

Ação, poder, promessa: para uma crítica da soberania**

RESUMO

A crítica radical da noção de soberania e de toda política fundada na soberania percorre toda a obra de Hannah Arendt. Para compreender a sua concepção (e sua crítica) da soberania, tal como foi desenvolvida no Capítulo V [Action] da obra *The Human Condition*, e em ensaios como "What is Freedom?" (1960), temos de retomar rapidamente, ou de esboçar, a sua concepção da ação e do poder.

Palavras-chave: Arendt. Ação; Poder; Soberania.

ABSTRACT

Arendt's radical critique of the concept of sovereignty in politics pervades all her work. To understand her concept of sovereignty and her critique of sovereignty, clearly articulated in her chapter on 'Action' from *The Human Condition* and in such essays as "What is Freedom?" (1960), we must briefly recall her conception of action and power.

Keywords: Arendt; Action; Power; Sovereignty.

* Docteur em Sciences Politiques et Sociales pela UCL (Université Catholique de Louvain); Professora aposentada da UFMG (FAFICH- Departamento de Filosofia); Professora do Curso de Pós-graduação em Direito da UNIPAC (Universidade Presidente Antônio Carlos) em Juiz de Fora, Minas Gerais.

** A primeira versão deste texto foi apresentada na XV Semana de Filosofia e X Semana de Integração Graduação e Pós-Graduação em Filosofia (Homenagem aos 50 anos de *A condição humana* de Hannah Arendt), promovidas pelo Departamento de Graduação e pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás (UFG), em Goiânia, no dia 9 de junho de 2008; uma segunda versão ampliada foi apresentada, em Belo Horizonte, no Colóquio *Direito, Violência e Legitimidade*, promovido pelo grupo de estudos FLANAR - Direito, Utopia e Democracia, na Faculdade de Direito da UFMG, em 19 de junho de 2009.

“If men wish to be free, it is precisely sovereignty they must renounce” (“Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que eles têm de renunciar”).

“If it were true that sovereignty and freedom are the same, then indeed no man could be free, because sovereignty, the ideal of uncompromising self-sufficiency and mastership, is contradictory to the very condition of plurality” (“Se fosse verdade que a soberania e a liberdade são a mesma coisa, então nenhum homem poderia ser livre, porque a soberania, o ideal de intransigente autossuficiência e de dominação, contradiz a própria condição da pluralidade”).

“The function of the faculty of promising [...] corresponds exactly to the existence of a freedom which was given under the condition of non-sovereignty” (“A função da faculdade de prometer [...] corresponde exatamente à existência de uma liberdade que foi dada na condição de não-soberania”).

Hannah Arendt¹

A descrição da ação, em *The Human Condition* (1958), como a “única atividade que se exerce diretamente entre os homens, sem a mediação dos objetos ou da matéria” e como uma atividade “que corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (HC, p. 7)², destaca duas características notáveis da ação, sua inerente não-limitação e imprevisibilidade, mas também sua futilidade, fragilidade, e a irreversibilidade do processo que se inicia ao agir (ver HC, PP. 237, 243-247). Na análise de Arendt, a ação propriamente dita, *começo espontâneo de algo novo*, aparece como ambígua e paradoxal. Agir consiste em *exercer a liberdade e, ao mesmo tempo, em perdê-la*:

[...] a capacidade humana de liberdade [...], ao produzir a rede das relações humanas, parece enredar de tal modo seu produtor que ele aparece muito mais como a vítima e o sofredor e não

¹ H. Arendt, “What is Freedom?” (1960), in *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* [BPF], New York: Viking Press, 1968 (edição revista e ampliada), p. 165; *The Human Condition* [HC], Chicago: University of Chicago Press, 1998[1958], p. 234 e p. 244.

² Ver H. Arendt, “Labor, Work, Action” [1957, 1964], tradução francesa de Danielle Lories: “Travail, Oeuvre, Action”, *Études Phénoménologiques*, N° 2 (1985), p. 21; *On Revolution* [OR]. New York: Viking Press, 1965 [1963], p. 175; *The Life of the Mind*. Volume 1: *Thinking* [LM1]. Mary McCarthy (ed.). New York: Harcourt Inc., 1978 [1977], p. 19 e p. 74.

como o autor e agente daquilo que ele fez. Em nenhuma outra parte, em outras palavras, nem no trabalho, sujeito à necessidade da vida, nem na fabricação, dependente do material dado, o homem aparece menos livre que naquelas capacidades cuja essência mesma é a liberdade e naquele domínio que deve sua existência única e exclusivamente ao homem. (HC, p. 233-234).

