

Pensador Republicano ou Nacionalista Revolucionário? Rousseau nas lentes de Schmitt e Arendt*

Republican Thinker or Revolutionary Nationalist? Rousseau through
the lens of Schmitt and Arendt

Raphael Neves

nevesr39@newschool.edu

(Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: Carl Schmitt e Hannah Arendt têm visões opostas em relação às revoluções e à constituição, porém ambos convergem em uma leitura reducionista de Rousseau. O propósito deste trabalho é mostrar como a leitura de Rousseau, de Sieyès e do poder constituinte que Schmitt faz em sua *Verfassungslehre* (teoria da constituição) de algum modo se encontra com a interpretação que a própria Arendt tem da Revolução Francesa, ainda que ela apresente uma resposta diferente ao “paradoxo da constituição”. Ao final, uma leitura que aponte para as ambivalências de Rousseau permite desfazer algumas distorções e recuperar um pouco o sentido republicano de sua filosofia política.

Abstract: Carl Schmitt and Hannah Arendt have different views regarding revolutions and constitutions, although both converge in presenting a reductionist reading of Rousseau. The aim of this paper is to point out how the reading of Rousseau, Sieyès and the constituent power Schmitt offers in his *Verfassungslehre* (theory of the constitution) somehow intersects with the view Arendt herself has on the French Revolution, despite she gives a different answer to the “constitutional paradox.” Finally, an interpretation that addresses Rousseau’s ambivalences allows us to distort that reading and recover the republican sense of his political philosophy.

Palavras-chave: poder constituinte; Rousseau; Hannah Arendt; Carl Schmitt; democracia.

Keywords: constituent power; Rousseau; Hannah Arendt; Carl Schmitt; democracy.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i3p77-89>

Referência indispensável para o pensamento político e para a compreensão da democracia moderna, Jean-Jacques Rousseau pode ser lembrado como “o teórico por excelência da participação” (Pateman, 1992, p.35) ao fazer derivar do exercício da autonomia pública dos cidadãos a legitimidade política. Neste artigo, busco apresentar um “outro” Rousseau. Pelas lentes de Carl Schmitt e Hannah Arendt,

* O presente trabalho é um dos resultados do meu pós-doutorado realizado no departamento de filosofia da Universidade Federal de São Carlos (2015-2016) e que contou com uma bolsa CAPES/PNPD. Ele foi apresentado de forma bastante condensada no Colóquio Rousseau realizado na UFSCar em novembro de 2015, organizado pela prof^a. Dr^a. Marisa Lopes, a quem agradeço pelo convite. Rousseau, Schmitt e Arendt são, cada um, autores que permitem interpretações bastante sofisticadas e também controversas, por isso busquei focar na leitura apenas de seus textos, deixando de fora bons comentadores. Dei preferência às traduções disponíveis no Brasil, que podem ter sido ligeiramente alteradas aqui sem indicação. Usei a paginação da edição da *Verfassungslehre* de 1928 e, para as citações, foi-me bastante útil a tradução em inglês de Jeffrey Seitzer (Schmitt, 2007).

Rousseau adquire um viés nacionalista, já não é mais o grande teórico da participação, mas sim o precursor do jacobinismo e inspiração para os revolucionários franceses mais radicais.

Para esse propósito, o texto está dividido em três partes, nas quais apresento: I) a teoria da constituição de Schmitt, em especial a apropriação do conceito de poder constituinte; II) a leitura que Arendt faz da Revolução Francesa e da influência teórica de Rousseau e III) um contraponto a partir dos textos de Rousseau e Sieyès.

I.

O constitucionalismo é comumente associado à limitação do poder do Estado através, por exemplo, da garantia de direitos individuais. Nesse sentido, o constitucionalismo valeu-se ao longo da história de teorias contratualistas para justificar a existência do Estado e, ao mesmo tempo, marcar os limites da ação e poder estatais. Assim, a constituição sela uma espécie de pacto entre os membros da comunidade política que confere legitimidade ao Estado e garante a manutenção da liberdade e igualdade individuais. Essa é precisamente a noção, associada à tradição liberal, que a teoria da constituição de Carl Schmitt busca contestar. Para Schmitt, uma constituição não limita o poder político, mas, ao contrário, só existe por meio do exercício desse poder. Como isso é possível?

Schmitt distingue a constituição em sentido absoluto das *leis constitucionais*, ou seja, as diferentes Cartas, em geral escritas, de cada Estado. Ainda segundo Schmitt, todo Estado pressupõe alguma ordem e alguma unidade política sem a qual ele se esfacelaria. A unidade pressuposta por Schmitt é política em um sentido bastante específico. Em uma de suas obras mais conhecidas, Schmitt afirma que o que qualifica algo como político é a distinção entre *amigo* e *inimigo*. A relação política ocorre entre o um e o existencialmente outro, estrangeiro, na qual há possibilidade de conflito e, no caso extremo, de aniquilação de um dos opostos (Schmitt, 1992, p.52). Como veremos adiante, a unidade não surge como consequência de um contrato, de um acordo racional. Ela existe em oposição a um outro, decorrente de uma espécie de agonismo constitutivo.

