



GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

SOBERANIA, VONTADE GERAL E REVOLUÇÃO: ENTRE JEAN JACQUES ROUSSEAU E HANNAH ARENDT

MÁRIO SÉRGIO VAZ¹

Resumo: Neste texto, discute-se os conceitos de vontade geral e de soberania em Jean-Jacques Rousseau visando realizar um breve contraponto com a leitura contemporânea de Hannah Arendt no tocante a influência destes conceitos no desenvolvimento da Revolução Francesa. Para tanto, parte-se do livro *O Contrato Social* (1996) de Jean Jacques-Rousseau e *Da revolução* (1990) de Hannah Arendt, no qual há uma leitura crítica que incide sobre as apropriações das ideias rousseauianas de soberania e vontade geral por parte dos revolucionários franceses. Com esse percurso, visa-se iluminar alguns temas e problemas rousseauianos, e a partir do contraste com a compreensão arendtiana do termo revolução e de ideal democrático, explicitar como se define a visão arendtiana de revolução e, por conseguinte, de liberdade.

Palavras-chave: Vontade geral e pluralidade. Soberania e liberdade. Revolução Francesa. Revolução Americana.

1. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE. E-mail: mariovaz74@gmail.com

SOVEREIGNTY, GENERAL WILL AND REVOLUTION: BETWEEN JEAN JACQUES ROUSSEAU AND HANNAH ARENDT

Abstract: In this text it is discussed the concepts of general will and sovereignty in Jean-Jacques Rousseau, aiming to establish a brief counterpoint with the contemporary reading of Hannah Arendt regarding the confluence of these concepts in the development of the French Revolution. To do so, it is part of the book *The Social Contract* (1996) by Jean Jacques-Rousseau and *On Revolution* (1990) by Hannah Arendt, where there a critical reading that focuses precisely on the appropriations of Rousseau's ideas of sovereignty and general will on the part of the French revolutionaries. Therefore, with this path, aims to illuminate some themes and problems in rousseauian thought, and from the contrast with the Arendtian understanding of the term revolution and democratic ideal, explain how is defined the Arendtian view of revolution and, consequently, of freedom.

Keywords: General will and plurality. Sovereignty and freedom. French Revolution. American Revolution.

I. À GUISA DE INTRODUÇÃO: JEAN-JACQUES ROUSSEAU E O **CONTRATO SOCIAL**:

Pode-se dizer que o pensamento político e filosófico de Jean-Jacques Rousseau contido em seu livro *Do Contrato Social* (publicado originalmente em 1762) se tornou inspirador e influente para algumas das principais teses republicanas e de aspirações igualitárias ao longo dos tempos na história ocidental. Exemplarmente, é visível o espírito das ideias de Rousseau sobre a Declaração de Independência Americana redigida por Thomas Jefferson e proclamada em 4 de julho de 1776.² Já quanto ao tema da Revolução Francesa de 1789, a influência do filósofo genebrino é ainda mais profunda. Admirado por Marat (1743-1793) e sobretudo por Robespierre (1758-1794), a presença de alguns conceitos rousseauianos — a saber, a noção de vontade geral e de soberania — se fez sentir não apenas no plano teórico, mas como uma força motriz que tomou conta do *páthos* revolucionário durante

2. Acerca do alcance e da influência do pensamento de Rousseau ver em detalhes o livro *Rousseau: O bom selvagem* (1989) de Luiz R. Salinas Fortes.

as três últimas décadas do século XVIII. Ou seja, nesse espaço *O Contrato Social* se converteu, como destaca Salinas Fortes “no grande evangelho dos revolucionários de 1789” (FORTES, 1989, p. 79).

Divido em quatro partes — ou livro — no *Contrato* encontramos concomitantemente um estudo político — a rigor, um dos textos fundantes da política moderna³ —, sociológico e de filosofia do direito, e que se ocupa em discutir: a essência da política; a legitimidade do poder de um determinado governo e suas divisões; as condições que possibilitam a existência de uma sociedade onde se realize conjuntamente o máximo de liberdade e igualdade, dentre outras questões ali presentes. Frente a estas questões, Rousseau adverte logo na abertura do primeiro livro do *Contrato Social* que o *modus operandi* de sua reflexão considera “os homens tais como são e as leis tais como podem ser” (ROUSSEAU, 1996, p.07). De modo que este realismo (ou naturalismo) metodológico rousseauiano se transforma numa baliza para uma outra questão que é sempre latente n’*O Contrato*: como ocorre a efetivação da vontade geral no interior de um bom governo, tendo em vista os critérios que são postos pelo autor para sua efetivação no livro segundo *Do Contrato Social*, de maneira que este projeto não conflua para um regime antidemocrático e tirânico.

Com efeito, será esta questão o fio condutor para a investigação deste trabalho, por incidir diretamente sobre o tema da liberdade e da igualdade no horizonte de uma organização política pautada na realização da vontade geral. Isso porque, conforme Marta Nunes da Costa destaca em seu livro *Os dilemas de Rousseau: natureza humana, política e gênero em perspectiva* (2017), um ponto de proximidade entre Rousseau e os revolucionários franceses é o entendimento de que a legitimidade de um poder político não poderia ser derivada do despotismo, nem se sustentar através de instituições que perpetuassem a alienação individual. Ainda de acordo com Costa, ao direcionarmos o olhar à polêmica figura de Maximilien de Robespierre, inspirado pela leitura *Do Contrato Social* “ [...] e que se entendia como a encarnação da vontade geral” (COSTA, 2017, p. 92), podemos compreender porque os horrores praticados durante o período revolucionário contrastam com os ideais de liberdade e igualdade preconizados nos primórdios do movimento e, em larga medida, distam daquilo que escreveu o próprio Rousseau. Desta “encarnação da vontade geral” na pessoa de Robespierre surgem os seguintes impasses: saber se estará suscetível a questões insolúveis um governo que viesse a colocar as necessidades privadas de todos os cidadãos como problemas de primeira ordem, assim como se estaria fadada a irrealização de seus objetivos uma revolução que se preocupasse unicamente com a questão social (para utilizarmos aqui a expressão de Hannah Arendt). Diante de tais pontos, torna-se evidente as dificuldades de

3. Ver em detalhes o artigo de HERB, Karlfriedrich. “Luz e sombra: o público e o privado em Jean-Jacques Rousseau e Hannah Arendt.” *In*: PHILÓSOPHOS 7 (1): 75-90, 2002.

conjugar a dimensão da autonomia individual com os objetivos que dizem respeito à construção de uma vontade geral.