Não apenas os homens de ação, mas também os pensadores sempre buscaram um substituto para este caráter paradoxal da ação. Para Arendt, todas essas tentativas para escapar da *fragilidade* essencial do mundo público da ação resumem-se na supressão do próprio domínio público. O que caracteriza todas essas tentativas, segundo ela, é o conceito de *governo* [rule], ou seja, “a noção de que os homens só podem viver juntos, legitimamente e politicamente, quando alguns têm o direito de comandar e os outros são forçados a obedecer.” (HC, p. 222). Encontramos, já em Platão, recordava Arendt, essa substituição da ação pelo governo, como também uma interpretação da ação em termos de fabricação. Todo o vocabulário da teoria política e da reflexão política testemunha a persistência e o sucesso dessa metamorfose da ação em fabricação. É quase impossível hoje, dizia ela, pensar o político sem fazer uso da categoria dos meios e fins. O político passou a ser pensado em termos de instrumentalidade. Substituir o agir [acting] pelo fazer [making] é de certo modo o voto secreto de todos os pensamentos anti-democráticos (ver HC, p. 225-230). É nesse contexto que se insere a crítica de Arendt a toda política fundada na soberania.³ Para compreender a sua concepção (e a sua crítica) da soberania, desenvolvida no Capítulo V [Action] da obra *The Human Condition*, e em ensaios como “What is Freedom?” (1960), temos primeiro de explicitar rapidamente, ou de esboçar, a sua concepção da ação e do poder.

“Falando e agindo nós nos inserimos no mundo humano”, escreve Hannah Arendt, “e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato bruto de nosso aparecimento físico original.” (HC, p. 176-177). Ou seja, essa inserção no mundo humano não nos é imposta pela necessidade, nem é incitada pela utilidade; seu impulso, dizia ela, “surge do começo que entrou no mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa.” (HC, p. 177; grifos nossos). Para Arendt, agir,

³ Em 1949, numa série de conferências proferidas na Universidade de Chicago, publicada em 1951 (University of Chicago Press), e em francês em 1953, Jacques Maritain dizia: “Les deux concepts de souveraineté et d’absolutisme ont été forgés ensemble sur la même enclume. Ils doivent être ensemble mis au rebut” (J. Maritain, *L’Homme et l’État*. Paris: PUF, 1953, [II. Le Concept de Souveraineté], p. 47).

no seu sentido mais geral, significa “tomar uma iniciativa, começar [...] colocar alguma coisa em movimento [...]”. Porque eles são *initium*, recém-chegados e novadores em virtude de seu nascimento, os homens tomam iniciativas, eles são impelidos para a ação.” (HC, p. 177). Diferentemente do artifício humano (o mundo como conjunto das coisas surgidas da fabricação humana), que instaura um *espaço estável de coisas entre os homens*, no qual eles se movem, o espaço-entre (*in-between*) gerado pela interação e interlocução diretas dos homens, e no qual elas se inscrevem, não é um espaço-entre tangível. Mas, apesar de toda a sua intangibilidade, esse espaço-entre é tão real quanto esse “mundo de coisas que visivelmente temos em comum” e, ao denominar essa realidade uma “teia” (uma “rede” ou “trama”) – a “teia” das relações humanas –, Arendt queria indicar, com essa metáfora, “sua qualidade de certo modo intangível.” (HC, p. 183). O espaço estável de coisas entre os homens (o espaço-entre físico, objetivo) é recoberto por um espaço-entre inteiramente diferente (uma rede intangível de relações humanas), “que é constituído por atos e palavras, e que deve sua origem exclusivamente ao fato que os homens agem e falam diretamente uns com os outros.” (HC, p. 183). Arendt contrasta, assim, a *permanência* e a solidez do mundo erigido pela fabricação humana com a instabilidade, a *fragilidade* da ação humana e dos assuntos humanos.⁴ Esse contraste entre a tangibilidade na qual se move a atividade da fabricação e a intangibilidade inerente à ação é um traço dominante de toda a sua análise da *vita activa*.⁵

A ação se desdobra num espaço de *visibilidade pública* onde ela expõe sua teia de relações. Ser privado desse espaço comum e público, um espaço “onde eu apareço aos outros como os outros aparecem a mim, onde os homens existem não meramente como as outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento.” (HC, p. 198-199), significa para Arendt “ser privado de realidade” (HC, p. 199). Para os homens, dizia ela, o que aparece em público (“algo que é visto e ouvido por outros e também por nós mesmos”) constitui a realidade (HC, p. 50). No domínio dos assuntos humanos, portanto, “ser e aparecer são de fato uma e a mesma coisa.” (OR, p. 98). A realidade do domínio público depende, então, “da presença simultânea de inúmeras perspectivas e de inúmeros aspectos nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum

⁴ Ver também H. Arendt, “The Concept of History: Ancient and Modern” [1958], *Between Past and Future*, p. 60.

⁵ Ver J. Taminiaux, “Athens and Rome”, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Dana Villa (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 166-169.

pode jamais ser inventado.” (HC, p. 57). A conclusão de Arendt: “O mundo comum acaba quando é visto apenas sob um aspecto e é permitido apenas que ele se apresente em uma só perspectiva.” (HC, p. 58).⁶

Embora todos os aspectos da condição humana estejam relacionados de algum modo com a política, dizia Arendt, a pluralidade humana “é especificamente a condição –não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam*- de toda vida política.” (HC, p. 7). A língua dos romanos, “talvez o povo mais político que conhecemos”, recorda Arendt, usava como sinônimos as palavras “viver” e “estar entre os homens” (*inter homines esse*) ou aparecer entre os homens, e “morrer” e “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*) ou desaparecer (HC, p. 7 - 8).⁷

Se as três atividades fundamentais (o trabalho, a obra, a ação) e suas respectivas condições, estão intimamente ligadas para Arendt “à condição mais geral da existência humana: a vida e a morte, a natalidade e a mortalidade.” (HC, p. 8)⁸, é a ação que tem a ligação mais estreita com a condição humana da natalidade: “o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo apenas porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir.” (HC, p. 9). E como a ação é, para Arendt, *a atividade política por excelência*, ela insiste que a *natalidade*, e não a mortalidade, pode muito bem ser “a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico.” (HC, p. 9).⁹

Em Arendt, poder e dominação estão rigorosamente separados. No seu ensaio *On Violence* [1969], ela explicita mais detalhadamente o que entende por *poder* [power]:

O poder corresponde à capacidade humana não somente de agir, mas de agir de comum acordo [*act in concert*]. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente enquanto o grupo conserva-se unido. Quando dizemos de

⁶ Para a noção de mundo em Arendt, ver E. Tassin, “La question de l’apparence”, *Politique et pensée*. Colloque Hannah Arendt (1988). Paris: Payot, 1997, p. 71-77.

⁷ Ver LM1, p. 74; ver também H. Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*. Ronald Beiner (Ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1982, p. 23.

⁸ “O trabalho assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. A obra e seu produto, o artefato humano, conferem uma certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter fugaz do tempo humano. A ação, *na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos* [grifos nossos], cria a condição para a memória [*remembrance*], isto é, para a história. O trabalho e a obra, bem como a ação, se enraízam também na natalidade, na medida em que têm como tarefa prover e preservar o mundo para [...] o constante influxo de recém-chegados que nascem no mundo como estranhos.” (HC, p. 8-9).

⁹ Ver M. Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Paris: Sens & Tonka, 2006, [IV. Substituer la natalité à la mortalité, ou penser autrement la question politique] p. 115-150.

alguém que ele está “no poder”, queremos dizer que recebeu de um certo número de pessoas o poder de agir em nome delas. A partir do momento em que o grupo, que deu inicialmente origem ao poder (*potestas in populo* - sem um povo ou grupo não há poder), se dissolve, o “seu poder” também se dissipa. (ARENDT, 1970, p. 44).

O poder é, portanto, um fenômeno coletivo que surge do discurso no plural; sua expressão normal, segundo Arendt, é a interação da pluralidade. O poder se origina sempre que os homens se reúnem e agem conjuntamente e desaparece quando eles se dispersam. O poder só existe, portanto, quando é atualizado, ou seja, o poder é sempre um “potencial de poder”, e não uma “entidade imutável, mensurável, e confiável” como o são a “força” e o “vigor.”¹⁰ O único fator material indispensável para a geração do poder é o “viver-juntos” [*living together*] das pessoas: “O que mantém as pessoas unidas depois que passa o momento fugaz da ação (aquilo que hoje chamamos de “organização”) e o que, ao mesmo tempo, elas mantêm vivo ao permanecerem juntas é o poder.” (HC, p. 201). O poder depende, assim, desse acordo frágil e apenas temporário. Ao contrário, o que define a *violência* é o seu caráter *instrumental*: “A própria substância da ação violenta é regida pela categoria de meios-fim, cuja principal característica, se aplicada aos assuntos humanos, sempre foi a de que o fim corre o perigo de ser sobrepujado pelos meios que ele justifica e que são necessários para alcançá-lo.” (*On Violence*, p. 4). Instrumental devido à sua própria natureza, a violência é racional, dizia Arendt, na medida em que ela atinge o fim proposto que a justifica. Mas, dado que é impossível prever com certeza as consequências eventuais de nossos atos, “a violência só pode ser racional se persegue objetivos a curto prazo.” (*On Violence*, p. 79). Os meios tornam-se rapidamente mais importantes do que o fim, e a prática da violência passa a fazer parte do conjunto do corpo político:

Se os objetivos não são alcançados rapidamente, o resultado não será somente derrota, mas a introdução da prática da violência no conjunto do corpo político. A ação é irreversível e um retorno ao *status quo* em caso de derrota é sempre improvável. A prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas é mais provável que seja uma mudança para um mundo ainda mais violento” (*On Violence*, p. 80).

¹⁰ O caráter “potencial” do poder é indicado tanto pela palavra grega equivalente, *dynamis*, como pela palavra latina, *potentia*, ou ainda pelo termo alemão *Macht*, que deriva de *mögen* e de *möglich*, e não, dizia Arendt, de *machen* (HC, p. 200).

Para Arendt, o poder é o que *sustenta* ou assegura a existência do domínio público, o que sustenta a existência do potencial espaço da manifestação pública entre homens que agem e falam (HC, p. 200, p. 204):

O que primeiro solapa e depois destrói as comunidades políticas é a perda de poder e a impotência final; e o poder não pode ser armazenado e mantido em reserva para casos de emergência, como os instrumentos da violência, mas só existe quando é atualizado [...] O poder só é atualizado quando a palavra e o ato não se separam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são usadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, *mas para estabelecer relações* e criar novas realidades. (HC, p. 200; grifos nossos).¹¹

O poder preserva o domínio público e, como tal, ele também pode ser considerado como a própria *vida* (*lifeblood*) do artifício humano: se deixasse de ser o palco da ação e da fala, da teia dos assuntos e das relações humanas e das histórias que eles geram, o artifício humano “perderia sua suprema *raison d’être*.” (HC, p. 204). Ou seja, se não fosse falado pelos homens e se não fosse uma morada segura para os homens, “o mundo não seria um artifício humano mas apenas um amontoado de coisas não-relacionadas ao qual cada indivíduo isolado teria a liberdade de acrescentar mais um objeto”; sem o artifício humano para os abrigar, “os assuntos humanos seriam tão flutuantes, tão fúteis e vãos como as errâncias das tribos nômades.” (HC, p. 204). Para Arendt, a melancólica sabedoria do *Eclesiastes* “não provém necessariamente de uma experiência especificamente religiosa; mas ela é certamente inevitável sempre e onde quer que se extinga a confiança no mundo como um lugar apropriado para o aparecer humano, para a ação e a fala.” (HC, 204). E Arendt resume ou conclui a sua análise:

Sem a ação para introduzir no teatro do mundo o novo começo de que cada homem é capaz em virtude de ter nascido, “não há

¹¹ Teríamos que retomar aqui Montesquieu e a sua concepção das leis: “[...] as leis, na sua significação mais extensa, são as relações necessárias que derivam da natureza das coisas: e nesse sentido todos os seres têm suas leis; a divindade tem suas leis; o mundo material tem suas leis; as inteligências superiores ao homem têm suas leis, os animais têm suas leis; o homem tem suas leis. – Aqueles que disseram *que uma fatalidade cega produziu todos os efeitos que vemos no mundo*, disseram uma grande absurdidade; [...] – Há, portanto, uma razão primitiva; e as leis são as relações que se encontram entre ela e os diferentes seres, e as relações desses diversos seres entre si.” (*De l’esprit des lois*, I, cap. I); “A lei, em geral, é a razão humana, na medida em que governa todos os povos da terra” (*De l’esprit des lois*, I, cap. III) – ver H. Arendt, *Journal de pensée*. Volume I juin 1950-février 1954. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann (Eds.). Tradução francesa de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005 [2002], pp. 166, 171-172 (novembro-dezembro 1951).

nada novo sob o sol”; sem a fala para materializar e memorar [memorialize], ainda que hesitantemente, as “novas coisas” que aparecem e resplandecem, “não há memória”; sem a durabilidade e permanência de um artefato humano, “também das coisas por vir com os vindouros não ficará memória”. E sem o poder, o espaço do aparecer [Erscheinungsraum] suscitado pela ação e a fala em público se desvanecerá tão rapidamente como o ato vivo e a palavra viva. (HC, p. 204).

A ação não apenas tem uma relação muito íntima com a parte pública do mundo que é comum a todos nós, mas ela é a única atividade que constitui esse espaço. A existência desse espaço público permite o aparecimento da *liberdade*. Sem a liberdade, a vida política como tal não teria qualquer sentido: “A *raison d’être* da política é a liberdade, e seu campo de experiência é a ação.” (“What is Freedom?”, BPF, p. 146). Para Arendt, “a liberdade política só é possível na esfera da pluralidade humana, e se postularmos que essa esfera não é simplesmente uma extensão do dual eu-e-eu-mesmo a um Nós plural”. (ARENDR, 1978 [1977], p. 200). E, nesse sentido, dizia ela, a ação, “em que um Nós está sempre engajado em mudar nosso mundo comum”, forma o contraste mais agudo possível com a atividade solitária do pensamento, que se realiza no diálogo entre eu e mim mesmo. Esse diálogo pode, em circunstâncias excepcionais, estender-se a um outro, “mas jamais pode alcançar o Nós, o verdadeiro plural da ação”, que surge em toda parte onde os homens vivem juntos.¹² A pluralidade humana “é dividida em um grande número de unidades” e é somente como um membro de uma tal unidade, ou seja, como um membro de uma comunidade, escreve Arendt, “que os homens estão prontos para a ação.” (LM2, p. 201). O único traço comum a todas essas formas da pluralidade humana, dizia ela,

é simplesmente sua gênese, isto é, que em algum momento no tempo e por alguma razão, um grupo de pessoas deva ter começado a se reconhecer como um ‘Nós’ [...], e nada parece mais envolvido em escuridão e mistério do que esse ‘No começar’ [...] (LM2, p. 202).

