

Diogo Pires Aurélio

SOBERANIA POPULAR

*Estudos sobre a ideia de
um poder absoluto e intemporal*

Diogo Pires Aurélio

SOBERANIA POPULAR

*Estudos sobre a ideia de um poder
absoluto e intemporal*

SOBERANIA POPULAR
Estudos sobre a ideia
de um poder absoluto e intemporal

Autor: Diogo Pires Aurélio

Capa: SAL Studio

Paginação: Margarida Baldaia

© Edições Húmus e Autor, 2024

End. Postal: Apartado 7081

4764-908 Ribeirão – V.N. Famalicão

Tel. 926 375 305

E-mail: humus@humus.com.pt

www.edicoeshumus.pt

Impressão: Papelmunde, SMG, Lda. – V.N. Famalicão

1.ª edição: Junho de 2024

Depósito legal: 532961/24

ISBN 978-989-9213-09-8

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projeto “Present Democracy for Future Generations” (PTDC/FER-FIL/6088/2020).

Índice

9	Preâmbulo
11	Introdução. Tempo, soberania e povo
PARTE I. A NOÇÃO DE SOBERANIA	
23	CAPÍTULO 1. A soberania como localização do infinito na existência individual
39	CAPÍTULO 2. Schmitt e o monopólio da decisão soberana
55	CAPÍTULO 3. Alucinação e verdade em política
69	CAPÍTULO 4. O “retorno do recalcado”: Kelsen e a soberania
PARTE II. A SOBERANIA POPULAR	
83	CAPÍTULO 5. Nem senhor, nem escravo: Bodin e a noção de “livre-sujeito”
103	CAPÍTULO 6. A potência “absoluta e perpétua” nas mãos do povo
123	CAPÍTULO 7. O povo do populismo
APÊNDICE	
145	A imagem por ver, ou a identidade nacional segundo Eduardo Lourenço
157	Referências

À memória de Paulo Tunhas, amigo de sempre.

Preâmbulo

Este livro trata da soberania e do povo, dois temas axiais no pensamento político da Modernidade. A sua pertinência tem sido recorrentemente questionada, em particular a da soberania, considerada por muitos, ainda há não muito tempo, um anacronismo. Atendendo, porém, às convulsões a que presentemente se assiste no domínio geopolítico, tal conclusão afigura-se, no mínimo, precipitada. Iremos, por isso, focar-nos naquele que julgamos ser o ponto nevrálgico da questão, a saber, aquilo que faz do povo e da soberania duas noções cuja inteligibilidade é problemática.

A representação de qualquer uma dessas noções, tanto a do absoluto da soberania como a da vontade do povo, requer, com efeito, o seu enraizamento num passado mais ou menos indefinido e a projecção num futuro igualmente sem limites. Por um lado, ambas se inscrevem, obviamente, na história. Porém, a sua compreensão, a montante como a jusante, remete para o registo difuso da intemporalidade, a qual, como ensinou Kant, não é passível de conceptualização, visto tratar-se de uma intuição imediata, se bem que absolutamente necessária para que uma determinada porção de tempo seja inteligível. Ora, a soberania, por definição, é sem limites. Por sua vez, o povo, além de ser uma pluralidade que na imaginação se dá como unidade – um colectivo na posse de uma vontade singular – só é pensável a partir de um passado, em última instância inacessível ao conhecimento histórico, e de um futuro igualmente indefinido, os quais dão sentido e legitimam a sua continuidade na existência. De um ponto de vista epistémico, o problema da soberania, como o problema do povo, situam-se literalmente nos confins do tempo, onde a razão os impõe como inevitáveis para pensar o político e, em simultâneo, expõe à transparência a sua própria incapacidade para os resgatar da penumbra em que eles, irremediavelmente, assomam. Mais do que uma explicação, interessa-nos, por isso, ensaiar uma possível compreensão desses dois tópicos, o que implica abordá-los prioritariamente sob o ponto de vista da Filosofia, em detrimento da Ciência Política, onde habitualmente eles são teorizados.

*

Algumas das ideias aqui formuladas inspiram-se na obra e no magistério de Fernando Gil, um filósofo que não apreciava particularmente a filosofia política e só esporadicamente se ocupou dela. O paradoxo, no entanto, é apenas aparente. A importância e a fecundidade de uma obra medem-se também pela diversidade dos trabalhos a que dá azo, qualquer que seja o rumo por estes seguido.

Os textos que constam do índice foram, na sua maioria, originalmente apresentados em seminários e congressos promovidos por diversas universidades, que, entretanto, os publicaram nas respectivas actas. Os comentários dos participantes nesses encontros contribuíram decisivamente para a clarificação de alguns dos tópicos. Estou-lhes imensamente reconhecido. Devo, no entanto, prevenir o leitor de que, apesar das emendas e ajustamentos introduzidos, não foi possível, em alguns casos, evitar repetições, visto tratar-se de ideias e argumentos que são estruturantes em mais do que um dos capítulos. Creio não ter excedido o tolerável. Creio mesmo que, não sendo embora uma monografia, os vários capítulos se articulam entre si, convergindo numa arquitectura em que a diversidade de origem e motivação de cada um dos textos se dilui num conjunto que se pretende coerente.

*

Devo um agradecimento à editora Rowman & Littlefield, assim como às Edições 70, que generosamente autorizaram a utilização de textos já publicados em obras que constam dos respectivos catálogos. Pela mesma razão, agradeço ao Instituto de Ciências Jurídico-Políticas, da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, e às revistas *Ideação*, da Universidade Estadual de Feira de Santana, no Brasil, e *Cultura*, do CHAM-Centro de Humanidades da Universidade Nova de Lisboa.

Uma última, mas não menos sentida, palavra de gratidão é devida a André Santos Campos, coordenador do projecto “Democracia presente para gerações futuras”, do Instituto de Filosofia da Universidade Nova de Lisboa (IFILNOVA), o qual, na sequência de muitas conversas já antigas sobre o tema, sugeriu e tornou possível a publicação deste volume.

Lisboa, Páscoa de 2024

INTRODUÇÃO

Tempo, soberania e povo

A soberania é vulgarmente encarada como uma questão de território. Chama-se soberana a entidade – indivíduo, povo, nação, estado – que possui autonomia plena, isto é, que detém o poder supremo no interior de um determinado espaço, entendendo-se este no sentido tridimensional, isto é, não apenas como espaço à superfície da terra, que poderá, ou não, estender-se por uma zona marítima, mas também como espaço aéreo (cf. Kelsen, 2006: 207-218). Mesmo que uma tal autonomia, em sentido estrito, possa restringir-se ao plano jurídico-formal, havendo lugar para alianças e compromissos que a relativizam, nem por isso ela deixa de constituir o eixo em torno do qual, sobretudo a seguir à Paz de Westfália, se pensa a política e se organizam as sociedades. A partir de então, o modelo estatal, baseado nos princípios da independência territorial, da igualdade jurídica e da não-interferência nos assuntos internos, irá progressivamente orientar o desenho da geografia política europeia, inviabilizando a prazo ideias como a do Sacro Império Romano-Germânico, apesar de haver resquícios deste que vão sobreviver até inícios do século XIX, quando Napoleão lhe deu o golpe de misericórdia. É certo que essa configuração geográfica tem oscilado, até aos dias de hoje, por exemplo na Península Balcânica. Contudo, as múltiplas tentativas de solução dos problemas surgidos nessa e em outras partes do globo, à medida que foram desabando os impérios, seguiu sempre o modelo estatal, o mesmo sucedendo nos restantes continentes. Por toda a parte, a forma-estado impôs-se como a única entidade verdadeiramente soberana, reclamando, em consequência, a inviolabilidade das fronteiras e negando às minorias que habitam no seu interior o direito a auto-excluírem-se, proclamando-se independentes. Por muito que no século XIX a ideia de fazer coincidir o estado com a nação, em nome de um direito à independência nacional, tenha prosperado, a realidade que acabou por vingar é bem diferente: há estados onde coexistem várias nações; há nações dispersas por vários estados. Daí a relevância das fronteiras territoriais, que delimitam

o espaço no interior do qual vigora o direito de um estado soberano. A forma como os países representados, em 1963, na cimeira de Adis Abeba, onde viria a ser criada a Organização de Unidade Africana, se puseram de acordo nesta matéria é elucidativa. Na sua maioria recém-libertados da dominação colonial, todos eles aprovaram enfaticamente “o respeito pela soberania e a integridade territorial de cada estado” (*Charter*, Art. III, 3), abandonando assim, tacitamente, a autonomia dos povos, ou nações, para assegurarem a autonomia dos estados. Como se dizia na altura, “nas fronteiras do colonizador não se mexe!”. Isto, apesar de o território de cada um deles, na maioria dos casos, ser povoado por um xadrez de nações e de as suas fronteiras terem sido desenhadas em Berlim, 70 anos antes, na maior das indiferenças pelas realidades étnicas, religiosas, sociais ou mesmo políticas do continente. A territorialização, conforme observou Balibar (2011: 263), “permite a secularização da forma-estado, tal como ela vai caracterizar a Modernidade”.

A questão da soberania, contudo, não se esgota no problema do território. Logo na sua formulação canónica – o texto de Bodin – a soberania é definida não apenas como absoluta, mas também como perpétua. É absoluta, por ser atributo daquele que “não reconhece nada maior do que ele, depois de Deus” (Bodin, I, 8, 1986: 182), quer dizer, aquele a quem nenhum outro – maior, igual ou inferior – poderá sobrepor-se, uma vez que o conteúdo das suas decisões não está condicionado por normas anteriores, nem mesmo por aquelas que o próprio tenha decretado anteriormente. E é perpétua, porque se inscreve num fluxo temporal que é sem limites, o que a torna impossível de figurar conceptualmente e a remete para um domínio metafísico, quando não místico, onde a razão parece exigi-la e, em simultâneo, recusá-la. Sob este aspecto, a soberania representa uma metamorfose do conhecido mote “o rei não morre nunca”, propalado na Idade Média por várias monarquias europeias¹. Mas é também a consagração da teoria, já implícita nesse mote, segundo a qual a pessoa física do soberano é distinta da *persona ficta* dessa entidade que o rei personifica, a *multitudo ordinata*, como dizia São Tomás de Aquino, a multidão organizada

1 Sobre a simbologia e toda a encenação mobilizadas, durante a Idade Média, no momento dos funerais régios, de modo a induzir a “visão” da continuidade da realeza não obstante a evidência da morte do rei, cf. os trabalhos, já antigos mas ainda insubstituíveis, de Kantorowicz (1957), Giesey (1960) e Bertelli (1990). A atribuição ao soberano do poder de curar doentes, bastando tocar-lhes com a mão, releva também desse universo mitológico que reveste a pessoa do rei de atributos exclusivos da divindade, elevando-o assim ao patamar do absoluto. Cf. Bloch (1986).

num colectivo, ou *universitas*, um corpo de que ele é a cabeça. Ora, um colectivo, seja ele uma família, uma corporação ou um estado, por definição, não se resume a uma geração, isto é, ao conjunto de pessoas que o formam em determinado momento. O colectivo está em constante renovação e, ao mesmo tempo, permanece idêntico. Mudam-se as suas partes, mas a sua identidade é sempre a mesma. Foi por isso que a metáfora do corpo místico de Cristo, inicialmente aplicada à Eucaristia e que passou, mais tarde, a aplicar-se à própria Igreja, o corpo formado por todos os cristãos – efectivos e potenciais; passados, presentes e futuros – inspirou na Idade Média os juristas que a estenderam a outras corporações. Em qualquer dos casos, trata-se de uma abstracção, uma *persona ficta*, que, no entanto, permite compreender a existência de entidades cuja natureza, de outra forma, seria incompreensível, porquanto extravasa a sua descrição fenomenológica. O reino não se confunde com o seu rei, nem mesmo com a sua população no presente, os quais são apenas o seu corpo físico, o que o dá a ver e torna, por assim dizer, perceptível a sua essência. O reino é um fluxo contínuo que evolui e avança, geração após geração, das brumas do passado para as brumas do futuro, em resumo, um corpo místico. Não admira, por isso, que a ideia rapidamente se associasse também ao rei. Com efeito, não podendo o reino, um corpo colectivo, subsistir sem a sua cabeça, esta teria também de pensar-se à luz da metáfora do corpo místico, sob pena de uma *vacatio legis* e do consequente caos social entre a morte de um rei e a entronização do sucessor (Kantorowicz 1957: 207-232). A doutrina da soberania, tal como a formula Bodin, não é senão o culminar desse percurso, entre o místico e o pragmático, através do qual se foi tentando organizar numa arquitectura coerente o jogo de ficções jurídicas que ela arrasta. Sem elidir a complexidade dos seus elementos, a soberania garante-lhes a solidez e, ao mesmo tempo, a plasticidade bastante para que a ideia possa assumir metamorfoses à primeira vista tão distintas como, por exemplo, o soberano hobbesiano ou a vontade geral teorizada por Rousseau.

A articulação da soberania com o tempo é algo de intrinsecamente paradoxal. Decerto, a soberania possui todas as marcas de um fenómeno histórico: pode-se identificar o momento em que surgiu um estado soberano, por convenção ou, a maioria das vezes, pela força das armas, assim como a sucessão de acontecimentos que permitiram a manutenção da sua independência. Porém, a ideia de soberania não se esgota nesse conjunto de factos, por mais minucioso que seja – e geralmente não é – o seu apuramento. A soberania é da ordem do que permanece, e os factos são por essência devir. Hobbes

(1985: 81) diz isto mesmo, recorrendo a uma metáfora logo na introdução do *Leviathan*: “A soberania é uma *alma* artificial, que dá vida e movimento ao corpo inteiro” do estado. É, efectivamente, através dela que uma pluralidade anómica de forças em confronto adquire a capacidade de agir politicamente, isto é, de se metamorfosear num *nomos*, numa vontade unitária que se impõe ao colectivo e decide o conteúdo das normas que moldam o seu presente e antecipam o seu futuro. Em contrapartida, uma vez que esta pluralidade, por ela *animada* e convertida em corpo político, não é, no seu íntimo, senão desejo e paixões, os quais o poder reprime mas não suprime, a soberania oculta no seu lastro uma tensão sempre latente entre a ordem e o caos, a *Commonwealth* e o regresso ao estado de natureza. As interpretações de cariz schmittiano, que nela sobrelevam o poder de “determinar” a excepção, isto é, um poder acima de qualquer norma e de qualquer justificação, têm todas por base esse fundo pulsional híbrido que é subsumido na pessoa do soberano. Simplesmente, um poder assim, ao prescindir de uma justificação heterónima, como que se isenta das coordenadas temporais e precipita a noção de soberania num abismo que só a alucinação e a crença poderão galgar. Em si mesma, a ordem soberana, quer vigore a norma ou a excepção, é sem princípio nem fim, porquanto as suas raízes mergulham nesse poço sem fundo que é o arbítrio insondável do seu detentor. Conforme lembra Bodin (I, 8: 193), os éditos e leis promulgados pelos reis de França traziam, no final, a fórmula canónica: *Car tel est notre plaisir*, que o mesmo é dizer, porque assim nos apetece.

Ao contrário do que sugerem as teses do alegado anacronismo, ou desaparecimento, da soberania, o problema mantém-se em qualquer uma das suas variantes. Monárquica ou republicana, constitucional ou autoritária, a soberania não pode pensar-se senão como absoluta. E a soberania popular torna-o ainda mais evidente. Como é sabido, à luz da doutrina hobbesiana, a soberania é o fundamento do povo como pessoa jurídica. Sem estado soberano, não existe senão a multidão, a qual é incapaz, por si mesma, de se dotar de uma vontade unificada. É o próprio Hobbes (1998, VII, 7: 124) quem o afirma categoricamente: “Antes de se constituir o governo [*Commonwealth*] não existia povo”. Mas o estado, por sua vez, não tem outra vontade senão a vontade do povo por ele constituído: a soberania, por definição, é a vontade do povo em acto. De outra maneira, não se compreenderia a conhecida frase, também de Hobbes (1998, XII, 8: 190): “Numa monarquia, os súbditos são a multidão e (paradoxalmente) o rei é o povo”.

De um ponto de vista político, por conseguinte, o povo é um significante vazio. O seu significado varia consoante o regime, sem, no entanto, alguma vez

deixar de corresponder à ideia de um sujeito que se põe a si próprio na existência, como soberano, e, desse modo, constitui a arquitectura estatal em qualquer uma das suas configurações. Nesse sentido, isto é, na medida em que se pensa como soberano, ele não conhece limites e é, como vimos, “absoluto e perpétuo”. Mas uma tal ilimitação, sobretudo no que diz respeito à perpetuidade, não é meramente formal, ou abstracta. Pelo contrário, ela reflecte-se empiricamente na psicologia social: o povo, que em certa medida se materializa na geração presente – aquela que actua politicamente – só pode imaginar-se a si próprio, enquanto colectivo – *universitas* –, como infinita remissão para o passado e como projecção, não menos infinita, no futuro.

À luz do positivismo, semelhante tipo de asserções extravasa por completo os limites do pensável. Para Kelsen, por exemplo, a explicação do poder deveria circunscrever-se ao referido apuramento das sucessivas ocorrências em que ele se materializa e à ordem lógica que lhes confere unidade – o direito –, eliminando-se de vez os vestígios de teologia ou misticismo que frequentemente afloram na sua abordagem. Nem absoluta, nem perpétua, a forma como ela se apresenta não seria senão uma narrativa, mais ou menos fantasiosa, com vista a legitimar a obrigação dos súbditos de obedecerem às autoridades constituídas, a partir do momento em que estas deixaram de dispor, por efeito da secularização, da autoridade que antes se lhes atribuía enquanto intérpretes da lei natural ou, na versão teológico-política, representantes de Deus na terra. Contudo, a ideia de soberania, ela mesma, não é susceptível de enquadrar logicamente, dado o facto de ser, por definição, sem começo. Ao afirmar o domínio absoluto e por tempo ilimitado sobre um território, ela exime-se ao domínio da pura e simples dedução e impõe-se abruptamente como causa de si, poder que se legitima pelo simples facto de existir, reclamando um estatuto impossível de extrair das suas premissas. Por definição, a causa de si é sem causa, a decisão soberana, ou, pelo menos, o que há de soberano na decisão, é sem antecedentes, sem nenhuma razão que a legitime, dado presumir uma evidência à prova de qualquer argumento.

É certo que a independência americana e a Revolução Francesa abriram brechas profundas na construção jurídico-política laboriosamente erguida há pouco mais de um século para estancar as guerras religiosas que haviam devastado o continente europeu. A configuração original do estado, assente na monarquia absoluta, foi não só questionada, como já o tinha sido antes, embora esporadicamente, mas também combatida, abrindo espaço para a ideia de soberania popular. O problema é que o monarca, com toda a encenação e

a retórica que o legitimavam como prolongamento da transcendência, encarnava a unidade do povo, assumia na sua pessoa a autoridade que este possuía nominalmente, garantindo assim um fundamento ao direito. Guilhotinado o rei, suprimido o vértice da pirâmide em que a diversidade de interesses e de crenças se articulavam *ordeiramente*, o povo enquanto corpo colectivo desmembrou-se, a pluralidade potencialmente conflituante das suas partes ficou exposta e as feridas saradas em Westfália reabriram-se. As guerras da Vendaia, entre católicos e jacobinos, em França, assim como a guerra da secessão, entre unionistas e confederados, nos Estados Unidos, são alguns dos muitos exemplos que ilustram a dificuldade que representa a consolidação da soberania, erguida agora sobre a ideia de povo, no plano exclusivo da imanência, sem que essa mesma ideia se dilua na insignificância de uma abstracção. O percurso atribulado da democracia parlamentar, com a vinculação do ideal democrático e do constitucionalismo, o retorno recorrente de problemas de fronteira e, finalmente, a pressão das diversas forças sociais sobre as instituições do estado, numa aparente reverberação do feudalismo, mais não são que declinações dessa fragilidade congénita da soberania popular, em tudo simétrica, aliás, à do absolutismo monárquico.

Não foi, portanto, sem motivo que em finais do século XX se banalizou a convicção de que a soberania, atendendo ao seu carácter contra-intuitivo, se havia tornado uma noção anacrónica, mais ainda quando começaram a surgir e a ser reconhecidas várias instâncias supranacionais ou internacionais, tanto políticas (ONU, EU), como jurídicas (ICC, ECHR), que se sobrepõem ao poder dos estados e, conseqüentemente, são suspeitas de pôr em causa a sua natureza soberana. A própria ideia da existência de um direito acima do direito estatal, como pressupõe a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, vai nesse mesmo sentido. E o mesmo se poderia dizer da chamada intervenção humanitária, que se banalizou nas últimas décadas, assim como da ideia da “guerra justa” pela implantação da justiça e da democracia em território alheio, violando a soberania por definição inerente a cada estado. Se a isto somarmos a dependência frequente do poder político em relação aos mercados internacionais, sobretudo o financeiro, assim como a liberalização das fronteiras por eles reclamada, dir-se-ia não ser de todo infundado o descrédito a que, por algum tempo, a noção de soberania pareceu votada. Houve mesmo quem a rotulasse de “hipocrisia organizada” (Krasner 1999). A verdade, porém, é que, um pouco por todo o mundo, muitos governos continuaram a fazer tábua rasa dos direitos humanos, questionando objectivamente a ideia de um verdadeiro

direito internacional, fosse ele de inspiração jusnaturalista ou positivista. Em última análise, a soberania prevalece e continua a ser conceptualmente imune a esse tipo de objecções com base na sua alegada limitação factual. O argumento utilizado por Michel Troper contra o cepticismo daqueles que a consideram um conceito obsoleto no contexto europeu, sob o pretexto de que nem a União, nem qualquer um dos seus membros, seriam *de facto* soberanos, vale, a nosso ver, para a globalidade das mencionadas objecções:

Mesmo que uma tal limitação fosse possível, ela não seria externa, mas sim interna. A soberania não seria limitada pelo direito internacional, mas por um acto do próprio estado. Seria apenas uma auto-limitação, o que significa absolutamente uma não limitação, visto que uma constituição pode sempre ser revista. (Troper 2010: 142).

Apesar desta sua reconhecida complexidade, longe de ser uma instituição como tantas outras que se tornaram caducas à medida que o espírito iluminista se disseminou nas sociedades ocidentais, a soberania perdura e mantém até hoje a sua operacionalidade, quer no domínio teórico, quer no domínio prático. A que se deve tamanha resistência por parte de uma noção que roça a mitologia, tão ao arrepio da racionalidade dos Modernos? Antes de mais, convém notar que o poder soberano – a *majestas* – sob qualquer uma das suas formas, sendo um dado de facto, juridicamente materializado e, até certo ponto, “verificável” empiricamente, é também um arquétipo da ordem que estrutura a teia de relações – reais e simbólicas – em que decorre a vida de um povo. Nasce-se no interior de uma rede de sinais e regras que nos antecedem e que nos moldam. Aprender a andar, a procurar alimentos, ou a falar é prosseguir tarefas que o grupo já realiza desde tempos literalmente imemoriais. Castoriadis (1975: 180-181) resume assim essa ideia:

O indivíduo encontra sempre diante de si uma linguagem já constituída e, se atribui um sentido ‘privado’ a qualquer palavra, ou a qualquer expressão, não o faz com uma liberdade ilimitada, pois tem de se apropriar de qualquer coisa que já ‘aí está’. E o mesmo é também verdadeiro para a sociedade, se bem que de modo diferente.

Da mesma forma, portanto, que a consciência de si mesmo pressupõe uma estrutura de parentesco, por elementar que seja, atrás da qual se estende, do

ponto de vista epistemológico, uma regressão infinita, assim também a representação imaginária de um colectivo configura um *continuum* cujo início é racionalmente irrepresentável, como irrepresentável é também o seu fim. Se é verdade, como escreveu Pocock (2009: 187), que “as sociedades existem no tempo e conservam imagens de si próprias a existirem continuamente”, não é menos verdade que uma tal imagem extravasa a simples história e faz apelo a algo como uma meta-história, cujo início se perde na chamada “noite dos tempos”, mas é percebida como um eterno presente, à luz do qual é possível pensar cada instante em separado. De acordo com a *Crítica da Razão Pura* (1994: B48, 71), “a representação originária do tempo terá de ser dada como ilimitada”. De outro modo, seria impossível afirmar, como Kant faz um pouco mais à frente, que ele é “a condição subjectiva indispensável para que tenham lugar em nós todas as intuições” (1994: A33, 72). Enquanto puras intuições, as imagens que tanto o indivíduo, como o colectivo, têm de si mesmos e do próprio tempo estão, por conseguinte, assentes num lastro de subjectividade: são representações dadas no “sentido interior”, como lhe chama Kant. Porém, a sua natureza inerentemente social, o contexto de relações em que se desenvolvem, ao constituir a trama de que se tece a própria vida em comum, previne o risco do caos, ou estado de natureza, ao mesmo tempo que evidencia o carácter abstracto da hipótese contratualista.

É daí que se origina a tradição. Uma tradição, como escreve o citado Pocock (2009: 190) “pode ser pensada como uma série indefinida de repetições de uma acção, a qual é desempenhada de cada vez no pressuposto de que já foi desempenhada antes”. A tradição é da ordem do instituído – são as instituições que a materializam – mas funciona como se fosse da ordem do natural. Ela é, à semelhança do hábito, uma segunda natureza. No limite, a instituição tornaria impossível a consciência do tempo, uma vez que, para se sentir o tempo, é necessário ocorrer a diferença, e a natureza, conforme a ciência testemunha, procede segundo a repetição. Uma sociedade cujos elementos imaginassem a sua existência como uma repetição contínua, seria uma “sociedade sem tempo”, como Karl Marx chama às sociedades pré-colombianas e às sociedades indiana e chinesa do seu tempo, que continuavam “estagnadas” naquilo que designa por “modo de produção asiático”. Já antes, Espinosa havia descrito a tradição hebraica, plasmada no Antigo Testamento, como um operador da repetição, uma teia de rituais que mantinham as sucessivas gerações amarradas à lei e costumes dos antepassados, de tal maneira que não podiam rezar, lavar, semear, ceifar ou comer, senão nas alturas e da maneira que estavam preceituadas (2019,

V: 195-196). Porém, a vida das instituições, como a dos indivíduos, é uma sucessão de momentos, não de pontos geométricos. Os pontos que formam um segmento de recta são todos idênticos, diferindo apenas por algo que lhes é exterior, a saber, a posição que ocupam no espaço. Pelo contrário, os momentos de uma vida são intrinsecamente diferentes, embora o sujeito que os protagoniza – singular ou colectivo – continue sendo o mesmo (cf. Castoriadis 1975: 284-288). A tradição não remete, pois, unicamente para o modelo de um eterno retorno do mesmo, para os costumes interiorizados na memória colectiva e transmitidos de geração em geração; remete igualmente para um começo mais ou menos fantasmático, isto é, para a ruptura primordial com que determinada sociedade identifica a sua origem. Esta, evidentemente, perde-se na obscuridade do mito, isto é, do sagrado, o qual extravasa o tempo, mas pode também ser alvo de reiteração e motivo de um modelo de acção que é disruptiva, inspirada no começo. Pocock (2009: 195) observa com razão que estes dois aspectos – transmissão e criação – se encontram dialecticamente articulados em qualquer tradição, muito embora se possa “distinguir entre tradições que conservam imagens altamente específicas e significantes das acções criativas que estão na sua origem e das quais elas são de certo modo a continuação, e tradições que se representam a si próprias como mera continuidade de uso ou transmissão e pouco ou nada conservam das suas origens”. As reverberações contrastantes da história romana na Renascença italiana (Guicciardini *versus* Maquiavel, por exemplo), são alguns dos muitos exemplos que evidenciam esse rosto bifronte – conservação e ruptura – em que a tradição se pode manifestar.

Não é, todavia, esse o foco em que iremos fixar-nos. Conforme sugerido na nota preambular, interessa-nos antes investigar os referidos conceitos na sua qualidade de traves-mestras do político, o que obriga a olhar de frente a sua condição de limiares entre o inteligível e o ininteligível, entre a verdade e o mito, sem perder de vista o lapidar aforismo de Wittgenstein (2000, §205: 67): “Se o verdadeiro é o que é fundamentado, então o fundamento não é *verdadeiro* nem falso”. Assim, analisaremos quer a soberania, quer o povo, na relação ambígua que ambos mantêm com as noções de tempo e de vontade, e bem assim a forma como essa ambiguidade, que lhes é imanente, renasce em cada uma das suas configurações políticas. Em apêndice, no texto sobre Eduardo Lourenço e a identidade nacional, reavaliaremos a esta mesma luz o seu livro *O Labirinto da Saudade*, tentando mostrar que os mitos que estruturam a imaginação colectiva são, eles próprios, um reflexo dos acontecimentos aos quais conferem um sentido que transcende a sua mera facticidade.

I PARTE

A noção de soberania

CAPÍTULO 1

A soberania como localização do infinito na existência individual¹

O objecto do presente estudo compreende o conceito de soberania no sentido que a Modernidade lhe atribui e que aparece, pela primeira vez, explicitado na obra de Jean Bodin. Não iremos, por isso, discutir eventuais afloramentos desse conceito já na Idade Média, muito menos a questão, recorrente entre os historiadores, da originalidade que Bodin reivindica, quando afirma a necessidade de saber em que consiste a soberania, ou “potência absoluta e perpétua de uma república”, visto não ter havido “jurista nem filósofo político que a tenha definido” (Bodin, I, 8 1986: 179), assim como as marcas que permitem identificar o soberano, “um ponto não esclarecido como merecia por aqueles que melhor escreveram sobre o assunto, fosse por lisonja, por receio, por ódio ou por esquecimento” (Bodin, I, 10, 1986: 295). Na realidade, sendo inquestionável a presença do termo “soberania” em vários textos muito anteriores aos *Seis Livros da República*, o modo como Bodin o reformula não deixa margem para dúvidas quanto à sua novidade, nem quanto à ruptura que nele se instaura em relação a todas as formas de equacionar a política que o antecedem. Há, decerto, marcas identitárias da soberania que Bodin refere e que podiam encontrar-se, já antes, em alegações jurídicas ou tratados políticos. É provável, até, que tais ocorrências, mais ou menos esparsas na linguagem dos canonistas, tenham contribuído para o desenho que o conceito irá definitivamente apresentar, uma vez reformulado por Bodin. O levantamento desses registos, levado a cabo por autores como Kantorowicz (1957), Gaines Post (2006), ou Joseph Strayer (1970), evidencia de facto a atribuição aos monarcas de certas características – perenidade, ilimitação do poder, etc. – que vão depois entrar na compreensão da soberania, tal como esta é teorizada por Bodin. Porém, o

1 Originalmente publicado em *Cultura, Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 35, 2016, pp. 15-29.

que se encontra nos *Seis Livros da República* e que verdadeiramente singulariza o conceito aí apresentado não se restringe à mera combinação de elementos oriundos da realeza medieval, ou mesmo do Império. O que verdadeiramente caracteriza o conceito, para lá dessa eventual recuperação de elementos avulsos, é a consciência nítida que o autor manifesta quanto ao seu significado e ao seu alcance político. Como escreveu Olivier Beaud, “não há conceito de soberania sem consciência reflexiva” (Beau 1994: 47). É por isso que todos os enunciados em que se atribui, anteriormente a Bodin, um poder absoluto ao rei, por mais extremados e por muito próximos que pareçam dos *Seis Livros da República*, se revelam, ainda e sempre, meras variantes de uma concepção da política com a qual o pensamento soberanista irá definitivamente romper. É essa ruptura que tentaremos assinalar, deixando deliberadamente de lado os diversos modos como ela se processou.

Tão-pouco entraremos aqui em linha de conta com o alegado declínio da soberania na cena política internacional, que tantos autores vêm proclamando insistentemente. Ao longo das últimas décadas, recrudescer, de facto, a suspeita, já antiga, de que a ideia do poder soberano se teria tornado caduca, enquanto instrumento de análise da realidade política em tempos de globalização. As razões aduzidas para tal são de diversa natureza. Por um lado, uma parte significativa dos fluxos tradicionalmente regulados pelos estados – designadamente os fluxos de capital, mas também os de tecnologia, de informação e até de força militar, como se pode ver pela crescente banalização do chamado “direito de ingerência” – tende, hoje em dia, a escapar progressivamente ao seu controlo. Por outro lado, a imaterialização crescente das economias põe em causa a necessária subordinação da esfera dos negócios ao poder político. A tudo isto acresce o modo como hoje se processa a circulação de informação e a produção do saber, dificultando, ou impossibilitando mesmo, a formação de uma verdadeira “opinião pública”, pressuposto essencial de todo o estado soberano, mormente o democrático, onde sempre assentou o “contrato social” e o assentimento dos indivíduos à ordem vigente. Num outro registo, porventura mais radical, poderiam ainda referir-se as conclusões a que chega Gerard Mairet, ao diagnosticar “o aniquilamento de toda a soberania possível em geral e da soberania democrática em particular”, a partir do momento em que, com as bombas sobre Nagasaki e Hiroxima, uma democracia “conduziu voluntariamente a guerra absoluta contra populações civis do adversário, numa guerra que opunha exércitos”. Na verdade, se a guerra, como o autor acrescenta, é “o acto de soberania por

excelência”, a utilização da bomba é “a marca absoluta e última da soberania absoluta” (Mairet 1992: 301-302)².

Um pouco à revelia deste certificado de óbito, recorrentemente passado ao estado soberano, parte-se aqui da simples verificação, se mais não for, empírica da sua continuidade. De facto, apesar das indiscutíveis mudanças que a informática, a chamada “economia do conhecimento” e a crescente globalização dos mercados introduziram nas nossas sociedades, a soberania continua a ser o eixo em torno do qual os centros de poder se organizam e gerem os respectivos confrontos ou compromissos³. Mesmo numa situação tão peculiar, sob este ponto de vista, como a da União Europeia, é patente que a convicção, ou mesmo a certeza, de que os estados do continente deveriam alienar a sua soberania e render-se à ideia de uma federação, aparentemente vantajosa para todos, é insuficiente para que tal aconteça, esbarrando a cada passo em alegados egoísmos nacionais a construção de uma nova forma política. Em simultâneo, pois, com os possíveis sinais de declínio, a soberania dá igualmente sinais de sobrevivência, se mais não for, enquanto operador conceptual de que o entendimento da política não prescinde facilmente. E por muito que as suas insuficiências, porventura congénitas, se tenham agravado nos últimos tempos, reduzindo-a em alguns aspectos a uma amostra do que, porventura, foi no passado, não se vislumbra no horizonte outro modo, coerente e consistente, de processar a organização interna e as relações externas dos agregados políticos.

1. A ordem universal

Porquê esta persistência do modelo soberanista, apesar da manifesta impotência que os estados soberanos deixam transparecer actualmente, perante os vários poderes efectivos que os cercam e ameaçam de captura? Há razões de diversa natureza, nomeadamente histórica. A principal, contudo, reside na forma como se consubstanciou na soberania a moldura jurídica no interior da qual continuamos a pensar a política. Falar do estado soberano não é apenas falar de um novo tipo de organização, que teria rendido a ideia de império, ainda remanescente em finais da Idade Média, sob a forma, já então residual e

2 Sobre a questão da pertinência do estado soberano, cf. Zolo, 2004; Balibar, 2000; MacCormick, 1999.

3 Cf. Kagan, 2009. O autor enfatiza que nos últimos anos o mundo se tornou “normal, outra vez”, ressurgindo as rivalidades entre estados soberanos que alguns imaginaram em vias de extinção, após o colapso da URSS.

mais ou menos utópica, de um império cristão. Na verdade, a ideia de estado, cujo pilar essencial é a soberania, está para lá da simples questão dos regimes. Mais do que uma mudança ou revolução política, o estado representou uma revolução epistemológica, através da qual se alterou substantivamente o modo como, na versão tradicional, a justiça e o poder se articulavam entre si.

A soberania do estado acarreta, antes de mais, a autonomização da política, subordinando-lhe quer o teológico, quer o jurídico. Os reinos medievais, pelo menos *de jure*, se não *de facto*, estavam subordinados ao império, um império que tanto o mundo cristão, como já antes o mundo romano, não entendiam noutra registo que não o do sagrado: só uma sobredeterminação do poder temporal pelo poder espiritual poderia legitimar uma forma de poder que reivindica a supremacia, no limite, sobre toda a terra e todos os homens. De algum modo, o império é sempre sacro-império, mesmo quando não ostenta explicitamente esse nome, porquanto se integra numa ordem que o transcende e da qual tanto os imperadores, como os reis ou simples governantes, se assumem como intérpretes. Em Roma, a dada altura, o imperador tornou-se o pontífice máximo; na Idade Média, presumia-se que, legislando ou caucionando a lei, ele reiterava o gesto do criador, o acto de vontade mediante o qual o mundo veio do nada e subsiste na obediência às regras que ele ditou. Nem uma nem noutra destas concepções da ordem jurídica subsiste sem a remissão para o transcendente. Por outras palavras, nenhuma delas contempla a existência de normas cuja *ultima ratio* pudesse residir na vontade de um simples ser humano. Com ou sem a sujeição ao Papa, o imperador integra-se num plano superior, no qual se fundamentam as leis que por seu intermédio são explicitadas para o universo dos subordinados. Desse ponto de vista, nem sequer há, em bom rigor, criação de leis, ou variações na enunciação do justo, cuja origem e conteúdo se pudessem atribuir à especificidade do império ou à singularidade do imperador. A multiplicidade dos códigos, como a diversidade das normas e costumes em que a justiça se declina, não são senão interpretações, transcrições para a ordem local de uma única ordem universal, onde a vontade do legislador se funde com a racionalidade do todo. Resta, no entanto, o problema de saber que natureza poderá atribuir-se a essa fusão, pela qual se anula o hiato entre uma e outra ordem, de modo a permitir que o registo da contingência em que se produz a lei positiva dê lugar ao registo do incondicionado em que ela se impõe, para ser de facto soberana. Em que medida a particularidade, inerente a qualquer ordem jurídica, é legitimada pela sua alegada inscrição numa ordem universal, seja a vontade divina ou qualquer outra versão

do absoluto? Se pusermos de parte a realidade empírica da simples força, será possível identificar racionalmente um fundamento para a necessidade com que as leis se apresentam e exigem a obediência dos súbditos? Ou, pelo contrário, a cadeia de normas que integram um sistema jurídico, no limite, encontra unicamente a vontade incondicionada do soberano, a qual é sem fundamento e dá para um abismo, onde a razão, literalmente, se afunda em mitologias e cede à simples crença?

A ideia de império, como vimos, não subsistia sem a crença na ancoragem do poder em algum tipo de transcendência, fosse esta a vontade divina, a justiça do cosmos, ou o próprio bem comum, que garantisse um fundamento para unificar o direito e legitimar o poder. Sem ela, tornar-se-ia impossível estruturar o mapa político segundo o arquétipo da monarquia universal, colocado acima de todos os reinos, que ressurgirá vezes sem conta em utopias, como a de Dante Alighieri, no *De monarchia*, e em programas políticos, militares e culturais, como os de Carlos Magno, Frederico Barba Ruiva, ou Carlos V. Para haver paz, escreve Dante,

Convém necessariamente a toda a terra, e a tudo quanto à geração humana é dado possuir, ser monarquia e ter um só príncipe, o qual, possuindo tudo e não podendo desejar mais, mantenha os reis satisfeitos nos termos dos seus reinos, de modo que haja paz entre eles.⁴

Mesmo quando a ideia de império começa a ser suspeita ou tida por utópica – como acontece, por exemplo, nas obras de Erasmo e Nicolau de Cusa –, o horizonte em que se pensa o poder político continuará a ser o de uma unicidade que subsume os múltiplos pólos da autoridade que actuam no seu interior. Se a ideia de uma “república cristã”, como, entretanto, passaria a designar-se o império, é suspensa, ou posta de parte, é tão-só porque o humanismo renascentista acredita que a unidade, espelho da vontade do senhor do universo, se alcançará mais fácil e pragmaticamente através de pactos de não agressão entre os príncipes cristãos, do que através da submissão de todos a um só de entre eles.

4 “[...] conviene di necessitate tutta la terra, e quanto a l’umana generazione a possedere è dato, essendo Monarchia, cioè uno solo principato, e uno prencipe avere; lo quale, tutto possedendo e più desiderare non possendo, li regi tegna contenti ne li termini de li regni, sì che pace intra loro sai” (Dante, *Il Convivio*, Trattato Quarto, cap. IV).

O imperador, contudo, à semelhança dos reis e governantes que dele dependem, não acede jamais, nesse modelo, ao estatuto de verdadeiro autor da lei. Por mais vasto que seja o seu poder, este não é verdadeiramente legislativo, nem se atribui a si mesmo a origem da norma, pelo menos nos termos em que a Modernidade irá pensar a norma soberana. Pelo contrário, apesar da majestade que se lhe reconhece, o poder do imperador é tão-só judicial: no topo da república cristã não existe um legislador, existe apenas um juiz, a quem compete arbitrar as contendas à luz das leis. O imperador faz justiça, porque tem competência para dizer o justo (*jurisdictio*), isto é, decidir quem, de entre dois ou mais reis que estão desavindos, ou mesmo em guerra, tem razão. O rei, por sua vez, repete o gesto imperial e “faz” justiça, arbitrando os diferendos entre os seus vassalos e dizendo de que lado está a razão. Mas nem o imperador nem o rei são verdadeiramente soberanos, porquanto julgam com base numa legalidade que os antecede. Decerto, imperador e reis tomam decisões e dão ordens nas respectivas jurisdições. Mas tal não significa que “dêem a lei”, ao sabor do seu arbítrio, porque a lei existiu desde sempre, cabendo ao governante apenas a sua explicitação e aplicação à particularidade dos casos, mediante os princípios que emanam da justiça e que são evidentes para todo o ser racional. É a lei que constitui o rei – *lex facit regem*, como escreveu o jurista Bracton (*apud* Beau, 1994: 59) –, e não o inverso.

2. O silêncio da razão privada

A ideia de soberania, tal como Jean Bodin a formula, surge ao arrepio de todo este discurso que a tradição ocidental, durante séculos, declinara em diversos registos. Do ponto de vista estritamente político, ela diverge, como vimos dizendo, da ideia de império, contrapondo-lhe a de estado. A ideia de estado também pressupõe uma unidade de poder, superior e independente face a qualquer outra, seja esta religiosa ou civil. Contudo, o seu horizonte não é o do universo, como no caso do império, mas sim o daquilo a que Schmitt chamará de “pluriverso”. O espaço do império é, potencialmente, o mundo inteiro: o horizonte em que idealmente se projecta o seu poder é sem fronteiras, mas no seu interior pode albergar-se uma diversidade de costumes e normas. Pelo contrário, o estado circunscreve-se a um território delimitado por fronteiras, nas quais o seu poder confina com o dos seus potenciais inimigos, mas, no interior dessas fronteiras, a diversidade das leis irá desaparecer. Por definição, o poder estatal é absoluto, e embora possa apresentar-se mais ou menos

descentralizado, a dispersão das suas manifestações remete sempre para um único polo. Todo o emaranhado de poderes autónomos que se sobrepõem no interior do império e dos reinos medievais, condicionando-se uns aos outros, desaparecerá no estado soberano, para dar lugar a um sistema hierarquizado e em cascata, uma pirâmide ao longo da qual o poder desliza do vértice até à base, sem jamais encontrar obstáculo ou resistência. Conforme escreveu Fernando Gil (2000: 180), em comentário a Bodin, “a soberania ocupa todo o espaço do político”, da mesma forma que se perpetua no tempo, numa ilimitada e incondicionada reiteração de si mesma, que não é senão um outro nome do infinito. É verdade que, na periferia, ela esbarra e eventualmente conflitua com unidades de poder igualmente autónomas. Todas elas, porém, são igualmente absolutas, porquanto não há nada que se sobreponha à livre decisão de cada uma. Externamente, os seus movimentos são condicionados pelos movimentos das restantes. Mas dentro do seu território não existe nada que ponha obstáculos à sua ilimitada e incondicionada afirmação. A simples hipótese de um estado global, longe de poder representar uma derradeira metamorfose do império, é, neste contexto, completamente impossível de pensar. Com efeito, só os estados soberanos se podem obrigar a si próprios, pelo que só eles poderiam ser pensados como autores das obrigações ou inibições que uma ordem internacional, a consumir-se verdadeiramente, imporá a cada um.

Do ponto de vista jurídico, por sua vez, a soberania, ao recusar toda e qualquer fonte de normas exterior ao ordenamento estatal, produz aquilo a que Luhmann chama a “positivização do direito”. Na verdade, a determinação do poder pelo atributo da soberania faz com que o direito não se possa pensar senão como direito positivado pelo estado. No estado soberano, o direito, segundo Luhmann, traduz-se por “um conjunto de normas válidas que foram promulgadas por decisões e que, por conseguinte, podem ser abrogadas por decisões” (*apud* Beau, 1994: 61). Ou seja, o direito repousa inteiramente no plano da vontade, a qual se traduz em decisões que exprimem ordens. Tradicionalmente, a decisão, embora parecesse assentar exclusivamente na vontade do governante, não assentava menos em imperativos da razão, uma razão plasmada na religião, na moral, no senso comum, nos costumes e na tradição em geral. Desse ponto de vista, aquilo a que se chamava decisão era meramente uma simples declaração ou enunciação. Prova disso é que, à luz de uma tal concepção do direito, as normas perdiam *ipso facto* o seu carácter normativo, mal deixassem de se justificar ou perdessem a sua razão de ser. Para São Tomás, por exemplo, as normas que beneficiem apenas o rei, ou uma

parte da população em detrimento de outra, não estão “dotadas da força de obrigar”. Onde residiria, de facto, o fundamento da obrigação, se a norma não aderisse à justiça? Em última instância, só essa correspondência entre norma e justiça faz da norma uma norma verdadeira. Por isso, conclui São Tomás (S. T, I, Ilae, q. 60, art.º 6), “se surgir um caso em que a observância de determinada lei seja danosa para o bem comum, ela não deve ser observada”. É o que acontece no chamado “caso de necessidade”, ou caso de excepção, no qual a norma é suspensa, não por vontade do seu autor, mas simplesmente por uma “evidente necessidade”. As medidas de excepção, pode ler-se na *Summa Theologiae* (I, iiae, q. 97, art.º 2), são justas quando “uma máxima e evidentíssima utilidade resulta de uma disposição nova, ou, ainda, quando há uma máxima necessidade resultante do facto de a lei normal conter uma iniquidade manifesta, ou de a sua observância ser altamente prejudicial” É, pois, a evidência da incompatibilidade da norma com a justiça que confere força vinculativa à respectiva suspensão, e não a autoridade de quem a decide e que pode até ser um simples súbdito, se este perceber que há um risco imediato na manutenção da norma e não tiver tempo de consultar aquele ou aqueles a quem compete, em tempo normal, decidir da sua suspensão. No fundo, as medidas de excepção têm o mesmo fundamento que a norma comum, porquanto a força vinculativa de uma e de outra brotam do mesmo chão, a saber, a justiça, que se impõe como evidente e impõe ou suspende as normas, consoante elas vão ao encontro ou ao arrepio do bem comum. Tanto a norma, como a excepção, têm subjacente uma cadeia argumentativa, a partir de pressupostos de que decorre necessariamente ou uma, ou outra. É por isso que ambas vinculam pelo menos a razão, mesmo quando não vinculam a vontade, quer de quem as enuncia, quer daqueles a quem se destinam.

Com a norma soberana acontece algo diametralmente oposto. Aqui, a vinculação decorre da qualidade do autor, não da qualidade da norma em si mesma. Reside aí o significado da conhecida frase de Hobbes: “é a autoridade, não a verdade, que faz a lei”⁵. Reside igualmente aí o significado da não menos

5 “*Auctoritas, non veritas, facit legem*”. A expressão aparece na versão latina do *Leviatã*, redigida pelo próprio autor: T. Hobbes, *Leviathan, sive de matéria, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis* [1670], in *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, ed. by W. Molesworth (1839-1845), Aalen, Scientia Verlag, 1965, vol. III, cap. xxvi, p. 202. Onze anos depois, ela reaparecerá, em termos mais ou menos idênticos, em *A dialogue between a philosopher and a student of common laws of England* [1681], in T. Hobbes, *The English Works*, ed. by W. Molesworth (11839-1845), Aalen, Scientia

conhecida frase com que Schmitt abre a *Teologia Política*: “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (Schmitt 2005: 5)⁶. Em sede de soberania, não existe nem um princípio substantivo, nem uma sequência de razões de onde se concluisse a boa decisão. “Do ponto de vista normativo”, observa expressamente Schmitt, “a decisão emana do nada. A força jurídica da decisão é diferente do resultado dos argumentos em que se funda” (Schmitt 2005: 31-32). Na verdade, a decisão política está pendente unicamente do arbítrio soberano. Nenhuma definição prévia do justo a determina, nenhuma ordem de razões a prefigura. A fronteira a separar o justo do injusto encontra-se permanentemente aberta à decisão do soberano, que em cada caso a desenha em obediência exclusiva à sua própria vontade. É esta que dita a lei, sendo, por isso, impossível haver uma justiça que se opusesse, ou sobrepusesse, à força da lei. Conforme afirma Kosellek (1999: 33), “a razão cria um espaço neutro para a técnica política, em que a vontade do príncipe é a única lei. Nesse estado, racional é apenas a legalidade formal das leis, não o seu conteúdo”. Deste modo, no lugar onde antes a tradição, imperial ou régia, procurava uma última fonte da norma – no princípio era o verbo –, está agora um vazio. A demanda dos princípios em que se apoia a norma termina irremediavelmente na pessoa do soberano, o qual não está vinculado a nada, nem reconhece fins ou princípios que lhe imponham este ou aquele conteúdo e moldem a palavra. A palavra do soberano requer o silêncio da razão privada, ou subjectiva, a fim de poder ser ouvida como razão de estado, única e autêntica razão das leis⁷. À falta desse silêncio, não haverá, como sublinha Hobbes, senão o ruído do estado de natureza. Mas o estado de natureza é o caos, o *ápeiron*, e só a política, configurada no *fiat* pronunciado pelo soberano, ou seja, na decisão do representante do estado, lhe poderá dar forma e assegurar a existência.

Verlag, 1965, vol. VI, p. 5: “*It is not wisdom, but authority that makes law*” (cf. trad. port. de Maria Cristina Guimarães Cupertino, São Paulo, Editora Landy, 2001, p. 13).

6 “*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*”. Sobre a questão da exceção, cf. Sá 2009: 106-122.

7 “*That Law can never be against Reason, our Lawyers are agreed [...] but the doubt is, of whose Reason it is, that shall be received for Law. It is not meant any private Reason; for then there would be as much contradiction Laws, as there is in the schools*” (Hobbes 1981, XXVI: 316).

3. O fundamento das normas

A interpretação canônica desta autonomização da política através do conceito de soberania, já visível no texto de Bodin e, sobretudo, no texto de Hobbes, surge frequentemente contaminada pelo jogo de metáforas bíblicas em que o virtuosismo barroco deste último é fértil. Carl Schmitt é sem dúvida o melhor exemplo dessa interpretação contaminada, na qual a soberania se dá como isenta de negatividade, sustentada num jogo de conceitos que a configuram como transcendente ao corpo social, deixando transparecer no plano jurídico a sombra da transcendência que no plano teológico é própria do Deus uno e onipotente, o *Pantokrator*. A interpretação apresentada por F. Gil, em *A Convicção*, à primeira vista, inscrever-se-ia também nesse registro. Diferentemente, porém, da “teologia política” de Schmitt, Gil aproxima o soberano da “teologia negativa” de, por exemplo, um Jacob Böehme, na qual a divindade surge em simultâneo como *Grund* e como *Abgrund*, chão que é precipício, fundo que é sem fundo:

O não-fundo de Deus é o absoluto ainda não revelado que aspira à sua própria revelação. Esta aspiração reveste a forma – não poderia revestir outra, visto que o fundamento não pode provir do não fundo, que é o seu contrário – de uma vontade que é ela própria sem fundamento. (Gil 2000: 136)

Semelhante rotação na moldura teológica para a qual remete o conceito de soberania não é sem consequências. Na versão schmittiana – tal como em todas as que vêem no jogo de conceitos adotado pelo pensamento político moderno uma teologia secularizada, a contradição inerente à vontade soberana – que se põe a si própria como fundamento, sendo ela própria sem fundamento – é por completo ignorada. Pelo contrário, na versão de Gil, é precisamente essa contradição, primordial e inultrapassável, que se coloca em evidência, a fim de tentar esclarecer o que verdadeiramente significa pensar o político a partir do conceito de soberania, isto é, como ordem jurídico-política cuja singularidade reside na ausência de um fundamento exterior a ela mesma. Como o próprio Gil se dá conta, a diferença entre uma e outra dessas versões é prenhe de consequências: “a vontade alucina-se na soberania. Schmitt refaz o movimento em sentido inverso e alucina a soberania na vontade do sujeito. Ela virá a localizar-se num estado que encarna a vontade do Führer, versão monstruosa do legislador-guia de Rousseau” (2000: 173).

Na verdade, a soberania remete para uma vontade em acto, mas uma vontade que se supõe também incondicionada e, por isso mesmo, ilimitada, à qual

não poderá sequer atribuir-se a capacidade de autolimitação: a vontade soberana “não pode não querer”, conforme escreveu Sieyes, e “a comunidade não se despoja do direito de querer”, razão por que a nação, esse novo *ersatz* do soberano, “não só não está submetida a uma constituição, como também não pode estar, e não deve estar, o que equivale ainda a dizer que não está” (Sieyes 2008: 140). É a esta vontade absoluta que Sieyes chama poder constituinte da nação, um poder que a todo o instante pode abrogar a ordem constituída e negar validade às normas que ele próprio instituiu. Contudo, a soberania é também fundamento, *arké*, princípio, razão de ser e causa suficiente de todos os actos normativos. Se ela se esgotasse no poder ilimitado de decisão, equivaleria à discricionariedade pura e simples, que Bodin imputa a Maquiavel⁸, tornando impossível pensar a ordem política, a qual implica sempre uma ordem jurídica, um direito, e configura, por isso, uma cadeia de justificações, articulada e coerente, que o mesmo é dizer fundamentada. Como sintetiza F. Gil, “uma soberania reduzida à decisão anula-se a ela própria”. Daí a dimensão paradoxal que é inerente ao conceito e que reside na impossibilidade de traduzir em termos axiomáticos, ou sequer apreender racionalmente, um fundamento da ordem que é igualmente potência de causar a desordem. Gil (2000: 138) refere explicitamente este paradoxo, descrevendo-o como tensão, inerente à soberania, entre “uma vontade absolutamente livre e um poder de decisão que se verga à razão”.

Numa perspectiva empirista, semelhante questão aparecerá, possivelmente, como destituída de qualquer pertinência, reduzindo-se as normas a um acumular, mais ou menos coerente, de determinações avulsas, em cuja origem não se vislumbra senão a crueza da força coerciva e uma sucessão de actos de poder encarados como simples factos, sem nenhum resíduo de ambiguidade ou paradoxo. No entanto, a afirmação isolada da vontade não é suficiente para pensar o estado, uma vez que a soberania sem fundamento, como acabámos de ver, é pura violência, literalmente gratuita.

Por sua vez, a perspectiva positivista, ao recusar os vestígios de transcendência que assomam na doutrina clássica da soberania e, bem assim, na sua tradução schmittiana, pretende afastar totalmente o conceito de vontade do fundamento da ordem política. Kelsen, o mais insigne expoente do positivismo

8 “Comme il est advenu depuis aux autres princes [...] qui ont pratiqué les belles règles de Machiavel: lequel a mis pour deux fondements des Républiques l’impiété et l’injustice” (Bodin, 1986, Préface: 12).

jurídico, faz coincidir a ordem estatal com a impessoalidade do direito, por forma a garantir às normas um fundamento racional, imune às contingências de uma vontade soberanamente imprevisível. A soberania, contudo, reduzida à condição de simples fundamento racional, seria uma *acrasia*, em contradição com o seu próprio significado, que implica também o agir. Não por acaso, ao longo da sua obra, Kelsen oscilará na identificação do estatuto desse fundamento, ou *Grundnorm*, como lhe chama, o qual vai conhecendo sucessivas definições: de mero princípio epistemológico à ficção de um primeiro legislador, passando pela hipótese de uma primeira constituição. Dificilmente encontraríamos exemplo melhor que este zigzaguear de Kelsen às voltas com a natureza da *Grundnorm*, para ilustrar, dir-se-ia que em filigrana, a ambiguidade inerente à soberania.

4. Como se fosse uma vontade singular

O pensamento soberano parte da afirmação de um fundamento que se auto-afirma sem outra causa que não ele mesmo e, nessa condição, oculta as operações epistémicas que, de facto, o instituem como fundamento. Os registos em que F. Gil o analisa, além da dedução da soberania em Bodin, são a prova da existência de Deus em Santo Anselmo e a definição dos primeiros princípios das ciências em Aristóteles. Tanto o soberano, como Deus ou os princípios da ciência, têm em comum o serem *por si*, isto é, não conhecerem fundamento que os anteceda e autoposicionarem-se a si próprios como fundamento. Em qualquer dos seus registos, o pensamento soberano vincula, portanto, também a vontade, uma vontade indefinidamente por estancar, que se afirma em acto e não possui uma causa exterior. O Deus de Santo Anselmo é *causa sui*, da mesma forma que os fundamentos da ciência se apresentam como evidentes por si, assentes na autoridade que emana do seu próprio enunciar-se e ocultando, por este meio, os procedimentos que estão na base da sua fundação. De igual modo, no registo político, “a soberania transforma a vontade empírica em autarcia, sob o modo de um poder de decisão que não depende de nenhum outro” (Gil 2000: 132). É um poder que se autoconstitui e por isso se diz constituinte, extravasando assim o fundamento que o seu agir, legislador por essência, se dá a si próprio como poder constituído, na figura da Constituição. O paradoxo não poderia ser mais flagrante: por um lado, é impossível, no âmbito do pensamento em que figura a soberania, recorrer a uma qualquer transcendência que colocasse o fundamento do poder no exterior da comunidade, de

modo a que ele pudesse pensar-se como soberano, isto é, autor incondicionado das normas que impõe a cada um dos indivíduos que são seus súbditos; por outro lado, é impossível circunscrever à imanência do colectivo a transmutação da pluralidade de vontades empiricamente dadas numa vontade singular, que se apresenta como absoluta e realiza aquilo a que F. Gil (2000: 158) chama “a passagem ao limite da vontade transformada em potência abstrata”. Em grande medida, a história do pensamento político é a história deste mesmo problema, das sucessivas tentativas de o excluir, ou negar, e do seu eterno retorno.

A soberania dá-se, é exercida, na existência concreta, e a política, pelo menos na configuração em que a modernidade a pensa, requiere-a como princípio transcendental, para poder pensar o seu próprio ordenamento como sistema de normas articuladas entre si e remetendo todas para uma fonte comum. Acontece que a dedução da soberania se enreda em conceitos como o absoluto e a *causa sui*, aos quais não pode atribuir-se o estatuto de simples postulado lógico, sob pena de se negar qualquer operacionalidade ao acto soberano. Além disso, a soberania é impossível de pensar no tradicional registo do *als ob*, do *como se*, e o fundamento da ordem jurídico-política não consente ser reduzido a um estatuto de mera narrativa, sob pena de se retirar consistência ao ordenamento jurídico-político. A sua realidade, porém, mais do que transportar consigo a ideia de infinito, coloca-a na existência, sob a forma do absoluto e incondicionado. Não conhecendo, por definição, qualquer limite, não possuindo, aliás, outra causa senão ela própria, a soberania envolve necessariamente o absoluto na sua definição conceptual. E envolve-o, seja qual for a modalidade em que ela se concretize: monárquica ou republicana, unipessoal, nacional ou popular. O absoluto não se confunde aqui com absolutismo. A soberania é absoluta e ilimitada, porque a sua razão de ser não reside fora dela mesma e a sua acção não conhece, por definição, entraves nem condições. Autodesignando-se, antecede-se e causa-se a si própria, da mesma forma que, não havendo norma que não brote em última instância da sua vontade, ela se perpetua infinitamente em cada um dos seus actos normativos. O soberano sobrevive na lei, como se dizia na Idade Média.

Qual é o sujeito desta vontade? Como é que a multidão de vontades empiricamente dadas se metamorfoseia num monarca, numa vontade geral, numa nação ou num povo, que o mesmo é dizer como é que a soberania se pode figurar como existência individual, dotada de uma vontade que quer e decide? Bodin, como observa F. Gil, parte da evidência da soberania para deduzir da sua condição infinita a sua unicidade: sendo absoluto, porque não existe

ninguém que o limite e condicione acima, ao mesmo nível ou abaixo dele, o soberano não poderá ser senão uma instância única, mais concretamente, uma pessoa una, seja um ou mais do que um os indivíduos que a constituem.

Com o soberano hobbesiano acontecerá o mesmo. Atente-se no dístico, retirado do *Livro de Job*, que encima a gravura de capa da primeira edição do *Leviathan* e no qual ecoa com nitidez a demonstração de Bodin: *Non est potestas super terram quae comparetur*. Trata-se, na verdade, de um poder maior do que o qual não existe outro, isto é, da majestade superlativa, de um poder que, se por um lado se diz com origem no contrato que cada um dos indivíduos celebra com cada um dos outros, funcionando como seu representante ou actor, actuando em nome do todo e materializando a vontade deste, por outro lado, longe de estar condicionado por essa sua origem, é ele próprio a condição *sine qua non* para que o todo exista enquanto unidade e enquanto vontade. Sem soberania, não há *Commonwealth*.

Se, finalmente, atentarmos na “vontade geral” teorizada por Rousseau, encontramos, ainda aí, a mesma alquimia que transforma, pelo contrato, a pluralidade das vontades individuais numa vontade singular. Conforme sublinha o próprio Rousseau (1966: 53) “não há nem pode haver nenhuma espécie de lei obrigatória para o corpo do povo, nem mesmo o contrato social”. De facto, a soberania não reconhece causa ou dependência; afirma-se, e o seu afirmar-se pressupõe sempre que ela já aí estava antes, de modo a poder afirmar-se. À semelhança dos antigos monarcas, o povo soberano só pode dizer-se e pensar-se de mãos livres, *legibus solutus*. Tanto em Rousseau, como depois em Sieyes, encontram-se diversos registos desta continuidade da vontade ilimitada que habita a soberania do povo ou da nação, do mesmo modo que habita qualquer outra forma de soberania: “Pelo simples factio de ser”, diz Rousseau (1966: 53) “o soberano é tudo quanto deve ser”. “A nação”, declara por seu turno o abade (2008: 140), em manifesto decalque do texto de Rousseau, “é tudo o que pode ser, pelo simples factio de ser”. A nação soberana, poderíamos acrescentar, não é senão esse excesso da vontade que alucinatoriamente se revela e impõe como poder incondicionado.

Se é verdade que a ideia de soberania, na sua essência, escapa a uma cabal apreensão por parte da razão, o contrato mediante o qual Hobbes e Rousseau, como tantos outros autores, procuram dotá-la de uma génese, não é menos inacessível. Na verdade, o contrato social não explica, primeiro, como pode cada uma das vontades empíricas converter-se no seu contrário, despojando-se, enquanto súbdita, do seu querer individual para abraçar face ao soberano

uma condição que não pode ser senão de “servidão voluntária”. Em segundo lugar, também não explica como pode a soma dessas vontades empíricas transubstanciar-se num princípio transcendental – a vontade geral – princípio esse que, pela sua própria natureza, por um lado as antecede e por outro as excede. A vontade de uma nação, escreve Sieyes (2008: 161-2), “é resultado das vontades individuais”. Todavia, acrescenta mais adiante o abade, “o interesse que leva um homem a relacionar-se com todos os seus associados é evidentemente o objeto da vontade de todos e o da Assembleia comum. Aí, a influência do interesse pessoal tem de ser nula”.

Sieyes, é certo, detém-se a imaginar os diversos passos que levariam da multidão dos interesses privados ao interesse da nação, o bem comum. Mas é um exercício de algum modo retórico, se não ocioso, porque a passagem de um plano para o outro é refractária a qualquer prova, não sendo apreensível senão no domínio da crença. O contrato social, deste ponto de vista, releva igualmente da mitologia, que o mesmo é dizer, da necessidade compulsiva de colocar algo de prévio àquilo que, não menos compulsivamente, se dá como fundamento e, por conseguinte, como auto-instituído. Nenhuma dedução trará à luz as origens dessa figura em que o comum se apresenta como vontade absoluta. E, todavia, é nessa mesma figura que o político se dá a ver em toda a sua plenitude e, simultaneamente, em toda a sua ambiguidade.

CAPÍTULO 2

Schmitt e o monopólio da decisão soberana¹

À semelhança do que acontece em vários outros textos de Carl Schmitt, a primeira frase de *O Conceito do Político* contém, no essencial, a tese sustentada pelo autor e aquela que é, porventura, a pedra angular de toda a sua obra: “o conceito de estado pressupõe o conceito de político” (2018: 41).

A frase é simultaneamente abstracta e polémica, e está na origem de muitas das objecções que lhe foram dirigidas. O próprio Schmitt o reconhece, no prefácio de 1963 à 3.^a edição, fazendo notar que, “frequentemente, já a primeira frase decide sobre o destino de uma publicação” (2018: 34). É abstracta, porque desvincula o político do estado e das instituições em que este se materializa, para o situar em algo que alegadamente lhe subjaz e o antecede logicamente; é polémica, porque recusa, à partida, o consenso estabelecido no século XIX, e dominante entre juristas e cientistas sociais, a respeito da identificação do político com o estado, consenso este que está na origem quer da banalização do político no século XX – tudo é político! – quer da descredibilização e impotência do estado para manter a ordem interna e fazer face aos desafios externos.

Semelhante consenso encontra-se lapidarmente expresso no livro *Der Staat*, de Franz Oppenheimer, um dos principais visados por Schmitt na sua crítica ao liberalismo. Oppenheimer considera que o conceito de estado, por ele definido como “organização de uma classe que domina as outras classes”, é idêntico ao conceito de “sociedade política”, usado por Wilhelm Wundt, não se podendo falar dele senão a partir da “época das migrações e da conquista, mediante a qual se efectiva a subjugação de um povo por outro” (Oppenheimer 1926: IV). Schmitt filia expressamente a concepção de Oppenheimer num texto

1 Originalmente publicado, sob o título “O político. Entre Sieyes e Hobbes”, in Carlos Blanco de Moraes & Luís Pereira Coutinho (orgs.), *Carl Schmitt revisitado*. Lisboa: Instituto de Estudos Jurídicos e Políticos, Faculdade de Direito de Lisboa, 2014, pp. 104-120.

de Benjamin Constant, intitulado *Do espírito de conquista e de usurpação*, e publicado em 1814, ano da “vitória da Inglaterra sobre o imperialismo napoleónico” (2018: 131). Fiel ao liberalismo de Constant, Openheimer “proclama como sua meta a ‘erradicação do estado’” e, por conseguinte, o desaparecimento do político, com base, sempre segundo Schmitt, numa “avaliação carregada de valor e de afecto”, isto é, numa avaliação subjectiva, que compara o “meio económico” ao “meio político”:

O meio económico é a troca; ela é reciprocidade entre desempenho e contra-desempenho e, por isso, mutualidade, igualdade, justiça e paz [...] sendo o meio político, ao invés, ‘a violência conquistadora extra-economia’, o roubo, a conquista e as violências de todas as espécies. (2018: 135-6)

Em si mesma, esta dicotomia não era novidade. Se, por um lado, ela exprime uma despromoção, consubstancial ao liberalismo, do estado e do político, por outro, reflecte “a concepção do estado do século XIX alemão, sistematizada por Hegel. Existe, porém, uma diferença essencial. Hegel apresentava o estado como o momento cimeiro da eticidade, a esfera em que se realiza a objectivação da moral e dos valores, acima e ao arrepio da subjectividade dos interesses e paixões, que entre si se digladiam no interior da sociedade civil burguesa e que, sem o estado, se aniquilariam uns aos outros; por seu turno, o liberalismo oitocentista inverte esta hierarquia e remete o estado e o político para o domínio da violência e do tacticismo sem princípios, ao mesmo tempo que exalta a sociedade e a economia às alturas da justiça, enquanto operadores da concórdia, da solidariedade e da paz. Em consequência, a tensão entre sociedade e estado, que em Hegel constituía o modo dialéctico de ambas as esferas existirem realmente, transforma-se aqui em mera evolução ou progresso, que promove uma delas a um estatuto que se confunde com a própria eticidade e torna a outra não só dispensável, como contrária e inimiga dos valores por que se deve nortear a sociedade.

É precisamente neste ponto que a argumentação de Schmitt se revela mais acutilante. Em primeiro lugar, questiona a pretensa natureza apolítica da sociedade fundada exclusivamente no contrato e no compromisso, isto é, na troca racional de mercadorias e de argumentos. Em sua opinião, semelhante sociedade não pode senão resumir-se a uma “fraude”. Longe de ser um *universo*, racional e ético, como o liberalismo apregoa, o mundo que alegadamente despreza a violência na figura do guerreiro, o mundo assente na justiça intrínseca

aos contratos bilaterais e aos compromissos razoáveis, será ainda e sempre um *pluriverso*, um mundo em que a dominação prevalece, visto ser impossível evitar que uns sejam beneficiados e outros prejudicados pelos contratos que celebram entre si. E como a sociedade moldada pela economia de mercado se estrutura em torno da ideia de justiça, alegadamente intrínseca à instituição contratual, os dominados estarão sempre sujeitos à acusação de violência pelos dominadores, qualquer que seja o meio extra-económico – os únicos ao seu alcance – a que recorram para se opor às consequências do contrato que sobre eles recaiam. É assim que acontece no interior de cada estado, é também assim que acontece no domínio das relações externas, onde o imperialismo de base económica não deixará de impor os seus próprios interesses e a sua interpretação do conteúdo dos pactos às nações mais pobres, recorrendo, se necessário, a essa arma poderosa que é o embargo comercial e financeiro: *pacta sunt servanda*.

Mas Schmitt não pretende unicamente denunciar o equívoco da despolitização e do cosmopolitismo, que os liberais proclamam como ideal para a humanidade, face ao predomínio do estado, entendido como sinónimo de relações de poder baseadas na violência e na força, que tem vigorado ao longo da história. O seu objectivo principal é demonstrar que essa falsa despolitização, maximamente encarnada no século XX pela ideia do estado de direito, redundaria necessariamente na captura do estado por forças sociais que se opõem entre si – organizadas ou não em partidos políticos – e, por conseguinte, na sua dilaceração enquanto unidade e enquanto potência. Mas Schmitt quer também refutar a solução cosmopolita, protagonizada pela Sociedade das Nações (ou Liga, o nome varia do francês para o inglês, conforme Schmitt sublinha, para denunciar a ambiguidade congénita da instituição), contra a qual o autor pretende evidenciar a realidade do estado enquanto unidade homogénea reconciliada, se mais não for, em torno da designação e enfrentamento do inimigo comum. Reside aí o verdadeiro sentido e, ao mesmo tempo, a razão de ser das palavras com que se inicia *O conceito do político*. Na realidade, o estado não pode pensar-se sem o político, porque “o estado é o *status* político de um povo” (2018: 41).

1. O político e o estado

A concepção refutada por Schmitt, cujo principal teorizador, no século XX, é o jurista Hans Kelsen, considera o estado “uma ordem de conduta humana”. Segundo Kelsen (2008: 314),

é usual caracterizar-se o estado como “uma organização política”. Com isto, porém, apenas se exprime que o estado é uma ordem de coacção. Com efeito, o elemento “político” específico desta organização é a coacção exercida de indivíduo a indivíduo e regulada por essa ordem, nos actos de coacção que ela estatui. [...] Como organização política, o estado é uma ordem jurídica [...] uma ordem jurídica relativamente centralizada.

Porquê, então, o dualismo estabelecido pela doutrina tradicional e visível, por exemplo, na distinção entre direito público e direito privado? Unicamente por razões ideológicas: “O estado deve ser representado como uma pessoa diferente do direito para que o direito possa justificar o estado – que cria este direito e se lhe submete. [...] Assim, o estado é transformado de um simples facto de poder em estado de direito, que se justifica pelo facto de fazer o direito” (Kelsen 2008: 313). Entramos, assim, no reino da teologia, com todas as contradições que o positivismo sempre lhe apontou: “Da mesma forma que a teologia afirma a transcendência de Deus em face do mundo e, ao mesmo tempo, a sua imanência no mundo, assim também a teoria dualista do estado e do direito afirma a transcendência do estado em face do direito, a sua existência meta-jurídica e, ao mesmo tempo, a sua imanência ao direito” (Kelsen: 2009: 346).

Para o normativismo kelseniano, o estado consiste na produção dinâmica e sistemática das normas, a partir de uma constituição ou, mais remotamente, de uma *norma básica*. Recusando objectividade a qualquer valor ou fonte de deveres exterior à nomodinâmica, Kelsen conclui pela racionalidade plena do estado, a partir do momento em que este se identifica com a produção impessoal e neutra das normas, de onde está ausente, por princípio, a intromissão de qualquer vontade ou subjectividade. A própria sanção, elemento “político” do estado, é uma norma deduzida da sucessão de actos normativos que em última análise remonta a uma constituição.

Schmitt considera esta busca da neutralidade, esta “abulia” que caracteriza a ideia kelseniana de estado, como sintoma de uma tendência geral da cultura europeia dos últimos séculos. Num texto significativamente intitulado “A era das neutralizações”, que acompanha a segunda edição d’*O conceito do político*, o autor faz remontar a origem dessa tendência às guerras religiosas do século XVI, cujo efeito exterminador induziu as elites a procurarem um terreno neutro, onde fosse possível, sem pôr a vida em risco, não só a apresentação e o confronto de argumentos, como também o reconhecimento da verdade, mediante o estabelecimento de princípios e regras de investigação

comummente aceites. A partir de então, a teologia fundada na revelação deu lugar a uma teodiceia racional e a religião tornou-se, progressivamente, um assunto privado, ao mesmo tempo que o monarca, primeiro, e o estado, depois, evoluíam para as formas neutras que o liberalismo viria a consagrar no século XIX. Não por acaso, foi precisamente nessa altura que as ciências da natureza, consideradas a forma mais depurada do “saber sem sujeito”, como se dirá no século XX, se afirmaram como modelo para todas as formas do pensamento. Mais do que uma condição efémera e transitória, a busca da neutralidade revelar-se-á uma autêntica sina do homem europeu: mal se encontra e estabelece um domínio neutro onde firmar os saberes e o debate público, de imediato ele se transforma em novo campo de batalha e dá lugar a nova migração, primeiro, da vida intelectual, a seguir, da sociedade no seu todo. O próprio triunfo da ciência, que supostamente viria eliminar do espaço público os vestígios da superstição e do preconceito, origem das guerras religiosas do século XVI, foi impotente para impedir as guerras nacionais do século XIX, travadas já não por razões de fé, mas tão-só por razões de comércio ou de território. E o mesmo se pode afirmar, no século XX, acerca da tecnologia, o mais alucinatório dos espaços neutros, que não só não obviou a explosões de violência e ódio a uma escala que a humanidade jamais havia presenciado, como, inclusive, exponenciou a sua dimensão catastrófica e foi o instrumento privilegiado da hecatombe.

A razão desta busca, sucessivamente frustrada, por uma utópica neutralidade, e a concomitante falha da ideia liberal do estado e do político, reside, segundo Schmitt, na natureza “existencial e não normativa” das noções essenciais de que é feita a nossa vida intelectual e que constituem o objecto das nossas reflexões e discussões. Por elas serem “existenciais”, o sentido, a importância e a forma como essas noções são concretamente vividas variam consoante as épocas. Assim, por exemplo, o progresso, que no século XVIII era sinónimo de melhoria e aperfeiçoamento moral, no século XX remete invariavelmente ou para avanços técnicos, ou para crescimento económico e melhoria do bem-estar. Uma tal evolução do significado das noções não é aleatória. Pelo contrário, ela dá-se por assim dizer em bloco e por contágio, orientando as elites, os líderes de opinião e o debate público, em função do sector que em cada século domina a cultura e fornece a chave para o sentido concreto de cada uma dessas noções. No século XIX, o sector a partir do qual se propaga e estrutura o sentido global do homem e do mundo, qual foco semântico, é a economia. No século XX, é a técnica. Ambas, a economia e a técnica, são encaradas como

expressão cimeira da racionalidade. Ambas, cada uma a seu tempo, são consideradas como o graal da neutralidade e, conseqüentemente, da paz.

A fenomenologia das noções essenciais elaborada por Schmitt é da maior importância para uma análise do conceito do político. Também este, obviamente, oscila com o tempo, em função do sector que predomina e a partir do qual se processa a atribuição do sentido, em particular do sentido comum. O político não é susceptível de uma definição universal, ou de uma substantivação. Nos séculos XVII e XVIII, por exemplo, a sua identificação com o estado fazia sentido, como observa Schmitt, logo no início da obra, uma vez que o estado, nessa altura, se encontra firmemente instalado acima da sociedade, a qual não reconhece como sua antagonista. Legitimado a partir da miríade de contratos entre os indivíduos (*by mutual covenants one with another*), o estado absolutista prefigurado no leviatã hobbesiano esvazia de política todo o espaço social, cortando cerce a hipótese de conflito interno, através da dissolução dos anteriores laços comunitários. Se algum vestígio do político aí persiste, é sob a forma do policiamento. Porque é o contrato, a ordem jurídica, que funda e legitima o político, mas é este último que assegura a existência concreta da primeira, na medida em que as normas, sem a espada, ficam reduzidas a meros *flatus vocis*. Cada um contratou com cada um a renúncia ao seu próprio direito de defesa e autorizou, ao mesmo tempo, o soberano a apropriá-lo, sem limite, de todos os seus pertences. A partir daí, o verdadeiramente político transfere-se para o plano das relações externas, sendo que ninguém a não ser o soberano, em cujas mãos a violência se encontra monopolizada, poderá decidir dos termos em que deve enfrentar-se qualquer outra potência exterior à potência do estado. É por esse motivo que Schmitt vê em Hobbes o fundador do decisionismo político, o jurista que identificou o fundamento das normas com a autoridade do legislador e não com a verdade ou moralidade que lhes seja intrínseca: *auctoritas facit legem, non veritas*.

Porém, a situação no século XX é totalmente distinta, porquanto a colocação do estado acima dos indivíduos, visível ainda na doutrina hegeliana, foi entretanto corroída pela democracia liberal, que, através da defesa do direito de dissidência, já prenunciada na defesa espinosista da liberdade de pensar individual, como o próprio Schmitt (2008: 57-58) não deixará de observar mais tarde, criou as condições para a emergência do chamado espaço público e transformou a massa dos súbditos num corpo político, em cujo interior se geram focos de resistência às normas do soberano e, deste modo, se dissemina o político. Em Hobbes, por via da doutrina da representação, os indivíduos

identificavam-se com o soberano, mas essa identificação significava a sua redução à condição de súbditos, isto é, o seu despojamento total da vontade e da capacidade de reivindicar direitos. A vontade dos súbditos era a vontade do soberano, não porque ambas fossem iguais, mas porque na prática a segunda absorvia e esgotava a primeira, muito embora fosse esta que a legitimava. É contra este paradoxo que irá desenvolver-se a emancipação da sociedade face ao estado. Na teoria hegeliana, recorde-se, ainda se verifica uma clara distinção entre o estado e a sociedade. Muito em breve, porém, ela irá dar lugar a um processo de indistinção entre uma e outra dessas esferas. Por definição, a democracia tende a diluir a separação entre assuntos do estado e assuntos da sociedade, passando ambos a interpenetrar-se e abrindo assim caminho à potencial interferência do estado em tudo, isto é, à consagração do chamado “estado total”. Quando isso acontece, a identificação do político com o estado deixa de fazer sentido, porquanto, se o estado tem a ver com tudo – da defesa à cultura, da religião à economia – então, tudo é político, tornando-se impossível apontar, em relação ao estado, um único traço que seja especificamente político. Em consequência, o político declinar-se-á unicamente de forma negativa, como distinto do jurídico ou do moral, sem se especificar o que realmente o distingue. Ou, então, cai-se no círculo vicioso, trivial na linguagem comum, em que o estado aparece como algo de político e o político como algo que tem a ver com o estado.

2. O amigo e o inimigo

Fiel à sua tese sobre a natureza das noções essenciais da civilização e da cultura, Schmitt afirma que “a diferenciação especificamente política, à qual se podem reconduzir todas as acções e os motivos políticos, é a diferenciação entre *amigo* e *inimigo*” (2018: 50-51). Assim como na moral se distingue o bom e o mau, na estética o belo e o feio, e na economia o lucro e o prejuízo, assim em política se distingue o amigo e o inimigo. Não se trata, como facilmente se verificará, de uma distinção lógica, passível de ser aferida por um qualquer princípio ou padrão universal. Tão-pouco se pode recorrer a um árbitro, um observador situado em posição neutra, de onde pudesse distinguir friamente, numa perspectiva sinóptica, o amigo e o inimigo. Identificar o inimigo é um acto de vontade, ou um sentimento, não um processo intelectual. As suas raízes mergulham mais fundo que o plano em que operam os constrangimentos racionais e se processa o debate científico. Estamos, aqui,

no plano exclusivamente existencial, numa situação concreta, aquém de toda e qualquer motivação exacta.

A primeira questão que de imediato se coloca é a de saber quem é o sujeito desse acto de vontade, ou experiência existencial. À partida, a hipótese de uma vontade individual está excluída, diferentemente do que sucede, por exemplo, no plano da moral. O inimigo é sempre partilhado por um colectivo, em particular por um povo estabelecido num território. A sua exclusão é simultaneamente o traçar de uma fronteira, no interior da qual se comunga de um sentimento de pertença e, ao mesmo tempo, se encara o exterior como radicalmente *outro*. Não quer dizer que esse outro povo não possa ter algo em comum com aqueles que o tomam por inimigo. Ele pode comungar das mesmas ideias filosóficas, dos mesmos gostos estéticos ou dos mesmos sentimentos morais. Pode até ser o parceiro ideal para fazer negócios. Mas nenhum desses traços de proximidade o exime à condição de alteridade, ou anula a tensão existencial que o projecta irremediavelmente no exterior do grupo e o identifica como um opositor, com quem, se necessário, aquele combaterá e se defrontará até à morte. Nas palavras de Schmitt,

O inimigo não é [...] o concorrente ou o opositor em geral. O inimigo também não é o opositor privado, que se odeia com sentimentos de antipatia. O inimigo é, apenas, uma totalidade de homens pelo menos eventualmente *combatente*, isto é, combatente segundo uma possibilidade real, a qual se contrapõe a uma totalidade semelhante. O inimigo é apenas o inimigo *público*. O inimigo é *hostis*, não *inimicus* em sentido mais amplo (2008: 56).

Resumindo, um grupo constitui-se como político na exacta medida em que se opõe um outro, ou outros, grupos, não apenas porque os reconhece como diferentes e os exclui da homogeneidade do seu próprio *ethos*, mas também porque não exclui a hipótese de a sua mútua oposição chegar ao extremo da guerra.

Ver, porém, a distinção do político na possibilidade da guerra não implica uma opção deontológica pelo belicismo, como Schmitt se apressa a esclarecer. O guerreiro não representa um ideal de vida, uma figura exemplar, tal como a guerra não constitui um objectivo em si mesma. Mais do que isso, a guerra nunca possui qualquer suporte no plano dos princípios, dos valores ou das normas. Falar de “guerra justa”, neste contexto, é um simples estratagema retórico, visando em última análise enfraquecer o campo do adversário. A justiça

não entra na definição da guerra. “Não existe nenhum fim, nenhuma norma tão correcta, nenhum programa tão modelar, nenhum ideal social tão belo, nenhuma legitimidade ou legalidade que pudesse justificar que homens se matem uns aos outros por eles” (Schmitt 2018: 90). Fazer ou não fazer a guerra poderá, assim, representar uma deliberação tática, não uma escolha perante a qual um povo possa em definitivo deliberar, como se houvesse algo a deliberar sobre aquilo que na realidade se apresenta como destino. Perguntar-se-á, com Marcuse (1968: 31), em comentário à passagem que acabámos de citar: “O que fica, então, como justificação (para a guerra)? Só isto: que existe uma situação, que, pela sua simples existência e presença, está isenta de toda a justificação, isto é, uma situação ‘existencial’, ‘ontológica’ – justificação pela mera existência”. Enquanto existencial, a distinção amigo-inimigo e a possibilidade de ela atingir o grau de intensidade que a faz explodir numa guerra, é inevitável. No *pluriverso* que é o conjunto das nações, é impossível sobreviver ignorando ou passando ao lado dessa distinção, pelo que a simples proclamação de propósitos pacifistas e o consequente desarmamento unilateral, por parte de um estado, mais não significará, objectivamente, que um apoio aos interesses de um outro estado, o qual se encarrega da defesa do primeiro e vai, por conseguinte, apoderar-se da sua soberania. Na verdade, “por um povo já não ter a força ou a vontade de se manter na esfera do político, o político não desaparece do mundo. Desaparece apenas um povo fraco” (Schmitt 2018: 96).

Nesta versão do político – essencialmente democrática, repare-se –, a existência do povo funda-se a si própria como entidade autonomamente organizada, na medida em que possui a vontade de sobreviver, isto é, a energia para afirmar e defender o seu interesse vital perante os demais. A afirmação do interesse não é menos importante que a sua defesa. E não se trata, aqui, de um interesse legítimo, ou justo, algo que remeteria para um critério exterior de aferição. A afirmação do interesse, como se viu, é da ordem do concreto, do existencial, e enuncia-se apenas no registo da tautologia: é do interesse de um povo o que esse povo, mesmo se contra tudo e contra todos, afirma como seu interesse. E é precisamente essa afirmação do próprio interesse que o constitui como povo.

A influência de Sieyes, já aflorada na obra *A Ditadura*, de 1921, é flagrante, se bem que não explícita, neste passo da doutrina de Schmitt. Está em causa o autoposicionamento de um colectivo, cuja única determinação reside no facto de se distinguir dos demais e querer perpetuar-se. Os termos em que uma tal distinção se afirma são infinitamente aleatórios. Se assim não fosse, o estado

soberano não teria como constituir-se, que o mesmo é dizer, o povo não seria poder constituinte. Conforme escreve Schmitt (2014: 123), em comentário a Sieyes,

O povo, a *nation*, a força originária de qualquer estado, constituem sem cessar novos órgãos. Do abismo infinito, incomensurável, da força do *pouvoir constituant* emergem incessantemente novas formas, que ele pode destruir a qualquer momento e nas quais o seu poder nunca fica limitado para sempre. A nação pode querer de modo arbitrário. O conteúdo do seu querer tem sempre o mesmo valor jurídico que o conteúdo de uma disposição constitucional.²

O problema, acrescentará mais adiante Schmitt, é que “o conteúdo da vontade do povo não é específico”, nem pode alguma vez vir a sê-lo, na medida em que, “uma vez formada, seja de uma maneira ou de outra, ela deixa de ser constituinte para se tornar vontade constituída” (2014: 125). É este, aliás, o problema que Sieyes tenta resolver através do conceito de representação, o qual a “democracia bruta” de Rousseau recusava, com toda a lógica, e em cuja natureza Schmitt (1989: 356) verá uma “antítese da identidade democrática”. Para sair da “obscuridade” de um poder absoluto mas informe, para se efectivar, o povo terá que dar a si próprio uma forma política, um estado, sendo que, nas sociedades actuais, de acordo com Sieyes, não o pode fazer senão por intermédio de representantes, os quais decidirão qual o verdadeiro conteúdo da vontade popular. Semelhante equilíbrio entre a igualdade de início e a assimetria que se lhe segue é suficiente para garantir a organização de um grupo, sem ferir a liberdade nem os direitos dos seus membros. Sieyes tenta explicar o salto aparente: “Na origem encontram-se sempre vontades individuais”, vontades estas que têm em comum o quererem reunir-se, e “só por esse facto já formam uma nação” (2008: 136-137). Desse modo, a teoria assegura a igualdade e permite á nação emergir como vontade única, resultante da associação de uma multiplicidade de vontades individuais. Todas elas, efectivamente, são autoras do acto originário da vontade comum. É certo que, para se prolongar

2 Cf. o texto correspondente de Sieyes: “A nação existe antes de tudo, ela é a origem de tudo. A sua vontade é sempre legal, é a própria lei”. E, mais adiante: “De qualquer maneira que uma nação queira, basta que ela queira; todas as formas são boas e a sua vontade é sempre a lei suprema. [...] Seja qual for o modo como ela quer, basta que a sua vontade apareça para que todo o direito positivo cesse perante ela, como se estivesse diante da fonte e do senhor supremo de todo o direito positivo” (Sieyes, 2008: 139-142).

de modo estável, para ser estado, em suma, esse acto não poderá permanecer como simples poder constituinte. Terá também de se desdobrar em poder constituído, cujos órgãos só poderão ser ocupados por uma ínfima parte das vontades individuais, as quais é impossível sujeitar a um mandato imperativo sem produzir a paralisia do regime. Reside precisamente aí o paradoxo da democracia representativa, onde, conforme observa Schmitt (2014: 125), “os representantes que agem em nome do *pouvoir constituant* são, do ponto de vista formal, comissários incondicionalmente dependentes, mas a sua missão é impossível de limitar quanto ao conteúdo”.

É neste quadro conceptual, desenhado a partir de uma solução política geneticamente ambígua, que se desenrola a desagregação do estado a que Schmitt considera estar a assistir o século XX. A pulsão democrática, que fora crescendo ao longo do século anterior, acentuava progressivamente a dependência dos representantes em relação aos representados, convertendo a democracia representativa em democracia de massas, ao mesmo tempo que a representação, progressivamente despojada da sua aura inicial de encarnação da vontade e dos valores comuns, se transforma num simples instrumento, numa técnica, e, como tal, se vai tornando infinitamente manipulável. Num texto de 1923, Schmitt descrevia assim a situação alemã:

Os partidos (que segundo o texto da Constituição escrita não existem oficialmente) já não se defrontam como opiniões em discussão, mas como grupos de poder, social ou económico, calculando os interesses e as possibilidades de poder de ambos os lados, e fechando compromissos e coligações sobre esta base fáctica. (Schmitt 2009: 184)

Consumara-se, portanto, a interpenetração entre a sociedade e o estado, que conduziria fatalmente à impotência deste último, capturado por interesses de natureza económica, fossem do patronato ou dos sindicatos, os quais utilizam os partidos políticos e os órgãos de estado como simples peões no xadrez dos assuntos particulares, e já não reconhecem nenhum poder, além do poder igualmente económico dos interesses concorrentes. Desse ponto de vista, o grau zero do político, a antítese daquilo a que Schmitt chama a “alta política” e que se confina ao plano das relações entre estados, corresponde, significativamente, à saturação política do espaço social, numa espécie de hipérbole da democracia, em que todo o poder se circunscreve à imanência do povo. Arrastado, porém, pela dinâmica dos interesses privados, sem uma instância

superior com capacidade para arbitrar os antagonismos em que, por natureza, eles se dilaceram, o político não pode senão assumir a forma da “baixa política”, metamorfoseando-se em jogos de influência ou esgotando-se na barganha parlamentar. A lógica que o anima, fiel à sua génese liberal, será então a de evitar a todo o custo a decisão ou o conflito, prolongando indefinidamente as negociações e multiplicando os compromissos, na convicção de que a essência do político é a do económico e que, por isso, o povo se objectiva nesse interminável dialogar e discutir. O verdadeiro liberal é alguém que, no dizer de Donoso Cortès citado por Schmitt, se lhe perguntarem “Cristo ou Barrabás”, responde com a proposta de uma comissão de inquérito (2005: 62). No limite, o político torna-se não apenas superficial, mas também supérfluo.

3. O político e o inimigo

A situação das democracias europeias, em especial a alemã, encontra-se, no entender de Schmitt, em vias de abandonar por completo o modelo hobbesiano. Enquanto este preconizava a necessidade de um estado que monopolizasse o político e personificasse a unidade da vontade colectiva, assegurando assim a possibilidade da ordem e do direito, a chamada democracia de massas arruína a soberania do estado e, conseqüentemente, deixa os indivíduos desprotegidos e entregues ao jogo da confrontação social, que passa, entretanto, a confundir-se com o político. A grande política, que opunha essencialmente um estado aos demais, dá lugar à luta de classes, a qual confere à bipolaridade entre burguês e proletário uma intensidade, um *pathos*, que ameaça a hobbesiana unidade da *commonwealth* e cruza as fronteiras entre países – o “internacionalismo” – com a pretensão de redesenhar a linha que separa o amigo do inimigo. Onde fica, então, poderá perguntar-se, a unidade existencial do povo, a vontade colectiva de sobreviver como distinto das demais unidades colectivas, que Schmitt identifica como critério do político? Onde se encontra, verdadeiramente, o inimigo público? No exterior, no interior, ou dentro e fora, mediante infiltrados ou traidores?³

3 Jacques Derrida (1994: 103), em comentário a Schmitt, explora esta última hipótese: “aí onde o inimigo principal, onde o ‘adversário estruturante’ parece impossível de encontrar, onde ele deixa de ser identificável, logo fiável, a mesma fobia projecta uma multiplicidade móvel de inimigos potenciais, substituíveis, metonímicos e secretamente aliados entre eles – a conjura”.

Na segunda edição d’*O Conceito do Político* esta questão é reformulada, de tal maneira ela parecia inconsistente na primeira, corrigindo-se a versão inicial, marcadamente inspirada em Sieyes, a troco de um retorno assumido à teoria hobbesiana. Em lugar de pressupor um conteúdo, uma “unidade política organizada”, como sujeito da vontade comum – poder constituinte – que se expressaria no estado – poder constituído –, o político é agora apresentado como pura relação antagónica, elevada a um grau de intensidade tal, que determina, qualquer que seja o seu conteúdo, a diferenciação entre amigo e inimigo⁴. Não importa se é por motivos religiosos ou económicos, morais ou ideológicos:

A unidade política é, segundo a sua essência, a unidade paradigmática, independentemente de quais sejam as forças de que retira os seus motivos psíquicos últimos. Ela existe ou não existe. Quando existe, ela é a unidade suprema, isto é, determinante no caso decisivo. (Schmitt 2018: 79-80)

Resta, portanto, saber que entidade assume, em cada momento, esse protagonismo e determina a distinção entre amigo e inimigo. Acima de tudo, resta saber se é o estado essa entidade, ou se, pelo contrário, ele ficou reduzido a uma associação entre outras que se defrontam no espaço social, variando apenas as funções que se lhe atribuem. Do ponto de vista teórico, deve salientar-se que o político deixou de estar necessariamente ancorado num povo que se autoconstituiria homogénea e geneticamente, como distinto dos restantes, para passar a ser a característica que faz de uma entidade o operador necessário para que a intensificação dos conflitos, qualquer que seja a sua natureza, possa materializar-se na decisão suprema de enveredar pela guerra. Daí a importância de o estado ser possuidor dessa característica, afastando assim a hipótese de as diferentes associações e dissociações que se dão no interior do espaço social levarem a sua oposição a um grau de intensidade tal que dê lugar à guerra, fragmentando a vontade comum em várias unidades que se defrontam como amigo e inimigo: a guerra civil. Só monopolizando a decisão sobre a guerra o estado soberano pode normalizar a sociedade e, deste modo, tornar-se o garante da paz.

4 Sobre esta matéria, cf. “A esfera pública e a crise de Weimar” (Sá 2012: 156-175), texto onde se analisa a evolução que este tema conhece nas edições de 1927, 1932 e 1933, em contraponto com a evolução da República de Weimar para o Terceiro Reich e o sucessivo posicionamento teórico de Schmitt.

Uma tal reformulação da teoria permite a Carl Schmitt integrar toda uma série de fenómenos, que marcam a Europa e o mundo do seu tempo e que extravasam a tradicional moldura do estado-nação. Não é apenas o movimento operário, cuja força cresce e desafia as orientações do estado através do recurso à greve, nem as organizações partidárias, em que a vontade comum se reorganiza. É também o poder da propaganda, propulsado por uma tecnologia “cega a toda a civilização”, que revela potencialidades até então insuspeitadas, não só através da imprensa e da rádio, mas também da distribuição maciça por ambas as partes em conflito, como aconteceu já durante a I Grande Guerra, de cartazes publicitários a diabolizar o inimigo, ou de programas escolares eivados de xenofobia. Uma concepção “aristocrática” da guerra, como aquela que assoma na primeira versão d’*O conceito do político* e de que Schmitt permanecerá, até ao fim, manifestamente nostálgico, tenderá não só a desvalorizar como a desconsiderar a intrusão de outras esferas – económicas, morais ou culturais – naquilo a que chama “a grande política”. O inimigo, nesta perspectiva, é o outro, não o mal, o *hostis*, não o *inimicus*, e a guerra não pode ser senão um “assunto de estado”, quer dizer, um assunto da exclusiva competência da instância soberana, que tem nas suas mãos o poder de decidir a passagem ao confronto armado.

No entanto, um tão extremado acrisolamento do político, de que o *jus publicum europaeum* era a moldura, dificilmente resiste agora à evidência dos factos. Precisamente por ser existencial e ter as suas últimas raízes em razões aquém de toda a normatividade, o antagonismo político não se ajusta ao modelo de confronto e à definição de inimigo, enquanto inimigo público, que Schmitt apresentara. Na verdade, as diversas esferas de valorização – religiosa, económica, moral, cultural, etc. – podem igualmente convergir para a intensificação dos antagonismos e o atear da *hubris* guerreira. Assim, o inimigo nunca é, propriamente, esse respeitável batalhão de heróis que está do lado oposto, como a história da guerra abundantemente ilustra, em particular no século XX. Pelo contrário, a desqualificação moral é um meio de combate a que usualmente se recorre. O próprio Schmitt virá a reconhecê-lo, em 1932, quando sublinha a possibilidade de qualquer outra das esferas determinar a distinção amigo-inimigo, sobrepondo-se a uma alegada autonomia do político. Por um lado, o político arrasta a sobreposição das várias esferas, numa espiral ascendente que leva ao seu máximo grau a intensificação do conflito. Por outro lado, uma tal sobreposição tende a diluir o político, fazendo com que ele venha a ser absorvido pela multiplicidade dos grupos sociais, cada um deles com os seus

interesses económicos e valores culturais ou morais. A linha de fronteira entre grande política e baixa política desaparece, a guerra deixa de ser um assunto de estado para se tornar um assunto doméstico e emergir como guerra civil. Nessa altura, o povo não mais será visto como unidade homogénea que afirma existencialmente o seu querer, uma vez que o seu espaço, atravessado por antagonismos em que não está afastada a hipótese do confronto violento, se transformou em espaço de possível abrigo para o inimigo interno, produzido pelo medo real ou paranóico, o inimigo que é sem rosto e, por isso, passível de ser indiscriminadamente apontado por qualquer adversário.

A contradição inerente ao processo de intensificação dos antagonismos não é ignorada por Schmitt, que a sinaliza como um perigo, na medida em que ela arrasta a impotência do estado, seja porque outras esferas se lhe impõem e o tornam insignificante no plano interno, seja porque outras potências, a coberto de valores supostamente universais, ameaçam condicionar as suas escolhas no plano externo. É, de resto, esse um dos argumentos pelos quais Schmitt condena tão enfaticamente a doutrina do *bellum justum* ou do *jus belli*, enquanto formas de legitimar o recurso à violência com base em categorias pretensamente não políticas: “Desde Grotius que é em geral reconhecido que a justiça não pertence ao conceito da guerra. As construções que exigem uma guerra justa servem habitualmente, elas mesmas, um fim político” (Schmitt 2018: 91-2). De facto, a concepção do *bellum justum* remete obrigatoriamente para a submissão medieval dos reinos ao império espiritual do Papa, que a teoria do estado recusa, ou para a postulação iluminista de uma unidade de todos os homens, superior e abstracta, a qual não pode ser política, porquanto o político pressupõe sempre a pluralidade de unidades concretas, em cujo horizonte é impossível rasurar a hipótese de confronto armado, e a humanidade não teria com quem se confrontar. Em qualquer dos casos, a invocação dessa unidade superior – a humanidade –, ou de noções que nela têm a sua condição de possibilidade, tais como a “guerra justa”, que acolhe a possibilidade de uma guerra em nome da paz, uma guerra à guerra, não representa na prática senão uma arma utilizada por um estado ou conjunto de estados contra outros. Com uma agravante: quando tal acontece, “o opositor já não se chama inimigo, mas é posto [...], enquanto destruidor da paz e perturbador da paz, *hors la loi* e *hors l’humanité*” (2018: 13).

CAPÍTULO 3

Alucinação e verdade em política

Há uma passagem de uma entrevista de Fernando Gil, recolhida no livro intitulado *Acentos*, onde se fala de pensamento soberano e do processo, que neste tem lugar, de uma “fundação sem fundamento”. A dado passo, o entrevistador observa que, havendo na base da soberania “uma ligação forte entre fundamento e vontade”, a questão que se coloca de imediato é saber qual o “lugar da verdade nesse processo”. O filósofo, porém, responde que “isso obrigaria a reflectir no sentido de falar de verdade em filosofia política”, campo este onde a questão da verdade, segundo confessa, nunca se lhe havia colocado (Gil 2005: 90).

A resposta tem algo de surpreendente, conferindo até ao diálogo uma tonalidade algo socrática, tanto mais que, algumas páginas antes, a questão em apreço já havia sido, no mínimo, afluída. Talvez por isso, o interlocutor ignora a resposta extremamente assertiva de F. Gil e reformula a pergunta, sublinhando a sua pertinência. Com efeito, se “a instauração da soberania pressupõe um investimento ao nível da crença”, então “o espaço que sobra para falar de verdade é, a este nível, francamente diminuto”. E, no entanto, poderíamos nós acrescentar, uma reflexão sobre a soberania e, por conseguinte, sobre a política, pelo menos a política tal como ela é equacionada nos tempos modernos, não se afigura possível sem ter em conta a questão da verdade. O próprio maquiavelismo, se de facto marca decisivamente a história da filosofia, é na medida em que repõe a questão da verdade em política, apresentando-a como desocultação – *aletheia* – de uma realidade que não possui correspondência simétrica nas categorias do entendimento, porquanto se reflecte em várias delas em simultâneo, num jogo de espelhos em que a verdade se efectiva ocultando-se, o bem se oculta no mal e a virtude pode coincidir com a indignidade. Daí que F. Gil sinta necessidade de se explicar, recordando, de passagem, que já antes havia sido confrontado, quer por Derrida, quer por Renato Lessa, com observações à sua concepção da

soberania que, de algum modo, haviam sublinhado o facto de esta pôr a nu e, deste modo, desconstruir a dimensão alucinatória daquilo a que chama o pensamento soberano.

A explicação apresentada por Gil processa-se em dois momentos, dir-se-ia dialécticos. O primeiro retoma a possibilidade, já anteriormente afirmada na entrevista, de se “construir um argumento céptico (ou ‘agnóstico’) a partir precisamente desta mesma tese [...], desconstruindo a alucinação do pensamento soberano, isto é, explicando que ele assenta sobre uma ilusão” (Gil 2005: 80). É, por assim dizer, o momento Yin da explicação. Nele se descobre, em toda a sua nudez, um acto do pensamento que literalmente extravasa os constrangimentos epistemológicos através dos quais as verdades científicas se eximem à suspeita de alucinação. O pensamento soberano é, por natureza, *legibus solutus*, liberto de qualquer tipo de normatividade ou constrangimento. As suas verdades são originárias, inaugurais, isto é, sem antecedente, pelo que não é possível ampará-las nos esteios de uma prova, nem pressupor condições a que elas devessem obedecer. Desse ponto de vista, as portas parecem escancaradas ao cepticismo e a soberania desmorona-se como relíquia teológica ou construção *ad hoc*, adoptada como ideologia oportuna no dealbar dessa novidade em política que é o estado. Porém, a explicação de F. Gil desdobra-se, logo a seguir, num segundo momento – o momento Yang – o qual, sem propriamente refutar o que foi avançado no primeiro, limitará de forma drástica o seu alcance: “não aceito”, diz Gil, “um tal desconstrucionismo do pensamento soberano, porque entendo que este, e a evidência, são o suporte da mente e instituem a própria ideia de verdade”. Em consequência, diz ainda, “a sua natureza alucinatória é inescapável e não pode ser considerada uma mera ilusão” (Gil 2005: 91). À primeira vista, dir-se-ia tratar-se aqui de um recuo em relação ao que o filósofo acabara de dizer, ou mesmo de uma correcção. Contudo, o autor está apenas a retomar a questão a um outro nível. Longe de a possibilidade de cepticismo explicitada no momento Yin dar agora lugar a um qualquer dogmatismo, aquilo que Gil evidencia, tomando por modelo a ideia de soberania em política, traduz-se por uma compreensão diferente do conceito de verdade e do processo epistémico nela implicado. Não deixa, aliás, de ser surpreendente, num autor que sempre guardou algum distanciamento em relação à filosofia política, o ter encontrado na representação do poder soberano uma espécie de esquema para a crença alucinatória no fundamento, que opera em campos tão distintos como a política, a teodiceia e a teoria do conhecimento. Tentaremos, a seguir, evidenciar o modo como a categoria de pensamento soberano, tal

como F. Gil a apresenta, contribui decisivamente para a compreensão do próprio campo onde ela se inspira, a saber, a política.

1. A soberania como “logro alucinatório”

A ideia de soberania é anti-intuitiva. Seja qual for a sua configuração –monárquica ou democrática – ela afirma-se como instância desligada de qualquer condicionamento, sem dependências nem causa que a determine. A sua linguagem remete, obviamente, para a teologia, de acordo com a intuição de Bodin, que a promoveu ao estatuto de princípio originário, e ao arrepio das tentativas empiristas ou positivistas que vão procurar fundamentá-la na história, quer dizer, numa sequência causal, seja esta o costume ou o consentimento contratualizado. Já Montaigne, mais ou menos pela mesma altura em que foram publicados os *Seis Livros da República*, explicitava claramente, no famoso capítulo sobre “Os canibais”, esse lado anti-intuitivo da soberania, ao relatar as impressões de três dos primeiros ameríndios que foram trazidos para a Europa:

Disseram em primeiro lugar que achavam muito estranho que um tão elevado número de homens grandes, barbudos, fortes e armados, que rodeavam o Rei (parece-me verosímil que se estivessem a referir à guarda suíça), se submetessem a um menino e lhe obedecessem, em vez de escolher um de entre eles para o comando. (Montaigne 1998, I, 31: 144)

Obedecer a um menino é a imagem da “servidão voluntária” levada ao paroxismo: a máxima potência encarnada na impotência extrema de uma criança; a força, a experiência e a multidão dos súbditos vergados perante alguém que na aparência está totalmente desmunido dos instrumentos do poder. Não lhe obedecem por uma razão perceptível aos olhos dos estranhos, mas tão-só por acreditarem que o poder se aloja por inteiro, sem armas nem aura, naquele corpo de criança. Para os ameríndios, é puro *nonsense*.

Mas não só para os ameríndios. Boa parte das teorias contratualistas evidencia igualmente essa estranheza face ao paradoxo da soberania, tentando, por isso, fazê-la assentar em solo mais convincente, de modo a desfazer o mistério que se oculta por detrás da obediência ao soberano. Mediante a figura do pacto, a obediência desvincula-se da ideia de uma legitimidade do poder baseada na força, tal como a formulava Trasímaco, personagem do Livro I da

República de Platão, ou no direito divino dos reis, conforme sustentam, por exemplo, autores como Robert Filmer ou Bossuet. Rejeitando qualquer uma dessas fontes de alegada legitimidade, a obediência tornar-se-ia, de acordo com a doutrina do pacto social, uma obediência consentida, porque vantajosa para os súbditos, adquirindo assim uma base racional. Locke traduz essa racionalidade num registo claramente mecanicista:

Porque quando um certo número de homens, mediante o consentimento de cada um deles, constituem uma comunidade, eles fazem desta comunidade um corpo, com um poder de agir igual ao de um corpo, o que só é possível pela vontade e a determinação da maioria. Com efeito, não sendo uma comunidade accionada senão pelo consentimento dos seus indivíduos, e sendo necessário que aquilo que é um corpo se mova de uma determinada maneira, é necessário que um corpo se mova na direcção para onde o puxa a força maior, a qual é o *consentimento da maioria*. (Locke 1988, VIII, 96: 331-332)

A recusa da doutrina de Bodin, mediante o recurso à ideia do pacto, não poderia ser mais explícita. Ao longo de todo o capítulo citado, a autoridade do soberano vê refutada a sua sustentação, teológica ou metafísica, e todo o seu mistério se evapora numa linguagem cujos termos são importados da dinâmica. Afinal, a soberania é uma força, porque, sendo a comunidade um corpo, ela move-se na direcção em que a maior parte dos seus membros a moverem. Em última instância, as decisões do soberano estão radicadas na vontade da maioria dos indivíduos que compõem uma comunidade e que a inclinam nesta ou naquela direcção.

Semelhante tentativa para enquadrar racionalmente o gesto soberano apresenta, no entanto, uma dificuldade, a qual resulta do facto de a argumentação assentar numa metáfora: o agregado precisa de ser pensado como um corpo. Não é necessário que seja um organismo e possua a consistência substantiva daquilo a que Ferdinand Tönnies chamou a *Gemeinschaft* e que já tinha sido invocado pelos nacionalismos do século XIX. Em Locke, a metáfora aponta unicamente para o que poderia ser uma *Gesellschaft*, uma sociedade atomizada, organizada por instituições que devem respeitar a liberdade natural dos indivíduos, sempre e até onde for possível. Ainda assim, ela é imprescindível, porque só através da metáfora do corpo se pode sustentar a possibilidade de a maioria decidir pelo todo, sem que tal reconfigure a injustificada dominação de uma parte do corpo social sobre as demais. Locke enuncia-o de forma transparente,

antecipando, aliás, algo que Rousseau irá explicitar: “Nada a não ser o consentimento de todos os indivíduos pode fazer com que uma coisa seja acção do todo” (1988, VIII, 98: 332). E como este consentimento universal é praticamente impossível, dada, entre outros motivos, a variedade e a instabilidade das opiniões, a comunidade não assumirá um carácter político a não ser extravasando a moldura lógica que enquadrava o contrato e tomando a maioria pela totalidade. Essa passagem da lógica à dinâmica, da justificação abstracta ao imperativo da força predominante no “corpo” da comunidade, é claramente expressa por Locke (1988 II, VIII, 99: 333): “todos aqueles que, deixando o estado de natureza, se juntam numa comunidade, colocam nas mãos da maioria da comunidade todo o poder necessário para os fins em função dos quais se unem em sociedade”. Quer, portanto, dizer que a simples associação voluntária não basta para o funcionamento político do agregado. É preciso também que esse primeiro acto de vontade se desdobre, por sua vez, num outro, de natureza e significado bem diferentes. Numa palavra, é preciso que no interior da sociedade se origine uma maioria, em cuja vontade se reconhece a vontade do todo que se forma através desse mesmo reconhecimento. Assim, conclui Locke (1988 II, VIII, 99: 333), “aquilo que realmente constitui uma sociedade política não é senão o consentimento de um certo número de homens livres, capazes de uma maioria para os unir e incorporar em tal sociedade”.

Resumindo: 1) não é possível todos decidirem tudo; 2) mas é necessário que toda a decisão seja uma decisão do todo; 3) logo, é necessário que o todo seja um corpo, de modo que, decidindo a maior parte do todo, a decisão possa, ainda assim, entender-se como decisão do todo. Como se explica esta metamorfose do agregado num corpo, condição *sine qua non* do político? A sociedade medieval também se representava a si mesma como um corpo, figurado pelo rei, o qual assumia, deste modo, um ‘duplo corpo’, simultaneamente simples mortal e pessoa imortal, em quem o colectivo acedia à existência singular (cf. Kantorowicz 1985). Porém, a simbologia teológico-política implicada nesta representação medieval não cabe na moldura contratualista, onde a legitimação do poder assenta num compromisso entre vontades individuais, celebrado na imanência do agregado. Ciente de um tal anacronismo, Locke apresenta inúmeras hipóteses quanto às motivações que poderão ter levado os indivíduos e as famílias, ao longo da história, a convergir e a organizar-se. Além disso, assinala também, como vimos, a necessidade de uma cisão no todo social, uma vez que só dividindo-se em maioria e minoria a sociedade disporá de uma mediação, através da qual se atribui a si mesma uma vontade e

existe politicamente. Não se demora, porém, a explicar de que modo o consentimento da maioria pode ser percebido pela razão como um ato do todo. Ora, é precisamente nessa metonímia, em que a parte se toma pelo todo, que reside o essencial da soberania.

A argumentação de Locke destina-se a defender, por um lado, a fundamentação da soberania nas unidades de vontade que são os indivíduos – livres e iguais entre si – e, por outro lado, a sua realização através de uma vontade única, a qual, no limite já anteriormente ousado por Hobbes, absorve a liberdade individual que é pressuposta pelo contrato fundador. Locke, tal como todo o pensamento liberal, procura atenuar, domar, por assim dizer, a natureza intrinsecamente devoradora do soberano, o qual só pode existir mediante um contrato em que cada um dos indivíduos renuncia a todo o seu direito natural e se torna literalmente súbdito. Uma tal atenuação representaria um reforço dos direitos individuais, que ficariam a salvo da voragem soberana, ficando o poder a cargo da maioria, única forma possível, no argumento de Locke, de ele permanecer de facto a cargo dos seus naturais titulares – os indivíduos. Porém, a ressalva de direitos individuais compromete em definitivo o conceito de soberania, porque esta, verdadeiramente, só se realiza através da sua autoposição na existência como absoluto da vontade, um postulado que o empirismo de Locke recusa. Daí a sua tentativa para naturalizar o absoluto da vontade soberana, diluindo-o na vontade da maioria, através de um exercício dedutivo inspirado na mecânica. Mas uma tal diluição não elimina o problema da soberania, o qual reside, de facto, na metamorfose de uma vontade que é apenas maioritária em vontade do todo. Conforme Rousseau (1966, I, V: 50) irá prevenir de forma cristalina, “a regra da maioria é, ela própria, estabelecida por convenção e presunção, pelo menos uma vez, a unanimidade”.

Fará sentido atribuir-se a um todo, composto por uma multiplicidade de indivíduos, uma vontade? A suposição de uma vontade soberana é simultaneamente ilusória e necessária. O cepticismo fixar-se-á no seu aspecto ilusório, condenando-se a uma tentativa sistematicamente frustrada de explicar pelo somatório de vontades individuais o acto soberano, o qual só se deixa compreender cabalmente como acto de uma vontade única. Na explicação empirista de Locke, por exemplo, procura-se determinar a origem da soberania, sem se ter em conta que a soberania, “não reconhece a sua origem e busca, pelo contrário, conforme observa F. Gil (2000: 173), “obliterar a sua dependência relativamente à vontade real” de onde provém. Se as vontades individuais figurassem como causa ou condição da soberania, esta seria contraditória. O poder

soberano não pode pensar-se senão como causa de si mesmo, o que escapa à experiência e a qualquer esforço de conceptualização. É este mesmo equívoco, implícito em qualquer suposição de uma origem empírica da soberania, que está presente, de forma porventura ainda mais flagrante, na obra de Sieyes: primeiro, o ideólogo da Revolução Francesa coloca a nação no lugar do rei, como senhora e como sede da vontade absoluta – “a nação é tudo o que pode ser pelo simples facto de que é” (2008: 140); um pouco mais adiante, porém, quer eximi-la à abstracção e exhibi-la, perante o olhar incrédulo dos cépticos, como uma soma aritmética de indivíduos concretos: “Onde encontrar a nação?”, interroga-se. “Onde ela está; nas quarenta mil paróquias que abrangem todo o território, todos os habitantes e todos os contribuintes da coisa pública. Não há qualquer dúvida de que é aí que está a nação” (2008: 140-145).

Contudo, entre a nação que se identifica como soma de contribuintes ou de paróquias e a nação que é tudo, vai uma distância que só a prestidigitação retórica pode ocultar. Porque às 40 mil paróquias não pode atribuir-se uma vontade única. À nação, pode. Mais ainda, a nação não existe senão como vontade, que o existir em associação alucina. É esta ambiguidade que F. Gil identifica claramente, ao explicitar o seu conceito de soberania:

Bodin é o primeiro pensador a extrair o princípio do poder político a partir da vontade humana, e não de um Deus transcendente. Mas, e pelo mesmo movimento, ele e os demais teorizadores da soberania instalaram-se imediatamente numa contradição. Por um lado, hipostasiaram a soberania (um logro “alucinatório” manifesto) na medida em que, como a evidência, ela decorre de uma auto-posição, absoluta e auto-referencial. Por outro lado, subordinam a soberania à vontade humana (o que significaria desfazer o logro). (Gil 2005: 91-2)

2. A verdade em acto

Boa parte da crítica ao “estratagema” do pensamento soberano tende a ver neste uma reconversão, por inércia, dos conceitos da teologia medieval. É a conhecida tese defendida por Carl Schmitt (2005: 36), logo no início do terceiro capítulo da *Teologia Política*: a ideia de Deus, uno e onipotente, sobrevive no legislador soberano, da mesma forma que a excepção em jurisprudência é um *análogon* do milagre em teologia. Gil diverge claramente desta tese, vulgarmente conhecida como da “secularização”, pelo simples motivo de que ela rasura o que de verdadeiramente original existe na formulação de Bodin,

ao interpretá-la como um eco da transcendência numa concepção teórica do político onde ela já não encontra lugar. Na perspectiva de Gil, Schmitt olha para Bodin do mesmo modo que o empirismo e o positivismo: num como noutro caso, a leitura que é feita dos *Seis Livros da República* ou do *Leviatã* é a de que a sua tese principal, ao admitir um tipo de acontecimento que é, por definição, sem causa – a decisão soberana –, carrega um elemento estranho ao pensamento moderno, um remanescente teológico. Todavia, enquanto o empirismo e o positivismo tentam eliminar esse elemento espúrio e pensar a soberania incorporando-a por inteiro na imanência do corpo social e da história, Schmitt conclui que ela não é pensável sem a sobrevivência do transcendente, o qual permanece colado às categorias com que a Modernidade continua a pensar o estado.

A uma primeira leitura, F. Gil inclina-se para a tese schmittiana. São, efetivamente, dele as seguintes palavras: “em política, não me parece possível eliminar o teológico-político, embora seja naturalmente possível procurar laicizá-lo” (2005: 81). O político estaria, por assim dizer, amarrado ao registo da crença. Só aí é possível pensar a soberania como uma potência originária, exterior ao corpo social e por isso capaz de o fundar, uma potência que, além disso, participa da unicidade e da infinitude com que se pensa Deus. Num outro registo que não o da crença, num registo, digamos, crítico, estaríamos perante uma ideia inteiramente abstracta, à qual não se atribui maior correspondência ontológica do que aquela que Kant atribui à ideia de Deus sustentada pelo argumento de Santo Anselmo. É sabido que a crença, contagiada pela evidência, se toma por convicção. Mas quer a prudência empirista, quer a análise crítica, identificam nesse passo as marcas da ilusão. Ora, F. Gil, sem obviamente rejeitar a possibilidade de semelhante leitura, assinala algo que nela está omissa e que escapa à identificação da soberania como simples logro ou ilusão. É que o próprio “imperativo da verdade”, essa exigência primeira e sem restrições, que a ciência e o simples saber ou a linguagem presumem, apresenta-se como anterior a todo e qualquer tipo de causalidade ou condicionamento e é, ele próprio, segundo Gil (2005: 81), uma “outra afloração do pensamento soberano”. Isto porque, explica o autor, “a verdade propriamente dita, a verdade construída, *desprende-se* da evidência e do imperativo da verdade, relativizando-os e submetendo-os a exigências [...]. A verdade científica e os constrangimentos da racionalidade constituem já uma crítica da evidência primeira desse imperativo sem restrições – que, contudo, continua a neles ecoar”. Algumas páginas adiante, F. Gil (2005:91) irá ainda sublinhar que o pensamento soberano e a evidência, “são o suporte da mente e instituem a própria ideia de verdade [...]”.

É por isso que, acrescenta, “a sua natureza alucinatória é inescapável e não pode ser considerada uma mera ilusão. Aqui não se sai da caverna de Platão, nem se ensina à mosca de Wittgenstein o caminho do gargalo da garrafa”.

A alucinação é, pois, o fundo permanentemente recalçado da soberania, exactamente como era dos primeiros princípios em Aristóteles, ou do Deus de Anselmo. Como tal, a soberania é, por um lado, ilusória, fruto da alucinação, mas, por outro lado, não pode dizer-se uma mera ilusão. Ela não pode medir-se ou fundar-se em qualquer verdade anterior, porque é ela mesma, enquanto realidade de uma vontade irrestrita, que institui o jogo da verdade. A soberania é da ordem da vontade, como Sieyes havia sublinhado claramente, quando, para explicitar a nação como poder constituinte, poder irrevogável de instituir de raiz uma ordem normativa, lembrava que “uma nação não pode nem alienar, nem vedar-se o direito de querer” (2008: 141). O pensamento soberano é a verdade em acto, a verdade colocando-se a si própria como princípio absoluto. É nesse sentido que ela remete, obviamente, para um registo alucinatório. No plano do real e da história, a actuação da vontade é sempre contingente e sujeita a limitações, estrangimentos e normas, ao passo que a soberania se pensa como potência sem regra nem limite, por definição instituidora ou constituinte. Schmitt ilustra perfeitamente a ideia de soberania levada ao seu limite extremo, ou melhor, na sua verdade total, que é precisamente o poder de decidir da excepção. É soberano aquele que decide da excepção, do seu momento e da natureza da ordem que vai sobrepor-se às normas que vigoraram até aí.

É neste preciso poder que reside a essência do político, visto que nele se afirma uma vontade não moderada por qualquer regra, nem deduzida de qualquer princípio, a vontade necessariamente única e causa de si mesma, que é princípio de todas as normas e que se alucina na soberania como existência singular. Não é, pois, unicamente um poder maior. O poder de ditar a excepção é o poder de ditar a norma elevado à sua pureza essencial e extrema. Bodin afirma textualmente que “é absolutamente soberano aquele que não reconhece nada que lhe seja superior, depois de Deus” (1986 I, 8: 182), fórmula que ao longo da história será glosada de vários modos, não se alterando no essencial. Schmitt refere-se-lhe ainda como “o poder mais alto, legalmente independente e não derivado” (2005: 17). Essência do político, o poder de suspender a norma é a verdade do direito e do estado. Sem ele, a ordem jurídica resumir-se-ia a uma sequência lógica, meramente formal, quando o que importa do ponto de vista político é a existência concreta da norma, o vigor que a faz ser norma em vigor, a força que lhe confere força de lei. Daí as célebres palavras de Schmitt, na

Teologia Política, explicitamente inspiradas em Kierkegaard: “A regra não prova nada, a excepção prova tudo; ela confirma não apenas a regra, mas também a sua existência, que decorre unicamente da excepção. Na excepção, a potência da vida real quebra a carapaça de um mecanismo que, devido à repetição, entrou em torpor (2005: 15). E por mais maquiavélicas que possam soar tais palavras, elas constituem igualmente um eco de Platão, que coloca expressamente a verdade do político, não nas leis, mas no poder de suspender as mesmas. Porque a lei, diz Platão em *O Político*, é como se fosse “um indivíduo convencido, mas ignorante, que não autoriza ninguém a agir contra as suas ordens e não permite que se façam perguntas de validade superior às ordens por ele estabelecidas, nem mesmo quando se dá um acontecimento inesperado” (2008: 141).

Em que medida será legítimo falar de uma força ou, no caso de Platão, de um saber que, literalmente, determina o jurídico, mas não se deixa enclausurar pelas suas normas? A caracterização do pensamento soberano por F. Gil oferece algumas pistas, não propriamente para uma definição exacta da natureza dessa força, para a qual jamais existirá um nome senão provisório, mas ao menos para uma aproximação, heurísticamente mais fecunda, da verdade do político. Está em causa, como dissemos antes, a postulação de evidências que se furtam à prova, mas que também não cabem na categoria da ilusão, porquanto são fundantes da própria verdade. Desse ponto de vista, a doutrina exposta em *A Convicção* aproxima-se, por vezes explicitamente, do último Wittgenstein, que é de resto o tema de um capítulo da obra. Em várias das formulações de Gil existe um eco indesmentível de intuições bem conhecidas do livro *Da certeza*, designadamente as que se referem aos juízos que nos servem de fundamento, tais como o parágrafo 204, que Gil classifica como “central” na obra de Wittgenstein (2000: 67):

a fundamentação, a justificação da evidência tem um fim – mas o fim não é o facto de certas proposições se nos apresentarem como sendo verdadeiras, isto é, não se trata, da nossa parte, de uma espécie de ver; é o nosso actuar que está no fundo do jogo da linguagem.

Não quer dizer que o pensamento soberano esteja em Wittgenstein. A soberania não é um conceito exactamente do mesmo tipo do metro-padrão, que torna possível a operação de medir, e F. Gil considera mesmo insuficientes as soluções positivistas do problema, que identificam o poder soberano com uma norma situada no topo da ordem jurídica e com a qual as outras se comparam

para se saber se são válidas no interior do sistema. Se assim fosse, a soberania seria, como pretendem Kelsen e Herbert Hart, inteiramente imanente à ordem jurídica. Contudo, a doutrina da soberania, como temos repetidamente afirmado, implica a transformação de uma multidão de vontades individuais numa vontade única, e essa alquimia, que remete para a ordem da transcendência, mesmo que seja uma transcendência na imanência, escapa completamente ao positivismo. Porque essa conversão à unidade é fruto de uma realidade situada aquém das normas, a realidade do desejo, da vontade e da acção que se projectam como crença numa vontade que é, por essência, singular. Como diz F. Gil, comentando o *Da Certeza*, “as crenças inabaláveis assemelham-se e sedimentam-se em esquemas disposicionais, que operam à maneira de um instinto” (2000: 294). Sob este aspecto, vale a pena retomar a análise de Schmitt.

A identificação da soberania com o poder de excepção antecede, na teoria schmittiana, a identificação do político com a distinção amigo – inimigo, embora Gil não se fixe senão na primeira. Num como noutro caso, Schmitt opõe-se à redução do político seja ao direito, seja ao estado. “O conceito de estado pressupõe o conceito de político”, afirma o autor logo na primeira frase do opúsculo *O Conceito de Político*, da mesma forma que o conceito de norma pressupõe, na *Teologia Política*, o conceito de excepção. Ora, o conceito de político não possui outro conteúdo que não seja a distinção agónica entre dois grupos humanos, distinção que admite no seu horizonte a possibilidade de se transformar em confrontação de morte e que, no entanto, não assenta em nenhum aspecto determinado dos grupos em causa, nem pode ser avaliada por um terceiro, independente e neutro. Trata-se, por conseguinte, de uma distinção pura e simplesmente existencial, como Schmitt repete ao longo do texto, determinada unicamente pela vontade que um agregado possui de sobreviver e de continuar unido para se defender face aos demais. Essa vontade, impossível de subsumir nas categorias da religião, da moral ou da estética, nem sequer nos interesses económicos, é, de um ponto de vista estritamente político, a última fonte da ordem jurídica que o agregado se dá soberanamente a si próprio. Melhor dizendo, o agregado não acede à existência política senão alucinando-se como vontade única e absoluta, disposta a enfrentar tudo o que lhe resiste ou queira ditar normas, tudo o que se lhe afigura, em suma, como não-eu. Daí até se confundir a unicidade e a ilimitação da vontade, pressuposto sem o qual a soberania se torna impensável, com a sua apropriação pelo detentor ocasional do poder, a distância pode ser curta. Schmitt, por exemplo, irá galgá-la em 1933, conforme observa, numa síntese soberba, F. Gil (2000: 173): “A vontade

alucina-se na soberania. Schmitt faz o percurso em sentido inverso, alucinando a soberania na vontade” (2000: 173).

É precisamente este salto que o constitucionalismo de Kelsen quer prevenir. Fá-lo-á, porém, à custa de uma eliminação pura e simples da questão da soberania. Para ser racional e, deste modo, caber na ciência universal do direito, o estado, na opinião do jurista, materializa-se unicamente na impessoalidade das normas, sem outra consistência que não a de uma ordem jurídica inteiramente formal, que se processa a si mesma enquanto nomodinâmica. Como diz F. Gil, “a teoria pura do direito está para a soberania, como a verdade está para a evidência ou a prova para o flagrante delito” (2005: 93). Kelsen procura, assim, retirar autonomia ontológica seja ao poder soberano, seja ao político, que se lhe afiguram como resíduos metafísicos perante os quais permanecerá céptico até à última das sucessivas reelaborações da doutrina. Aquilo a que se chama poder resume-se a uma cadeia transitiva, horizontal e impessoal de actos de criação e execução de leis, a qual funciona como simples técnica de regulação e harmonização da sociedade. Nessa cadeia, há decerto lugar para a autoridade. No entanto, a autoridade do legislador não deriva, como pretende Schmitt, de uma qualquer hipóstase da vontade comum, de uma ideia, um valor ou qualquer tipo de transcendência que se pense como povo ou como nação. Pelo contrário, ela deriva unicamente da inserção do seu acto numa série de procedimentos, sempre formais e nunca legitimados quer pelo eventual carisma do decisor, quer pela natureza substantiva da decisão, que alegadamente a inscreveria numa ordem superior, conforme defende o jusnaturalismo. Não existe, nesse sentido, um “bem comum”, se por bem comum entendermos um padrão de medida pelo qual se avaliariam os actos jurídicos. Existe um direito que emerge sempre da relação de cada norma com outras normas, legitimando-se todas pela sua validade, a qual as distingue do não-jurídico, daquilo que não pode ser pensado nem reconhecido como válido pela ciência do direito, precisamente porque se dá à margem de todas as formas em que a simples ordem se constitui como direito. É essa a única forma concreta que, segundo Kelsen, assume o querer comum, ou seja, o estado. Todavia, conforme sublinha F. Gil, nem mesmo uma tal concepção dispensa a consideração de uma norma básica, uma *Grundnorm*. Decerto, esta não possui, em nenhuma das sucessivas formulações em que o autor tentou captar-lhe a essência, um estatuto semelhante ao da soberania em Schmitt. Em todo o caso, ela confirma a necessidade de uma norma, ainda que meramente lógico-transcendental, a partir de onde seja possível pensar o encaimento normativo que é, por essência, o estado kelseniano.

Conclusão

Do que atrás ficou dito, julgo poderem extrair-se algumas inferências quanto ao estatuto da verdade em política, tomando por base o pensamento de F. Gil em torno da galáxia epistemológica que classifica como “pensamento soberano”. Em primeiro lugar, e contra o positivismo, o político remete intrinsecamente para uma cisão no seio do todo social, negando a possibilidade de uma reconciliação da comunidade consigo própria, no plano da pura imanência. Na verdade, o político requer um desdobramento, não apenas funcional – o soberano e os súbditos, o governo e os cidadãos – mas também ontológico, porquanto a soberania, longe de poder reduzir-se ao plano dos factos e da contingência, só pode pensar-se como um princípio fundacional que é, por definição, causa necessária de si mesmo e, por isso, não conhece limites à sua actuação a não ser os que ela mesmo se auto-impõe.

Em segundo lugar, esse princípio que é a soberania e que torna possível pensar a comunidade como um todo a que se imputa uma vontade única, não se esgota nas suas encarnações empíricas. A verdade da política tem, com efeito, implícito um segundo desdobramento, já não do todo, mas de cada uma das instâncias que surgem a protagonizá-lo no concreto e que, também elas, apresentam um duplo corpo: o corpo próprio, como qualquer um dos súbditos, e o corpo que assumem como encarnação do todo que é fundamento das normas por elas soberanamente ditadas..

Em terceiro e último lugar, a duplicidade surge como intrínseca ao político: se o corpo legislativo, obliterando a mencionada cisão, subsumir por inteiro o todo, ou seja, se o detentor do poder se atribuir a si próprio o estatuto de princípio fundante, tomando-se pela comunidade, então o político soçobrará na pura e simples violência. Para que ele subsista, a soberania terá sempre de permanecer a montante, como princípio a partir do qual o poder extrai e justifica as normas. O seu lugar, como agudamente observou Lefort (1994: 172), é um “lugar vazio”, mas é ao mesmo tempo um centro gravitacional, para onde o político remete necessariamente, sob pena de ser devorado pela egolatria de qualquer tirano que afirma “o estado sou eu”, como o Rei Sol, ou, pior ainda, “a sociedade sou eu”, como, segundo Trotsky, poderia com razão afirmar Stalin, o *Egocrata* denunciado por Soljenitsine.

CAPÍTULO 4

O “retorno do recalcado”: Kelsen e a soberania

O problema da soberania é relativamente marginal no pensamento de Kelsen, não obstante surgir, inclusive no título, em vários dos seus trabalhos¹. Marginal, antes de mais, pelo espaço que lhe é dedicado, proporcionalmente escasso no conjunto da obra, mas marginal também no sentido literal da palavra: segundo Kelsen, a noção de soberania, dado o carácter ambíguo da sua formulação comum, terá de ser remetida para o exterior, posta à margem de qualquer teoria que se pretenda científica. Já em 1920, no final da monografia intitulada precisamente *O problema da soberania e a teoria do direito internacional*, o autor (1989: 469) concluía: “o conceito de soberania deve ser radicalmente removido”. Acontece que esse conceito representa o princípio e o fundamento da estrutura epistemológica no interior da qual a Modernidade pensa não só o político, mas também o direito. Acontece, além disso, que o pensamento de Kelsen se integra nessa estrutura, podendo mesmo considerar-se um dos expoentes do racionalismo positivista e neo-kantiano, que lançou as bases de uma ciência do direito expurgada de toda a contaminação sociológica ou axiológica, a chamada *reine Rechtslehre*. Segundo Kelsen, a ciência do direito, como qualquer verdadeira ciência, possui um objecto específico,

1 O primeiro e o principal desses trabalhos é a monografia intitulada *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts: Beitrag zu einer reinen Rechtslehre* (Tübingen: JCB Mohr, 1920), aqui citada na tradução italiana de Agostino Carrino (1989). Ainda nos anos 20, é de referir a entrada “Souveränität”, in *Wörterbuch des Völkerrechts und der Diplomatie*, ed. by Karl Strupp (Berlin: W. de Gruyter, 1924-1929), traduzida para o inglês, primeiro, sob o título “Sovereignty and International Law”, in *The Georgetown Law Journal*, 48 (1959-1960), 627-640, e, mais tarde, com o título original – “Sovereignty” – na colectânea *Normativity and Norms. Critical Perspectives in Kelsenian Themes*, 525-6, ed. by Stanley L. Paulson and Bonnie Litschewski Paulson (Oxford: Clarendon Press, 1998). A juntar ainda aos textos em que a soberania aparece em título, refira-se o artigo “Der Wandel der Souveränitätsbegriffes”, in *Studi filosofico-giuridici dedicati a Giorgio Del Vecchio*. Modena: Società Tipografica Modenese, 1931.

que é o sistema hierarquizado das normas por que se rege uma comunidade politicamente organizada. Por definição, semelhante sistema é autónomo, não obedecendo a qualquer valor ou norma emanados do exterior. O ordenamento jurídico não pode sequer dizer-se uma produção do estado, porquanto se confunde com ele, ao ponto de a expressão “estado de direito” se poder tomar por redundante. Todavia, uma tal concepção da ciência do direito, precisamente por pretender explicá-lo integralmente na pureza do *Sollen*, do dever-ser, sem, no entanto, obliterar a sua funcionalidade no domínio do *Sein*, enquanto regulação das interacções dos indivíduos em sociedade, depara-se com impasses difíceis, senão mesmo impossíveis de vencer. Pode, efectivamente, um sistema normativo ser pensado na total ausência de uma ancoragem em factos ou princípios que o fundamentem? O esforço de Kelsen nesse sentido não parece conclusivo, a avaliar pelas tergiversações que são visíveis ao longo da sua obra e que os intérpretes têm sucessivamente apontado. Incompreensível à luz do positivismo, epistemologicamente interdita no domínio da ciência, a soberania assoma a cada encruzilhada, como um fantasma atravessado no horizonte da teoria jurídica de Kelsen. Em linguagem psicanalítica, dir-se-ia um caso de “retorno do recalado”.

Tais impasses estão de há muito assinalados na bibliografia sobre Kelsen. Limitar-nos-emos, por isso, a uma breve apresentação de alguns deles, porventura os mais conhecidos, na convicção, porém, de que eles serão suficientes para evidenciar até que ponto a “remoção” da soberania representa, por um lado, um imperativo da ciência kelseniana do direito, por outro, um obstáculo à sua unidade e coerência.

1. Em nome do estado

A soberania, tal como foi definida nos alvares da Modernidade, associa-se a um poder ilimitado, que não depende senão de si mesmo e é, por isso, o que se chama em termos metafísicos *causa sui*, ou *prima causa*. Na conhecida definição de Bodin (1986, I, 8: 179), ela é “o poder absoluto e perpétuo de uma república”, sendo a primeira das suas marcas “o poder de ditar leis a todos os seus súbditos em geral e a cada um deles em particular [...] sem consentimento de nenhum, maior, igual ou menor do que ele próprio” (1986, I, 10: 306). Carl Schmitt, por sua vez, considera-a “um conceito limítrofe” e afirma que “é soberano quem decide sobre o estado de excepção” (1985: 5), ou seja, quem decide, a partir do nada, sem nenhuma regra que determine ou condicione

o conteúdo da decisão, o momento em que a situação se torna excepcional – a-normal –, quais as normas que devem ser suspensas e por quanto tempo. Aos olhos de Kelsen, porém, invocar um princípio a este ponto absoluto, uma causa sem causa, é confundir a ciência do direito com a teologia, ou seja, incorrer na ideologia ou na mera superstição. A própria ideia de uma “causa primeira” envolve uma contradição nos termos, pela simples razão, diz o autor (2006: 383-384), que “segundo o princípio da causalidade, [...] todo o fenómeno que se considera ser causa de um efeito deve, ao mesmo tempo, considerar-se efeito de uma outra causa. Na cadeia infinita de causas e efeitos, no interior da realidade natural, não pode haver uma causa primeira e, portanto, não pode haver soberania”.

Como se explica a persistência que conheceu na Europa, desde o século XVI, e se propagou, no século XX, aos demais continentes, uma noção tão contraditória e à revelia de toda a lógica e toda a experiência – uma causa sem causa – mediante a qual se legitima a forma como os indivíduos se organizam politicamente, em detrimento de outras formas de legitimação do poder experimentadas no passado? Kelsen considera que esse equívoco deriva de um outro logicamente anterior, a saber, a personificação do estado. Na verdade, com o avanço da secularização e do liberalismo, o recurso à transcendência como fonte de legitimação do poder foi sendo posto em causa, ao mesmo tempo que a figura do estado surgia como encarnação de um “eu colectivo”, uma vontade comum, a qual só ele pode efectivar e, por isso mesmo, o legitima. O estado é agora o leviatã, o monstro todo poderoso, em cujo corpo, segundo a descrição metafórica de Hobbes, uma multidão de indivíduos se converte numa só pessoa, que é ao mesmo tempo “um homem artificial” (Hobbes 1985: 81) e um “deus mortal” (Hobbes 1985, XVII: 227). Enquanto leviatã, o estado configura, por um lado, a transcendência na imanência, isto é, a soberania na ausência do seu suporte tradicional, a autoridade divina, por outro, a alucinação de uma vontade soberana feita de muitas vontades que se submetem. Mas tanto a alegada transcendência, como a ideia de uma vontade colectiva, relevam da mitologia e da pura retórica, enquanto elementos ideológicos que têm por função a legitimação do poder e não o conhecimento. É esse elemento que sustenta a alegação de que os legisladores e os juizes agem em nome do estado, como se este fosse uma pessoa, mais ou menos mística, em cuja vontade se fundamentam o mando e a obediência. No entanto, conforme Kelsen (2006: 183) observa, “um tal elemento, constituindo o ‘um a partir de muitos’ é impossível de encontrar”. Com efeito, a unidade do estado não se

baseia na multiplicidade das “interacções” sociais entre os seus membros, nem numa suposta vontade ou interesse comum a todos eles, uma espécie de alma colectiva, nem na superioridade do todo sobre as suas partes – como se fosse um organismo, à maneira de Aristóteles –, nem, finalmente, no mero facto da dominação, invocado por Max Weber. De acordo com a conclusão de Kelsen (2006: 188), “O estado não é idêntico a nenhuma dessas acções, que formam o objecto da Sociologia, nem à soma de todas elas. [...] O estado é aquela ordem do comportamento humano a que nós chamamos ordenamento jurídico”.

Semelhante identificação do estado com o direito corresponde, antes de mais, a uma rejeição das teorias dualistas, reiteradamente condenadas por Kelsen, que aí vê um resquício do animismo, isto é, das crenças primitivas que explicavam os objectos empiricamente dados por intermédio de entidades ocultas, que seriam como que a sua essência escondida: um rio associava-se às ninfas, a lua a uma deusa lunar, o sol a um deus solar, etc. A referida identificação afasta, por isso, o conceito medieval, repercutido ainda na Modernidade, da corporação, ou colectivo, como “corpo místico”, isto é, como entidade autónoma dos elementos que a integram, entidade essa que, apesar de confinada ao domínio da abstracção, tornava inteligível o grupo como algo de permanente, acima das contínuas variações que se dão no seu interior e na sua constituição. De igual modo, a identificação do estado com o direito afasta a ideia do estado como vontade colectiva superior e acima das vontades individuais, uma hipótese mediante a qual se atribui a uma relação jurídica entre indivíduos um carácter substancial ou pessoal. Nas palavras de Kelsen:

O estado como comunidade jurídica não é qualquer coisa à parte do seu ordenamento jurídico, da mesma forma que a corporação não se distingue da sua ordem constitutiva. Um determinado número de indivíduos forma uma comunidade unicamente porque uma ordem normativa regula o seu comportamento mútuo. [...] A afirmação segundo a qual os indivíduos são membros de uma comunidade é apenas uma expressão metafórica, uma descrição figurada das relações específicas entre os indivíduos, as quais são constituídas por uma ordem normativa. (Kelsen 2006: 182)

O estado kelseniano representa, pois, uma tradução da ideia liberal de um “governo das leis”, por oposição ao “governo dos homens”, o que, em certo sentido, se poderia interpretar como a não-soberania, que o mesmo é dizer, como a autonomia plena do sistema normativo. Fiel às exigências epistemológicas

que se impõem nas ciências da natureza, a ciência do direito vai procurar, com Kelsen, definir a especificidade do seu objecto, rompendo quer com o jusnaturalismo, que o assimila à moral, quer com o positivismo historicista, que considera as normas por que se rege uma comunidade o resultado da sua experiência acumulada, no decurso de um processo contínuo e, de certo modo, teleológico, em que elas encontrariam a sua razão de ser. Kelsen, pelo menos na sua fase vienense, traça rigorosamente o perímetro da ciência do direito, excluindo do seu interior tudo quanto não pertence ao domínio do *Sollen*, do dever-ser, isto é, da ordem jurídica. O direito, como toda a ciência moderna, não é uma questão de substâncias – valores ou essências – mas sim de relações, neste caso, o conjunto das relações que configuram uma ordem normativa. Assim, a norma jurídica deixa de ser encarada como aplicação de um valor metafisicamente postulado ou historicamente apurado, para passar a entender-se como simples dedução a partir de uma norma anterior. No direito, não há senão normas, e o método para as identificar é a dedução.

Veremos, mais adiante, a questão que levanta a postulação de uma norma fundamental, a norma que não é senão a própria convergência da totalidade do sistema normativo num vértice a partir do qual se deduz obrigatoriamente qualquer das normas subordinadas. Antes, porém, deve notar-se que um ordenamento jurídico não se esgota no seu carácter dedutivo, como acontece em geometria ou em lógica. O direito não é só uma ciência, um ordenamento; é também uma ordenação, a qual envolve um outro elemento, que é a autoridade. Certamente, a autoridade no interior do estado provém, ela própria, de uma norma que a delega neste ou naquele legislador, neste ou naquele juiz. Porém, o legislador, ou o juiz, ao extraírem o conteúdo de uma norma do conteúdo da norma que a antecede, não o fazem de forma absolutamente neutra, como se ele se impusesse com a evidência de uma dedução lógica. A autoridade decide sempre a partir de uma certa interpretação das normas. E embora essa interpretação também esteja prevista e limitada pelo ordenamento jurídico, nem por isso ela se confina a um processo cognitivo. Pelo contrário, ela arrasta sempre um processo volitivo, em que a dedução é contaminada pela indução a partir do *Sein*, do existencial, e se converte em produção, ou melhor, em criação, incluindo nesta um inevitável quociente de discricionariedade. No último capítulo da 2.^a edição da *Teoria Pura do Direito*, dedicado precisamente à questão da interpretação, Kelsen (2008: 380) refere-o explicitamente: “Mesmo uma ordem o mais pormenorizada possível tem de deixar àquele que a cumpre ou executa uma pluralidade de determinações a fazer”.

Este lado “nomo-dinâmico”, como Kelsen lhe chama, do sistema irá ser aprofundado a partir, sobretudo, do momento em que o jurista se exila nos Estados Unidos, acusando assim, na opinião de vários intérpretes, o contágio de um modelo diferente de entendimento do direito e do estado, como é o que prevalece no outro lado do Atlântico. À margem, porém, do significado que possa atribuir-se à manifesta evolução que conheceram os escritos de Kelsen a partir dos anos 60, em particular na *Teoria Geral das Normas*, publicada já postumamente, e cingindo-nos ao tema aqui em análise, é forçoso reconhecer que a soberania, longe de se eclipsar no chamado “governo das leis”, dir-se-ia estar-lhe indelevelmente associada, comprometendo assim a coerência interna da teoria kelseniana. A. Carrino (1992: 334) evidencia esta questão do seguinte modo:

O seu sistema jurídico dinâmico é auto-contraditório, porque quer ser ao mesmo tempo duas coisas que se excluem reciprocamente: sistema normativo conhecido cientificamente pela ciência do direito, isto é produzido (logicamente) por esta ciência, e direito positivo em sentido empírico, direito “feito” e produzido por uma vontade humana empírica, a qual dá ao ordenamento e às normas jurídicas o seu conteúdo, nunca, porém, a sua “forma essencial”, a sua “validade”.

2. Direito e Política

Entendido como ordem jurídica, isto é, como sistema autónomo de normas destinadas a regular o comportamento dos indivíduos que habitam num determinado país, o estado costuma dizer-se soberano. Porém, o facto de o identificarmos como ordem jurídica, de acordo com a teoria kelseniana, leva a que a soberania não possa entender-se no seu sentido original, como entidade acima da lei. Na verdade, observa Kelsen (1952: 439):

O argumento habitual de que o estado pode sempre mudar o seu próprio direito e, portanto, está acima do seu direito, é completamente errado. A afirmação segundo a qual o estado pode mudar o seu direito significa apenas que os indivíduos determinados pelo direito podem mudar o direito num processo igualmente determinado pelo direito. Esses indivíduos, ao mudarem o direito, estão completamente sujeitos ao direito e de modo algum acima dele.

A soberania, portanto, só poderá atribuir-se ao estado, se identificarmos este com uma ordem ou sistema jurídico, isto é, um processo autónomo, impessoal e dinâmico de produção e execução de normas, tendo cada uma delas a sua validade assegurada por uma outra que a antecede, até à constituição e, finalmente, à chamada *Grundnorm*, a norma fundamental. Ainda assim, sublinha Kelsen (1952: 439), “se o direito internacional for considerado superior ao direito nacional, o estado como pessoa jurídica não poderá considerar-se soberano”.

A teoria que acabamos de sumariar depara-se com dificuldades que são conhecidas. Primeiro, se uma norma só é válida se houver uma anterior que fundamente a sua validade, a *Grundnorm* não corresponde a uma norma jurídica, visto ser por definição *ab-Grund*, sem fundamento, o que implica a contradição que é uma norma sem causa nem autor, uma norma que seria fundamentada em nada e ditada por ninguém. Todo o sistema fica, por conseguinte, como que assente no vazio, a partir do momento em que se coloca a *Grundnorm* no lugar da soberania. No entanto, convém não esquecer, é precisamente esse “vazio”, que assegura a ordem de um sistema autónomo e autoconstituído. O jusnaturalismo, já o sublinhámos, colocava o sistema jurídico na dependência da ideia de justiça, a qual seria inata à condição humana. Por sua vez, o positivismo oitocentista coloca-o na dependência do poder político, subordinando assim a norma ao facto, o dever-ser ao ser. Kelsen nega a possibilidade de uma ordem jurídica se fundamentar em algo que lhe é exterior, seja a justiça em abstracto, seja o poder em concreto. Num como noutro caso, abandonar-se-ia a objectividade e, consequentemente, a ciência do direito. Por isso mesmo, Kelsen atribui à norma fundamental a natureza hipotética de uma pressuposição: a unidade e a coerência do sistema dependem unicamente do pressuposto segundo o qual os indivíduos devem obedecer às normas validamente postas, isto é, determinadas por outras igualmente válidas, numa cadeia que em última análise remonta à constituição. Entendida assim, como hipótese lógico-transcendental, condição de possibilidade para que um simples ditame seja tido como norma jurídica, a *Grundnorm* assegura a objectividade e, ao mesmo tempo, a coerência das normas positivas promulgadas de acordo com a constituição. A coerência, todavia, não é suficiente, porquanto a validade requer também a eficácia. Nas palavras de Kelsen (2008: 241):

As normas de uma ordem jurídica positiva valem (são válidas) *porque* a norma fundamental que forma a regra basilar da sua produção é pressuposta como

válida, e não porque são eficazes; mas elas somente valem se esta ordem jurídica é eficaz, quer dizer, enquanto esta ordem jurídica for eficaz. enquanto as suas normas forem globalmente *eficazes*, quer dizer, “observadas e aplicadas de facto”. É certo que o fundamento da validade das normas é a validade da norma fundamental, e não a sua eficácia. Mas, no seu conjunto, elas somente são válidas enquanto a ordem jurídica for eficaz.

Acontece que a eficácia da ordem jurídica depende, em última instância, da existência da capacidade de coerção. Consequentemente, poder-se-á perguntar, com Norberto Bobbio (2014: 145), qual a razão de ser da *Grundnorm*, quando aquilo que em última instância fecha a ordem jurídica não é sequer uma norma, mas um poder.

A pergunta de Bobbio torna-se ainda mais pertinente à luz do célebre comentário de Kelsen a Santo Agostinho. Este último afirma que, sem a justiça, os estados são grandes bandos de salteadores, e os bandos de salteadores são pequenos impérios. Mas a justiça, observa Kelsen, não é um dado com o qual a razão possa operar de modo objectivo. E a verdade é que houve sempre, no momento da criação de um novo estado, quem o considerasse injusto, isto é, ilegítimo, como aconteceu com os estados que resultaram da Revolução Francesa e da Revolução Bolchevique. No entanto, qualquer um deles, passado algum tempo, foi reconhecido quer no plano doméstico, quer no plano internacional. O que mudou, entretanto? Apenas o facto de a nova ordem jurídica se ter consolidado e demonstrar “aquela eficácia duradoira”, como diz Kelsen (2008: 53), “sem a qual não é pressuposta qualquer ordem jurídica que se lhe refira e fundamente a sua validade objectiva”. Ora, a eficácia tem a ver com a capacidade de fazer observar as normas e punir os infractores, ou seja, tem a ver com política. Expulsa pela porta, a soberania ameaça reentrar pela janela.

3. O Guardiã da Constituição

Esta mesma dificuldade reaparece, ainda com maior nitidez, na questão do “guardião da constituição”. Não sendo propriamente nova na Alemanha, a questão só ganhará notoriedade pública quando Schmitt, em 1929, publica o célebre artigo contra o controlo jurisdicional da constituição, retomado depois em livro com o título *Der Hüter der Verfassung*, que saiu na Primavera de 1931. Nesse mesmo ano, Kelsen irá responder, acusando Schmitt de, ao reservar o

papel de guardião da constituição ao presidente do Reich, querer transpor para Weimar – uma república democrática – a doutrina oitocentista de Benjamin Constant sobre a neutralidade do soberano nas monarquias constitucionais. Semelhante doutrina, segundo Kelsen (1995: 9-11), não era senão uma forma disfarçada de “compensar a perda de poder experimentada pelo chefe de estado na passagem da monarquia absoluta para a monarquia constitucional” e de, ao mesmo tempo, “impedir as garantias efectivas da constituição”. A pretensa neutralidade do poder soberano, acrescenta o jurista, não resiste à evidência de que, além de outros poderes, o chefe de estado é quem realmente preside ao executivo em Weimar. Por conseguinte, não sendo neutro entre o governo e o parlamento, não deve ser ele quem avalia a constitucionalidade dos actos normativos dos diversos órgãos de poder. Tal função, reitera Kelsen, deve ser exercida por um tribunal independente.

A natureza da referida função não é, porém, transparente. Schmitt tinha argumentado que a declaração de inconstitucionalidade de uma norma não é um acto jurisdicional, mas sim um acto político, visto que, em última análise, ela está assente numa manifestação de vontade e não em uma dedução lógica. Assim sendo, na opinião de Schmitt, o guardião da constituição, a quem cabe o poder “negativo” de declarar inconstitucional uma norma, deverá ser o presidente do Reich, eleito directamente pelo povo, o que o colocaria acima dos grupos sociais que entre si se digladiam, por interpostos representantes, no parlamento. Kelsen, por sua vez, num longo artigo em que tinha defendido, já em 1928, que a função deveria caber a um tribunal, oscila entre duas posições opostas. Por um lado, contra a ideia de que o tribunal constitucional seria um risco para a separação dos poderes, sustenta que a anulação de uma norma jurídica não é um acto de conhecimento, mas sim um acto de vontade, uma verdadeira decisão, que cria uma norma contrária à norma anulada. Conforme argumentava então o autor,

a anulação de uma lei tem o mesmo carácter de generalidade que a sua elaboração, não sendo, por assim dizer, senão a elaboração com um sinal negativo, tendo, portanto, ela mesma uma função legislativa. E um tribunal que tem o poder de anular as leis é um poder legislativo. (Kelsen 1928: 223)

Três anos mais tarde, na réplica ao texto de Schmitt, Kelsen irá, inclusive, afirmar que a decisão é um elemento que está presente em qualquer sentença judicial e que, por isso, “a função de um tribunal constitucional

possui um carácter político ainda maior que o dos outros tribunais” (1995: 21). Todavia, no já citado texto de 1928, ao confrontar-se com a ideia de que semelhante tribunal possa violar a democracia, ao sobrepor-se à soberania do parlamento, Kelsen argumenta que o parlamento não é verdadeiramente soberano, pois está também sujeito às normas constitucionais. A diferença seria que, enquanto a actividade do legislador propriamente dito obedece à constituição só do ponto de vista processual, “a actividade do legislador negativo, a jurisdição constitucional, é absolutamente determinada pela constituição”. Tal actividade “só numa fraca medida é criação de direito e, por conseguinte, ela é verdadeiramente jurisdicional”. Mais ainda, acrescenta Kelsen, trata-se de uma “missão puramente jurídica de interpretação da Constituição”, sendo, portanto, “desejável afastar [dela] toda a influência política”, confiando-a a juristas independentes (1928: 227).

Semelhante oscilação quanto à natureza do “guardião da constituição” é manifestamente uma tentativa de mostrar que a diferença estabelecida por Schmitt entre jurisdição, como aplicação do direito, e legislação, como criação do direito, não tem razão de ser. A sentença judicial não é uma operação mecânica, e o juiz não é um autómato. A norma a aplicar a cada caso requer a determinação do seu conteúdo, isto é, a sua interpretação, e a interpretação não releva do racional, mas do razoável. Por conseguinte, diz Kelsen (1995: 28), “dado que o elemento da decisão não está de modo algum limitado à função de legislar, estando também, e de maneira necessária, na função judicial, tanto esta como aquela devem ter carácter político”. A ser assim, no entanto, fica por explicar a razão pela qual deve ser um órgão não eleito a fazer o controlo da constitucionalidade, em vez de ser o parlamento. Kelsen objectaria que, se tal acontecesse, o parlamento, além de fazer as leis e escrutinar o executivo, passaria a escrutinar também as suas próprias decisões, tornando-se soberano *de facto*, a título de representante do soberano *de jure*, o povo. No entanto, com a criação de um órgão específico, como o próprio Kelsen (1995: 33-34) também refere, “existe o perigo de uma deslocação do poder do parlamento [...] para uma instância que lhe é estranha e que pode ser a expressão de forças políticas totalmente diversas das representadas pelo parlamento”. O jurista acrescenta, por isso, que as normas constitucionais “não devem estar formuladas em termos demasiado gerais, nem utilizar terminologia difusa, como “liberdade”, “igualdade”, “justiça”, etc.”. O objectivo, evidentemente, é reduzir ao mínimo a discricionariedade inerente às decisões do tribunal constitucional. Tal não parece, contudo, coadunar-se com o alcance daquilo que lemos sobre a verdadeira

natureza da interpretação na 2.^a edição da *Teoria Pura do Direito* (2008: 348): “Se o direito é para ser aplicado por um órgão jurídico, este deve determinar o significado das normas a serem aplicadas; deve interpretar essas normas”. E, um pouco mais adiante: “a interpretação pelo órgão que aplica a lei é sempre autêntica. Cria direito”. Por pouco, e se não fossem os interditos da própria teoria, chamá-la-ia pelo seu nome: soberania.

Decerto, a schmittiana alucinação do absoluto na pessoa do presidente do *Reich*, sob o pretexto de este ser eleito directamente pelo povo e, como pessoa singular e física, poder decidir de forma independente o conteúdo da vontade comum, defronta-se com objecções não menos insuperáveis. Basta recordar que a singularidade da pessoa, conforme Espinosa (2008, V, 11: 138), três séculos antes, havia sublinhado, não exclui a multiplicidade quer dos estados de alma do soberano, quer das pressões de todo o tipo que os grupos sociais e mesmo os particulares fazem sobre ele, exactamente como acontece com a instituição parlamentar, a qual Schmitt estigmatiza por esse mesmo motivo. No entanto, as hesitações que vimos em Kelsen a respeito do verdadeiro carácter – jurisdicional ou político – do acto de anulação de uma norma pelo tribunal constitucional expõem à transparência uma dificuldade não inferior à da solução schmittiana. É o próprio jurista, de resto, quem irá procurar, na 2.^a edição da *Teoria Pura do Direito*, uma derradeira tentativa de conciliar no direito o conhecimento e a vontade, a teoria e a prática:

Na aplicação do direito por um órgão jurídico, a interpretação cognitiva (obtida por uma operação do conhecimento) do direito a aplicar combina-se com um acto de vontade em que o órgão aplicador do direito efectua uma escolha entre as possibilidades reveladas através daquela mesma interpretação cognitiva. (Kelsen 2008: 385)

Em conclusão, quer o tribunal se assumia como político ou como jurisdicional, a declaração de inconstitucionalidade de uma norma releva sempre de uma interpretação, consubstanciando, portanto, uma decisão em que irremediavelmente se precipitam vestígios de discricionariedade, que o mesmo é dizer, uma decisão soberana.

II PARTE

A soberania popular

CAPÍTULO 5

Nem senhor, nem escravo: Bodin e a noção de “livre-sujeito”¹

É conhecida a observação de Rousseau no *Contrato Social*, numa nota de rodapé a propósito dos termos “cidade” e “cidadão”, e dos equívocos que normalmente lhes estão associados. Diz o autor (1966, I, 6: 52):

O verdadeiro sentido desta palavra apagou-se quase por completo entre os modernos; a maior parte deles toma um burgo [*ville*] por uma cidade e um burguês por um cidadão. Não sabem que as casas fazem o burgo, mas os cidadãos fazem a cidade. Outrora, este mesmo erro custou caro aos cartagineses. [...] Quando Bodin quis falar dos nossos cidadãos e burgueses, fez uma grave confusão, tomando uns pelos outros.

Semelhante observação, bem como o tom manifestamente crítico em que ela vem expressa, causará decerto alguma perplexidade, tendo em conta que o tema da cidade e do cidadão havia sido tratado por Bodin em *Os Seis Livros da República*, I, 6, capítulo este que tem justamente por título “Do cidadão, e da diferença entre o sujeito, o cidadão, o estrangeiro, o burgo, a cidade e a república”. Aí se pode ver, logo de início, a que ponto o autor se preocupa com a definição minuciosa de cada um destes conceitos, a qual “não há nem grego nem latino, ou outro qualquer, que tenha visto”, não faltando sequer uma assertividade que antecipa, sem sombra de dúvida, a que encontramos em Rousseau. Ninguém mais que Bodin lamenta a amálgama que os termos habitualmente ocasionam: “E mesmo aqueles de quem devíamos esperar verdadeiras soluções, estão muito longe disso, tomando a cidade pelo burgo, a república pela cidade, e os estrangeiros pelos cidadãos” (1986, I, 6: 118).

1 Originalmente publicado sob o título “Bodin, o “livre-sujeito” e a cidadania moderna”, in *Revista Ideação* (Universidade Estadual de Feira de Santana), n.º 43, Janeiro/Junho 2021, pp. 191-210.

Mais adiante, citando César, observa ainda que “a república não está nas paredes” – *Non est in parietibus Respublica* (1986, I, 6: 121). Dá-se inclusivamente o caso de a referência de Rousseau aos cartagineses corresponder exactamente a um episódio que já havia sido evocado por Bodin, a título de exemplo, entre muitos outros, para ilustrar a diferença de significado entre cidade e burgo: o senado romano, depois de ter garantido a uma embaixada de cartagineses que “a cidade continuaria a ser deles, com todos os direitos, privilégios e garantias”, fez avançar os navios para Cartago e, uma vez ali chegados, os soldados intimaram a população a que pegasse em tudo o que tinha e fosse viver para onde quisesse, desde que longe do porto; e quando os cartagineses, em desespero, invocaram as promessas que o senado lhes havia feito, o centurião que comandava a operação respondeu-lhes que Roma mantinha a sua palavra “ponto por ponto, mas que a cidade não tinha a ver com o lugar, nem com as muralhas de Cartago” (1986, I, 6: 121-122). É difícil, portanto, imaginar que Rousseau não conhecesse o texto de Bodin, tantos são os indícios de que, no momento em que escrevia a referida anotação, ele o tinha em mente, se não mesmo à vista. Como se explica, então, a acrimónia com que Rousseau o associa à confusão generalizada, que diz persistir nos Modernos, a respeito da distinção entre cidadãos e burgueses, com a rara excepção de d’Alembert, mencionada logo a seguir?²

2 Rousseau alude ao verbete “Genève”, que D’Alembert assina na *Encyclopédie* e onde se pode ler: “*On distingue dans Genève quatre ordres de personnes : les citoyens qui sont fils de bourgeois et nés dans la ville ; eux seuls peuvent parvenir à la magistrature : les bourgeois qui sont fils de bourgeois ou de citoyens, mais nés en pays étranger, ou qui étant étrangers ont acquis le droit de bourgeoisie que le magistrat peut conférer ; ils peuvent être du conseil général, et même du grand-conseil appelé des deux-cens. Les habitants sont des étrangers, qui ont permission du magistrat de demeurer dans la ville, et qui n’y sont rien autre chose. Enfin les natifs sont les fils des habitants ; ils ont quelques privilèges de plus que leurs pères, mais ils sont exclus du gouvernement*”. (Distinguem-se em Genebra quatro ordens de pessoas: os cidadãos que são filhos de burgueses e nascidos na cidade, os únicos que têm acesso às magistraturas; os burgueses que são filhos de burgueses ou de cidadãos, mas nascidos em país estrangeiro, ou que, sendo estrangeiros, adquiriram o direito de burguesia que o magistrado pode conferir, podendo pertencer ao conselho geral e mesmo ao grande conselho, a que se chama dos duzentos.; os habitantes que são estrangeiros com permissão do magistrado para permanecerem na cidade e que não são senão isso; por último, os nativos, que são os filhos dos habitantes e têm mais alguns privilégios do que os seus pais, mas estão excluídos da governação): *Encyclopédie, ou Dictionnaire des Sciences, des Arts et des Métiers*, Tomme VII, 1757, p. 578 B.

A questão, regra geral, não consta dos estudos sobre Bodin, invariavelmente focados na doutrina do autor sobre a soberania, que associam ao absolutismo hobbesiano, com menosprezo quer da doutrina da cidadania que lhe está associada, quer até das *nuances* que fazem a sua originalidade ao tratar do poder soberano. Deixaremos, no entanto, a querela, já antiga, em torno deste último tema, sobre o qual discorreremos abundantemente nos capítulos anteriores, para nos focarmos no cidadão, um tópico em que o autor igualmente se demora e não reivindica menos originalidade do que faz em relação à soberania. Vejamos, antes de mais, o significado que o termo assume em *Os Seis Livros da República* e que está longe daquele que lhe é atribuído hoje, tanto na linguagem corrente como na teoria política.

A noção bodiniana de cidadão não corresponde, efectivamente, ao “sujeito de direitos”, o indivíduo que é *sui juris*, ou seja, que se governa e dá a si próprio as únicas leis a que obedece, conforme o cânon que viria a prevalecer na Modernidade. O cidadão livre por nascimento e, conseqüentemente, soberano por direito, que irá surgir com Rousseau e, depois, nas revoluções americana e francesa, encontra-se ainda fora do horizonte de Bodin, como de qualquer dos seus contemporâneos. Todavia, o cidadão que Bodin vai definir também não se confunde com o servo feudal, submetido por inteiro ao seu senhor, o qual encarna a figura do antigo déspota (*désptes*, dono de escravos) e possui a capacidade discricionária de determinar os movimentos de cada um dos súbditos. O cidadão é, na realidade, uma categoria antiga do direito público que Bodin reformula e acomoda na sua doutrina, inteiramente nova, da soberania. Por um lado, ela conserva ainda as marcas, epistemológicas e políticas, tanto do *civis* romano, como do *subditus* medieval; por outro lado, devido à constelação semântica em que vai ser integrada, ela sobrepõe, quer ao *subditus*, quer ao *civis*, a noção antiga do *zoon politikón*, abrindo caminho para o que virá a ser, daí a dois séculos, o *citoyen* de Rousseau. Nem medieval, nem moderno, Bodin é na história do pensamento político um Janus bifronte: escancara as portas à Modernidade, mas não chega propriamente a entrar, e a ambigüidade daí resultante separa-o tanto daqueles que continuam presos ao passado e nele vêem um discípulo de Maquiavel, como dos próprios modernos, os quais, pensando embora a partir de um campo conceptual aberto por ele, não podem concluir senão que ele é um estranho nesse mesmo campo e, conseqüentemente, amalgamá-lo com os pré-modernos. A acusação de Rousseau, que referimos a princípio, não pode entender-se senão a partir dessa mesma ambigüidade.

1. A cidade, “uma palavra do direito”

Antes de entrar propriamente no tema do cidadão, atente-se no que Bodin escreve a respeito da cidade, começando pela natureza eminentemente jurídica que lhe atribui. Ninguém, antes dele, o fizera com a mesma clareza, conforme o próprio sublinha, apontando inclusive os erros que nesta matéria são visíveis na *Política* de Aristóteles, o autor do cânone que vigorou durante séculos e séculos. Em primeiro lugar, diz Bodin, “Aristóteles definiu a cidade como um conjunto de cidadãos que possuem tudo o que lhes faz falta para viverem felizes, não vendo nenhuma diferença entre república e cidade’ (1986, I, 6: 118). Para o Estagirita, a cidade é uma comunidade auto-suficiente, capaz de assegurar as condições para a realização individual. A sua marca distintiva, enquanto comunidade de iguais, é, de facto, o direito e mesmo a obrigação que todos têm de participar nos julgamentos e nas magistraturas, cabendo a cada um, alternadamente, mandar ou obedecer, de modo a assegurar a ordem e a justiça, isto é, a rede de relações jurídico-políticas essenciais à perpetuação do colectivo. É claro que essa igualdade entre os cidadãos exige, antes de mais, a existência de desigualdades sociais (mulheres, filhos, escravos) e políticas (metecos), sem as quais não seria concebível, para Aristóteles como, durante mais de dois milénios, para a maioria dos teóricos da política, a sobrevivência colectiva, muito menos a disponibilidade dos cidadãos para se ocuparem das tarefas políticas e intelectuais, cultivando a excelência e, desse modo, engrandecendo a cidade. É preciso o trabalho de muitos para criar as condições necessárias ao ócio dos poucos que se dedicam exclusivamente a pensar e governar, enquanto os restantes trabalham e obedecem. É assim que acontece, de acordo com Aristóteles e a cultura vigente até aos tempos modernos, em toda a natureza e em cada um dos homens: os astros determinam o ritmo dos acontecimentos no mundo sub lunar, a alma comanda o corpo, a cabeça dá ordens aos braços e às pernas. É a colaboração entre as várias partes que assegura a ordem e o funcionamento de um organismo. Seria, por isso, incompreensível que a diversidade dos indivíduos e das famílias não confluísse no espaço da *pólis*, transfigurando-se em corpo colectivo, politicamente autónomo, porque dotado não apenas dos meios de subsistência, mas também da capacidade de viver bem, dando a si próprio as leis necessárias à harmonização de cada um com o todo. “A cidade”, escreve a este respeito Pietro Costa (2005: 18), “é livre na medida em que é autónoma e imune, e é a liberdade da cidade que se reflecte nos seus membros: a liberdade-imunidade dos singulares deriva da sua inclusão no corpo político”. Resumindo, não há qualquer razão para que Aristóteles, ao contrário de Bodin,

veja na república algo distinto da cidade. Como assinala Castoriadis (2008: 100), “a ideia de um estado no sentido de uma instituição distinta, separada do corpo de cidadãos, seria absolutamente incompreensível para um grego”. Todavia, além de confundir a república com a cidade, Aristóteles confunde também, na opinião de Bodin, a cidade com o burgo, a *urbs* romana, dois conceitos que este último faz questão de separar:

E diz mesmo que, se todos os cidadãos não habitarem no mesmo lugar, não será cidade, o que é uma incongruência em matéria de república, como Júlio César bem demonstrou nas suas memórias, ao dizer que a cidade dos suíços tinha, no total, quatro burgos, ou cantões, mostrando assim que a palavra cidade é uma palavra do direito, que não significa um lugar, nem uma praça. [...] O burgo pode estar bem construído, amuralhado e, mais ainda, cheio de povo e, no entanto, não é cidade se não houver leis e magistrados para aí estabelecer um recto governo. (Bodin, 1986, I, 6: 119)

A cidade não constitui, pois, uma entidade geográfica, ou arquitectónica, nem mesmo demográfica. A cidade é antes de mais uma entidade jurídica. Sob este aspecto, a novidade de Bodin é absoluta: a cidade não só não se confunde com o espaço amuralhado a que se chama burgo, como também não se confunde com a população que aí habita, as famílias e a diversidade de relações que no seu interior se estabelecem espontaneamente, da mesma forma que um conjunto de casas interligadas por ruas não constitui uma cidade. Uma coisa é o conjunto de vínculos naturais determinados por impulsos de atração ou repulsa – famílias, clãs –, outra bem diferente é a cidade, onde os critérios de inclusão e exclusão são determinados pela lei e pelos magistrados, ou seja, pelo direito. Em Aristóteles, porém, o perímetro do direito, na medida em que pressupõe costumes, deuses locais, ritos e valores partilhados pela totalidade da população, confunde-se com os muros da cidade. Além disso, as leis são para ele um resultado da livre deliberação dos naturais com direito de cidadania, iguais entre si, que se revezam no governo. Consequentemente, república, cidade e burgo, na perspectiva aristotélica, são entidades que se confundem entre si, da mesma forma que cada uma delas se confunde com o lugar onde se desenvolve a rede de actividades que estrutura a população. Não quer dizer que o modelo aristotélico da cidade esteja completamente arredado da concepção de Bodin: há, de facto, repúblicas que se identificam com uma só cidade, porquanto os seus habitantes comungam das mesmas crenças e dos mesmos

costumes. Trata-se, no entanto, de um caso singular, uma espécie dentro de um género mais amplo, onde cabem repúblicas com diversas cidades, diversas religiões e diversos costumes, unidas por um direito comum. É esse o novo tipo de organização política identificado por Bodin, o qual deixará progressivamente de se chamar república para ser simplesmente estado, e cuja essência reside na soberania.

A primeira consequência da reformulação da ideia de república é, pois, a sua distinção relativamente à ideia de cidade e a ruptura com o paradigma da *pólis*. A república não é a cidade; a cidade, por sua vez, não é o burgo:

A república é feita de vários cidadãos, sejam eles naturais, naturalizados ou escravos libertos (que são os três meios que a lei oferece para ser cidadão), quando são governados pela potência soberana de um ou vários senhores, ainda que tenham diversas leis, línguas, costumes, religiões e nações. Porque, se todos os cidadãos são governados pelas mesmas leis e costumes, então, não é só uma república, é também uma cidade, ainda que os cidadãos estejam divididos por vários burgos, aldeias ou províncias. Com efeito, e conforme escreveram vários autores, o burgo não faz a cidade, tal como a casa não faz a família. (Bodin, 1986, I, 6: 116-117)

A cidade é, portanto, um ordenamento político especial, cujo fundamento reside na sujeição às mesmas leis e costumes, e no usufruto dos mesmos direitos. Sob alguns aspectos, ela coincide com a ideia de nação, porquanto envolve, primeiro, a existência de uma comunidade organizada politicamente, isto é, como sujeito transindividual; segundo, um conjunto de direitos específicos dos seus habitantes; terceiro, uma identidade que a autonomiza face ao exterior. A cidade não é, contudo, uma nação no sentido étnico, pois nesse caso não seria “uma palavra do direito”, como Bodin a classifica. A cidade configura simplesmente um colectivo em que todos estão sujeitos às mesmas leis e aos mesmos magistrados. Caso estes sejam soberanos, estaremos perante uma cidade que é também uma república. Caso contrário, se as suas leis dependerem em última instância de uma entidade superior, que as pode abolir ou modificar livremente, então a cidade integra um conjunto mais vasto, o qual se subordina a um poder verdadeiramente soberano: o estado.

É verdade que, já na Roma antiga, a associação da comunidade a um determinado espaço foi desaparecendo, à medida que a República se expandia e a unidade política deixava de se identificar exclusivamente com a urbe

fundada por Rômulo, designadamente a partir do édito de Caracala, que em 212 DC estendeu o título de cidadão romano a todos os indivíduos livres, do sexo masculino, que habitavam nas províncias, os chamados ‘peregrinos’. Apesar disso, Aristóteles continuou a ser o paradigma dominante na compreensão da política para os romanos: na raiz e no horizonte da cidadania esteve sempre a cidade, que permanece como representação visível da “coisa pública”, polo aglutinador das virtudes e valores que são a essência da república, como é bem visível em Cícero (2008, I, 41: 99):

Estes ajuntamentos foram instituídos pelo motivo que expus, e a sua primeira ação foi estabelecerem um lugar fixo por sua morada. E uma vez protegido este com fortificações naturais e artificiais, chamaram ao conjunto de edifícios uma fortaleza [*oppidum*], ou cidade [*urbem*], adornada com templos e espaços comuns. Portanto, todo o povo, que é o ajuntamento de uma multidão a que me referi, toda a cidade, que é a organização de um povo, toda a república, que, como disse, é o que diz respeito ao povo [*populi res*], deve ser regida por um qualquer conselho para ser duradoira. Mas esse conselho deve sempre reportar, primeiro que tudo, àquela causa que originou a cidade.

Não admira, por isso, que o paradigma aristotélico tenha podido ressurgir depois, na Europa do século XII, associado ao estoicismo romano, que considerava o direito uma tradução da ordem divina, ou cósmica, para as circunstâncias de cada cidade. As formas de organização do poder na Idade Média variam, obviamente, desde as reverberações do império que de tempos a tempos emergem até às cidades mais ou menos independentes, passando pelos reinos. Mas todas elas se articulam numa cadeia de autoridades, tutelada em última instância pelo Papa, representante de Deus, em cujo nome os reis exercem um poder que é meramente judicial, ou arbitral, e não verdadeiramente legislativo. A metáfora do corpo político ainda persiste, é certo, mas o seu significado é cada vez mais difuso e, no limite, pode até abarcar a totalidade do povo cristão, corporizado na “cidade dos homens”, de que falara Agostinho de Hipona. Mal o cristianismo se fragmentou, dispersando-se em várias confissões antagónicas, um tal universo implodiu e as várias constelações que o povoavam desapareceram irremediavelmente. Como escreveu Olivier Beaud (1984: 49), “para resolver esta imensa crise, as prerrogativas jurídicas de que dispõe o rei pós-feudal revelam-se insuficientes. *A República* de Bodin, publicada em 1576,

quatro anos após o massacre de São Bartolomeu, é precisamente a resposta trazida por um legista a este problema existencial”.

Maquiavel já havia detectado, nas repúblicas italianas, a impotência das instituições herdadas da Idade Média para defender a liberdade, uma vez que tanto os principados, como as repúblicas, se convertiam irremediavelmente em meros peões no xadrez onde as grandes potências se confrontavam. O seu apelo desesperado à unidade de Itália, tendo por inspiração as “ordens” e a legislação de França, da Espanha e da Alemanha,³ mostra bem até que ponto ele tinha consciência do problema. Maquiavel, contudo, por força até da sua metodologia habitual, foca-se unicamente no plano empírico das relações de força e dos condicionalismos passionais em que estas se desenrolam, sem chegar a formular uma ordem jurídico-política alternativa às instituições comunais em que se inspira o republicanismo renascentista. Decerto, a sua reavaliação do político, autonomizando-o da moral e cingindo-o ao plano dos factos e da sua interacção em grande medida aleatória – a *congiuntura* –, está na génese de novos modelos conceptuais, teórica e praticamente fecundos. Mas entre os muitos dados da “longa experiência” que ele tanto invoca não consta essa realidade, inteiramente nova, que foi a de um reino como a França, cujas instituições Maquiavel considerara de uma enorme solidez, ser dilacerado pela violência das paixões religiosas, a um ponto tal que os processos de legitimação do poder tradicionais e, inclusive, aqueles que Maquiavel apontava – “virtude” do líder, proximidade ao povo, etc. – se revelaram insignificantes. O que divide a população é agora mais forte que os laços – religiosos, sociais, culturais – que até aí respaldavam as leis. E a virtude de qualquer líder, por maior que ela seja, esbarra sempre na necessidade de optar por uma das várias religiões em presença e, desse modo, alimentar o conflito interno em vez de o conter. Em tais circunstâncias, que rapidamente irão alastrar por toda a Europa, como pensar a cidade, com que fundamento se farão as leis de que ela precisa? A ideia de soberania e a concomitante reformulação da ideia de república, transpondo-a para a moderna noção de estado, constituem a resposta mais consistente a esta questão, ou, pelo menos, aquela que vingará na Europa e, diríamos mesmo, no mundo até aos dias de hoje.

3 Entre muitas ocorrências em que Maquiavel descreve as instituições destes países, veja-se a seguinte passagem: “se ela [a Itália] estivesse amparada por conveniente virtude, como estão a França, a Espanha e a Alemanha, esta cheia ou nem teria feito as grandes modificações que fez, ou nem sequer teria vindo para aqui” (2008, XXV: 222).

2. A república, “um recto governo de várias casas”

A soberania é o operador conceptual que atribui a todos os cidadãos de uma comunidade politicamente organizada o papel de súbditos da mesma autoridade, a qual é encarnada por uma mesma pessoa jurídica, em quem convergem o poder judicial e o poder legislativo. Falamos, obviamente, da soberania teorizada por Bodin. Na verdade, a compreensão que este atribui ao conceito, apesar de já aparecer em textos medievais, é inteiramente nova (cf. Quagliioni 2004: 49-69), como o próprio faz questão de sublinhar, e introduz uma alteração profunda não apenas no seio da instituição monárquica, mas também na forma de conceber o direito e a política em finais do século XVI.

Genericamente, a Idade Média tinha pensado as leis e os costumes como expressão da justiça, uma justiça imanente ao universo, em cuja ordem o ser humano se integra mediante a obediência aos princípios morais, que a razão percebe intuitivamente e os textos sagrados repetem sob a forma de lei divina. Era, portanto, um direito estático, assente nas normas imutáveis que regem universalmente a natureza, cabendo à pessoa do rei, enquanto juiz supremo, arbitrar eventuais conflitos quanto à sua interpretação. Aquilo que virá a representar na Modernidade o poder legislativo, um poder em que a vontade do governante emerge, soberana, como verdadeira e última fonte do direito, está em boa medida ausente do mundo jurídico feudal. Pelo contrário, em Bodin, ela constitui a trave-mestra da nova arquitectura política: “a primeira marca do príncipe soberano é dar a lei a todos em geral e a cada um em particular [...] sem o consentimento de alguém maior, igual, ou menor do que ele” (1986 I, 10: 306). Ralph Giesey (*apud* Beau 1994: 44), sintetiza cristalinamente esta diferença: “o rei como juiz é medieval, o rei como legislador é moderno”. E não se trata de simples mudança de perfil, ou de funções. Ao monopolizar o poder, a figura do rei sofre uma metamorfose substantiva, sendo colocada acima de qualquer autoridade e, dessa forma, rasurando a multiplicidade de centros de poder que estruturavam o reino, para, em seu lugar, instituir essa nova configuração da república que é o estado⁴. O estado suprime a diversidade de fontes

4 Embora seja comum falar-se neste contexto em “estado moderno”, verdadeiramente, o estado não existiu senão a partir de finais da Idade Média, o que torna redundante a adjetivação: estado, tal como o entendemos aqui, é sempre e tão-só aquele que conhecemos nos tempos modernos. Em bom rigor, o próprio conceito não existia antes. Existia, sim, a palavra, com vários significados, mas nenhum que correspondesse à noção que a Modernidade consagrou. Por isso, a utilização frequente do termo “estado” para designar todo e qualquer tipo de organização política autónoma, aplicando-se a

do direito no interior das suas fronteiras e, deste modo, reformula a ideia de espaço comum. Paralelamente, ao consagrar o carácter absoluto e a indivisibilidade da soberania, interrompe a cadeia de dependências em relação ao exterior e elimina qualquer resto de subordinação seja ao Papa, seja ao Imperador. É Bodin quem inventa esta ideia de uma comunidade suspensa de um mesmo polo aglutinador e, desse modo, emancipada de qualquer potência ou autoridade, na ordem interna como na ordem externa. Só assim, desvinculada de qualquer subordinação religiosa, ou outra, a unidade do poder estará em condições de assegurar a coabitação de diferentes religiões e costumes. O triunfo da doutrina de Bodin é o ruir da *Respublica Christina*, esse misto de império e igreja universal, que durante séculos havia tutelado os reinos cristãos. Como afirma Bodin (1986 I, 1: 27), “República é um recto [*droit*] governo de várias casas e do que lhes é comum, com potência soberana”.

A soberania, porém, não se limita a consagrar a plena autonomia do poder face a todo o tipo de príncipes estrangeiros, começando pelo Papa, e a consequente separação entre o temporal e o espiritual, antecipando assim a possibilidade de tolerância em relação às diversas confissões religiosas. A soberania consagra igualmente o poder de alterar livremente as normas estabelecidas na ordem interna, sem necessidade do consentimento de ninguém. Nessa medida, ao exponenciar o papel do soberano como fonte da legislação, ela põe em causa aquilo que eram as bases do funcionamento dos tribunais, apressando a transformação do direito num conjunto sistemático e progressivamente estabilizado, que se interpõe entre a moral e a decisão do juiz. Não por acaso, Carl Schmitt (1993: 182) considera *Os Seis Livros da República* “a primeira exposição do direito público moderno”. É, de facto, na obra de Bodin que assistimos ao emergir de uma ideia do direito como sistema de normas, racionalmente deduzidas a partir de princípios universais e claramente expostas, que lhe retiram o estatuto de arte que possuía até então e o aproximam

realidades tão distintas como os impérios, os reinos, ou até as ditas “cidades-estados”, torna-o, a nosso ver, praticamente insignificante. Embora seja legítima a pesquisa genealógica da ideia de estado, de que a já clássica obra de Strayer é um excelente exemplo, não pode ignorar-se a ruptura que se deu entre o mundo medieval e o mundo moderno, mesmo se ela apenas se torna perceptível a partir das categorias conceptuais surgidas na Modernidade. Como escreveu Olivier Beaud (1994: 36), “O estado é a forma moderna do poder político. Por conseguinte, o estado é conceptualmente distinto do poder. Ele constitui uma invenção ocidental relativamente recente, que permitiu à Europa, ou pelo menos a parte dela, abandonar a era feudal para entrar na modernidade política”.

de uma ciência de cariz moderno e condizente com o reflexo da economia de mercado na actividade dos tribunais. Conforme explica O. Beaud (1994: 56),

esta nova ciência do direito tem por característica ser lógica e dedutiva, enquanto a ciência jurídica romana, na sua versão antiga como na sua versão medieval, era casuística. Sob a influência da lógica anti-aristotélica de Ramus, Bodin apresenta o direito como um sistema organizado a partir de um princípio primeiro e de uma classificação hierárquica e dual das diferentes noções. Esta sistematização racional, destinada a reordenar um direito romano que se apresenta desordenado, encaminha o direito mais para uma ciência do que para uma arte.

Semelhante entendimento do direito não significa, porém, ao contrário do que tendem a concluir alguns autores, inclusive o citado Beaud, que a doutrina de Bodin equivalha, por assim dizer, a um primeiro ensaio do positivismo jurídico. Nem a autonomia do estado face ao poder religioso, nem o privilégio de alterar a lei estabelecida, são suficientes para tornar inócua a moldura de constrangimentos no interior da qual a acção legislativa do poder soberano se processa. Na verdade, o poder absoluto e indivisível não significa, para Bodin, poder discricionário. A discricionariedade seria sintoma de despotismo, isto é, de um poder arbitrário, alheio à racionalidade e, por isso mesmo, baseado na violência, que gere a coisa pública como se ela fosse privada. Pelo contrário, a ideia bodiniana de república, enquanto “recto governo” do comum, não é pensável a não ser no horizonte da equidade e da justiça – *suum cuique*, a cada um o que lhe pertence. Por definição, governar rectamente o que é da comunidade implica preservá-lo da ambição dos que pretendem apoderar-se dele em proveito próprio. Ora, uma tal preservação só é possível mediante uma potência soberana, a qual, monopolizando o direito, o furta ao capricho e ambição de cada um dos núcleos de poder que constituíam o arquipélago de autoridades do mundo feudal. É o que afirma Balibar (2000: 62): “a soberania não suprime os *status* e as crenças, mas encara-os como nulos relativamente à lei e, por conseguinte, sobrepõe-lhe uma outra pertença, pessoal e não corporativa, mais igualitária que equitativa, que é unicamente política”. Longe, pois, de remeter para o arbítrio de um monarca, ou mesmo de vários oligarcas, a “potência absoluta e perpétua de uma república” – como Bodin (1986: I, 8: 179) define a soberania – está ancorada na finalidade intrínseca do estado, a qual

se confunde com a preservação do que é comum e, por consequência, com a justiça. Jean-Fabien Spitz (Spitz 1998. 26) enfatiza apropriadamente que

a ideia de que o soberano está acima das leis não significa que ele pode agir de maneira arbitrária, mas apenas que ele pode agir contra as leis existentes, todas as vezes que estas são elas mesmas desprovidas de fundamento e arbitrárias. A soberania é, pois, um instrumento para lutar contra o arbitrário, e não para o promover.

Em abono da verdade, deve notar-se que *Os Seis Livros da República* não são isentos de ambiguidade a este respeito. Sem dúvida, o autor demarca-se daqueles que pretendem fundamentar as repúblicas “na impiedade e na injustiça”, entre os quais Maquiavel, explicitamente referido, e que “a coberto de uma isenção de responsabilidades e da liberdade popular, revoltam os súbditos contra os seus príncipes naturais, abrindo a porta a uma licenciosa anarquia, que é pior do que a maior tirania do mundo’ (1986, I, Pref.: 14). Porém, o mesmo Bodin afirma que o príncipe soberano “não presta contas senão a Deus” (1986, I, 8: 182), nem está sujeito às leis dos seus antecessores, muito menos às que ele próprio promulgou, visto ser “impossível por natureza dar uma lei ou impor-se a si mesmo uma coisa que dependa da sua vontade” (1986, I, 8: 192). Precisamente para poder alterar a lei tal como ela existe, o soberano é *legibus solutus*, não está de mãos atadas, está, pelo contrário, a montante de todas as leis, como sua fonte, e pode suspender qualquer uma “se a justiça desta cessar” (1986, I, 8: 194). Daí a conhecida interpretação de Schmitt, que associa a soberania ao estado de excepção, melhor dizendo, ao poder de determinar o momento em que cessa a vigência da lei. Pergunta o autor de *Teologia Política*:

Até que ponto o soberano é obrigado pelas leis e responsável perante os estados (*Stände*)? A esta questão, de importância capital, Bodin responde: as promessas obrigam, porque a força vinculante de uma promessa assenta no direito natural; porém, em caso de necessidade, a obrigação cessa, em virtude dos princípios universais da natureza. (Schmitt 2005: 8)

No entanto, a doutrina sustentada por Bodin jamais se afasta das concepções medievais a ponto de corroborar a interpretação de Schmitt. Se, de facto, “as leis do príncipe soberano, mesmo que estejam fundadas em boas e vivas razões, não dependem senão da sua pura e livre (*franche*) vontade”, não é

menos certo que, “quanto às leis divinas e naturais, todos os príncipes da terra lhes estão submetidos, não estando em seu poder ir contra elas” (Bodin 1986, I, 8: 192-193). Em última análise, portanto, o que prevalece é o bem comum, o interesse colectivo, o qual justifica a derrogação da lei, quando ela deixa de corresponder a esse mesmo interesse, e em simultâneo um poder acima da lei, que proceda, se necessário, à sua derrogação. É, portanto, a norma que justifica a excepção, e não o contrário. Bodin, conforme sublinha Balibar (2000: 58), “considera o estado de excepção precisamente como uma excepção, cujo estatuto e tratamento dependem da norma constituída. A soberania de que fala Bodin é indissociável de uma ordem política, em que se realiza uma certa ‘razão’ interna”. Numa palavra, a soberania é um “recto governo”, ou seja, uma ‘potência absoluta’ cuja razão de ser a vincula à justiça. Toda a originalidade da teoria bodiniana do estado reside nessa espécie de ilimitação-limitação da soberania, que aos olhos de Hobbes se revelará totalmente contraditória. Não é possível entender a noção de cidadania sem ter em conta semelhante contradição, que nela se reflecte como sua imagem virtual.

3. O *franc-subject*: um oxímoro?

O conceito de cidadania é, como já dissemos, praticamente ignorado nos estudos sobre Bodin, maioritariamente focados no conceito de soberania. Seja por se considerar que o tratamento desta última questão já tem implícita a primeira, seja porque o nome do autor se associa a um absolutismo de tipo hobbesiano, onde a cidadania é irrelevante, a verdade é que Bodin é normalmente arredado da extensa bibliografia que o tema tem merecido nas últimas décadas. No entanto, a sua concepção da cidadania surpreende não só pela originalidade, mas principalmente pela função que desempenha, como verdadeira porta giratória entre o súbdito feudal e a condição do sujeito de direitos que as revoluções de 1776 e 1789 irão consagrar. Semelhante estatuto é visível em diversos momentos da obra, designadamente no cap. 6 do Livro I, o qual, como vimos a princípio, é especificamente dedicado à cidadania. Diz Bodin num dos primeiros parágrafos desse capítulo:

Quando o chefe de família sai de casa, onde manda, para negociar e tratar com os outros chefes de família do que respeita a todos em geral, despoja-se do título de dono, chefe, senhor, para se tornar companheiro, par, sócio, dos outros, deixando a sua família para entrar na cidade, e os assuntos domésticos

para tratar dos públicos. E em vez de senhor chama-se cidadão, que em termos rigorosos não é outra coisa senão o livre-sujeito (*franc-subjet*) dependente da soberania de outrem (Bodin, 1986, I, 6: 111-112).

O que antes de mais sobressai neste parágrafo são os ecos da conhecida distinção grega entre o espaço privado da família – *óikos* – e o espaço público, onde se discute o que é de interesse comum – *ágora*. De acordo com Aristóteles, a cidadania surge quando o chefe de família como que suspende temporariamente o lugar cimeiro que ocupa na relação vertical que tem com os ‘seus’ – os que lhe pertencem, de quem é dono e em quem manda: mulher, filhos e escravos – para assumir a condição de cidadão, onde se associa numa relação horizontal com os que lhe são iguais. A semelhança entre Aristóteles e Bodin atenua-se, porém, quando este último esclarece o que pensa dessa outra condição que o chefe de família assume quando transita para a *ágora*. Na verdade, em Aristóteles, a condição do cidadão como indivíduo inteiramente livre permanece intacta ao passar do espaço privado ao espaço público: a ordem política não supõe nenhum tipo de subordinação do cidadão, uma vez que todos eles participam na discussão e aprovação das leis e têm rotativamente lugar nas magistraturas que as aplicam. Pelo contrário, em Bodin, o cidadão, que em sua casa é senhor, na república é simultaneamente livre e súbdito: *franc-subjet*.

A antinomia visível na expressão usada por Bodin é dupla. Em primeiro lugar, *franchise* significa isenção, imunidade ou privilégio, o que implica que o indivíduo, a povoação, ou a corporação, que se diz *franc* (*free* em inglês, *frei* em alemão) está liberto de uma obrigação que impende sobre outros, mas, ao mesmo tempo, implica também que ele deve essa mercê ou regalia a alguém que possui a prerrogativa de a conceder. Em Inglaterra, até princípios do século XVII,

os defensores da prerrogativa real ainda insistiam que os súbditos do rei detinham a sua propriedade e a sua liberdade pessoal apenas graças à coroa, o que levava os críticos da dita prerrogativa a queixarem-se no Parlamento – fazendo-se eco do republicanismo renascentista e antecipando-se a Rousseau – de que “enquanto a preservação das suas liberdades dependesse da boa vontade da coroa, estariam condenados a viver na condição, não de livres súbditos, mas de escravos. (Skinner 2003: 12)

Em segundo lugar, a palavra *sujet*, ou *subject*, como escreve Bodin, quer no francês, quer nas demais línguas latinas (e mesmo em inglês), é sinónimo de súbdito, mas é ao mesmo tempo sinónimo de substrato (*hypokeimenon*), ou sujeito (o que é dono) de determinados atributos, ou direitos. É com este último sentido que Rousseau irá utilizar a palavra: todo o homem é livre de nascença, como se afirma na abertura do *Contrato Social*, o que significa que tem direito à liberdade e que o ser escravo, como acontece em tantos casos, é uma violência. Todavia, uma distinção assim tão radical, que não conhece graus intermédios entre ser e não ser livre, convertendo Rousseau num discípulo de Parménides, é estranha a Bodin. Para o autor de *Os Seis Livros da República* (1986 I, 6: 113), a liberdade declina-se em vários registos, sociais e jurídicos, um deles o da cidadania: o cidadão “não é outra coisa senão o livre-sujeito, que depende da soberania de outrem” Como compreender uma liberdade que é sujeita, e uma sujeição que não equivale à servidão?

Aquilo que em primeiro lugar caracteriza o cidadão é, de facto, sua liberdade. