



v13n26
Julho-Dezembro de 2016
ISSN: 1984-9206

**LIBERDADE POLÍTICA VERSUS LIVRE-AR-
BÍTRIO: APONTAMENTOS SOBRE A CRÍTICA
ARENDTIANA À SOBERANIA PELO VIÉS DA NO-
ÇÃO DE VONTADE [POLITICAL FREEDOM VER-
SUS FREE WILL: NOTES ON ARENDT'S CRITI-
CISM TO THE SOVEREIGNTY THROUGH THE
CONCEPT OF WILL]**

João Francisco Gabriel de Oliveira Filho
*Mestre em Filosofia pela PUC-SP, Brasil.
Professor de Filosofia do Direito na Socie-
dade Educativa e Cultural Amélia - SECAL-
-PR, Brasil.
E-mail: jfgabriel@gmail.com*

RESUMO

Na antiguidade, a liberdade era vista como o estado do homem livre, capaz de ir para o mundo e interagir com outras pessoas, através de palavras e ações, nunca foi um problema filosófico. Somente quando os cristãos descobriram uma espécie de liberdade que não tinha relação com a política – a vontade segundo a noção de livre-arbítrio – é que o conceito de liberdade pôde penetrar na história da filosofia. No campo político, esse desvio filosófico deslocou a questão da liberdade enquanto virtuosismo para a ideia de soberania, consequência política das mais perigosas, pois nega o caráter de pluralidade da liberdade humana.

PALAVRAS-CHAVE

Liberdade política; Vontade; Livre-arbítrio;
Poder; Soberania

ABSTRACT

In antiquity freedom was seen as the status of free man, able to go into the world and interact with others through words and actions, was never a philosophical problem. Only when Christians found a kind of freedom that had no relation to politics, according to the notion of will as free will, that the concept of freedom could penetrate the history of philosophy. In the political field this philosophical deviation shifted the issue of freedom in the sense of virtuosity to the sovereignty idea, political consequence of the most dangerous because it denies the character of plurality of the human freedom.

KEYWORDS

Political freedom; Will; Free will;
Power; Sovereignty

O presente texto irá se ater ao aspecto preciso do fenômeno da vontade como um dos referente à análise crítica arendtiana a respeito da soberania, esta tradição filosófica da política que tem como alicerce o instituto jurídico do contrato, responsável, ao menos em uma vertente, pela criação da liberdade civil através da vontade geral e da renúncia recíproca de direitos naturais. Para tanto, a autora encontrará no descobrimento do referido fenômeno, ocorrido no início da era cristã sob o nome de livre-arbítrio, a base de sua negativa enquanto fundamento da liberdade política, posto ser um fenômeno eminentemente a-político.

Na antiguidade, a liberdade era vista como a capacidade do homem de sair de sua casa, ir para o mundo e interagir com outras pessoas através de palavras e ações. O campo em que ela aparece sempre foi vivenciado como um fato da vida cotidiana, no diálogo com os outros, nunca foi dado como um problema filosófico, ficava, aliás, em oposição.

O fenômeno da liberdade, porém, necessitava de dois estágios precedentes para acontecer. O primeiro deles era o da liberação, que se consumava com a superação das necessidades da vida pelo homem. O segundo, é que, além da liberação, o homem devia estar na companhia de outros homens, no mesmo estado, em um espaço público comum de encontro, enfim, em um mundo politicamente organizado, onde cada homem livre se inseria mediante palavras e feitos (ARENDR, 2002, p. 194). Não é por outra razão que Arendt afirma que “o homem nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes experimentado a condição de estar livre como uma realidade mundanamente tangível” (2002, p. 194), e também que “a liberdade era um conceito exclusivamente político, a quintessência, na verdade da cidade-estado grega e da cidadania” (2002, p. 205).

Nesse sentido, para os antigos a liberdade estava ligada a um eu-posso. Na verdade havia a coincidência entre liberdade e poder: ser “livre” significava ser capaz de fazer o que se queria fazer” (ARENDR, 2004, p. 180).

No entendimento da autora, as experiências de liberdade interior só aparecem quando a liberdade no mundo foi negada, e nesse sentido são derivativas (ARENDR, 2002, p. 192). “E somente quando os cristãos primitivos, particularmente Paulo, descobriram uma espécie de liberdade que não tinha relação com a política que o conceito de liberdade pôde penetrar na história da filosofia” (ARENDR, 2002, p. 205)¹, através da noção de vontade enquanto livre-arbítrio.

98

O que Paulo descobriu sobre o fenômeno da vontade é o eu-queiro-e-não-posso. Essa impotência vê-se na discussão da Lei, no capítulo sete da Carta

1 Para Arendt, a liberdade de Epicteto - estóico tardio e escravo - de ser livre dos próprios desejos, não se deslocaria das noções políticas da Antiguidade, seria apenas uma inversão.



aos Romanos onde expressa o conflito que enfrenta com relação à sua natureza humana diante da Lei, que é santa, justa e boa (Rm.7:12). No entendimento de Arendt sobre Paulo, a introdução da Lei pressupõe a vontade. “Todo ‘Deverás’ é respondido por um ‘Eu quero’” (ARENDR, 2004, p. 183), uma submissão voluntária. No entanto, isso pressupõe um dois-em-um de forma alguma pacífico, mas em constante luta. “Precisamente quando ele ‘quer fazer o correto (*to kalon*)’, descobre que ‘o mal está ali à mão’ (7:21), pois ele ‘não conheceria a concupiscência se a lei não dissesse: Não cobiçarás.” (ARENDR, 2010b, p. 327).

Na leitura de Arendt, Paulo acredita que a razão pela qual ele não consiga fazer aquilo que quer decorra da dicotomia entre o homem carnal e o espiritual, “a lei do espírito, que o deixa desfrutar a lei de Deus ‘em seu mais íntimo’, e a lei de seus ‘membros’, que lhe diz para fazer o que, no seu mais íntimo ele odeia” (ARENDR, 2010b, p. 330). Entretanto ela nos diz que apesar desta descoberta do eu-quero-e-não-posso, o ego volitivo continua a querer, e “quanto mais quer mais claro aparenta a sua insuficiência. A vontade aparece aqui como um tipo de árbitro – *liberum arbitrium* – entre o espírito que conhece e a carne que deseja” (ARENDR, 2004, p. 185).

A partir desse pressuposto, Arendt defende que Agostinho deu um passo decisivo sobre a questão da vontade, além das formulações de Paulo. Enquanto este fala em termos de duas leis antagônicas, Agostinho fala em termos de duas vontades:

A nova vontade apenas despontava; a vontade de servir-te e de gozar-te, ó meu Deus, única felicidade segura, ainda não era capaz de vencer a vontade anterior, fortalecida pelo tempo. Desse modo, tinha duas vontades, uma antiga, outra nova; uma carnal, outra espiritual, que se combatiam mutuamente; e essa rivalidade me dilacerava o espírito. (AGOSTINHO, 2002, VIII, 5)

O objetivo de Agostinho neste caso era fugir da “heresia maniqueísta inicial, que ensina que dois princípios antagônicos governam o mundo, um bom e um mau, um carnal e um espiritual” (ARENDR, 2010b, p. 351).

A liberdade da vontade, aqui, não se refere a uma faculdade necessária para executar os comandos da Vontade e sim de uma força interior de afirmação ou negação quando se compara aos desejos e razões

A famosa oposição da razão e das paixões, mais a antiga questão de saber se a razão é escrava das paixões ou se, pelo contrário, as paixões devem e podem ser controladas pela razão, retrocede às antigas noções esquemáticas sobre a hierarquia das faculdades humanas.



É nessa dicotomia que a faculdade da vontade é inserida. A inserção

significa que nem o desejo nem a razão são abolidos ou sequer empurrados para um posto inferior, os dois ainda mantêm sua posição. Mas a nova descoberta é que há algo no homem que pode dizer sim ou não aos preceitos da razão, de modo que ceder ao desejo não é um ato incitado pela ignorância, nem pela fraqueza, mas pela minha vontade, uma terceira faculdade. A razão não é suficiente e o desejo não é suficiente. Pois - e essa é a nova descoberta, em poucas palavras: - "O espírito não é posto em movimento até querer ser posto em movimento" (*De libero arbitrio voluntatus*, III 1.2). (ARENDR, 2004, p. 179)

É possível extrair daí, portanto, que, feita uma comparação da vontade com a razão ou os desejos, estes dois não podem se dizer livres. Posso dizer não a uma verdade revelada pela razão, mas não é possível fazê-lo racionalmente, e posso dizer não aos meus apetites e desejos, aconselhado pela razão, mas a razão em si não leva à resistência (ARENDR, 2010b, p. 352). "Além disso, embora a razão revele o que é comum a todos os homens, e o desejo revele o que é comum a todos os organismos vivos, apenas a vontade é inteiramente minha" (ARENDR, 2004, p. 179). Nesse sentido a vontade é reflexiva, a vontade ordena que haja vontade, não outra, mas exatamente a mesma; assim, é da natureza da vontade duplicar-se, de querer e não querer, do *velle* e *nolle*, posto que,

"se a vontade fosse plena, não ordenaria que fosse vontade" [...] há sempre "duas vontades, nenhuma das quais é plena [*tota*], e o que falta está sempre presente na outra". Por essa razão, são sempre necessárias duas vontades antagônicas para se chegar a ter vontade[...] (ARENDR, 2010b, p. 357)

Chegamos à conclusão, até aqui, a partir do esquema dos dois pensadores, que: primeiro, querer e ser capaz não são a mesma coisa (*non hoc es velle quod posse*), e, segundo, a manifestação mais importante da vontade é dar ordens, comandar, pois, ao contrário, se a vontade fosse una, ela seria supérflua.

O que Arendt quer dizer com isso é que, desde então, há uma profunda relação da vontade com o poder na medida em que ela se relaciona consigo mesma, a ponto de entendermos vontade, força de vontade e vontade de poder como noções quase idênticas. No entanto esta luta travada entre mim comigo mesmo, na vontade que o homem tem,

agora se revela que, para ser obedecida, a vontade deve ao mesmo tempo consentir ou querer obediência, de modo que a divisão não se dá entre dois iguais, parceiros como num diálogo, mas entre alguém que comanda e alguém que obedece. Como ninguém gosta de obedecer, e como a vontade, dividida apenas dentro de si mesma não maneja nenhum poder fora ou acima de si mesma para impor os seus comandos, parece apenas natural que a vontade encontre máxima resistência. (ARENDR, 2004, p. 187-188)



Nesse sentido é como se dentro do próprio eu (*interior domus*) o eu-querer paralisasse o eu-posso, como se quando os homens quisessem a liberdade eles perdessem a capacidade de ser livres. Assim, o homem seria incapaz de gerar um poder genuíno e o mais provável ganhador seria a opressão, “vontade de poder transformou-se de imediato em vontade de opressão” (ARENDDT, 2002, p. 210).

Nesta perspectiva, então, Arendt afirma que exatamente o fato de a vontade ter sido vivida em impotência é que tornou o querer tão ávido de poder, e por isso vontade e vontade de poder tornaram-se quase sinônimos (ARENDDT, 2002, p. 211). “A vontade de poder, como compreendeu a era moderna de Hobbes a Nietzsche, glorificando-a ou denunciando-a, longe de ser uma característica do forte, é como a cobiça e a inveja, um dos vícios do fraco, talvez o seu mais perigoso vício” (ARENDDT, 2010a, p. 254).

Por tais circunstâncias, a teórica considera inadequado o uso do conceito elaborado pelos cristãos e pelos filósofos sobre a liberdade para fins políticos. “A liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria” (ARENDDT, 2002, p. 195).

Assim, à parte do *liberum arbitrium* - “uma liberdade de escolha que arbitra e decide entre duas coisas dadas, uma boa e outra má, escolha predeterminada pelo fato de ser bastante discuti-la para iniciar sua operação” (ARENDDT, 2002, p. 197) - a liberdade, enquanto relacionada com a política, é o chamamento à existência daquilo que não existia anteriormente, “o que não foi dado nem mesmo com um objeto de cognição ou de imaginação e que não poderia portanto, estritamente falando, ser conhecido” (ARENDDT, 2002, p. 198)².

Dessa maneira, Arendt, confere aos homens a capacidade de realizarem aquilo que de modo algum poderia ser pensado como realizável; por ser o homem capaz de agir pode esperar-se dele o inesperado. “É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes. Esse caráter de surpreendente impresciência é inerente a todo

² “Se a história das ideias fosse tão coerente como às vezes seus historiadores imaginam, deveríamos ter ainda menos esperança de encontrar uma ideia política válida de liberdade em Agostinho, o grande pensador cristão que de fato introduziu o livre arbítrio de Paulo, juntamente com suas perplexidades, na História da Filosofia. Entretanto, não encontramos em Agostinho apenas a discussão de liberdade como *liberum arbitrium*, embora essa discussão se tornasse decisiva para a tradição, mas também uma noção, concebida de modo inteiramente diverso, que surge, caracteristicamente, em seu único tratado político, *De Civitate Dei*. Em *A Cidade de Deus*, Agostinho, como é mais natural, fala mais do pano de fundo das experiências especificamente romanas do que em qualquer outra de suas obras, e a liberdade é concebida aqui não como uma disposição humana íntima, mas como um caráter da existência humana no mundo. Não se trata tanto de que o homem possua a liberdade como de equacioná-lo, ou melhor, equacionar sua aparição no mundo, ao surgimento da liberdade no universo; o homem é livre porque ele é um começo e, assim, foi criado depois que o universo passara a existir: [*Initium*] *ut esset, creatus est homo, ante uem nemo fuit*. [Livro XII, cap. 20 [21], *A Cidade de Deus*]. (ARENDDT, 2002, p. 216)



início e a toda origem” (ARENDR, 2010a, p. 222).

Para desatar este nó, a autora toma o pensamento de Montesquieu, que embora não preocupado com questões estritamente filosóficas sabia de tal inadequação. Através de Arendt, vemos que o pensador francês distinguiu expressamente a liberdade política da filosófica. A diferença entre as duas concepções se dava que, nesta, a liberdade é apenas o exercício da vontade, ela é reflexiva e independe das circunstâncias e consecução de objetivos, ela se esgota no próprio ato de pensar - “liberdade filosófica consiste no exercício de sua vontade, ou pelo menos se devemos falar em todos os sistemas na opinião que se tem de que se exerce sua vontade” (MONTESQUIEU, 1996, p. 198), enquanto a liberdade política “consiste em poder fazer o que se deve querer” (ARENDR, 2002, p. 209) - “a liberdade política não consiste em se fazer o que se quer. [...] [Ela] só pode consistir em poder fazer o que se deve querer ...” (MONTESQUIEU, 1996, p. 166).

A ênfase aqui está claramente no Poder, no sentido do eu-posso; para Montesquieu, assim como para os antigos, era óbvio que não se poderia mais dizer que um agente era livre quando lhe faltasse a capacidade de fazer o que quisesse fazer, quer por circunstâncias exteriores, quer pelas interiores. [...]

Assim a liberdade política distingue-se da liberdade filosófica por ser claramente uma qualidade do eu-posso, e não do eu-quero. [...] Em outras palavras, a liberdade política só é possível na esfera da pluralidade humana e com a condição de que essa esfera não seja simplesmente uma extensão deste eu-e-eu-mesmo [*i-and-myself*] dual para um nós plural. (ARENDR, 2010b, p. 468-469)³

Portanto, a seriedade da questão no que se refere à liberdade política se encontra precisamente na individuação da vontade. No fato de o indivíduo saber que tudo o que quer poderia também ser o contrário, a contingência da vontade, de maneira que ele “sempre tende a afirmar um ‘Eu-mesmo’ contra um ‘Eles’ indefinido – todos os outros que eu, como indivíduo, *não sou*” (ARENDR, 2010b, p. 464). E é isso o que mais apavora a autora, a noção de liberdade solipsista, esse sentimento de que a abstenção do mundo, devida pela minha vontade livre, somente gera consequências a mim mesmo.

Não é à toa que, com este equacionamento da capacidade humana da

3 Montesquieu irá diferenciar a liberdade política em relação com a constituição e em relação com o cidadão. No que concerne a esta última irá dizer que consiste na segurança ou na opinião que se tem de sua segurança (MONTESQUIEU, 1996, p. 198), principalmente na segurança jurídica do processo penal. Vale lembrar que Arendt está interessada na liberdade enquanto interação do homem em um espaço público organizado. Portanto, no que tange à segunda liberdade denominada pelo pensador francês, Arendt apenas a atestaria como uma liberdade negativa e não a liberdade política como tal.

vontade com a liberdade, entendemos no mesmo momento poder como opressão, ou como governo sobre os outros. Segundo a autora, esse desvio filosófico deslocou a noção de liberdade enquanto virtuosismo para ideia de soberania. Pois para ela “os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois” (ARENDDT, 2002, p. 199). Conseqüentemente, ilustra tal noção a partir do conceito maquiavélico de *virtù*. Este seria a “excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa de *fortuna*” (ARENDDT, 2002, p. 199), a excelência nas artes de realização, sendo que a perfeição estaria no próprio desempenho do agente. O ato decorrido da virtuosidade seria livre na medida em que se apoiasse naquilo que Arendt chamou de princípios, seguindo novamente Montesquieu em sua análise das formas de governo (os princípios para o pensador seriam a honra na monarquia, a virtude na república e o medo na tirania, este interiormente viciado e corrupto por natureza) - “Existe a diferença seguinte entre a natureza do governo e seu princípio: sua natureza é o que o faz ser como é e seu princípio o que o faz agir” (MONTESQUIEU, 1996, p. 31) .

Segundo Arendt, os princípios seriam muitos gerais e, inclusive, poderiam ser diferentes dos observados por Montesquieu, como a glória e a justiça, por exemplo, a depender da forma de Estado e dos diferentes tempos históricos⁴. Eles não prescreveriam metas particulares e só seriam manifestos no próprio ato realizador, ao passo que os “méritos do juízo perdem sua validade e o vigor da vontade imperante se exaure no transcurso do ato que executam em colaboração, o princípio que o inspirou nada perde em vigor e validade através de uma execução” (ARENDDT, 2002, p. 199). E, embora apenas a vontade possa ditar a ação quando esta irrompe a paralisia ditada pelo eu-queiro-e-não-queiro, a ação só é manifestamente livre na medida que transcende os motivos e o fim intencionado.

O exemplo teórico que Arendt dá com mais clareza à ascendência filosófica no juízo político é o pensamento de Rousseau, “o representante mais coerente da teoria da soberania” (ARENDDT, 2002, p. 211). Esta teoria deriva diretamente da vontade no sentido de conceber o poder político “à imagem estrita da força de vontade individual” (ARENDDT, 2002, p. 212). Para Rousseau o poder deve ser

4 “Pode-se incluir, sem dificuldade, a glória nesses princípios, tal como a conhecemos no mundo homérico, ou a liberdade, tal como encontramos em Atenas no tempo clássico, ou a justiça, mas também a igualdade se entendemos entre eles a convicção da dignidade original de tudo que tem rosto humano. [...] Mas aqui já devemos pensar numa dificuldade para evitar mal-entendidos. Não apenas não são iguais os princípios que inspiram o agir, nas diferentes formas de Estado e nos diferentes tempos da História: aquilo que foi muito mais princípio do agir para uma era, pode tornar-se meta numa outra, meta pela qual se orienta, ou mesmo objetivo que persegue”. (ARENDDT, 1999, p. 128)



soberano, isto é, derivado de uma vontade una, indivisível.

A autora comenta que a noção de consentimento, que na teoria rousseauiana pode se encontrar como vontade de todos foi substituída pela noção de vontade geral. Para ela, a importância desse contexto infere-se que a palavra “consentimento” conota escolha deliberada e ponderação de opiniões, enquanto que ao ser “substituída pela palavra ‘vontade’ exclui em essência qualquer processo de troca de opiniões e um ulterior acordo entre elas” (ARENDT, 2011, p. 113). Ademais, é espantoso saber que Rousseau era cômico do “absurdo, para a vontade, prender-se ao futuro” (ARENDT, 2002, p. 212). De que todos os negócios políticos pressupõem formas de obrigação para o futuro, que derivam da faculdade de prometer e manter as promessas ante as incertezas dele.

Mas [o soberano] não poderá dizer: “O que esse homem quiser amanhã, eu também o quererei” por ser absurdo submeter-se a vontade a grilhões futuros e por não depender de nenhuma vontade o consentir em algo contrário ao bem do ser que deseja. (ROUSSEAU, 1999, p. 86)

É natural, portanto, que Rousseau tenha atestado que uma vontade dividida seria inconcebível, pois como vimos, para que possa funcionar, para que haja a identificação “eu-quero-e-eu-posso”, não é possível existir a mediação entre vontades como há nas opiniões. “A passagem da república para o povo significava que a unidade duradoura do futuro corpo político tinha sua garantia não nas instituições terrenas que este povo compartilhava, e sim na vontade do próprio povo” (ARENDT, 2011, p. 113). Deve-se lembrar que unidade duradoura não tem relação com estabilidade, mas que a vontade da nação, tal como a de um indivíduo, pode mudar de direção a qualquer momento sem perder sua identidade (ARENDT, 2011, p. 113).

Em termos rousseauianos, destarte, a liberdade é instituída pela soberania da vontade (geral e individual):



... impõe-se distinguir a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral... Poder-se-ia, a propósito [...], acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é liberdade. (ROUSSEAU, 1999, p. 78)

104 Arendt, nesse sentido, acredita que esta identificação de liberdade com soberania, genealogicamente advinda da noção filosófica de liberdade como livre arbítrio, gera consequência política das mais perigosas, pois nega a liberdade humana quando é percebido que

OLIVEIRA FILHO, João F. G. de. Liberdade política versus livre-arbítrio... p.97-108.

os homens, façam o que fizerem, jamais serão soberanos -, ou à compreensão de que a liberdade de um só homem, de um grupo ou de um organismo político só pode ser adquirida ao preço da liberdade, isto é, da soberania, de todos os demais. (ARENDR, 2002, p. 212)

A autora assevera que é ilusório acreditar na soberania dos organismos políticos como sinônimo de liberdade, pois só pode ser mantida por meios não políticos, ou seja, pela opressão, pelo uso potencial ou efetivo de instrumentos de violência.

No ensaio intitulado *Sobre a violência*, Arendt, motivada principalmente pelos acontecimentos políticos de 68 e pela glorificação da violência decorrente em larga medida desse período, propôs “uma reflexão filosófica sobre determinados acontecimentos particulares, tomados como ocasião para contestar a tese de que poder e violência sejam fenômenos equiparáveis e, portanto intercambiáveis” (DUARTE, 2010c, p. 132).

Consequentemente, peculiar neste aspecto que Arendt procure, não a tradição filosófica (da política), mas “outra tradição e outro vocabulário não menos antigos e honrados” (ARENDR, 2010c, p. 56). Ela se refere aqui à isonomia da constituição da cidade-Estado ateniense ou à *civitas* para os romanos, quando tinham em mente um conceito de poder que não identificava poder com domínio. Nesse sentido poder, propriamente dito, é

a habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido. (ARENDR, 2010c, p. 60)

Logo, o poder que é negado pela vontade soberana somente se estabelece na condição de vários agentes, pelo “fato de que não é o homem, mas são os homens que vivem sobre a terra” (ARENDR, 2002, p. 213).

Na medida em que a liberdade como fenômeno político nasceu com as cidades-Estado gregas, “não é casual que Arendt se refira ao conceito de isonomia para denominar o regime político que alcançou seu ápice com Péricles, em vez do conceito de demo-cracia, o qual traz consigo implicada a noção de governo ou domínio do povo ou da maioria” (DUARTE, 2010c, p. 138). Importante notar no que diz respeito à perspectiva abordada aqui que, segundo a autora, a força desta tradição da filosofia política

pode ser vista na tentativa de Rousseau de escapar a ela. Procurando por um governo sem domínio, ele não encontra nada melhor do que “une forme d’association (...) par laquelle chacun s’unissant à tous n’obéisse pourtant qu’à lui-même” [“uma forma de associação... por meio da qual cada um, unindo-se a todos, obedeça apenas a si mes-



mo”]. A ênfase na obediência, e portanto, no comando, não foi alterada. (ARENDR, 2010c, p. 53).

É, enfim, exatamente à soberania que os indivíduos precisam abdicar se quiserem ser livres, pois o fracasso dos homens atinente à sua aspiração de serem soberanos, tanto como indivíduos, quanto como grupo organizado é que “devem se submeter à opressão da vontade, seja esta vontade individual com a qual abrigo a mim mesmo, seja a ‘vontade geral’ de um grupo organizado” (ARENDR, 2002, p. 13).



REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de M. L. Jardim Amarante. 15ª ed. São Paulo: Paulus, 2002.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro Almeida. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

_____. **O que é política**. Úrsula Ludz (org.). Tradução de Reinaldo Guarany. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Sobre a revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Sobre a Violência**. Tradução de André de Macedo Duarte. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010c.

BÍBLIA sagrada. Edição ecumênica. Tradução de Padre Antônio Pereira de Figueiredo. [S.l.]: Barsa, 1972.

DUARTE, André. **Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração** In: ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 131-167.

MONTESQUIEU. **O espírito das leis**. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ROUSSEAU, J-J. Do Contrato Social In: **Jean-Jaques Rousseau**, Vol. I, Coleção Os Pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.



* * *



OLIVEIRA FILHO, João F. G. de. Liberdade política versus livre-arbítrio: apontamentos sobre a crítica arendtiana à soberania pelo viés da noção de vontade. **Kalagatos**, Fortaleza, v.13, n.26, 2016, p.97-108.

Direitos autorais 2016 © Autor, com identificação do direito de primeira publicação da Revista Kalagatos.

Recebido em: setembro de 2016.

108 Aprovado em: janeiro de 2017.