O agir em conjunto requer, para ser estável, *legitimidade*. Essa legitimidade provém do *início* da ação conjunta - a *fundação* - um início

¹² “(Um erro muito frequente entre os filósofos modernos que insistem na importância da comunicação como garantia de verdade – particularmente Karl Jaspers e Martin Buber com sua filosofia do Eu-Tu – é acreditar que a intimidade do diálogo, a “ação interna” na qual “apelo” a mim mesmo ou ao “outro eu”, o amigo em Aristóteles, o amado [*Geliebter*] em Jaspers, o Tu em Buber, possa estender-se e tornar-se paradigmática para a esfera política).” (LM2, p. 200).

que confere *autoridade* ao poder. A interação e a fundação são a base da autoridade, a fonte da legitimação do poder. É justamente porque o espaço público é frágil que ele necessita ser alicerçado na lei. A palavra *autoridade* deriva, lembrava Arendt, do verbo *augere*, “aumentar”, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam, dizia ela, é a *fundação*.¹³ A ação e o poder se combinam no ato de fundação em virtude da faculdade humana de fazer e de cumprir promessas:

Ao contrário da força, que é o dom e a posse de todo homem, em seu isolamento, contra todos os outros homens, o poder apenas surge se e quando os homens se juntam entre si para o propósito de ação, e desaparece quando, por alguma razão, eles se dispersam e abandonam uns aos outros [*desert one another*]. Portanto, comprometer e prometer, coligar e pactuar, são os meios através dos quais o poder se mantém vivo; onde e quando os homens conseguem manter intacto o poder que entre eles surgiu durante o curso de qualquer ato ou ação particulares, eles estão já dentro do processo da fundação, de constituir uma estável estrutura do-mundo para abrigar, por assim dizer, seu poder conjugado de ação. Há um elemento da capacidade de construção-do-mundo do homem na faculdade humana de fazer e de cumprir promessas. Tal como as promessas e os acordos dizem respeito ao futuro, e fornecem estabilidade no oceano da incerteza futura, em que o imprevisível pode surgir de todos os lados, assim também as capacidades do homem de constituição, fundação e construção-do-mundo sempre dizem respeito, não tanto a nós e ao nosso próprio tempo na Terra, quanto aos nossos ‘sucessores’ e à nossa ‘posteridade’. A gramática da ação -que a ação é a única faculdade humana que exige uma pluralidade de homens- e a sintaxe do poder -que o poder é o único atributo humano que se aplica unicamente ao espaço do-mundo que é esse espaço-entre [*in-between space; Zwischenraum*] por meio do qual os homens estão mutuamente relacionados- combinam-se no ato da fundação, em virtude de sua capacidade de fazer e de cumprir promessas. (OR, p. 175).

Assim, no domínio da política, concluía Arendt, a faculdade de prometer e de cumprir promessas “bem poderia ser a mais alta faculdade humana.” (OR, p. 175).¹⁴

¹³ H. Arendt, “What is Authority?” [1959], BPF, p. 121-122.

¹⁴ Para a promessa como potencialidade inerente à própria ação, ver Th. Calvet de Magalhães, “The Frailty of Action. Forgiving and Promising: The redemption of action through the potentialities of action itself” [2002], in: <http://hannaharendt.net/research/Calvet.htm>.

A liberdade, tal como ela é concebida por Arendt, enquanto relacionada à política, “não é um fenômeno da vontade.” (“What is Freedom?”, BPF, p. 151). O nós-plural que age e nasce de suas ações não pode ser confundido com o povo-sujeito que quer.¹⁵ O tema central do livro *On Revolution* é justamente o de compreender a significação de um fenômeno especificamente moderno que expressa a coincidência da ideia de liberdade e da ideia de começo. (ver OR, p. 34):

América: o que é politicamente novo:

1) O fato da constituição, o estabelecimento da lei suprema que deve ser uma garantia contra toda pretensão a governar – a do indivíduo, a do pequeno número e a da multidão. É apenas no momento da constituição que um começo foi posto e pela primeira vez sem violência, sem *archein* [*herrsich* – mando ou governo] nem *archesthai* [ser governado].

2) A divisão dos poderes enquanto divisão da soberania. O que é determinante [...] não é a fórmula de Montesquieu que concerne ao executivo, ao legislativo e ao judiciário, mas a repartição indiferente das competências entre o governo federal e os Estados.¹⁶

3) Não são apenas a constituição e as leis conformes à constituição, mas igualmente os contratos que formam a lei suprema. [...].¹⁷

Em *The Human Condition*, Arendt declara que não considera a liberdade com os olhos da tradição e que, portanto, não identifica a liberdade com a soberania:

¹⁵ Ver E. Tassin, “Le peuple ne veut pas”, in *Hannah Arendt Crises de l’État-nation, pensées alternatives*. Anne Kupiec, Martine Leibovici, Géraldine Mulhmann, Étienne Tassin (Eds.). Paris: Sens & Tonka, 2007, p. 301-316.

¹⁶ Em 1963, quando descreve a concepção da separação de poderes em Montesquieu, Hannah Arendt não esconde o seu entusiasmo: “Como essa parte dos ensinamentos de Montesquieu foi bem compreendida nos dias da fundação da república!” (OR, p. 152). Num texto anacrônico, como diria Marcelo Cattoni de Oliveira, Scheuerman espera que Arendt apenas exagerou a influência de Montesquieu, porque se ela não se enganou, diz ele, “isso sugere que a política [norte]americana é carregada por vestígios institucionais pré-modernos potencialmente incompatíveis com ideais democráticos modernos. [...] Se Arendt está correta ao considerar como decisiva a influência de Montesquieu no começo da República, teríamos de examinar a possibilidade de que a concepção [norte]americana da separação de poderes reproduz vieses, decididamente antidemocráticos, de Montesquieu” (W. E. Scheuerman. “Revolutions and Constitutions: Hannah Arendt’s Challenge to Carl Schmitt”, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, Vol. X, Nº. 1 (Janeiro 1997), p. 157-158). Mas ver também A. Amiel, “Hannah Arendt lectrice de Montesquieu”, *Revue Montesquieu*, Nº. 2 (1998), p. 119-137; C. Spector, “L’Esprit des lois de Montesquieu: Entre libéralisme et humanisme civique”, *Revue Montesquieu*, Nº 2 (1998), p. 139-161; G. Mairet, “L’esprit général’ et la constitution de la res publica européenne”, *Revue Montesquieu*, Nº 1 (1997), p. 97-112; *Hannah Arendt and the Law*. Marco Goldoni e Christopher McCorkindale (Eds.). Oxford: Hart Publishing, 2012.

¹⁷ H. Arendt, *Journal de pensée*, v. I, p. 151 [setembro 1951]. Ver OR, p. 124-125.

Se fosse verdade que a soberania e a liberdade são a mesma coisa, então certamente nenhum homem poderia ser livre, porque a soberania, o ideal de domínio e de intransigente autosuficiência, contradiz a própria condição da pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano, porque não um homem, mas homens, habitam a Terra. (HC, p. 234).

Como única alternativa ao domínio de si mesmo (*Selbst-Beherrschung*) e ao domínio sobre os outros (*Herrschaft über andere*), a função da faculdade de prometer corresponde exatamente, para Arendt, “à existência de uma liberdade que foi dada sob a condição de não-soberania [*non-sovereignty; Nicht-Souveränität*].” (HC, p. 244). E ela opõe então os corpos políticos fundados nos contratos e tratados aos corpos políticos que se apoiam na soberania:

O perigo e a vantagem inerente a todos os corpos políticos que se apoiam em contratos e tratados é que, diferentemente daqueles que se apoiam no domínio e na soberania, deixam a imprevisibilidade dos assuntos humanos e a inconfiabilidade dos homens tais como elas são, usando-as meramente como o meio, por assim dizer, no qual são lançadas certas ilhas de previsibilidade e erigidos certos marcos de confiabilidade. No momento em que as promessas perdem o seu caráter de isoladas ilhas de certeza em um oceano de incerteza, isto é, quando se abusa dessa faculdade para cobrir todo o campo do futuro e para traçar um caminho bem seguro em todas as direções, elas perdem seu poder vinculante [*binding power; bindende Kraft*] e todo o empreendimento se desintegra. (HC, p. 244).

Politicamente, a identificação da liberdade com a soberania é talvez, escreve Arendt, “a consequência mais perigosa da equação filosófica de liberdade com livre-arbítrio [*free will*]” (“What is Freedom?”, BPF, p. 164). Porque ela conduz a negar a liberdade humana (seja lá o que os homens possam ser, eles nunca são soberanos), ou então a considerar que a liberdade de um homem, de um grupo, ou a liberdade de um corpo político “pode ser comprada só ao preço da liberdade, isto é, da soberania, de todos os outros” (“What is Freedom?”, BPF, p. 164). No que diz respeito ao conceito moderno de soberania, Jean-Jacques Rousseau seria ainda, para Arendt, “o representante mais coerente da teoria da soberania, que ele derivou diretamente da vontade, de modo a poder conceber o poder político à imagem exata do poder-da-vontade individual [*individual will-power*]” (“What is Freedom?”, BPF, p. 163). Mas entre os teóricos políticos modernos, é Carl Schmitt que ela considera como o

defensor mais hábil da noção de soberania: “Ele reconhece claramente que a raiz da soberania é a vontade: Soberano é aquele que quer e comanda.” Ver especialmente a sua *Verfassungslehre*, München, 1928, p. 7 ss., 146) (“What is Freedom?”, BPF, p. 296, nota 21).

No interior do quadro conceitual da filosofia tradicional, é realmente muito difícil, dizia Arendt, compreender como a liberdade e a não-soberania podem coexistir, ou como a liberdade pode ter sido dada aos homens sob a condição de não-soberania. Mas, de fato, segundo ela, “negar a liberdade devido ao fato da não-soberania humana é tão irrealista quanto é perigoso acreditar que se pode ser livre – como um indivíduo ou como um grupo– só quando se é soberano” E ela concluía:

A famosa soberania dos corpos políticos sempre foi uma ilusão, que, além do mais, só pode ser mantida pelos instrumentos da violência, isto é, com meios essencialmente não-políticos. Sob condições humanas, que são determinadas pelo fato de que não o homem mas homens vivem na Terra, liberdade e soberania são tão pouco idênticas que nem sequer podem existir simultaneamente. Onde os homens desejam ser soberanos, enquanto indivíduos ou como grupos organizados, eles têm de se submeter à opressão da vontade, seja esta a vontade individual [...] ou a “vontade geral” de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres é precisamente à soberania que eles têm de renunciar (“What is Freedom”, p. 164-165).

Em “Was ist Politik?” (publicado em 1993), Hannah Arendt afirma que existem três preconceitos [*Vorurteile*] que se opõem à compreensão do que realmente se trata na política, três preconceitos que nascem de uma desconfiança em relação ao político: 1) um modo instrumental (ou teleológico) de pensamento que nos obriga a adotar a categoria dos meios e do fim para interpretar o político; 2) a ideia segunda a qual o conteúdo da política é a violência; e 3) a convicção de que a dominação é o conceito central da teoria política.¹⁸ A fonte destes três preconceitos seria o que se poderia chamar *a crença na vontade*: toda ação política procederia da vontade e seria autorizada por uma vontade. Isso significa, dizia Tassin, “não apenas que as ações políticas obedecem a uma vontade [...] mas também que a vontade é o princípio de legitimidade das políticas democráticas modernas. Ela seria fonte e fundamento das ações políticas.”¹⁹

¹⁸ A. Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. Ursula Ludz (Ed.). München: Piper, 2007 [1993], p. 79. Tradução francesa de Sylvie Courtine-Denamy: *Qu'est-ce que la politique?* Paris: Seuil, 1995, p. 123.

¹⁹ E. Tassin, “Le peuple ne veut pas”, p. 301-302.

Os preconceitos que acabamos de mencionar não afetam apenas o modo como o político foi pensado mas são a base da doutrina da soberania com a qual a teoria política moderna tem sido confundida. No seu exame crítico do conceito filosófico de liberdade em "What is Freedom?", Arendt questiona, ou nos convida a questionar, o privilégio que foi dado à vontade. O conceito *filosófico* de liberdade foi elaborado sob o tema da vontade. O conceito *político* de liberdade procede, ao contrário, do "status" do cidadão, no espaço de uma comunidade. Há, assim, uma diferença entre esses dois conceitos de liberdade, "uma diferença óbvia", dizia Arendt, que, a seu ver, só foi mencionada por Montesquieu no capítulo II, do livro XII da obra *De l'Esprit des lois*, intitulado "*De la liberté du citoyen* (Da liberdade do cidadão)":

La liberté philosophique consiste dans l'exercice de sa volonté, ou du moins (s'il faut parler dans tous les systèmes) dans l'opinion où l'on est que l'on exerce sa volonté. La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté [A liberdade filosófica consiste no exercício de sua vontade, ou, pelo menos (se é preciso falar em todos os sistemas), na opinião que se tem de que exercemos nossa vontade. A liberdade política consiste na segurança, ou, pelo menos, na opinião que se tem de sua segurança]. (LM2, p. 199).²⁰

Se a liberdade não diz respeito à vontade é justamente porque ela é um assunto de *poder*, no sentido do *eu-posso* [*I-can; Ich-kann*]. Esse poder tem de ser pensado a partir da *capacidade* e não do querer. Arendt cita mais uma vez Montesquieu: a liberdade política "*ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir et à n' être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir* [não pode consistir senão em poder fazer [em ser capaz de fazer] o que se deve fazer e em não ser constrangido a fazer o que não se deve querer]" (*De l'Esprit des lois*, Livro XI, Cap. II), e ela indica que a ênfase aqui está claramente no *poder*. Ou seja, a liberdade política consiste em *ser capaz de fazer* e não em ser determinado a fazer:

Assim, a liberdade política distingue-se da liberdade filosófica por ser claramente uma qualidade do *eu-posso* [*I-can*] e não do

²⁰ A liberdade política, num *cidadão*, para Montesquieu, é então "aquela tranquilidade de espírito que provém da opinião que cada um possui de sua segurança; e, para que se tenha esta liberdade, o governo tem de ser tal que um cidadão não possa temer outro cidadão" (*De l'Esprit des lois*, Livro XI, Cap. VI) – ver H. Arendt, LM2, p. 199. Ver C. Larrère, "Le civique et le civil : De la citoyenneté chez Montesquieu", *Revue Montesquieu*, N° 3 (1999), p. 41-61.

eu-querer [I-will]. Uma vez que é possuída pelo cidadão, e não pelo homem em geral, só pode se manifestar em comunidades, onde os muitos que vivem juntos têm seu convívio, tanto na palavra como no ato, regulado por um grande número de *rapports* – leis, costumes, hábitos, e similares. Em outras palavras, a liberdade política só é possível na esfera da pluralidade humana [...] (LM2, p. 200).

A diferença entre uma liberdade pensada a partir do eu-querer e uma liberdade pensada a partir do eu-posso cruza a diferença entre uma concepção da lei como expressão da vontade geral, defendida por Rousseau (e retomada no Artigo VI da *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789 - Ver OR, p. 183), e a concepção de Montesquieu da lei como *relação* necessária. Só esta última concepção da lei pode constituir e organizar politicamente o domínio do agir plural.

Segundo Arendt, “a grande, e a longo prazo, talvez a maior inovação [norte]americana na política enquanto tal foi a consistente abolição da soberania *dentro do corpo político da república*, o insight de que no domínio dos assuntos humanos, soberania e tirania são a mesma coisa.” (OR, p. 153; grifos nossos).²¹

Não encontramos uma só vez a palavra soberania na Constituição dos Estados Unidos, uma Constituição que, no seu Artigo VI, contradiz o conceito de soberania:

Article VI

[...]

This Constitution, and the Laws of the United States which shall be made in Pursuance thereof; and all Treaties made, or which shall be made, under the Authority of the United States, shall be the supreme Law of the Land; and the Judges in every State shall be bound thereby, any Thing in the Constitution or Laws of any State to the Contrary.

Mas, hoje, esse a longo prazo só pode ser lido com ironia. É ainda possível uma política não soberana?²²

²¹ Para a significação da abolição da soberania na obra de Arendt, ver A. Arauto e J. Cohen, “Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt”, *Constellations*, vol. 16, n. 2 (2009), p. 307-330.

²² J. - C. Poizat, “L’invention d’une politique non souveraine: Arendt et l’espoir européen”, *Hannah Arendt Crises de l’État-Nation, pensées alternatives* (2007), p. 245-262.

Referências Bibliográficas

- ABENSOUR, Miguel. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Paris: Sens & Tonka, 2006.
- AMIEL, Anne. "Hannah Arendt lectrice de Montesquieu". *Revue Montesquieu*, n. 2 (1998), p. 119-137.
- ARENDT, Hannah. "Labor, Work, Action" [1957, 1964], tradução francesa de Danielle Lories: "Travail, Oeuvre, Action", *Études Phénoménologiques*, n. 2 (1985), p. 3-26.
- _____. *The Human Condition* [HC]. Chicago: University of Chicago Press, 1998 [1958].
- _____. "The Concept of History: Ancient and Modern" [1958], in *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* [BPF], New York: Viking Press, 1968 (e edição revista e aumentada), p. 41-90.
- _____. "What is Authority?" [1959], in *Between Past and Future*, p. 91-141.
- _____. "What is Freedom?" (1960), in *Between Past and Future*, p. 143-171.
- _____. *On Revolution* [OR]. New York: Viking Press, 1965 [1963].
- _____. *On Violence* [1969]. New York: Harcourt Brace & Company, 1970.
- _____. *The Life of the Mind*. Volume 1: *Thinking* [LM1], Volume 2: *Willing* [LM2]. Mary McCarthy (ed.). New York: Harcourt Inc., 1978 [1977].
- _____. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ronald Beiner (Ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- _____. *Was is Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. Ursula Ludz (Ed.). München: Piper, 2007 [1993]. Tradução francesa de Sylvie Courtine-Denamy: *Qu'est-ce que la politique?* Paris: Seuil, 1995.
- _____. *Journal de pensée*. Volume I juin 1950-février 1954. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann (Eds.). Tradução francesa de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005 [2002].
- ARAUTO, Andrew e COHEN, Jean. "Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt", *Constellations*, v. 16, n. 2 (2009), p. 307-330.
- CALVET de Magalhães, Theresa. "The Frailty of Action. Forgiving and Promising: The redemption of action through the potentialities of action itself" [2002], in: <http://hannaharendt.net/research/Calvet.htm>.
- GOLDONI, Marco e McCorkindale, Christopher (Eds.). *Hannah Arendt and the Law*. Oxford: Hart Publishing, 2012.
- LARRÈRE, Catherine. "Le civique et le civil : De la citoyenneté chez Montesquieu", *Revue Montesquieu*, n. 3 (1999), p. 41-61.
- MAIRET, Gérard. "'L'esprit général' et la constitution de la *res publica* européenne", *Revue Montesquieu*, n. 1 (1997), p. 97-112.

MARITAIN, Jacques. *L'Homme et l'État*. Paris: PUF, 1953.

POIZAT, Jean-Claude. "L'invention d'une politique non souveraine: Arendt et l'espoir européen", *Hannah Arendt Crises de l'État-Nation, pensées alternatives* (2007), p. 245-262

SCHEUERMAN, William E. "Revolutions and Constitutions: Hannah Arendt's Challenge to Carl Schmitt", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, v. X, n. 1 (Janeiro 1997), p. 157-158.

SPECTOR, Céline. "L'Esprit des lois de Montesquieu: Entre libéralisme et humanisme civique", *Revue Montesquieu*, n. 2 (1998), p. 139-161.

TAMINIAUX, Jacques. "Athens and Rome", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Dana Villa (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 165-177.

TASSIN, Etienne. "La question de l'apparence", *Politique et pensée*. Colloque Hannah Arendt (1988). Paris: Payot, 1997, p. 71-77.

_____. "Le peuple ne veut pas", in *Hannah Arendt Crises de l'État-nation, pensées alternatives*. Anne Kupiec, Martine Leibovici, Géraldine Mulhmann, Étienne Tassin (Eds.). Paris: Sens & Tonka, 2007, p. 301-316.