Nesse sentido, é a Revolução Francesa o momento histórico que trouxe à tona os desafios para se alcançar estabilidade política. Considerando aqui a passagem de Rousseau que diz haver “muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral” (ROUSSEAU, 1996, p. 37), percebe-se que o ponto problemático aludido pela referida passagem é a necessidade de transposição da diferença entre o âmbito ideal – a unanimidade da vontade geral – e a sua efetividade, que depende da conversão – ou transmutação – dos desejos particulares de cada cidadão em consentimento, num compromisso de todos para com todos que, posteriormente, se converte em ato de soberania popular. Não à toa, Rousseau escreve que a vontade geral é por definição inalienável e “não pode representar-se senão por si mesmo” (ROUSSEAU, 1996, p.33) e indivisível, porque do contrário seria “simplesmente uma vontade particular” (ROUSSEAU, 1996, p.35). Somente a partir dessa complementariedade é que se pode falar da noção de soberania enquanto “o exercício da vontade geral” (ROUSSEAU, 1996, p.33), e não mais como o poder de comando do monarca sobre o povo. Logo, a soberania pensada por Rousseau surge como um exercício que se expressa na formulação de leis que se espraiam por todo o corpo social e direcionam todos aqueles que compõem o povo, haja vista que neste momento, conforme destaca Andreas Kalyvas (2013, p. 38) os destinatários da lei tornam-se seus autores.

Com relação a esse ponto, o próprio Rousseau ressalta n’*O Contrato Social* uma tensão fundamental entre a esfera privada – entendida pelo autor como intrínseca e constituinte de cada cidadão⁴ – e os objetivos que dizem respeito ao interesse comum, que só podem surgir na medida em que cada cidadão abdica de seus objetivos pessoais e imediatos:

[...] só a vontade geral pode dirigir as forças do estado em conformidade com o objetivo de sua instituição, que é o *bem comum*: pois, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos que o tornou possível [...]. Ora, é unicamente com base nesse *interesse comum* que a sociedade deve ser governada (ROUSSEAU, 1996, p. 33 – *grifo meu*).

Vê-se, pelo excerto acima, que a cláusula fundamental da conservação do pacto social é a subsunção por meio de um ato livre e espontâneo de cada “associado” à toda a comunidade ou, noutros termos, a depuração das vontades particulares.⁵ Tal ato, além de gerar uma unidade abstrata entre seus membros é o que possibilita a igualdade de direitos e de participação de todos nas assembleias, e que transforma

4. Conforme Rousseau: “Mas, além da pessoa pública, temos de considerar as pessoas privadas que a compõem e cuja vida e liberdade são naturalmente independentes dela” (ROUSSEAU, 1996, p. 39)

5. A este respeito escreve Rousseau: “Pela mesma razão que é inalienável, a soberania é indivisível, visto que a vontade ou é geral ou não o é.” (ROUSSEAU, 1996, p. 34)

cada indivíduo em cidadão ativo no corpo político. Assim, uma mesma “pessoa isolada” torna-se “pessoa pública” quando “se entrega a comunidade e deposita na mesma sua força” (ROUSSEAU, 1996, p. 27). Somente a partir dessa sincronia entre as vontades é que o Estado, isto é, o poder constituído, poderia ser compreendido não mais como algo apartado de todos – a vontade última – de natureza despótica, mas sim como “uma pessoa moral cuja vida consiste na união de seus membros” (ROUSSEAU, 1996, p. 38). Além do mais, essa transformação individual está imbricada numa relação dúplice frente a razão de ser do soberano, que é resultado do ato de associação: ao mesmo tempo em que este cidadão é uma peça *ativa*, no tocante às disposições legais e compartilhamento de seu poder ele é simultaneamente *passivo*, haja vista que ninguém está para além dos limites do poder do soberano, nem mesmo pode exigir para si poder maior que o seu (Cf. COSTA, 2017, p. 63).

Considerando as reflexões trazidas até aqui, vê-se que o direcionamento da vontade geral à sua conformação para com a coletividade constituída a partir de leis válidas para todos não é uma tarefa simples. Com efeito, seguindo o “simples objetivo” de regular a ação dos cidadãos em prol de um projeto de transformação da constituição do homem, a história humana mais recente registrou exemplos abomináveis e gravemente atentatórios à liberdade humana e aos seus direitos mais fundamentais.⁶

Assim, retornando ao tema da Revolução Francesa, é importante considerar como ela se converteu, por um lado, num espaço simbólico de contestação e luta, conduzida não apenas pelos revolucionários, mas também pelo povo pertencente às classes mais baixas – a multidão em marcha que irrompeu de sua condição de obscuridade e degradação – arrebatados por um espírito irresistível, de outro lado, registrou os paradoxos do conceito de “vontade geral” na busca por uma nova condição de igualdade entre os homens. No dizer de Norberto Bobbio (2004, p. 124) o significado maior que se pode extrair da Revolução Francesa é essa “busca irrefreável pela derrubada de um regime político e de uma ordem que se queria ver substituída por outra completamente diferente”, no que diz respeito à relação entre governantes e governado. Ao ser entendida como a luta por direitos e a afirmação de uma nova proposta de participação na política, o espírito dessa revolução, *mutatis mutandis*, passou a fazer parte do nosso ideário político. Assim, compreende-se que de um modo ou de outro “refletir sobre a Revolução Francesa hoje, e sobre o impacto das ideias de Rousseau nesta Revolução, é refletir sobre aquilo que ainda está por se fazer [...]” (COSTA, 2017, p. 91).

Ainda compete lembrar que mesmo perpassada por um conflito interno entre aquilo que podemos designar por *páthos* revolucionário e a sua concretização ou, entre ideais e a realidade (em menos de 25 anos após a revolução, entre 1789

6. Basta aqui mencionarmos o regime totalitário nazista e a figura do *Führer* ou mesmo o *Duce* do fascismo italiano.

a 1815, mais de oito propostas constitucionais se sucederam, num contexto de terrível despotismo no exercício do poder, evidenciando o quão difícil era alcançar a unidade da vontade geral e a estabilidade política necessária para sua projeção para o futuro).⁷ Esta multiplicação de propostas constitucionais é um fato que, de acordo com Costa, traz consigo outros dois fenômenos importantes: “[...] por um lado, a vontade radical de começar algo *de novo*, de romper com o estabelecido [...]; por outro lado, a impossibilidade de garantir a estabilidade e duração temporal necessária dessas propostas” (COSTA, 2017, p. 92). Tal impasse – que será discutido mais atentamente na segunda parte deste artigo – constitui a base para a leitura crítica de Hannah Arendt presente em *Da revolução*, a rigor, a necessidade de se manter vivo este interesse ativo na participação política – novidade da ação – ao mesmo tempo em que se busca a consolidação de um novo regime como ponto de ancoragem para este agir.

2. ASPECTOS DA VONTADE GERAL E DA SOBERANIA NO PENSAMENTO DE ROUSSEAU

Inicialmente, deve-se destacar que Jean-Jacques Rousseau não circunscreve a dinâmica da soberania na mesma fórmula tradicional de interpretação do poder político que, ao menos desde Jean Bodin, estabelece uma dualidade material que opõe, de um lado, “governantes” e de outro “governados”. Em tal paradigma, o poder de comando do soberano é ao mesmo tempo supremo e vertical,⁸ e o soberano, por sua vez, é aquele que comanda sem estar submetido ao comando (Cf. KALYVAS, 2013, p. 39). Já para Rousseau, uma vez que no contrato efetivado entre os cidadãos afirma-se uma interdependência de todos para com todos, só é possível falar em soberania na medida em que se assume que: “ não é uma convenção do superior para com o inferior, mas uma convenção do corpo com cada um de seus membros” (ROUSSEAU, 1996, p.41). Nesse sentido, pode-se entender que a narrativa apresentada por Rousseau no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755) – acerca de um estágio anterior a qualquer sociedade organizada, na qual os homens apresentam-se imediatamente como

7. Acerca deste ponto conferir o livro *Os dilemas de Rousseau: natureza humana, política e gênero em perspectiva* (2017) de Marta Nunes da Costa, mais especificamente o capítulo intitulado “Transformando a tradição – os dilemas de Rousseau” p. 91-94 ss.

8. Para Andreas Kalyvas em seu texto intitulado “Democracia constituinte” esse poder irrestrito para comandar identificado ao soberano é: “[...] identificado com frequência a prerrogativas executivas, é hierárquico, unitário e personificado. Internamente, não pode ser dividido ou compartilhado; externamente, não deve ser sobrepujado ou rebaixado [...]” (KALYVAS, 2013, p. 39 – grifo meu). Com efeito, é essa forma de compreender o Estado soberano que estabeleceu as bases, desde meados do fim do século XVI, para as mais diversas teorias ocidentais legais e políticas.

livres e iguais – não corresponde a um momento histórico hipostasiado pelo autor, mas antes, diz respeito a uma descrição metafórica que serve de ponto de apoio a argumentação contrária a concepção de que o espaço do político diz respeito a um poder divino e perpétuo estabelecido sobre os homens *sub specie aeternitatis* e personificado na pessoa do monarca. Isso porque para Rousseau, o povo não pode unicamente obedecer, dado que, se assim o fosse, perderia a sua qualidade de povo.⁹ Não obstante, é somente a partir de inter-relações mútuas, desprovidas *a priori* de interesses privados, que a vontade geral pode ser vinculada à soberania e, nesse sentido, como salienta Costa, é preciso ter em mente que “o pacto original é a única lei que exige unanimidade, definindo quem está incluído e excluído do corpo soberano” (COSTA, 2017, p. 90).

Ora, a vontade geral se espalha pelo corpo político numa direção “horizontal” haja vista que é fruto da decisão de todos os membros da sociedade de firmarem o contrato estabelecido. Por tal motivo, a vontade geral é atrelada ao interesse comum – aos interesses do governo – de tal forma que essa característica, nas palavras de Rousseau, gera um “admirável acordo entre o interesse e a justiça, que dá às deliberações comuns um caráter de equidade (ROUSSEAU, 1996, p. 41). Ou seja, para Rousseau, a vontade geral não pode resultar da simples transferência – ou negação – do poder individual conforme o esquema tradicional da concepção de soberania, mas deve promover a passagem do modelo do “poder de Um para comandar” para o modelo do “poder de Muitos para eleger”. Todavia, essa passagem exige, de fato, uma ruptura para com o entendimento do poder de comando supremo em prol do poder do povo para decretar e legislar (Cf. KALYVAS, 2013, p. 41).

No entanto, ao considerar, por um lado, a vontade geral e, por outro, o contrato firmado e a exigência de uma modificação substancial no entendimento de poder, duas questões surgem: o que torna legítima determinada forma de governo em detrimento de outra? E, por fim, o que entende Rousseau por governo? Primeiramente, é compreensível que Rousseau, ao trazer para debate a questão acerca da legitimidade do poder, visa encontrar um parâmetro de administração da vontade geral razoavelmente justo, que tenha por finalidade última tanto a preservação (e a devida manutenção) da liberdade – aqui a liberdade é assumida em sua dimensão social e moral – quanto o compromisso para com a igualdade de direitos de cada cidadão, e que, além do mais, mantenha a autoridade necessária para a sua continuidade e permanência temporal, bem como de suas instituições.¹⁰

9. Sobre este ponto escreve Rousseau: “Os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos, e sua natureza é tal que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar para outrem sem trabalhar também para si mesmo” (ROUSSEAU, 1996, p.39-40).

10. Nas palavras de Rousseau: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado, de qualquer força comum, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, não obedeça, portanto, senão a si mesmo, ficando assim tão livre como antes. Este é o problema fundamental cuja solução é fornecida pelo contrato social” (ROUSSEAU, 1996, p. 20-21).

Na esteira destas questões, o autor genebrino se empenha em mostrar que o pacto social se configura como uma simbiose entre as partes e, por isso: “ obriga ou favorece igualmente a todos os cidadãos, de sorte que o soberano *conhece somente o corpo da nação, e não diferencia a nenhum dos que compõem*” (ROUSSEAU, 1996, p. 41 – *grifo meu*). Ou seja, um estado legitimamente estabelecido (ignorando por um momento a pergunta pela sua forma constituída) é aquele no qual os compromissos recíprocos assumidos por todos conferem direção à vontade geral, ao passo que a vontade geral se compromete com os vínculos sociais e morais orientados à promoção da justiça, da liberdade e da igualdade.¹¹ Até porque ao ser direcionada para fins escusos, a vontade geral perde sua qualidade essencial, comprometendo a integridade do estado e até mesmo sua existência:

[...] deve o Estado *assegurar-se uma certa base para ter solidez, para resistir aos abalos que não deixará de experimentar e aos esforços que será obrigado a fazer para se manter*; pois todos os povos têm uma espécie de força centrífuga, pela qual atuam continuamente uns contra os outros [...]. Vê-se por aí haver razões para expandir-se e razões para encolher-se, e não é menor aspecto do talento do político encontrar, entre umas e outras, a *proporção mais vantajosa para a conservação do Estado* (ROUSSEAU, 1996, p. 58 – *grifo meu*).

Com efeito, de acordo com a passagem acima, compreende-se que a grandeza territorial de um estado não é efetivamente a garantia de sua solidez e estabilidade, tampouco é *conditio sine qua non* de sua efetiva soberania. É essa reflexão que possibilita Rousseau acrescentar que “uma constituição sã e forte é a primeira coisa a procurar, e deve-se contar mais com o vigor nascido de um bom governo que com os recursos fornecidos por um grande território” (ROUSSEAU, 1996, p.58). Isto é, um corpo político legítimo é o reflexo do exercício da liberdade – entendida aqui como corolário da soberania popular que permite a formulação das leis – e da igualdade – corolário para a perfeita objetivação da vontade geral e a aplicação das normas. Deste modo: “[à] luz de que idéia se deve, pois, conceber o ato pelo qual o governo é instituído? [...] esse ato é complexo ou composto de dois outros, a saber: o do estabelecimento da lei e o de sua execução” (ROUSSEAU, 1996, p. 118).

Destarte, seguindo a citação acima, entende-se que um governo deve extrair desses dois pontos os parâmetros para a avaliação da sua autoridade que, considerada em si mesma, não pode ser dividida e, enquanto uma emanção originária do corpo político, é mais do que uma ação particular ou posse individual, e não se reduz ao ato extremo de declarar a guerra ou a paz.¹² A rigor, a noção

11. Além disso acrescenta Rousseau a conservação e prosperidade da população. Ver em detalhes o capítulo IX d’*O Contrato* “Dos indícios de um bom governo” p. 101 ss.

12. Como escreve Rousseau: “Decorre esse erro do fato de não disporem de noções exatas a respeito da autoridade soberana e de terem tomado como partes dessa autoridade o que não passa de emanações dela” (ROUSSEAU, 1996, p. 35).

de autoridade, no entendimento de Rousseau, é indicativa de uma saudável coexistência (e funcionamento) entre as esferas do poder executivo e legislativo, alcançada pela ativa atuação do povo que, em última instância é quem: “nomeia chefes que se incumbirão do governo estabelecido” (ROUSSEAU, 1996, p. 118).

Contudo, considerando um determinado governo, compete perguntar se haveria uma regra para a composição da vontade geral? Ou antes, quais seriam os mecanismos de afirmação da liberdade e da igualdade vislumbrados por Jean-Jacques Rousseau? Com relação ao primeiro ponto, a ausência de um critério minimamente aplicável para a composição da vontade geral dá margens para que lancemos alguns questionamentos a este conceito. Se fosse o resultado de uma simples soma algébrica e neutra dos interesses individuais em disputa, na qual a participação de cada membro estaria limitada a apreciação de propostas que o beneficiariam ou prejudicariam, poderíamos compreender, em consonância à crítica lançada por Carl Schmitt (2007), que a palavra vontade geral designaria exclusivamente “ a matemática da maioria, não apenas devido a sua indiferença contra todo resultado temático, seria um jogo grotesco e o conceito de legalidade dela derivado, um escárnio de toda justiça [...] (SCHMITT, 2007, p. 29).

Um outro caminho de interpretação, não menos problemático, entende a vontade geral como a unanimidade entre todos os diversos pontos de vista — naturalmente diversos e conflitantes — atingida em vista de um ponto específico.¹³ Rousseau, n’*O Contrato Social*, seguindo este caminho, delineia mais atentamente alguns aspectos da vontade geral:

Decorre do exposto que a vontade geral é invariavelmente reta e tende sempre a utilidade pública; mas daí não se segue que as deliberações do povo tenham sempre a mesma retidão [...]. Deve-se compreender, nesse sentido, que o que generaliza a vontade é *menos o número* de votos que o *interesse comum que os une*, pois, nessa instituição, cada qual se submete necessariamente às condições que impõe aos demais: admirável acordo entre o interesse e a justiça, que dá as deliberações um caráter de equidade que vemos *desaparecer* na discussão de qualquer negócio particular (ROUSSEAU, 1996, p. 37-41 – grifos no original).

Destarte, nota-se que o conceito de vontade geral em Rousseau apenas exige a unanimidade de votos no momento de afirmação do pacto original que forma o Estado, mas requer, por conseguinte e acima de tudo, o comprometimento constante daqueles que compõem a vontade geral, pois é a adesão ativa dos participantes que os confirma na qualidade de cidadãos livres e soberanos, correlacionados de forma que “todos com todos, os cidadãos, tornados magistrados, passam dos atos gerais aos atos particulares, e da lei à execução” (ROUSSEAU, 1996, p. 119). Nesse sentido,

13. A respeito da problemática entre a agregação de vontades e a unanimidade das vontades na construção da vontade geral ver o livro de Wanderley Guilherme dos Santos *O paradoxo de Rousseau: Uma interpretação democrática da vontade geral*. Rio de Janeiro – Editora Rocco, 2007, p. 56-78.

cumprir ressaltar que esta liberdade adquirida pelo contrato não se confunde com a liberdade do estado de natureza, pois esta é usufruída em completo isolamento, independentemente da presença de outrem, e aquela outra só advém do convívio mútuo entre iguais, regidos por leis equânimes.

Ademais, faz-se mister destacar que Rousseau não compartilha do pressuposto de que a unanimidade que perpassa a vontade geral seria unicamente um número resultante da mera agregação de seres indiferentes entre si (ou da maioria deles), ou que a vontade geral pudesse ser direcionada de forma unilateral pelo governo. Isso porque, mesmo após a formação do estado, o critério da unanimidade ainda deve ser entendido como a livre acolhida de todos, o estar disposto a exercer e a fiscalizar a soberania a partir de sua liberdade. Indo ao encontro da posição defendida por Santos, a unanimidade é aquilo que certifica e garante a vontade geral e, não obstante “ a circunstancial unanimidade obtida na ausência de alguns membros da comunidade, ainda que de somente um, não é, no limite, segura” (SANTOS, 2007, p. 73), visto que “ não tendo outra força além do poder legislativo [...], o soberano só pode agir quando o povo se encontra reunido” (ROUSSEAU, 1996, p. 108). Isso equivale a dizer que a noção do soberano é como uma segunda face do próprio povo que, ao acatar os decretos e as leis que regulamentam a vida comum, estariam acatando a vontade una de si mesmo.

