

PIEIDADE, OPINIÃO PÚBLICA E VONTADE GERAL EM ROUSSEAU: NOTAS SOBRE A LEITURA DE HANNAH ARENDT*

PIETY, PUBLIC OPINION AND THE GENERAL WILL IN ROUSSEAU: NOTES ON READING HANNAH ARENDT

Pedro Augusto Pereira Guimarães**

RESUMO

O escopo da crítica de Hannah Arendt (1906-1975) à obra de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) alcança os principais textos do pensador genebrino. Na falta de espaço para examinar e avaliar a crítica em toda a sua extensão, o artigo limita-se às críticas feita pela autora no livro *Sobre a Revolução* [1963] de que ao deslocar a piedade, que é absoluta, para a esfera pública ela se manifestou como terror revolucionário e no texto *Que é liberdade* [1968] de que ao excluir o processo de argumentação e persuasão do exercício da soberania esta se converteu numa forma de tirania. Com efeito, enfrenta-se dois problemas. Primeiro, em Rousseau a piedade é de fato absoluta como Arendt supôs? Segundo, o soberano reduziu de fato os cidadãos ao silêncio? A hipótese levantada é a de que em Rousseau a piedade não é absoluta pois a honra e a opinião pública estão acima dela, e os cidadãos não foram reduzidos ao silêncio durante o exercício da soberania porque todos os votos são contados e qualquer exclusão coloca a vontade particular no lugar da vontade geral. A fim de defender essa hipótese, é necessário reconstituir o desenvolvimento teórico da Arendt, que é relevante para compreender a crítica que ela fez a Rousseau para depois confrontá-la com a obra do pensador genebrino.

PALAVRAS-CHAVE: piedade; opinião pública; vontade geral; Revolução francesa.

ABSTRACT

The scope of Hannah Arendt's (1906-1975) criticism of the work of Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) covers the main texts of the Genevan thinker. In the absence of space to examine the criticism in its entirety, this paper is limited to the criticism made by the author in the book *On Revolution* [1963] that by moving piety, which is absolute, to the public sphere, it manifested as a revolutionary terror and in the text *What is freedom* [1968] that by excluding the process of argumentation and persuasion from the exercise of sovereignty this became a form of tyranny. In effect, we face two problems. First, in Rousseau, is piety in fact absolute as Arendt supposed? Second, has the sovereign reduced the citizens to silence? The hypothesis raised is that in Rousseau, piety is not absolute because honor and public opinion are above it and citizens were not reduced to silence during the exercise of sovereignty because all votes are counted and any exclusion puts the particular will instead of the general will. In order to defend this hypothesis, it is necessary to reconstruct Arendt's theoretical development, which is relevant to understand the criticism that she made of Rousseau and then, comparing it with the work of the Genevan thinker.

KEYWORDS: piety; public opinion; general will; French revolution.

* Artigo recebido em 09/07/2023 e aprovado para publicação em 13/11/2023.

** Mestre e Doutorando em filosofia política pela UFMG. Email: pedrobaependi@hotmail.com.

INTRODUÇÃO

Hannah Arendt (1906-1975), que foi citada na justificativa do *II Congresso da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII*, não nutria muita simpatia e admiração pela obra de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Mesmo assim, à fim de demarcar sua posição em relação a modernidade filosófica, ela leu os principais textos do pensador genebrino. Para essa constatação basta levarmos em consideração o alcance da sua crítica.

No segundo capítulo do livro *Sobre a Revolução* [1963], por exemplo, ao identificar ser com o parecer e interpretar a remoção da máscara como destituição de direitos, Arendt (2011b, pp. 144-151) mirou no *Discurso sobre as ciências e as artes* [1750]. Ainda no texto supracitado, quando Arendt (2011b, pp. 106-124) responsabilizou Rousseau de ter introduzido o absoluto, no caso a piedade, no registro da história o que acabou manifestando-se como o terror revolucionário, mirou no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* [1755].

Na terceira parte do texto *Que é liberdade?* [1968], quando Arendt (2011a, p. 212) interpretou a ausência de comunicação entre os cidadãos para identificar a vontade geral como uma forma de tirania ela tinha como alvo o *Do Contrato Social* [1762]. Quando Arendt (2011c, p. 225) acusou Rousseau de ter transformado a educação em um instrumento da política no texto sobre *A crise da educação* [1954], ela tinha como alvo o *Emílio ou da educação* [1762].

Finalmente, no sexto capítulo da *Condição Humana* [1958] quando Arendt (2010, p. 47-48) atribuiu a Rousseau a descoberta da intimidade e, conseqüentemente, a remoção da liberdade da esfera pública para a esfera privada ela mirou no *Rousseau juiz de Jean-Jacques* [1782] e nos textos autobiográficos.

Ora, para compreendermos e avaliarmos a crítica da Arendt precisamos confrontá-la com a obra de Rousseau. Entretanto, como não temos espaço para examinar a crítica da Arendt em toda sua extensão, neste artigo nos limitaremos às que foram feitas pela autora no livro *Sobre a Revolução*, a saber, de que a piedade introduziu o absoluto na história como terror revolucionário e no texto *Que é liberdade?*, de que ao impedir a comunicação entre os cidadãos para identificar a vontade geral a teoria da soberania de Rousseau se converteu em uma forma de tirania.

Posto isso, enfrentaremos dois problemas: primeiro, a piedade em Rousseau é de fato absoluta como supôs Arendt? Segundo, Rousseau de fato silenciou os cidadãos no exercício da soberania? Como resultado, a nossa hipótese é a de que em Rousseau a piedade não é absoluta

pois a honra que é uma consequência da virtude, e a opinião pública estão acima dela, e não houve, de forma alguma, a supressão da conversa no exercício da soberania pois todas as vozes são contadas e qualquer exclusão coloca a vontade particular no lugar da vontade geral. Isso desloca a crítica da Arendt para o registro da recepção da obra de Rousseau durante a Revolução Francesa. O que mesmo a despeito de seus exageros, é coerente com seus pressupostos teóricos.

