s. l.], v. 16, p. 101–122, 2016. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/FOIN/article/view/53893>. Acesso em: 3 fev. 2024.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Hannah Arendt e a desconstrução fenomenológica da atividade de querer. *In*: CORREIA, Adriano (org.). **Transpondo o abismo**: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 10–31.

MÁIZ, Ramón. **Nación y revolución**: la teoría política de Emmanuel Sieyès. Madrid: Tecnos, 2007. (Biblioteca da historia y pensamiento político). Disponível em: http://webspersoais.usc.es/export9/sites/persoais/persoais/ramon.maiz/descargas/Libro_26.pdf. Acesso em: 6 maio 2021.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat Baron de la. **Do espírito das leis**. tradução: Fernando Henrique Cardoso; Leôncio Martins Rodrigues. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

MÜLLER, Maria Cristina. **A possibilidade de construção de uma moralidade**

política em Hannah Arendt. 2010. - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/4775>. Acesso em: 18 set. 2023.

ORTEGA, Francisco. **Para uma política da amizade:** Arendt, Derrida, Foucault. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2009.

PORCEL, Beatriz. Autoridade. *In*: CORREIA, Adriano *et al.* (org.). **Dicionário Hannah Arendt.** São Paulo: Edições 70, 2022. p. 61–71.

POWELL, J. G. F. (org.). **Cicero the philosopher: twelve papers.** Oxford: Clarendon Press, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes.** tradução: Lourdes Santos Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

SÁNCHEZ, Cristina. **Arendt: A política em tempos obscuros.** tradução: Filipa Velosa. São Paulo: Salvat, 2015.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. **A constituinte burguesa.** 6. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2014.

SIRCZUK, Matías. Look at Politics With Eyes Unclouded By Philosophy: The Arendtian Reading of Montesquieu. **Arendt Studies**, [s. l.], v. 2, p. 171–191, 2018. Disponível em: https://www.pdcnet.org/pdc/bvdb.nsf/purchase?openform&fp=arendtstudies&id=arendtstudies_2018_0002_0171_0191. Acesso em: 26 abr. 2023.

SLONGO, Paolo. Sovranità e dominio nella “République” di Jean Bodin. **Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas**, [s. l.], v. 24, n. 2, p. 139–152, 2021. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/view/70125/4564456558159>. Acesso em: 20 mar. 2022.

SMOLA, Julia G. Hannah Arendt lectora de Rousseau. **Doispontos**, [s. l.], v. 7, n. 4, p. 53–63, 2010. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/20169>. Acesso em: 8 mar. 2023.

TASSIN, Étienne. Le peuple ne veut pas. *In*: KUPIEC, Anne *et al.* (org.). **Hannah Arendt crises de l'État-nation: Pensées alternatives.** Paris: Sens&tonka, 2007. p. 301–315.

TORRES, Ana Paula Repolês. **Direito e política em Hannah Arendt.** São Paulo: Edições Loyola, 2013.

UNITED STATES OF AMERICA. **Constitution of the United States.** 1787. Disponível em: https://www.senate.gov/civics/constitution_item/constitution.htm#a6. Acesso em: 10 maio 2023.

VOLK, Christian. **A ordem da liberdade:** direito e política no pensamento de Hannah

Arendt. tradução: Thiago Dias da Silva. Rio de Janeiro: EdUERJ, São Paulo: Contracorrente, 2022.

WELLMER, Albrecht. Arendt on revolution. *In*: VILLA, Dana (org.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 220–241.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**: a vida e obra de Hannah Arendt. tradução: Antonio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.