Todavia, há aqui, novamente, um outro obstáculo a ser considerado no pensamento de Rousseau: como alcançar, de fato, uma unanimidade efetiva, isto é, que conte com a participação de todos os indivíduos livres para que seja possível falar de uma vontade geral? Sem dúvida, este é um ponto delicado para qualquer projeto político e apresentar as determinações rousseauianas para tal problemática escaparia aos limites deste artigo. Apesar disso, vale trazer, à guisa de mera apresentação e apreciação crítica, dois mecanismos fundamentais pensados por Rousseau contidos no final do livro III e ao longo do livro IV do *Contrato Social*, pensados pelo autor para garantir a soberania popular e a potencialidade da liberdade: (i) afirmação da soberania popular através de assembleias fixas e regulares realizadas em locais diferentes e de modo alternado, além das assembleias extraordinárias; (ii) o *tribunato* que protege as leis.¹⁴ Percebe-se aqui que a ênfase de Rousseau recai, sobremaneira, na urgência de salvaguardar o espírito do pacto que abre caminho para a legitimidade política (e este espírito corresponde ao ato da vontade livre dos indivíduos de participarem das assembleias e atentarem para o conteúdo de suas leis). Desse modo, conforme traz Rousseau, um governo é:

Um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano, para permitir mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política [...] É no governo que se encontram as forças

14. Ver em detalhes o capítulo XII “Como se mantêm a autoridade soberana” p. 108 ss.

intermediárias, cujas relações compõem a do todo com o todo, ou a do soberano com o estado [...] e para que o Estado permaneça em bom equilíbrio, é necessário que, tudo compensado, haja igualdade entre o produto ou o poder do governo, [...] e o produto ou o poder dos cidadãos (ROUSSEAU, 1996, p. 72-73).

No governo, as leis — enquanto reflexo de um ato soberano da vontade geral — terão a tarefa de regulamentação do movimento interno da política e de suas relações elementares. Em vista disso, acrescenta Rousseau: “chamo, pois, *governo* ou suprema administração ao exercício legítimo do poder executivo (ROUSSEAU, 1996, p. 72) – *Grifo do autor*), e que se institui devidamente observando “o estabelecimento da lei e o de sua execução” (ROUSSEAU, 1996, p. 118). Desta forma, é papel de um governo legítimo zelar pelo espírito do pacto social, e esse cuidado implica a devida atuação da esfera legislativa (as expensas da figura do legislador) e a parte executiva, que atenta para a aplicação das leis em casos mais particulares. Essa divisão de funções se torna importante na medida em que não é da essência do soberano o poder executivo (*i.e.*, a avaliação e aplicação da lei em casos singulares), porque senão “o direito e o fato estariam de tal formas confundidas que já não se saberia o que é lei e que não é” (ROUSSEAU, 1996, p. 117). Em outras palavras, seria dizer que cada cidadão estaria autorizado, conforme seu entendimento do caso em questão, aplicar o direito e estipular a pena. Decorre daí o papel central daquelas diretrizes pensadas por Rousseau para a preservação da liberdade de cada indivíduo da representação pela força e da alienação do direito de igualdade dentro da vontade geral.¹⁵

Por fim, compete trazer aqui seguinte passagem d’*O Contrato Social* onde Rousseau assevera que “só se deve tocar no governo estabelecido quando este se torna incompatível com o bem público” (ROUSSEAU, 1996, p. 120). Ora, sabe-se, pois, de acordo com Rousseau (Cf. ROUSSEAU, 1996, p. 104-105) que um governo (ou regime político) se degenera ou por concentração de seu princípio, isto é, quando passa da democracia à aristocracia, e dessa para a monarquia, ou por dissolução, quando as leis não são mais seguidas ou se deu a usurpação do poder soberano pelo governante. Nesses casos, uma mudança estrutural, ou, dito através de uma palavra mais moderna, uma revolução, seria justificável e necessária para se reaver o sentido perdido de autoridade e para o reabilitamento do espírito das leis e da liberdade dos cidadãos.

Assim sendo, pode-se dizer que Hannah Arendt confirmaria de bom grado a primeira parte da frase anterior. Porém, quando olhamos mais atentamente para o que a autora escreve em *Da revolução* (1990) no tocante aos homens da Revolução Francesa, que ao se depararem com o espetáculo da multidão: “exclamaram com

15. Escreve Rousseau a este respeito: “A soberania não pode ser representada pela mesma razão que não pode ser alienada; consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade não se representa: ou é a mesma, ou é outra – não existe meio-termo” (ROUSSEAU, 1996, p. 114)

Robespierre: “*La République? La Monarchie? Je ne connais que la question sociale*”; estes perderam, juntamente com as instituições e constituições, que são “a alma da República” (Saint-Just), *a própria revolução* (ARENDDT, 1990, p. 45). A seguir, pretende-se fazer notar, através de um paralelo entre os aportes do pensamento de Rousseau apresentados até o momento e algumas reflexões de Hannah Arendt o caráter central da noção de liberdade. O ponto é que a questão da liberdade, que assim como em Rousseau faz mover a vontade geral, será também para Hannah Arendt, *mutatis mutandis*, o conceito central de sua avaliação a respeito da Revolução Francesa.

3. EXCURSO SOBRE O TEMA DA REVOLUÇÃO, SOBERANIA E LIBERDADE PELA PERSPECTIVA DE HANNAH ARENDT:

A eleição de Hannah Arendt como interlocutora de Jean-Jacques Rousseau neste artigo não é arbitrária. Muito embora a autora alemã não seja a crítica de Rousseau mais evidente, ela é “aquela que melhor soube captar a intuição de que a democracia requer um pluralismo que, à partida, está condenado neste autor” (COSTA, 2017, p. 138). E é justamente esta premissa que interessa ao artigo. Para Julia Smola (2010), é um lugar-comum identificarmos Rousseau como “el primer pensador moderno de la libertad, tanto por su denuncia de las diversas formas de dominación política y social como por el papel que sus ideas jugaron en la Revolución Francesa”¹⁶ (SMOLA, 2010, p. 54). Contudo, a leitura que realiza Hannah Arendt acerca de Rousseau (e que aqui suscitadamente buscaremos rastrear sem, contudo, visar uma comparação exaustiva entre os dois autores) problematiza justamente este lugar-comum. E sendo o seu livro *Da revolução* um escrito sobre o fenômeno revolucionário moderno, torna-se necessário destacar como a construção da argumentação Arendt se ancora na comparação entre o destino das duas revoluções do século XVIII: a americana e a francesa, e em que medida a noção de soberania, em sua avaliação, desemboca numa negação da liberdade humana. Inicialmente, de acordo com Arendt, Jean-Jacques Rousseau é o pensador que contribuiu em maior medida, direta e indiretamente, a partir da ideia de vontade geral, para a identificação moderna entre os conceitos de liberdade e soberania:

[...] a forte atração da teoria de Rousseau para os homens da Revolução Francesa era que ele tinha aparentemente encontrado uma maneira engenhosa de colocar uma

16. SMOLA, Julia, G. “Hannah Arendt lectora de Rousseau.” *In: dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 4, p.53-63, setembro, 2010.

multidão no lugar de uma única pessoa; pois a vontade geral não era outra coisa senão o elo que aglutinava todos num só corpo (ARENDT, 1990, p. 61).

Pode-se dizer, em consonância a passagem acima, que o conceito de vontade geral tende a reunir a pluralidade dos seres humanos num conceito unitário e abstrato.¹⁷ Além do mais, para a pensadora de Hannover, essa unidade do povo inspirada por uma vontade una tampouco garantiria a estabilidade política (Cf. ARENDT, 1990, p. 61). Na compreensão de Arendt, apostar nessa identificação unitária da vontade geral resulta o esquecimento da experiência política da liberdade mais fundamental, isto é, a espontaneidade de cada cidadão. Ainda nesse ínterim, Arendt ajuíza que até mesmo a palavra consentimento, com suas conotações de escolha deliberada e consulta de opinião, foi substituída: “pela palavra vontade, que exclui basicamente todos os processos de troca de opiniões e um eventual acordo entre elas” (ARENDT, 1990, p. 60). Com efeito, esse raciocínio encabeça a reflexão de Arendt acerca da Revolução Francesa que, ao invés de se orientar pela ação em conjunto visando a restituição da liberdade política, passou a se orientar por objetivos retirados de uma ordem pré-política, isto é, as necessidades corporais do povo. Noutros termos, a chamada “questão social” que ditou os rumos da Revolução Francesa, unificou o povo em suas necessidades mais prementes, ou seja, aquelas relacionadas ao funcionamento do ciclo vital de nosso corpo “cujos movimentos são automáticos, independentes de nossa vontade [...]” (ARENDT, 1990, p. 47). Em todo caso, Arendt não rechaça a importância do fato de se extirpar da política as condições de perpetuação da pobreza e da miséria.¹⁸ Muito pelo contrário. Ela compreende que estas necessidades, pela sua urgência, requerem uma solução anterior a quaisquer objetivos de longo prazo, como, por exemplo, o estabelecimento das bases de uma república. De modo que a liberdade e a vida política só são possíveis quando forem cumpridos todos os requisitos da vida. Em outras palavras, a libertação deve anteceder o estabelecimento da liberdade. Do contrário, uma revolução orientada unicamente pelo sentimento de compaixão

17. É notório a proximidade da argumentação de Hannah Arendt com a de Carl Schmitt em *Legalidade e Legitimidade*, onde o autor alemão disserta que: “[...] uma vez que toda a democracia fundamenta-se no pré-requisito de um povo indivisivelmente homogêneo, inteiro, [...]. Não sendo satisfeita a precondição da homogeneidade nacional, então o funcionalismo afeito a averiguação puramente aritméticas, desprovido de objeto e vazio de conteúdo, passa a ser oposto de neutralidade e objetividade” (SCHMITT, 2007, p. 28).

18. Nas palavras de Arendt: “Pobreza é mais do que privação, é um estado de constante carência e aguda miséria, cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é abjeta, porque submete os homens ao império de seus corpos, isto é, ao império absoluto da necessidade, como todos os homens a conhecem a partir de sua experiência mais íntima independente de todas as especulações” (ARENDT, 1990, p. 48).

extremada de seus atores pelo povo – unificado na carência e na miséria¹⁹ – seria um movimento perpétuo e interminável (Cf. ARENDT, 1990, p. 67).

Assim, é precisamente a necessidade vital a ser sempre satisfeita: “absolutamente legítima na sua ordem, que vai pelo mesmo movimento subverter o âmbito diferente da liberdade, impor a metáfora do processo irresistível [...]” (AMIEL, 1997, p. 100-101). Noutras palavras, esse movimento de transformação nos objetivos últimos da revolução – confirmado pelas palavras de Robespierre ao dizer que o objetivo da revolução passara a ser a felicidade do povo (Cf. ARENDT, 1990, p. 48) – comprometeu a construção da república, e por esse tempo, o termo “revolução permanente” [*révolution en permanence*], baseado na utilização da violência desmedida passou a significar um processo único e incontrollável (ARENDT, 1990, p. 41). Daí o elogio de Arendt à Revolução americana que gozava de antemão de “uma sociedade sem pobreza”, não sendo orientada pelos impasses “da questão social, da miséria das massas” (ARENDT, 1990, p. 20). O fato de que a prosperidade e o bem-estar econômico já existiam nas colônias da América antes mesmo da revolução foi o que possibilitou, de acordo com Arendt, aos homens da Revolução Americana “permanecerem homens de ação do princípio ao fim” (ARENDT, 1990, p. 75) sem confundirem essa espécie de felicidade privada com o fruto da liberdade política.

Um outro ponto problemático identificado por Arendt em Rousseau é o pressuposto de que a vontade geral deve ser livre de oposições e contestadores – a ponto de poder ser confundida com a feição de um único indivíduo (Cf. ARENDT, 1990, p. 61) – o que de antemão excluiria o espaço público destinado a troca de opiniões e a participação dos cidadãos nos assuntos públicos (COSTA, 2017, p. 142). Para Marta Nunes da Costa:

A soberania, que em Rousseau, é encarnada no mito do “povo” – e que os revolucionários franceses tentaram personificar, torna-se, com efeito, em um instrumento discursivo conceptual para transformar o sentido e a experiência política (COSTA, 2017, p. 139).

Destarte, a ideia de soberania, entendida como síntese da vontade geral (do *povo*) se mostrou inexecutável enquanto um projeto aplicado à Revolução Francesa devido, em última instância, a necessidade de “depuração” das vontades particulares de suas particularidades para derivar delas um princípio uno e indivisível. Isto é, a vontade unânime seria atingida somente na medida em que se suprimisse a possibilidade de divergência entre os pares. Ainda com relação a este

19. Conforme escreve Smola: “La visión de la miseria proyectó esta imagen de unidad natural ya que aquellos que estaban siendo observados desde fuera por quienes no compartían estos padecimientos, carecían de todo y se encontraban, por así decir, despojados de todo derecho y pertenencia social o política. Pero esta unidad, denuncia Arendt, no tiene nada de natural y se logra únicamente por la reducción de la pluralidade e la alteridade” (SMOLA, 2010, p. 56-57).

ponto, Arendt destaca que Rousseau formou sua ideia de vontade una e indivisível com base no raciocínio de que: “dois interesses conflitantes se harmonizam quando confrontados com um terceiro, que se opõe igualmente a ambos” (ARENDR, 1990, p. 61). Assim, falar da vontade geral em Rousseau é pressupor a existência de um princípio absoluto que rege a própria natureza humana.

Porém, de acordo com Arendt, a etapa mais antipolítica contida na busca pela vontade geral é aquela que corresponde a pressuposição da “existência do inimigo nacional comum, quanto de um inimigo que existe “dentro do peito de cada cidadão” (Cf. COSTA, 2017, p. 142). Eis porque, segundo Arendt, a noção de vontade geral pode se tornar um elemento antidemocrático por natureza, pois esta forma de pensar não apenas conduziria a conclusão de que “O inimigo comum dentro da nação é a soma dos interesses particulares de todos os cidadãos” (ARENDR, 1990, p. 62) como, ao mesmo tempo, traz consigo o germe de regimes autoritários ao avançar a tese de que até mesmo dentro do peito do próprio cidadão haveria um inimigo a ser perseguido, e este inimigo particular seria elevado à categoria de inimigo da nação.

Percebe-se assim, no terreno conceitual, os contornos deste que é ponto de dissonância mais marcante entre os dois autores em questão. Enquanto que para Arendt alguns termos como “pluralidade”, “divergência”, “participação política” e “comunicação” possuem valor intrínseco e insubstituível, e constituem os elementos fundamentais da sua compreensão de política, em Rousseau são vistos com desconfiança devido a periculosidade que expressam para constituição da coesão do corpo político e à integralidade das deliberações ocorridas, pois reduz-se o valor da posição de cada cidadão e o seu movimento de exposição e debate ao entendimento de que se trata apenas da busca pela realização de interesses particulares.

Com efeito, assim escreve o próprio Rousseau:

Se, quando o povo suficientemente informado delibera, os cidadãos não tivessem nenhuma comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças haveria de resultar sempre a vontade geral, e a deliberação seria boa. Mas, quando se estabelecem facções, associações parciais [...] já não há vontade geral, e a opinião vencedora não passa de uma opinião particular (ROUSSEAU, 1996, p. 37).

Em Rousseau, a pluralidade visível na multidão dos corpos transforma-se ideal e conceitualmente em “soberania” (COSTA, 2017, p. 139), enquanto que a vontade geral pressupõe a suspeita constante para com a vontade particular. Não obstante, serão justamente os conceitos de “povo” e “vontade geral” o ponto de crítica por parte de Arendt no tocante a Revolução Francesa e as apropriações destes conceitos rousseauianos pelo espírito revolucionário francês – sobretudo na figura de Robespierre.

Nestes termos, ao analisar os passos de Robespierre, Hannah Arendt destaca que sua incapacidade para terminar a revolução, ou o seu temor de ver ratificada a Constituição que fora elaborada pelos próprios jacobinos, depois do fracasso da chamada *Constituição girondina*, conduziu-o à ideia de “revolução permanente” e à luta para derrotar todos os que acreditavam que já era chegado o momento de tentar estabilizar a vida institucional da república nascente. Em suma, a dificuldade de Robespierre não dizia respeito a qualquer incapacidade sua de perceber a dimensão imprescindível da fundação da liberdade, mas sim, em como realizá-la valendo-se apenas da crença de que a violência pudesse triunfar sobre a pobreza do povo (Cf. ARENDT, 1990, p. 177). Robespierre mobilizava o tempo todo o recurso à “vontade do povo”, que coincidia para ele com a *vontade geral*, porém, até mesmo para os próprios caudatários dessa ideia, e estes “por mais embriagados que estivessem com o vinho da liberdade, no abstrato, positivamente não mais acreditavam que estivessem agindo livremente” (ARENDT, 1990, p. 40).

Todavia, cumpre aqui dizer que a herança deixada pela Revolução francesa é reconhecida por Arendt, não sem um certo grau de assombro, posto que:

[...] foi a Revolução Francesa, e não a Americana, que ateou fogo ao mundo, e foi, conseqüentemente, do curso da Revolução Francesa, e não do desenrolar dos acontecimentos na América [...] que o atual uso da palavra *revolução* recebeu suas conotações e matizes em todos os lugares [...] (ARENDT, 1990, p. 44 – *grifos no original*).

Nesse aspecto, foi o exemplo da Revolução Francesa que permitiu compreender que a liberdade, esteio dos governos republicanos, precisa ser vinculada à questão da igualdade – no sentido da palavra grega *isonomia* – se quiser ser mais do que uma quimera para a maioria dos povos modernos. Contudo, Arendt mantém suas severas críticas, em específico à subversão do desejo de fundação de uma nova república pelo objetivo de libertar as camadas mais baixas da sociedade – objetivo esse inviabilizador da Revolução Francesa e que agrediu diretamente a ideia de vontade geral rousseauiana, inserindo-a num torvelinho de terror e violência. Ao fugirem do compromisso com a instauração da liberdade, os revolucionários franceses destruíram qualquer possibilidade de que o processo revolucionário por eles desencadeado pudesse se estabilizar por meio de uma Constituição escrita – um elemento o indispensável para atingir a estabilidade e promover o resgate da autoridade política. Nesse sentido, de acordo com o comentário de Julia Smola:

A través de la interpretación de la Revolución Francesa y de la crítica de las ideas rousseauianas que allí encarnaron, Arendt sustenta su idea de la necesidad de separar radicalmente la soberanía de la libertad [...]. Si el pueblo de Rousseau reducía su soberanía al consentir con las leyes redactadas por el legislador, el pueblo

que Arendt rescata de la Revolución americana, es aquel que actúa através de comprometerse con los demás en pactos y alianzas (SMOLA, 2010, p. 61)

Para Arendt, o termo liberdade deve ser entendido como correlato à experiência pública do agir e do aparecer que confere sentido a política. De modo que a liberdade não surge como uma condição natural ao homem (sua *Zoé*), mas constitui uma nova *bíos* ao ser humano, na medida em que o ser humano somente se realiza em liberdade no espaço não-natural da política. Ou seja, para que o indivíduo possa se aperceber como um cidadão é necessário que se tenha em mente que o âmbito público não corresponde a um espaço configurado para alcançar seus interesses pessoais em luta contra os todos. A liberdade deve ser tanto o solo para aqueles que participam e atuam em conjunto – numa igualdade *pela* liberdade – quanto o horizonte a ser garantido para aqueles que virão um dia.

Nesse sentido, enquanto herdeira do éthos de Tocqueville, a Revolução Americana é posta por Arendt como modelo de realização mais adequada do papel da liberdade política e do agir em concerto. Ao passo que a revolução ocorrida do outro lado do Atlântico, por ter colocado como meta apenas “a garantia dos direitos civis, não teria com isso, visado a liberdade” (ARENDR, 1990, p. 26). A garantia de tais direitos é algo preliminar a estrutura de uma república livre. Por isso mesmo, *Da revolução* diverge de uma ampla gama de autores e historiadores,²⁰ pois para Hannah Arendt, só é possível falar de “Revolução” (no sentido atribuído por ela ao termo) somente quando a ideia de liberdade estiver diretamente ligada à [re] constituição de um espaço para a sua efetivação (isto é, uma *Constitutio Libertatis*), entre a participação ativa de todos em igual medida, pois politicamente falando: “liberdade política ou significa ‘participar do governo’ ou não significa nada” (ARENDR, 1990, p. 175).

Não à toa, em *Da revolução*, Arendt assume também como objeto de sua atenção a problemática acerca da necessidade revolucionária de se constitucionalizar, ou seja, de se concretizar num novo horizonte de sentido duradouro para a política, tanto ao presente quanto ao futuro. A rigor, esta tarefa é dúplice: num primeiro momento, consiste em fundar um novo corpo político – *p. ex. uma República* – e, seguidamente, manter sempre viva a fonte de inspiração deste espírito, de onde provém sua própria fundação. É aqui que surge o resgate do termo “autoridade” por parte de Arendt a partir da experiência política romana (ARENDR, 1990, p. 30). Para o pensamento político de Arendt, liberdade é, ao mesmo tempo, sinônimo de *ruptura*: para com uma ordem estabelecida (uma ordem tirânica e despótica) visando um novo começo, e de *fundação*: de uma nova estrutura política. Portanto, o termo “revolução” manifesta a mais alta experiência de liberdade e, conseqüentemente,

20. Com relação a esse tema ver o artigo de Newton Bignotto “ Hannah Arendt e a Revolução Francesa” *In: O que nos faz pensar*, nº29, maio de 2011.

um dos momentos mais representativos para pensarmos a *dýnamis* da política, *i.e.*, a sempiterna possibilidade de trazer algo novo ao mundo (a fundação de um novo corpo político e a preservação de sua fundação), haja vista que: “ são os únicos eventos políticos que nos confrontam, direta e inevitavelmente, com o problema do começo” (ARENDDT, 1990, p. 17). Nesse sentido, Arendt escreve que:

O conceito moderno de revolução, inextricavelmente ligado à noção de que o curso da história começa subitamente de um novo rumo, de que uma história inteiramente nova, uma História nunca antes conhecida ou narrada está para se desenrolar, era desconhecido antes das grandes revoluções no final do século XVIII (ARENDDT, 1990, p. 23).

Destarte, a ideia de cisão (ruptura) para com uma ordem anterior, enquanto novo sentido para a palavra “revolução”, somente foi possível graças à coincidência entre o âmbito político e a possibilidade latente de um novo começo, *i.e.*, a manifestação da liberdade. É desta compreensão que aparece o entendimento sempre recorrente nos escritos de Arendt de que: “ a palavra *revolucionário* só pode ser aplicada a revoluções cujo objetivo seja a liberdade” (ARENDDT, 1990, p. 23 – *grifo no original*). Esta é a constatação que na leitura de Arendt, impulsionava os revolucionários americanos a procurar um assento institucional para suas ações. Pois não há concretização de uma revolução sem dar forma ao desejo de liberdade que a anima, para tanto, é necessário não apenas um texto escrito, mas a descoberta de um lugar que preserve este elemento íntimo de novidade presente na ação de seu caráter efêmero e fugaz. Por conseguinte, é a consciência de que a liberdade deve ser uma experiência garantida – por meio da redação de uma constituição – também para aqueles que virão um dia a características que, segundo a análise ofertada por Arendt, distinguem um movimento revolucionário bem-sucedido de um movimento revolucionário que se perde no terror e na utilização da violência.

4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AMIEL, Anne. *Hannah Arendt: política e acontecimento*. Instituto Piaget, 1997.
- ARENDDT, Hannah. *Da revolução*. Brasília, DF: Editora da UnB, 1990.
- BIGNOTTO, Newton. “Hannah Arendt e a Revolução Francesa.” *In: O que nos faz pensar*, nº 29, maio de 2011.
- BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho; apresentação de Celso Lafer. Rio de Janeiro – Ed. Elsevier, 2004.

COSTA, Marta Nunes da. *Os dilemas de Rousseau: natureza humana, política e gênero em perspectiva*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2017.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.

HERB, Karlfriedrich. "Luz e sombra: o público e o privado em Jean-Jacques Rousseau e Hannah Arendt." *In: PHILÓSOPHOS* 7 (1): 75-90, 2002.

KALYVAS, Andreas. "Democracia constituinte". *In: Lua Nova*, São Paulo, 89: 37-84, 2013. Tradução de Florência Mendes Ferreira da Costa.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. – 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos, *O paradoxo de Rousseau: uma interpretação democrática da vontade geral*. – Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

SCHMITT, Carl. *Legalidade e legitimidade*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão; Coord. E Supervisor Luiz Moreira. – Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SMOLA, Julia, G. "Hannah Arendt lectora de Rousseau" *In: dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 4, setembro, 2010.