Se o conceito de Estado pressupõe, como acredita Schmitt, o conceito do político, então ao elaborar uma teoria da constituição ele leva em conta que a constituição também é antecedida por uma relação marcada pela tensão amigo/inimigo. Aqui existe uma confluência entre o conceito do político de Schmitt, sua famosa definição de soberano (“o que decide sobre o estado de exceção”) e a teoria da constituição. A constituição diz respeito ao status daquela unidade. A essência da constituição não está contida em uma lei constitucional uma vez que antes do estabelecimento de qualquer norma há uma *decisão política fundamental* por parte

do portador do poder constituinte, seja ele o povo, em uma democracia, ou um monarca. Segundo o exemplo de Schmitt, a Constituição de Weimar - ou melhor, “a lei constitucional de Weimar” - pressupõe uma decisão pela democracia que o povo alemão tomou em virtude de sua existência política consciente (Schmitt, 1928, p.23). Portanto, a constituição não se confunde com um conjunto de normas ou garantias que limitam o poder do Estado, mas é a decisão a respeito do tipo e forma que uma unidade política passa a ter.

Segundo William Scheuerman (1998), é na teoria e prática da Revolução Francesa que Schmitt encontra um arsenal para atacar a teoria constitucional liberal. Em sua leitura extremamente seletiva do legado francês, Schmitt se depara com duas grandes inovações. Primeiro, os franceses adotaram a perspectiva de um soberano ilimitado e indivisível, o *pouvoir constituant*, ou poder constituinte, descrito por Sieyès. Segundo, eles atribuíram o exercício do poder constituinte arbitrário e supralegal a uma nação, o *povo* soberano: um povo, para Schmitt, concebido desde o início de forma eticamente particular. O poder constituinte surge a partir de uma decisão pura e não baseada na razão ou na discussão, lembra Scheuerman, uma decisão absoluta criada do nada. Na leitura de Schmitt, Rousseau, Sieyès e os jacobinos representam precursores do seu próprio existencialismo político:

A teoria e a prática francesa capturam brilhantemente, para Schmitt, a verdade política de que o processo constituinte sempre se baseia na preexistência de uma nação eticamente homogênea, capaz de se diferenciar de outros povos e, se necessário, entrar em luta contra eles. A indivisibilidade e onipotência do *pouvoir constituant* só pode ser entendida nesse contexto. Para Schmitt, o *pouvoir constituant* é mais do que uma mera ficção conceitual. De uma forma muito concreta, o *Volk* é sempre “constituído” primeiro e principalmente por definir-se a si mesmo em oposição a um “inimigo”, por ganhar uma capacidade para a ação violenta contra contestações de sua identidade coletiva (Scheuerman, 1998, p.255).

É a noção de poder constituinte que permite Schmitt reelaborar suas categorias de soberano e do político, dando-lhes um viés “democrático”. Democrático não porque a cada um é dado o direito de participação na deliberação e tomada de decisão públicas, mas porque o “demos”, isto é, o povo já existe como unidade política.

Para Schmitt, deve-se insistir que a constituição, que se baseia em um ato de poder constituinte do povo, é essencialmente diferente de um contrato social. O princípio democrático do poder constituinte do povo, diz ele, significa que a constituição é estabelecida através de um ato do povo capaz de agir politicamente. O povo (*Volk*) deve estar presente e ser pressuposto como uma unidade política a fim de que possa ser o sujeito de um poder constituinte (Schmitt, 1928, p.61).

Podemos nos valer de uma comparação em termos de teoria política para destacar o que há de novo na proposta de Schmitt. Em Hobbes, palavras e ações de

pessoas naturais distintas podem ser atribuídas a uma unidade, que Hobbes chama de pessoa artificial, desde que exista um *pacto por autoridade*. Desse modo, os autores das palavras e ações passam a ser representados por um ator - o soberano - que age em seu nome. Para Hobbes, portanto, não existe unidade pressuposta (“Dado que a multidão naturalmente não é um, mas muitos, ela não pode ser tomada por um só, mas por muitos autores”).

O que Schmitt está dizendo é que um *contrato* ou mesmo um acordo constitucional não *estabelece* a unidade política. Na verdade, como já foi dito, ele pressupõe essa unidade:

Nação e povo são geralmente tratados como conceitos equivalentes. Porém, a palavra “nação” é mais clara e menos sujeita a mal entendidos. Ela denota, particularmente, o povo como unidade capaz de ação política, com a consciência de sua distinção política e com a vontade de existir politicamente, enquanto o povo que não existe enquanto nação é de certo modo apenas alguma coisa que está etnicamente ou culturalmente indissociável, mas não é necessariamente uma ligação de homens que existe *politicamente* (Schmitt, 1928, p.79).

Schmitt, talvez como nenhum outro, soube fornecer elementos teóricos para a compreensão do Estado-nação. Ele busca reintroduzir na velha noção de soberania um elemento não-racional, isto é, a nação, a fim de contrapor-la ao formalismo abstrato e, no seu entendimento, despolitizado do aparato burocrático no qual se transformara o Estado moderno. O ato pelo qual um povo se dá uma constituição não pode se sujeitar a condições procedimentais, tais como as assumidas muitas vezes pelos contratualistas e liberais contemporâneos. Em Schmitt, esse ato decorre de uma existência essencialmente política e substantiva.

Não por outra razão Schmitt elogia o modo claro como Sieyès descreve a essência disso. Cada nação é como o indivíduo isolado em estado de natureza, o exercício de sua vontade é livre e independente das formas civis: “seja lá o modo que uma nação queira, basta que ela queira” (Sieyès, 2002, p.55). O povo, diz Schmitt, a nação, permanece a origem de toda a ação política, a fonte de todo o poder, que se expressa em novas formas, produzindo a partir dele mesmo essas sempre renováveis formas e organizações. Porém sem jamais subordinar sua existência política a um arranjo definitivo.

Mas é na formulação do conceito de democracia que Schmitt reivindica sua maior proximidade com Rousseau. Para Schmitt, a democracia é uma forma de Estado que corresponde ao princípio da identidade, em particular a auto-identidade do povo concretamente presente como uma unidade política (Schmitt, 1928, p.223). Para ele, a *igualdade* é parte essencial da democracia e se orienta internamente e não externamente: “*dentro* de um sistema estatal democrático, todos os membros do Estado são iguais” (idem, p.227). A substância da igualdade pode variar historicamente

de convicções religiosas, passando pela *homogeneidade* da nação e até mesmo a classe, como quiseram os bolcheviques, pode servir a esse propósito, diz Schmitt. Nesse sentido,

[n]a teoria rousseauiana do “Contrat Social”, o verdadeiro fundamento do Estado está em uma equivalência total. O que o povo quer é simplesmente bom porque eles o querem. Portanto, todos querem a mesma coisa. Na realidade, ninguém é derrotado em uma votação. E quando alguém perde, ele está apenas enganado sobre sua verdadeira e melhor intenção. Essa vontade comum não se sujeita à maioria transitória, pois a vontade da maioria, até a vontade de todos, pode também ser corrupta e não mais levar à vontade geral. Ninguém quer se sujeitar à vontade da maioria porque é a maioria, mas, ao contrário, porque a similaridade substantiva do povo é tão considerável que todos almejam a mesma coisa baseados em uma substância comum. Consequentemente, o Estado baseia-se na homogeneidade e auto-identidade do povo e não no contrato. Essa é a mais forte e mais logicamente consistente expressão do pensamento democrático (idem, pp.229-30).

Na última seção deste artigo voltarei à problemática leitura que Schmitt faz de Sieyès e Rousseau, mas a citação acima deixa bastante claro que as exigências de reciprocidade e generalidade implícitas no contratualismo de Rousseau são de pouca ou nenhuma importância para Schmitt. O “verdadeiro fundamento” de legitimidade democrática do Estado é uma “equivalência total”, uma forte noção identitária que antecede a constituição e o próprio Estado. Como em nenhum outro texto, Schmitt é explícito na *Verfassungslehre* ao enfatizar o papel que uma nação eticamente homogênea tem para o funcionamento da democracia.¹

Contudo, Schmitt não descarta totalmente o contratualismo. É verdade que a ideia de um “contrato social” não parece fazer sentido uma vez que, em sua teoria, o povo existe em decorrência de uma oposição a um inimigo, isto é, ele não se forma a partir de uma associação livre fundada em algum tipo de consentimento racional. A noção de contrato que aparece em Schmitt é a de um “contrato constitucional”. O povo pode, enquanto sujeito do poder constituinte, decidir a respeito do tipo e forma de sua existência política. É disso que trata uma constituição propriamente dita, como já mencionado acima. Para Schmitt, um “contrato constitucional genuíno” pressupõe ao menos duas partes que já existem e continuarão a existir, e cada uma delas é uma unidade política. Um contrato constitucional genuíno é um “contrato federal”, um contrato feito entre os povos dos *Länder* alemães, por exemplo (Schmitt, 1928, p.63). Ao extirpar qualquer vestígio racional na formação do contrato, Schmitt coloca-se como uma espécie de antípoda da tradição liberal.

¹ Diante da complexidade e pluralismo das sociedades civis contemporâneas, chega a ser difícil compreender como autores (notadamente Chantal Mouffe) tem buscado recentemente em Schmitt uma base para a formulação de uma noção de “democracia radical”.

II.

É difícil definir com precisão a influência que a leitura de Schmitt teve sobre Hannah Arendt.²

Contudo, alguns temas - crítica à modernidade, o “milagre” que instituiu as comunidades políticas, a legitimidade constitucional, por exemplo - são compartilhados por ambos de tal modo que as referências aos dois se entrecruzam. Retomando o fio condutor de Rousseau e da Revolução Francesa, esta seção explora a análise que Arendt faz daquela revolução e dos seus dilemas constitucionais.

As críticas mais duras e diretas que Arendt faz a Rousseau aparecem no capítulo dois de *Sobre a Revolução*, quando ela aborda a “questão social”. Deixarei de lado a problemática distinção que Arendt faz entre a esfera do social³ e a da política para focar exclusivamente na interpretação que ela apresenta de Rousseau. Na França revolucionária, segundo Arendt, a expressão *le peuple* começa a tomar novas proporções, abrangendo todos, inclusive os mais necessitados (*les malheureux*, como diziam Robespierre e Sieyès). A capacidade de sofrer pelos pobres, isto é, a compaixão torna-se a virtude política suprema. Para Arendt, isso decorre de uma importante mudança em termos de legitimidade: “a vontade de todos ou o consentimento, não era dinâmica ou revolucionária o suficiente para a constituição de um novo corpo político ou o estabelecimento do governo e, ademais, já pressupunha, evidentemente, a própria existência de um governo” (Arendt, 2011, p.112).

A troca do “consentimento”, isto é, a escolha deliberada e a ponderação de opiniões, pela “vontade”, que exclui a troca de opiniões e um acordo entre elas, traz consequências importantes. A vontade precisa ser una e indivisível, “não existe mediação possível entre vontades como existe entre opiniões”, lembra Arendt. Assim, a unidade duradoura do novo corpo político não estava nas instituições, mas na vontade do próprio povo. A teoria da *volonté générale* de Rousseau mostrava-se atraente para os revolucionários porque ele havia encontrado uma forma de colocar uma multidão no lugar de uma só pessoa: “com efeito, a vontade geral era nada mais, nada menos do que o elemento que convertia o múltiplo em um” (Arendt, 2011, p.114).

Esse parece ser o ponto em que Arendt aproxima-se mais da leitura que Schmitt faz da Revolução Francesa e do modo como ele se utiliza da distinção amigo/inimigo.

2 Arendt parece ter tido alguma familiaridade com os textos de Schmitt. Segundo Scheuerman, nenhuma referência direta à *Verfassungslehre* é feita por ela, mas um de seus amigos próximos - o que lhe rendeu inclusive um capítulo no livro *Men in Dark Times*, Waldemar Gurian - foi aluno (e posteriormente crítico) de Schmitt. Arendt possuía o livro em sua biblioteca e suas anotações podem ser consultadas na internet: <http://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Schmitt-Verfassungslehre.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2016.

3 Para uma boa análise desse problema, considerando também as interpretações pós-estruturalistas de Arendt no debate feminista, v. nestes *Cadernos* o artigo de Bodziak Jr. (2014).

Segundo ela, Rousseau “recorreu à experiência comum em que dois interesses conflitantes se unem quando estão diante de um terceiro que se opõe a ambos”. É como se, “em termos políticos, ele pressupôs a existência do inimigo nacional comum e se baseou em seu poder de unificação” (Arendt, 2011, p.114). Rousseau deu um passo além, diz Arendt, pois o princípio unificador da nação não estava restrito apenas aos assuntos externos: o inimigo existia dentro do peito de cada cidadão, a saber, em sua vontade e interesse particular. Para ela, “o inimigo comum dentro da nação é a soma total dos interesses particulares de todos os cidadãos”. A base dessa interpretação de Arendt é a nota no Livro II, capítulo 3 do *Contrato Social*, onde Rousseau cita o marquês de Argenson:

“O acordo de dois interesses particulares é formado por oposição a um terceiro”. Ele [Argenson] poderia ter acrescentado que *o acordo de todos os interesses é formado por oposição ao interesse de cada um*. Se não existissem diversos interesses, mal se perceberia o interesse comum, pois ele não encontraria obstáculos; tudo seguiria de próprio acordo e a política deixaria de ser uma arte (Rousseau *apud* Arendt, 2011, p.115).

Para Arendt, essa passagem contém a chave do conceito de vontade geral de Rousseau. O problema, como aponta Scheuerman (1998, p.263), é que Arendt vê quase uma afinidade eletiva entre Rousseau e os horrores da política de massas moderna, passando de Robespierre a Stálin.⁴

Toda relação humana natural e autêntica, dentro dessa chave de leitura de Rousseau, necessariamente excluiria os interesses particulares. É, pois, a razão que afasta a bondade do homem no estado de natureza, tornando-o egoísta e sua alma dilacerada (*âme déchirée*).⁵ Contra o egoísmo da sociedade e a solidão imperturbável da mente, argumenta Arendt, Rousseau introduz o sofrimento. A compaixão, a reação humana mais natural em face do sofrimento do semelhante, passa a ser a virtude política necessária para unificar a comunidade política: a “magia da compaixão

4 Como se fosse possível ignorar a insistência do próprio Rousseau nos “Limites do Poder Soberano” (Livro II, cap. 4) ou na descrição detalhada que Rousseau faz dos pressupostos do governo republicano legítimo: tamanho modesto e um substantivo grau de igualdade econômica e social, por exemplo.

5 “O primeiro eloquente explorador da intimidade - e, até certo ponto, o seu teórico - foi Jean-Jacques Rousseau; e é típico que ele seja o único grande autor ao qual ainda hoje nos referimos frequentemente pelo primeiro nome. Jean-Jacques chegou à sua descoberta mediante uma rebelião, não contra a opressão ao estado, mas contra a insuportável perversão do coração humano pela sociedade, contra a intrusão desta última numa região recôndita do homem que, até então, não necessitava de qualquer tipo de proteção especial. A intimidade do coração, ao contrário da intimidade da moradia privada, não tem lugar objetivo e tangível no mundo, nem pode a sociedade contra a qual ela protesta e se afirma ser localizada com a mesma certeza que o espaço público. Para Rousseau, tanto o íntimo quanto o social eram, antes formas subjetivas da existência humana, e em seu caso, era como se Jean-Jacques se rebelasse contra um homem chamado Rousseau. O individualismo moderno e seus intermináveis conflitos, sua incapacidade de sentir-se à vontade na sociedade ou de viver completamente fora dela, seus estados de espírito em constante mutação e o radical subjetivismo de sua vida emocional nasceram dessa rebelião do coração” (Arendt, 2000, pp.48-9).

consistia em abrir o coração do sofredor aos sofrimentos alheios, estabelecendo e confirmando assim o laço ‘natural’ entre os homens, que apenas os ricos tinham perdido” (Arendt, 2011, p.118).

A compaixão é descrita por Arendt como um co-sofrimento (“ser atingido pelo sofrimento de outrem como se fosse um contágio”). Ela depende da própria paixão, que só consegue abranger o particular, e, portanto, não possui uma capacidade de generalização. Nesse sentido, Arendt destaca o fato de que para Dostoiévski o sinal da divindade de Jesus era sua “capacidade de ter compaixão por todos os homens em sua singularidade” (Arendt, 2011, p.123). Os limites de uma teoria política que pretende se basear apenas na compaixão são óbvios: não podemos sofrer por todos ao mesmo tempo e na mesma intensidade, isso está reservado apenas aos que nos são próximos.⁶ É por isso que os revolucionários precisaram introduzir na política o sentimento da piedade, que Arendt define como “lamentar sem sofrer na própria carne”.

No entanto, a piedade traz inconvenientes e muitos riscos. Por piedade os revolucionários são atraídos pelos mais fracos (*les hommes faibles*, como Arendt repete tantas vezes). Mas a piedade não é capaz de gerar ação;⁷ com efeito, ela se retroalimenta da glorificação da própria causa e da permanência do sofrimento alheio: a exaltação aos pobres feita por Robespierre levanta a suspeita, segundo Arendt, de ser um mero pretexto de seus próprios desejos de poder. A piedade também é ilimitada, pois enquanto a compaixão é dirigida a alguém em concreto, a piedade é incapaz de “estabelecer e estreitar relações com as pessoas em sua singularidade” (Arendt, 2011, p.129) e nisso reside seu grande perigo e sua ameaça à pluralidade.⁸ Há uma “insensibilidade emotiva diante da realidade” que cria uma espécie de valeduto para alcançar os objetivos revolucionários, sempre em nome dos mais fracos.

O transbordamento para a política do sentimento de piedade pelo sofrimento, este introduzido por Rousseau na teoria política, mas trazido para a praça pública pela grandiloquência revolucionária de Robespierre, como notara Arendt, traz uma

6 É importante lembrar o que Arendt diz sobre o amor n’*A Condição Humana*: “Dada a sua paixão, o amor destrói aquela mediação [*in-between*] que estabelece um relação entre nós e os outros, e deles nos separa” (Arendt, 2000, p.254). De modo análogo, por se tratar de uma paixão, a compaixão, diz ela em *Sobre a Revolução*, “abole a distância, o espaço mundano [*wordly space*] entre os homens onde se situam os assuntos políticos” (Arendt, 2011, p.124).

7 Ação, para que fique claro, entendida no sentido político que lhe dá Arendt, relações entre as pessoas estabelecidas por meio de palavras e persuasão. Ao contrário da piedade, a solidariedade distingue-se [*partakes of*] pela razão, pela generalidade e, por isso, apesar de ser despertada pelo sofrimento, não se guia por ele. Apenas a solidariedade é capaz de fazer com que os homens estabeleçam de modo deliberado e um tanto desapassionado uma comunidade com os oprimidos e explorados, o que não aconteceu na França revolucionária (Arendt, 2011, p.127).

8 É de se notar essa mesma preocupação de Arendt em uma autora contemporânea de clara inspiração arendtiana e que leva em conta um importante debate na psicologia moral: Seyla Benhabib tenta conciliar o particular e o universal com sua noção de Outro Concreto e Outro Generalizado, v. Benhabib (1992).

consequência importante em matéria de teoria constitucional. A imparcialidade da justiça e da lei aplicada a ricos e pobres era vista como uma farsa. Como a revolução havia aberto a esfera política aos pobres, Arendt vê nisso uma sobreposição entre aquela esfera e a esfera social ou, para dizer nos termos da fenomenologia arendtiana, entre a ação e o labor. E a necessidade popular, essa luta pela sobrevivência, era violenta: “era como se apenas a violência tivesse a força e a rapidez suficientes para socorrer o povo” (Arendt, 2011, p.130).

Sem contar mais com uma fonte de autoridade divina ou monárquica, os revolucionários encontraram na ideia de poder constituinte de Siyès um substituto à altura. Ambos Schmitt e Arendt reconhecem isso. Porém, enquanto o jurista alemão é um entusiasta da noção de poder constituinte que, como vimos, lhe permite uma reformulação “democrática” de sua velha teoria da soberania, Arendt a rejeita completamente. Ela via no poder constituinte uma sobreposição perigosa de poder, autoridade e violência. Enquanto a Revolução Americana soube preservar o poder, isto é, uma vida democrática que já existia antes mesmo da independência, para fundar a autoridade na constituição e na Suprema Corte, os franceses amalgamaram tudo no poder constituinte. Desse modo, por ser a única fonte de autoridade e, ao mesmo tempo, de poder, o *pouvoir constituant* não encontrava limites. A violência foi utilizada pelos americanos apenas na guerra de libertação da Inglaterra, enquanto na França ela era entendida como uma manifestação legítima do poder do povo. É justamente isso que atrai Schmitt, para quem a violência é, em última instância, fonte de legitimidade.

Assim, os americanos conseguiram, com uma verdadeira inovação, resolver o paradoxo da constituinte. Que paradoxo é esse? Ele consiste em uma espécie de “círculo vicioso”, isto é, no fato de os constituintes serem eles mesmos inconstitucionais. Quem faz uma nova constituição o faz sem subordinar-se a uma norma anteriormente posta, colocando-se na posição de um novo soberano. Contudo, ao se atribuírem direitos reciprocamente e fundarem a fonte de autoridade em uma espécie de pacto, a constituição, os revolucionários americanos foram capazes de banir o soberano do corpo político. Para Arendt,

não só a pessoa do rei tinha sido a fonte de todo o poder na terra mas também sua vontade fora a origem de toda a lei terrena, de agora em diante a vontade da nação teria, evidentemente, de ser a própria lei. Neste ponto os homens da Revolução Francesa estavam totalmente de acordo, assim como os homens da Revolução Americana estavam totalmente de acordo com a necessidade de limitar o governo, e, assim como a teoria da separação de poderes de Montesquieu havia se tornado axiomática para o pensamento político americano, pois se inspirava na Constituição inglesa, da mesma forma a noção de Vontade Geral de Rousseau, inspirando e guiando a nação como se tivesse deixado de ser uma multidão e realmente formasse uma só pessoa, passou a ser axiomática para todas as facções e partidos da Revolução Francesa, porque era realmente o substituto teórico da vontade soberana de um monarca absoluto. (Arendt, 2011, pp.205-6)

Ao colocar o povo no lugar do monarca, os franceses fizeram com que o problema do monarca absoluto reaparecesse sob nova roupagem. Schmitt compreendeu melhor do que ninguém que essa noção de poder constituinte era, no fundo, ilimitada. O poder constituinte por definição não se vincula a formas ou procedimentos, não se subordina a uma lei superior, não pode ser contido.⁹

III.

Se alguém lesse Rousseau exclusivamente a partir da interpretação de Schmitt e Arendt que tentei esboçar aqui, certamente teria dificuldade de identificar o mesmo autor de que teóricos como, por exemplo, Carole Pateman, John Rawls e Jürgen Habermas se utilizam em seus modelos normativos de democracia. Sem falar na Revolução Francesa, que na visão de Arendt ganha mais ares de uma experiência precursora do totalitarismo do que um movimento de libertação do espírito humano. Nesta última seção, buscarei apontar três aspectos teóricos e um prático ligados à interpretação da Revolução Francesa cujas ambiguidades Schmitt e Arendt parecem se recusar a reconhecer.

Em primeiro lugar, há uma sobrevalorização dos aspectos substantivos do contratualismo de Rousseau e uma absoluta negligência do elemento procedimental. De um lado, Arendt está correta ao apontar para certa incompatibilidade entre a vontade geral e a ponderação de opiniões. Rousseau é explícito no capítulo 3 do Livro II do *Contrato Social* (logo após a referência ao marquês d'Argenson) ao dizer que a deliberação dos cidadãos se dá de forma isolada.¹⁰ Mas isso ocorre por uma razão que não parece ter sido bem explicitada por Arendt. Não é possível dissociar o *Contrato Social* do *Emílio*, obra publicada no mesmo ano e que tem, ao final, uma espécie de resumo daquela. Rousseau afirma que só é possível ao preceptor conquistar autoridade sobre as paixões de Emílio através das próprias paixões. Nesse sentido e voltando ao *Contrato Social*, de que adiantaria uma “ponderação pública de opiniões” quando se é movido pelo destempero das paixões? É por isso, e sem poder me deter neste ponto, que uma leitura do *Contrato* parece pressupor que a formação do bem comum requer algo da educação moral provida pelo *Emílio*.¹¹

9 Para uma comparação do papel do poder constituinte com o estado de exceção na teoria de Schmitt, v. Bignotto (2008).

10 “Se, quando o povo suficientemente informado deliberasse, os cidadãos não tivessem nenhuma comunicação entre si, do grande número das pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral, e a deliberação sempre seria boa” (Rousseau, 2011, p. 81).

11 Em todo o caso, o *Contrato Social* também prevê a figura de um legislador que, conhecedor das paixões, possa orientar a partir das primeiras leis os cidadãos ao bem comum. No texto já citado acima, Bignotto (2008) traça uma analogia interessante entre o legislador rousseauiano e a exceção schmittiana. Mas quero destacar aqui que até mesmo a escolha do legislador em Rousseau leva em conta elementos procedimentais: deve-se preferir um legislador estrangeiro, estabelecida a comunidade política e suas leis básicas, a função legislativa passa a ser única e exclusivamente do povo, ficando o legislador desprovido de direitos legislativos.

Por outro lado, não se pode abandonar o caráter procedimental da vontade geral. O pacto estabelece uma igualdade entre os cidadãos de tal ordem que todos eles se comprometem reciprocamente: “[o]s compromissos que nos ligam ao corpo social são obrigados unicamente porque são mútuos” (Rousseau, 2011, p.83). Como apontamos acima, é verdade que Rousseau parece pressupor também algum tipo de virtude compartilhada, mas nem Arendt e muito menos Schmitt reconhecem que a generalidade da vontade decorre de uma exigência de reciprocidade: por que Rousseau afirma que uma lei não pode nunca ser direcionada ao particular, a um indivíduo específico? Veja que isso independe do conteúdo da lei e se dá sim pelo caráter procedimental que a vontade geral tem. Uma vez que as pessoas devem ser ao mesmo tempo cidadãos (enquanto autores das leis) e súditos (enquanto sujeitos às leis), cada um tem de levar em conta os efeitos que a lei terá sobre o corpo político.¹²

Em segundo lugar, depois da longa discussão que Arendt faz sobre a compaixão e a piedade temos de nos questionar: mas Rousseau defende um retorno ao homem natural? No *Emílio*, Rousseau diz que seu tutelado dá muito pouco valor aos julgamentos dos homens e “é no meio de uma roda o que é quando está sozinho e sem testemunhas”. Ele também “não gosta de ver ninguém sofrer” (Rousseau, 1995, p.484). O *amour de soi* e a *pitié* a que Rousseau se refere no *Segundo Discurso* estão presentes em Emílio, sem sombra de dúvida. Mas Emílio “não foi feito para permanecer sempre solitário; membro da sociedade, deve cumprir seus deveres” (idem, p.470).

O *Contrato Social* foi escrito exatamente porque Rousseau sabia que o retorno ao homem natural - se é que algum dia ele realmente existiu - era impossível. Seu objetivo era pensar a possibilidade de assegurar a liberdade em termos políticos: “O que o homem perde pelo contrato social é sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo o que o tenta e que ele pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui” (Rousseau, 2011, p.70). Assim, é difícil creditar a Rousseau o furor e a grandiloquência revolucionária de Robespierre.

Em terceiro lugar, é preciso fazer justiça a Sieyès. Seu texto, assim como o

12 Não é por outro motivo que Habermas afirma que “Rousseau parte da constituição da autonomia do cidadão e introduz *a fortiori* um nexó interno entre a soberania popular e os direitos humanos. No entanto, como a vontade soberana do povo somente pode exprimir-se na linguagem de leis abstratas e gerais, está *inscrito* naturalmente nela o direito a iguais liberdades subjetivas, que Kant *antepõe*, enquanto direito humano fundamentado moralmente, à formação política da vontade. Por isso, em Rousseau, o exercício da autonomia política não está mais sob a reserva de direitos naturais; o conteúdo normativo dos direitos humanos dissolve-se no modo de realização da soberania popular. Através do *medium* de leis gerais e abstratas, a vontade unificada dos cidadãos está ligada a um processo de legislação democrática que exclui *per se* todos os interesses não-universalizáveis, permitindo apenas regulamentações que garantem a todos as mesmas liberdades subjetivas. De acordo com esta ideia, o exercício da soberania do povo, conforme ao procedimento, garante também a substância do direito humano originário, delineado por Kant” (Habermas, 1997, v. I, pp.135-6).

de Rousseau, também é marcado por ambivalências. O que Schmitt mais aprecia em *Que é o Terceiro Estado?* é o modo absoluto pelo qual toda a legitimidade deriva da nação e como isso é operacionalizado pela categoria de *pouvoir constituant*. De fato, para Siyès, “A nação existe antes de tudo, ela é a origem de tudo. Sua vontade é sempre legal, ela é a própria lei” (Siyès, 2002, p.53). Todavia, continua ele na frase seguinte, “[a]ntes e acima da nação só existe o direito *natural*” (idem, ibidem). Com efeito, ao mesmo tempo em que Sieyès destaca que o poder constituinte, como quer Schmitt, é origem de toda a legalidade e não se submete a nenhuma forma, ele também afirma que a nação é formada por um único direito, o direito natural.

O ponto de contraste que chama mais atenção é a definição que Sieyès dá à nação: “Um corpo de associados vivendo sob uma lei *comum* e representados pela mesma legislatura etc.” (Siyès, 2002, p.5). A nação não tem uma essência identitária, mas, ao contrário, o que faz uma nação é “uma lei comum e uma representação comum” (idem, p.9). Essa definição se encaixaria perfeitamente naquilo que Arendt mais louva na Revolução Americana: a criação de um corpo político.

Finalmente, Scheuerman chama a atenção para um fato curioso. A curta Constituição jacobina de 1793 estendia em seu artigo 4º direitos políticos a “qualquer estrangeiro de vinte e um anos que, domiciliado na França por um ano, viva de seu trabalho, ou adquira um imóvel, ou se case com uma francesa, ou adote uma criança, ou cuide de um idoso”. É, sem dúvida, um critério bastante generoso de concessão de cidadania se comparado até mesmo com o das democracias contemporâneas. Para dar apenas mais um exemplo, um decreto de 1790 abolia regulamentos especiais para estrangeiros e conclamava a França a “abrir seu peito a todos os povos da Terra, convidando-os a desfrutar, sob um governo livre, os direitos sagrados e invioláveis da humanidade” (Scheuerman 1998, p.260). Difícil imaginar algo tão distante da definição de povo pensada a partir do conceito Schmittiano de amigo/inimigo. Diante dessas diferenças em relação às leituras de Schmitt e Arendt, resta-nos indagar se Rousseau ainda não é o grande pensador da democracia moderna.

Referências

- Arendt, H. (2000). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. (2011). *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Benhabib, S. (1992). “The generalized and the concrete other: the Kohlberg-Gilligan controversy and moral theory”. In: *Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. Nova York: Routledge.
- Bignotto, N. (2008). Soberania e exceção no pensamento de Carl Schmitt. *Kriterion*, 49(118), pp.401-15.
- Bodziak Jr., P. (2014). A construção política da identidade: um desafio feminista à distinção entre político e social. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 19(1), pp.85-104.

- Habermas, J. (1997). *Direito e democracia entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Pateman, C. (1992). *Participação e teoria democrática*. São Paulo: Paz e Terra.
- Rousseau, J.J. (1995). *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2011). *Do contrato social ou princípios do direito político*. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras.
- Scheuerman, W. (1998). Hannah Arendt's challenge to Carl Schmitt. In: Dyzenhaus, D. (org.). *Law as politics: Carl Schmitt's critique of liberalism*. Durham: Duke University Press.
- Schmitt, C. (1928). *Verfassungslehre*. München, Leipzig: Duncker & Humblot.
- _____. (1992). *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2007). *Constitutional theory*. Durham: Duke University Press.
- Sieyès, E. (2002). *Qu'est-ce que le Tiers État?* Paris: Éditions du Boucher. [E-book versão PDF]. Recuperado de: <http://leboucher.com/pdf/sieyes/tiers.pdf>. Acesso em 25 ago. 2016.

Recebido em: 12.09.2016
Aceito em: 07.11.2016