Para defender essa hipótese, primeiro vamos reconstruir alguns conceitos formulados por Arendt que são relevantes para compreendermos as críticas que ela fez a Rousseau. Para depois, confrontar essas críticas com a obra do nosso autor.

1 AS CRÍTICAS DE ARENDT

Arendt (2011a, p. 36) criticou tanto o John Stuart Mill por este ter expandido a esfera privada quanto Platão por ter expandido a esfera pública (Arendt, 2010, p. 36). Na sua crítica a Platão a autora supracitada evocou a imagem de Zeus Herkeios que era o protetor das fronteiras. Essa imagem parece ilustrar a função que a própria autora (Arendt, 1979, p. 338) assumiu na filosofia política: identificar e preservar as fronteiras que separam cada registro bem como distinguir e definir os conceitos que estavam confusos e obscuros.

Para demarcar a fronteira que separa a esfera privada da esfera pública, Arendt (2010) recorreu às origens grega e romana da palavra lei. Em uma nota de rodapé, Arendt (2010, p. 77, nota 62, grifos da autora) lembrou que no grego, lei vem de *nomos* que “vem de *nemein*, que significa distribuir, possuir (o que foi distribuído) e habitar”. Há, portanto, na própria raiz etimológica da palavra lei uma relação com a cerca apontando justamente para essa fronteira. Por esse motivo, a esfera privada está relacionada com o *oikos*, isto é, com o governo do chefe de família. Já na sua origem romana, a palavra lei vem do termo latino *lex* que “indica uma relação formal entre as pessoas, e não uma muralha que separa uma das outras” (Arendt, 2010, p. 77, nota 62; Arendt, 2011b, p. 243-244).

Entre os romanos, o que caracterizava a esfera privada era o fato de os homens viverem juntos compelidos pela necessidade. O desenvolvimento da vida, isto é, a satisfação das necessidades biológicas se dava no interior do lar. Os que conseguiam assegurar a sua subsistência e se libertar do jugo da necessidade estavam aptos para entrar na esfera pública (Arendt, 2010, p. 32).

O problema é que entre os gregos era comum o déspota recorrer à violência sobre a mulher e os escravos para se libertar das necessidades vitais e ingressar na esfera pública. É por

essa razão que Arendt (2010, p. 33) considerou a violência uma atividade pré-política. Ao invés de recorrer à violência, os homens deveriam recorrer à coragem para se libertarem do jugo da necessidade (Arendt, 2011a, p. 203).

Para os gregos, como sublinhou Arendt (2010, p. 38), “ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando do outro e também não comandar. Significava nem governar nem ser governado”. Para a autora, a liberdade não é negativa. Não se trata somente de ausência de dominação e de interferência. Por isso ela fez uma importante distinção entre libertação e liberdade (Arendt, 2011b, p. 57). A libertação é essa ausência de dominação. Ela é a condição necessária, porém, não é a condição suficiente para a liberdade pois que a libertação não resulta necessariamente na fundação de uma República. Para Arendt (2011b) a Revolução Francesa fracassou justamente por isso: ela conseguiu promover a libertação, porém, não conseguiu consolidar a fundação da República e promover a liberdade. A liberdade é a ação livre na esfera pública que é criada por uma República devidamente constituída.

É na esfera pública que aparecemos para o outro que testemunha o nosso aparecimento. É na esfera pública que vemos o outro agir e somos vistos agindo pelo outro. A esfera pública é, portanto, aquilo que há de comum. É o espaço *entre* os homens. No entanto, na esfera pública as pessoas enxergam o mesmo objeto por perspectivas diferentes. A realidade é justamente a soma total desses aspectos que são apresentados por um mesmo objeto a uma multidão de espectadores. É somente quando a diversidade é levada em consideração que “pode a realidade do mundo aparecer real e fidedignamente” (Arendt, 2010, p. 70).

A esfera pública, enquanto espaço “vazio de poder” (Arendt, 2011b, p. 196) é o espaço onde a liberdade pode aparecer de maneira concreta. Ao comentar o conceito de liberdade em Arendt, Barros (2020, p. 64, grifos nossos) explicou que:

Tanto a democracia ateniense quanto a república romana asseguravam aos cidadãos o direito de fazer igual uso da palavra (*isegoria*), para discutir e decidir os assuntos comuns. O princípio que garantia esta participação era o da igualdade quanto à capacidade de engendrar a lei e de submeter-se a ela (*isonomia*). A liberdade não se encontrava, assim, no íntimo de cada pessoa, mas na relação entre as pessoas. Não era um conceito filosófico, mas político.

Influenciada pelos pensadores gregos, Arendt (2011b, p. 58) considerou a ideia de que os homens nascem livres e iguais ser uma invenção moderna. Para a teórica política, a liberdade não é um predicado da natureza humana. É um predicado da *pólis*. Ela é um fenômeno político

que aparece na esfera pública à medida que a constituição da *pólis* consegue garantir a *isegoria* e a *isonomia*. É somente no espaço em que os homens não estão subordinados à dominação do outro e à necessidade que eles conseguem ser livres: “Os homens *são* livres [...] enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa” (Arendt, 2011b, p. 199, grifos da autora).

Com efeito, como a liberdade está identificada com a ação, Arendt (2011a, p. 214-215) recorreu às origens gregas e romanas da palavra agir. Ela lembrou que no grego a palavra agir tem duas origens: (1) *árkhein*, que significa começar, conduzir e (2) *práttein*, que significa levar a cabo alguma coisa. No latim, a palavra agir também tem duas origens: (1) *agere*, que significa pôr alguma coisa em movimento e (2) *gerere*, que significa continuação permanente e sustentadora dos atos passados. Sendo assim, a ação livre tem dois significados: (1) a libertação das necessidades vitais e (2) o começo por meio do qual algo novo aparece, no caso, a fundação de uma República que é capaz de transmitir a liberdade para as novas gerações.

Para Arendt, essa noção da liberdade como ação foi bem capturada pelo conceito grego de *aretê* e pelo conceito romano de *virtù*. Para explicar essa identificação entre liberdade e ação, a autora fez uma distinção entre as artes de fabricação e as artes de realização. As artes de fabricação são aquelas que só podemos julgar pelo seu resultado final, como é o caso da pintura e da escultura. As artes de realização são aquelas nas quais o artista mostra o seu virtuosismo enquanto está executando, como é o caso de um músico enquanto toca um instrumento e da dançarina enquanto dança. A liberdade se assemelha às artes de realização: o homem é livre enquanto está agindo livremente (Arendt, 2011a, p. 201).

Tal como o músico e a dançarina precisam de um público para testemunhar a sua excelência, o cidadão precisa dos seus concidadãos para testemunharem seu virtuosismo. Com isso, se, por um lado, a *isegoria* e a *isonomia* igualam os cidadãos, por outro, a *aretê* e a *virtù* os distinguem.

Após identificar as fronteiras e definir os registros, Arendt (2010, pp. 90-96) pôde situar as atividades humanas nessas duas esferas. A esfera privada, como um espaço que não é alcançado pela vista do outro está relacionada à propriedade privada, à família, à intimidade, à privacidade. Nela estão situadas as atividades que se esfacelam diante da luz da publicidade tais como o pensamento e a moral. A esfera pública, como um espaço que é alcançado pela vista do outro tem a ver com a transparência, com o governo e o exercício da cidadania. Na esfera pública estão situadas as atividades que precisam de publicidade tais como a liberdade e a virtude.

Ao situar a moral no registro da esfera privada, Arendt (2010, p. 92, nota 84) citou Mateus 6:3 “que a tua mão esquerda não saiba o que faz a tua mão direita”. Os atos de caridade e piedade não podem ser mostrados pois eles não suportam a luz da publicidade: “A piedade não pode ‘aparecer para os homens’, mas somente para Deus que ‘vê em segredo’. A mera aparição já é hipocrisia”.

É preciso, portanto, respeitar os espaços que são próprios de cada atividade humana para preservar a esfera privada e a esfera pública. Nesse sentido, como sublinhou Lefort (1991, p. 68), “lá onde foi apagada a distinção entre público e privado, também desaparecem tanto o domínio público quanto o domínio privado”.

Para Arendt (2011b), o problema da Revolução Francesa foi justamente esse: ela confundiu o público com o privado e a moral com a política.

A confusão entre a esfera pública e a privada foi uma consequência da maneira como os revolucionários lidaram com a questão social. Nos momentos que precederam a Revolução, houve um aumento da pobreza e da miséria na França. Como não conseguiam satisfazer suas necessidades biológicas, os pobres permaneciam fora da esfera pública como se estivessem invisíveis. A solução encontrada por Robespierre (1758-1794) foi inverter a teoria de John Locke (1632-1704) que considerou que era o trabalho que distinguia o particular do comum. Porém, essa apropriação só poderia ser feita na quantidade que fosse necessária para preservar a própria vida. O excedente permanecia como propriedade comum. Robespierre (2007, p. 106), em contrapartida, considerou que “tudo que é indispensável para conservá-la [a vida] é uma propriedade comum à sociedade como um todo. Somente o excedente pode constituir uma propriedade individual e ser abandonado à indústria dos comerciantes”.

Foi essa alteração no status do excedente que transformou a satisfação da fome, que era uma atividade situada na esfera privada, em um problema do governo deslocando-a para a esfera pública. Para Arendt, essa solução foi catastrófica para a Revolução Francesa porque subordinou o movimento revolucionário ao processo biológico. E onde há necessidade não há liberdade (Arendt, 2011b, p. 94).

Ao comentar sobre a questão social em Arendt (2011b), Aguiar (2004, p. 15) esclareceu que:

O problema de Arendt não é com a questão social, mas com o fato de sua absolutização e de sua resolução como objetivo político acarretar a própria eliminação da política. Transformada em necessidade histórica, a questão social recebeu legitimidade para questionar qualquer lei ou instituição que não reconhecesse e se guiasse pela sua urgência. Essa urgência não se adapta aos demorados e

argumentativos processos de persuasão e negociação próprios da esfera política. A necessidade se impõe, não exige argumentação.

Ao propor uma solução política para a questão social, os revolucionários franceses deixaram os sentimentos morais invadirem a esfera pública. Para Arendt (2011b, p. 118), a principal influência de Rousseau sobre o movimento revolucionário foi com o conceito de piedade. A autora supracitada fez uma citação direta do segundo *Discurso*, quando notou uma superficialidade em Rousseau: “Mas a profundidade desse problema dificilmente poderia ser captada por quem confundia bondade com a ‘repugnância inata do homem em ver o semelhante sofrer’ (Rousseau) e quem achava que o egoísmo e a hipocrisia eram o suprassumo da maldade” (Arendt, 2011b, p. 119). A passagem citada por Arendt (2011b) está no prefácio do segundo *Discurso*: “[..] e o outro nos inspira uma repugnância natural ao ver perecer ou sofrer todo ser sensível e principalmente nossos semelhantes” (Rousseau, 1964b, p. 126). A piedade é, em Rousseau (1964b, p. 155), um “sentimento que nos coloca no lugar daquele que sofre”. Ao efetuar esse movimento para fora de si e aplicar a piedade para modalidades diferentes de sofrimentos nós desenvolvemos as virtudes sociais.

Para Arendt (2011b, p. 123), faltou a Rousseau distinguir a piedade da compaixão. Na compaixão, a pessoa compartilha o sofrimento do outro, sente junto com ele; na piedade a pessoa lamenta o sofrimento da outra sem senti-lo na própria pele. Feita essa distinção, o escopo da compaixão é, por definição, curto. Não é possível termos compaixão pela humanidade. Essa introdução da piedade na esfera pública e a sua confusão com a compaixão teve algumas consequências relevantes.

Primeiro, como a atividade política é discursiva e argumentativa, ela está ausente na compaixão, que se manifesta como gestos e expressões faciais. Desse modo, para Arendt (2011b), quando esses sentimentos morais invadiram a esfera pública, houve, por consequência, um alargamento da esfera privada e uma diminuição da esfera pública (Arendt, 2011b, p. 124).

Depois, o conceito de povo sofreu uma alteração semântica (Arendt, 2011b, p. 111). Durante a Revolução Francesa o termo povo passou a designar aquelas pessoas que estavam sofrendo porque não conseguiam satisfazer suas necessidades mais básicas. Consequentemente, ele se tornou objeto da compaixão dos atores políticos que passaram a mobilizar esse conceito para legitimar as suas ações. Como resultado, o povo perdeu seu direito de ação na esfera pública e adquiriu um status semelhante ao da opinião pública que é frequentemente consultada para garantir o apoio popular do governo (Arendt, 2011b, p. 125).

Em terceiro lugar, como o movimento revolucionário viu no povo o repositório de uma única vontade, a ideia de unidade passou a ser preferida em detrimento da pluralidade e da diversidade. Os revolucionários agiam sempre se apoiando na abstração dessa vontade única para distinguir os apoiadores da Revolução dos defensores da contrarrevolução. Isso conferiu ao movimento revolucionário um aspecto ideológico, que foi para Arendt (2011b, p. 213) a base do terror revolucionário. Esse aspecto ideológico estabeleceu na esfera pública uma intolerância à diferença e à pluralidade.

Foi nesse contexto do povo como repositório da unidade que Arendt (2011b, p. 112-113) considerou problemática a utilização do conceito de vontade em Rousseau (1964c). Para Arendt (2011a), com o aparecimento do cristianismo primitivo, o conceito de liberdade sofreu uma alteração semântica. Ela deixou de ser identificada com a ação e passou a ser identificada com a vontade e posteriormente com a soberania.

Para a autora, a teoria da soberania em Rousseau (1964c) é tributária dessa confusão. Em Rousseau (1964c, p. 369), pela mesma razão que a soberania é inalienável e indivisível, a vontade é geral ou não é. Na interpretação de Arendt (2011a), para identificar a vontade geral Rousseau (1964c, p. 371) excluiu o processo de persuasão e argumentação do exercício da soberania. Como em Arendt (2011b, p. 175-176) o tirano é aquele que priva os outros do direito de serem vistos agindo na esfera pública, ao excluir a comunicação entre os cidadãos do exercício da soberania esta se converteu numa forma de tirania.

Na perspectiva da teórica política, quando a esfera privada invadiu a esfera pública ela impôs os seus próprios costumes e critérios morais para avaliar a alta sociedade enquanto que as camadas inferiores respondiam com violência. Para Arendt (2011b, p. 147)

É fundamental esse confronto entre a vida miserável dos pobres e a vida apodrecida dos ricos para entender o que Rousseau e Robespierre queriam dizer quando afirmavam que os homens são bons “por natureza” e a sociedade os corrompe¹, e que

¹ Essa formulação ficou conhecida como o princípio da bondade natural. Apareceu no segundo *Discurso*: “Os homens são maus; uma triste e contínua experiência dispensa a prova; entretanto, o homem é naturalmente bom, eu creio tê-lo demonstrado” (Rousseau, 1964b, p. 202). Apareceu também no *Emílio*: “Tomemos como máxima incontestável que os primeiros movimentos da natureza são sempre retos: não há perversidade original no coração humano; nele não se encontra um único vício cuja origem e por onde ele entrou não podemos dizer.” (Rousseau, 1969, p. 322). E no *Rousseau juiz de Jean-Jacques*: “Nessa segunda leitura melhor ordenada e mais refletida que a primeira, seguindo melhor o fio dessas meditações, eu vi por todo desenvolvimento de seu grande princípio que a natureza fez o homem feliz e bom, mas, que a sociedade o deprava e o torna miserável.” (ROUSSEAU, 1959, p. 934). Arendt fez uma caricatura do princípio da bondade natural. No oitavo capítulo do primeiro livro do *Contrato*, Rousseau (1964c, p. 364) exaltou a passagem para o estado civil que “de um animal estúpido e limitado, fez um ser inteligente e um homem”. No livro V do *Emílio*, depois de ter constatado que o contrato social não era observado em lugar nenhum, o preceptor reconheceu que o homem deve à sociedade o que ele tem de mais

o povo simples, pela mera virtude de não pertencer à sociedade, sempre há de ser ‘justo e bom’.

Essa confusão entre bondade e virtude, somada à indignação das intrigas, conspirações, juramentos rompidos e promessas descumpridas por Luís XVI e dos atores políticos, desencadeou entre os revolucionários uma ojeriza à hipocrisia e um movimento para arrancar a *máscara dos hipócritas*. Recorrendo às metáforas teatrais, Arendt (2011b, p. 144) lembrou que a palavra *hipócrito*, em grego, significa ator de teatro. O *hipócrito* é o ator que finge uma falsa virtude enquanto está desempenhando um papel. O conceito de *máscara* também tem sua origem no teatro. Ela vem do termo latino *persona* que “designava a máscara que os atores antigos costumavam usar numa peça” (Arendt, 2011b, p. 148). Na República romana, o cidadão era imbuído de uma *persona*, isto é, de uma personalidade jurídica que lhe conferia direitos e deveres. Nesse contexto, a *máscara* estabelecia uma distinção entre a esfera privada e a esfera pública. Ao arrancarem as máscaras dos hipócritas, além de terem removido a fronteira que separava a esfera privada da esfera pública, os revolucionários privaram os franceses da sua personalidade jurídica, promovendo um nivelamento por baixo (Arendt, 2011b, p. 150). Esse movimento deslocou as pessoas para fora do corpo político, revelando assim, a incapacidade da Revolução de resolver o problema da questão social e de promover a liberdade (Arendt, 2011b, p. 154).

Finalmente, um ponto forte da argumentação da Arendt (2011b) é que, além de criticar os conceitos que estavam confusos e obscuros ela propôs outros termos para substituí-los. No lugar da compaixão, por exemplo, ela propôs a solidariedade. Diferentemente da compaixão, a solidariedade possui um escopo maior e pode alcançar a generalidade que falta à vontade. Além disso, ela não é muda como a compaixão, pois pode produzir discurso argumentativo e estabelecer uma comunidade com as minorias (Arendt, 2011b, p. 127).

No lugar do conceito de vontade a autora supracitada preferiu o termo interesse, pois ele aponta para o espaço que está entre os homens e não para uma faculdade que está dentro deles (Arendt, 2011b, p. 125). No lugar da soberania ela sugeriu o sistema distrital que consiste na criação de pequenas repúblicas “por meio das quais cada homem no estado se tornaria um membro atuante do governo comum, tratando pessoalmente de uma grande parcela dos direitos e deveres desse governo” (Arendt, 2011b, p. 3-183-19). A vantagem do sistema distrital é que

precioso: “a moralidade de suas ações e o amor pela virtude” (Rousseau, 1969, p. 858). Para comentários sobre o princípio da bondade natural ver Melzer (1990).

nele os cidadãos participam do governo com mais frequência ao invés de participarem somente durante as eleições, como ocorre no sistema representativo.

2 CONFRONTANDO AS CRÍTICAS COM A OBRA DE ROUSSEAU

Ao fazer uma pesquisa quantitativa do conceito de revolução em Rousseau, percebemos que, de fato, o termo apareceu com frequência na sua obra. Apareceu 3 vezes no *Discurso sobre as ciências e as artes* (Rousseau, 1964a, p. 6, 10, 18); 14 vezes no *Discurso sobre as origens e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (Rousseau, 1964b, p. 113, 144, 148, 167, 168, 171, 187, 190, 191); 4 vezes na *Carta a d'Alembert* (Rousseau, 1995, p. 18, 90, 91) 13 vezes no *Emílio ou da educação* (Rousseau, 1969, p. 350, 376, 394, 488, 526, 529, 634, 742, 800); 8 vezes no *Contrato Social* (Rousseau, 1964c, p. 382, 385, 386, 412, 416, 444, 448) e 3 vezes nas *Considerações sobre o Governo da Polônia* (Rousseau, 1964d, p. 1924, 1027, 1028).

Na maioria das vezes, Rousseau preservou o significado original do termo², utilizando-o no sentido de movimento necessário. Algumas vezes o conceito foi utilizado com uma conotação política porque o arranjo social e político tornava as revoluções inevitáveis.

Para fins de exemplo, na *Dedicatória* do segundo *Discurso*, Rousseau (1964b, p. 112, grifo nosso) censurou as revoluções quando afirmou que:

Os povos, uma vez acostumados a terem Mestres, não estão mais em condições de viver sem eles. Se eles tentam sacudir o jugo, se distancia mais ainda da liberdade, que tomada por eles como uma licença desenfreada, que lhe é oposta, suas *revoluções* os entregam quase sempre à sedutores que não fazem mais do que agravar os seus grilhões.

Em Rousseau, a liberdade não consiste em uma autorização para fazer tudo o que tem vontade. Seja no registro da natureza, da moral ou da política, Rousseau sempre pensou a liberdade em relação às leis: “Não há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis” (Rousseau, 1964e, p. 842).

No final do segundo *Discurso*, Rousseau (1964b, p. 191) considerou o despotismo como o último nível da desigualdade no qual o déspota nivela os homens por baixo e sustenta sua dominação política pela violência, justificando, assim, a revolução.

² A própria Arendt (2011b, p. 72) comentou que o termo revolução tem sua origem na astronomia e nesse contexto ele designava “o movimento regular e necessário dos astros em suas órbitas, o qual, por estar sabidamente fora do alcance do homem e sendo por isso irresistível”.

Na mesma direção, no *Emílio*, Rousseau (1969, p. 468) percebeu que a ordem social do seu tempo estava sujeita a “revoluções inevitáveis” e que o século XVIII se aproximava “de um estado de crise e do século das revoluções”. Em uma nota de rodapé, o autor previu acertadamente que o fim das monarquias europeias se aproximava (Rousseau, 1969, p. 468).

No *Contrato Social* estabeleceu novamente essa associação entre crise e revolução³:

No decurso da vida dos Estados, épocas violentas nas quais *as revoluções* ocasionam nos povos o que algumas crises determinam nos indivíduos, fazendo com que o horror do passado substitua o esquecimento – o Estado, abrasado por guerras civis, por assim dizer renasce das cinzas e retoma o vigor da juventude, escapando aos braços da morte (Rousseau, 1964c, p. 385, grifos nossos).

Posto isso, podemos encontrar na obra de Rousseau, tanto passagens em que ele censurou a revolução quanto passagens nas quais a elogiou. Desse modo, uma leitura seletiva de Rousseau em que são destacadas somente as passagens que interessam ao leitor, como a que foi feita pelos revolucionários do “Clube social dos amigos da verdade” (Nascimento, 2016, p. 29), não parece uma leitura honesta. Parece-nos mais prudente admitir que o posicionamento de Rousseau em relação às revoluções oscilou, o que conferiu ao conceito de revolução uma flutuação semântica.

Do mesmo modo, se por um lado, podemos encontrar afirmações que revelam o aspecto revolucionário do autor; por outro lado, também podemos identificar afirmações que revelam um aspecto conservador do autor. E esse aspecto foi ignorado por Arendt (2011b).

Esse aspecto conservador é revelado quando analisamos o conceito de opinião pública na *Carta a d’Alembert* [1758] e no *Contrato Social* [1762]. A ponte entre a *Carta* e o *Contrato* foi estabelecida numa digressão da *Carta* na qual foi evocado o saber do legislador. Na instituição das leis não basta redigir leis que são boas em si mesmas. Afinal, questionou Rousseau (1995, p. 61): “O menor estudante de Direito não redigirá um código de moral tão puro quanto aquele das *Leis* de Platão?”. O que distingue o saber do estudante de Direito do saber do legislador é que enquanto aquele se preocupa em escrever boas leis, este se preocupa com as condições de possibilidade da execução da lei.

Uma das condições de execução da lei é os costumes. Rousseau (1995, p. 61) lembrou que na República espartana “as leis e os costumes estavam intimamente unidos nos corações dos cidadãos, formando, por assim dizer, um único corpo”. Essa ligação entre as leis e os

³ Vale ressaltar que nessa mesma página, Rousseau (1964c, p. 385) afirmou que “podemos adquirir a liberdade; mas jamais recuperá-la”, apresentando, desse modo, uma desconfiança em relação à revolução.

corações era estabelecida pela instituição dos *éforos* que consistia numa proclamação pública que além de incentivar os atenienses a obedecerem às leis, incentivava-os também a amá-las para que o cumprimento do dever não fosse oneroso.

A partir disso, nosso autor formulou a seguinte questão: como o governo pode agir sobre os costumes? Na sua resposta, Rousseau (1995, p. 61) introduziu o conceito de opinião pública. Convém enfatizar que, com um significado bem diferente daquele que adquiriu no curso da Revolução Francesa.

Na perspectiva do pensador genebrino, os nossos hábitos têm origens diferentes quando estamos sós e em sociedade. Na solidão, nossos hábitos são produzidos pelas nossas paixões. Na sociedade, os nossos hábitos são produzidos pela opinião. Se é a opinião que produz os costumes de um povo, a questão é reformulada na seguinte maneira: como conduzir a opinião pública? Para Rousseau (1995, p. 62), para conduzir a opinião pública é necessário agir sobre as paixões dos homens, em especial, a honra e a infâmia.

Essas paixões são mobilizadas porquê elas estão diretamente relacionadas a demonstração e a ausência de virtude. A virtude é um princípio fundamental na teoria republicana de Rousseau. Diferentemente de Montesquieu (1996, p. 32), que considerou a virtude o princípio do governo democrático, Rousseau (1964c, p. 379) considerou a virtude como o princípio de todo Estado republicano, ou seja, a virtude, e as paixões relacionadas a ela, são relevantes em todas as formas de governo.

Nessa perspectiva, a opinião pública funciona como uma “corte de honra” (Rousseau, 1995, p. 62), que avalia o comportamento dos cidadãos, recompensando os virtuosos com a honra e censurando os desvirtuados com a infâmia. Aqui há um ponto de contato entre Rousseau e Arendt: para os dois pensadores a virtude distingue os cidadãos.

O detalhe é que em Rousseau (1995), a opinião pública é independente do soberano. O soberano precisa ser virtuoso, pois ele também é avaliado pela opinião pública. Desse modo, o soberano não está acima de todas as coisas pois que “nem a razão, nem a virtude, nem as leis irão superar a opinião pública” (Rousseau, 1995, p. 62).

É aqui que a crítica da Arendt (2011b) cai por terra. Em Rousseau (1995), a piedade não é absoluta como ela supôs. A honra e a opinião pública estão acima da piedade. O cidadão de uma República pode perdoar alguém que lhe fez mal, porém, não pode perdoar um crime contra a sua honra (Rousseau, 1995, p. 62). É por isso que no último capítulo do *Contrato*, Rousseau (1964c, p. 466-467) considerou o termo “República cristã” um oxímoro, isto é, uma contradição em termos. A piedade por todos os homens deixaria a República completamente vulnerável à

invasão dos seus inimigos. Na primeira das *Cartas escritas da montanha* [1762], Rousseau (1964e, p. 706) reforçou essa posição quando afirmou que “o patriotismo e a humanidade são, por exemplo, duas virtudes incompatíveis na sua energia, sobretudo em todo um povo”.

Além disso, não podemos confundir Rousseau com Robespierre como Arendt (2011b) o fez. Rousseau nunca considerou a virtude uma característica natural e muito menos a confundiu com a bondade. É conhecido o momento do segundo *Discurso* no qual Rousseau (1964b, p. 152) afirmou que “parece, a princípio, que os homens nesse estado [de natureza], não tendo entre eles nenhum tipo de relação moral, nem de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus e não possuir nem vícios nem virtudes”. A virtude não é uma qualidade natural apesar de ter um fundamento em uma paixão natural que é a piedade (Rousseau, 1964b, p. 155).

Rousseau (1969, p. 817, grifo do autor) definiu o conceito de virtude no livro V do *Emílio*:

O termo *virtude* vem de força; a força é a base de toda virtude. A virtude não pertence senão a um ser fraco por sua natureza e forte por sua vontade; é nela que consiste o mérito do homem justo, e porquê chamamos Deus de bom mas não o chamamos de virtuoso porquê ele não tem a necessidade de esforço para agir bem.

O cidadão virtuoso não é aquele que se entrega aos seus impulsos e inclinações naturais, mas aquele que consegue vencer suas inclinações e indisposições naturais para cumprir seu dever.

Para fixar a virtude como critério da opinião pública, a república precisa preservar os bons costumes pela tradição, termo de Rousseau (1995, p. 57), e evitar as mudanças: “Tudo o que a sabedoria humana pode fazer é prevenir as *mudanças*, de manter longe tudo o que as trazem” (Rousseau, 1995, p. 68, grifo nosso). Ora, a desconfiança em relação às mudanças e a preservação da tradição não são elementos do conservadorismo?

Ao comentar o texto da Arendt, Amiel (2003, p. 71, nota 71) reconheceu que é surpreendente o fato de a autora não ter destacado essa desconfiança que Rousseau tinha em relação ao povo na *Carta* e no *Contrato*.

Vale ressaltar, que em Rousseau, multidão e povo não se confundem. Em Rousseau (1964c, p. 362), o povo é a coletividade de associados do corpo político. Ou seja, para que haja povo é preciso que antes tenha ocorrido um pacto de associação (Rousseau, 1964c, p. 359). Nessa perspectiva, povo é uma categoria política caracterizada pela recusa da servidão

voluntária e pelo desejo de ser livre. A multidão é identificada quantitativamente e não tem clareza do seu desejo:

Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém, executá-la-ia ela mesma um empreendimento tão grandioso quanto difícil que é um sistema de legislação? (Rousseau, 1964c, p. 380).

A execução desse empreendimento grandioso exige uma “inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e a conhecesse a fundo” (Rousseau, 1964c, p. 381). Essa inteligência superior é a do legislador.

O que nos interessa destacar aqui é que o legislador não é um personagem que atua durante o exercício da soberania e da magistratura pois:

Aquele que governa os homens não deve governar as leis, o que governa as leis também não deve governar os homens; de outra forma, as suas leis, instrumento de suas paixões, não fariam mais que perpetuar as injustiças e jamais poderia evitar que ponto de vistas particulares alterassem a santidade de sua obra (Rousseau, 1964c, p. 382)

Assim que o legislador conclui sua ação ele sai de cena (Nascimento, 2016, p. 123).

Enquanto na *Carta* a opinião pública consistia numa espécie de corte que julgava os cidadãos e o soberano, no *Contrato* a opinião pública adquiriu o status de lei que aplica a censura. Para compreendermos bem o conceito de opinião pública em Rousseau (1995; 1964c) é preciso entender a sua dinâmica. Primeiro, a República é fundada pelo legislador, que redige sua Constituição; em segundo lugar, o soberano é convocado; em terceiro lugar, o soberano delibera para identificar a vontade geral que é convertida em lei; em quarto lugar, as leis produzem os costumes; em quinto lugar, os costumes formam a opinião pública.

Um dos méritos dos comentários de Nascimento (2016) está em explicar que os revolucionários inverteram essa dinâmica do seguinte modo: primeiro, os revolucionários fundam a República; em segundo lugar, ao invés de saírem de cena como o legislador, eles participaram do governo; em terceiro lugar, por meio da imprensa eles moldavam a opinião pública; em quarto lugar, a partir da opinião pública construíam o conceito de vontade geral; em quinto lugar, convertiam a vontade geral em lei. Além disso, Nascimento (2016) também demonstrou que durante a Revolução surgiram facções que disputavam a condução do próprio movimento revolucionário.

Quando Rousseau (1964c, p. 371, grifos nossos) estabeleceu a condição de que “quando o povo suficientemente informado delibera, os cidadãos *não havendo nenhuma comunicação entre eles*, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral”, foi justamente com a intenção evitar que as facções surgissem e tomassem o público pelo privado.

Vale destacar que Arendt (2011a, p. 211) ficou muito incomodada com essa condição. Para Arendt (2011a, p. 212), em “um Estado em que não existe comunicação entre os cidadãos e onde cada homem pensa apenas seus próprios pensamentos é, por definição, uma tirania”. O detalhe é que essa formulação de que “cada homem pensa apenas seus próprios pensamentos” não aparece no texto de Rousseau (1964c). O que encontramos no texto é o seguinte: “o que importa, portanto, para ter bem o anúncio da vontade geral, é que não haja sociedade parcial no Estado e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo” (Rousseau, 1964d, p. 372). Em outras palavras, não pode haver Estado dentro do Estado. Além disso, vale enfatizar que para Rousseau (1964e, p. 833, grifos do autor) “*deliberar, opinar, votar* são três coisas completamente diferentes. [...] *Opinar* é dizer sua percepção e a motivar; *deliberar* é pensar os prós e contras; *votar* é o sufrágio, quando não resta mais que recolher as vozes”. Arendt (2011b, p. 288), em contrapartida, considerou que a opinião pertence somente aos indivíduos e que ela aparece quando eles se comunicam e expressam suas posições em público. Em Rousseau (1964e), a opinião aparece no começo do processo; enquanto em Arendt (2011b), a opinião aparece no final do processo.

O que Arendt (2011b) não percebeu é que quando o cidadão deixa de opinar de acordo consigo mesmo, a representação política é expandida. Durante o exercício da soberania o próprio cidadão se torna um representante da sociedade particular que é membro e sacrifica tanto o seu interesse particular quanto o interesse comum.

Em uma nota de rodapé no *Contrato*, o próprio Rousseau (1964d, p. 369) enfatizou que para a vontade ser geral a unanimidade não é exigida. Ou seja, a unidade não é preferida em detrimento da diversidade. O que é exigido é que “todas as vozes sejam contadas” pois “toda exclusão formal rompe a generalidade” (Rousseau, 1964c, p. 369). Portanto, embora as deliberações tenham de ser, de fato, isoladas para evitar o surgimento das facções, durante o sufrágio todos os votos são ouvidos.

Se acompanharmos a definição de tirania de Arendt (2011a) como a monopolização do direito de ação na esfera pública pelo tirano, essa sua crítica de que Rousseau (1964c) defendeu um tipo de tirania cai por terra quando lembramos que em Rousseau (1964c, p. 379) a lei é o ato pelo qual todo o povo estatui sobre todo o povo considerando somente ele mesmo. Isso

significa que no exercício da soberania, o povo não é privado da ação na esfera pública e sim convocado a ocupar esse espaço.

Ao comentar a interpretação arendtiana da Revolução Francesa e examinar sua crítica a Rousseau, Bignotto (2011, p. 49) explicou que:

Devemos observar que o contrato coloca o interesse comum no centro e o faz prevalecer em seu conflito com as vontades particulares. Mas essas não são extintas ou consideradas negativas em todas as ocasiões. Somente no que toca ao que é comum, e que deve ser reconhecido como tal no momento mesmo do pacto, o soberano prevalece. No restante, os indivíduos continuam a expressar os seus desejos e a defender seus interesses. O soberano coloca um freio a essas manifestações apenas quando elas ameaçam o interesse comum.

Vale enfatizar também, que em Rousseau (1964c, p. 379) a lei tem de reunir a universalidade da vontade àquela do objeto. Por consequência, o soberano não pode legislar sobre assuntos particulares nem invadir a esfera privada.

Para fins de conclusão, diferentemente do que Arendt (2011b) sugere, em Rousseau (1995; 1964c) a piedade não é absoluta porquê a honra e a opinião pública estão acima dela. Além disso, Rousseau (1964c) não apagou as fronteiras que separam a esfera pública da esfera privada. O povo não foi privado do direito de agir na esfera pública e o soberano não pode legislar sobre assuntos particulares. Essa fronteira foi apagada pelos revolucionários franceses que fizeram uma leitura seletiva de Rousseau. É preciso entender que estudar a recepção de Rousseau é uma coisa e estudar Rousseau a partir da sua recepção é outra coisa. A primeira pode ser um campo de pesquisa relevante, porém, a segunda é bastante arriscada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Arendt (2011b) não problematizou as interpretações que Robespierre e os revolucionários fizeram da obra de Rousseau. Apesar de ter lido os principais textos do pensador genebrino, a leitura de Arendt (2011b) não foi tão rigorosa e ela focou mais no que os revolucionários fizeram com a obra de Rousseau e menos no que de fato ele escreveu. Em outras palavras, o problema de Arendt (2011b) foi mais com a recepção da obra de Rousseau durante a Revolução Francesa do que com o Rousseau propriamente dito.

O aspecto problemático da recepção de Rousseau durante a Revolução Francesa foi destacado por Darton (2010, p. 203) quando percebeu que foram feitas as mais diversas interpretações de Rousseau de acordo com o interesse e o humor do leitor:

O rousseauísmo do século XVIII foi um fenômeno complicado, que atraiu tanto aristocratas como provincianos obscuros e era amplo e profundo o suficiente para inspirar a introspecção de um libelista que tentava descobrir o seu lugar no mundo.

Além de ter ignorado ou omitido os elementos da obra de Rousseau (1995; 1964c) que comprometiam a sua interpretação, Arendt (2011b) também ignorou essas diversas interpretações que foram feitas da obra de Rousseau. No entanto, a opção da Arendt (2011b) de trabalhar mais com a recepção do que com a própria obra de Rousseau parece ter sido uma opção consciente.

Como vimos, Arendt (2011b) associou a esfera privada com a escuridão e a esfera pública com a luz. Nessa perspectiva, quando Rousseau resolveu ter uma vida reclusa em consequência das censuras de que foi vítima, ele deslocou a sua filosofia para a esfera privada, mantendo-a na escuridão. Em contrapartida, quando Robespierre se apropriou, mesmo que equivocadamente, da obra de Rousseau para justificar a Revolução, a filosofia de Rousseau foi deslocada para a esfera pública onde, sob a luz, pôde aparecer como fenômeno, tornando-se, assim, objeto de análise.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Odílio Alves. “A questão social em Hannah Arendt”. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 27 (2), pp. 7-20, 2004.

AMIEL, Anne. **A não-filosofia de Hannah Arendt: Revolução e Julgamento**. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

ARENDT, Hannah. “Hannah Arendt on Hannah Arendt”. In: HILL, M. **The recovery of the public world**. Nova York: St. Martin’s Press, 1970.

ARENDT, Hannah. “Que é liberdade”. In: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2011a. pp. 188-220.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

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

BARROS, Alberto. **Liberdade Política**. São Paulo: Edições 70, 2020.

BIGNOTTO, Newton. “Hannah Arendt e a Revolução Francesa”. **O que nos faz pensar** (PUCRJ), v. 29, pp. 41-58, 2011.

DARTON, Robert. **O diabo na água benta: ou a arte da calúnia e da difamação de Luís XIV a Napoleão**. Trad. Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

DUARTE, André. “Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos”. **Argumentos**, ano 5, n. 9, pp. 39-62. – Fortaleza, jan./jun. 2013.

LEFORT, Claude. “Hannah Arendt e a questão do político”. *In*: **Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade**. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. pp. 63-75.

MELZER, M. ARTHUR. **The Natural Goodness of Man: on the system of Rousseau’s thought**. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat. **O espírito das leis**. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996. (Paidéia).

NASCIMENTO, Milton Meira do. **Opinião pública e Revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária**. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

ROBESPIERRE, Maximilien. **Œuvres de Robespierre: recueillies et annotées par A. Vermorel**. Paris: Achille Faure, 1867.

ROBESPIERRE, Maximilien. **Virtude e Terror**. Trad. José Maurício Gradel. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Considérations sur le gouvernement de Pologne”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964d, t. III, pp. 953-1041.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964b, t. III, pp. 111-223.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discours sur les Sciences et les Arts”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964a, t. III, pp. 1-30.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du Contrat Social ou, Principes du droit politique”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964c, t. III, pp. 347-470.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Emile ou de L’Éducation”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1969, t. IV, pp. 245-868.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettre à d’Alembert”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1995, t. V, pp. 1-125.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Lettres écrites de la montagne”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964e, t. III, pp. 683-897.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Rousseau juge de Jean-Jacques”. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres Complètes**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1959, t. I, pp. 667-979.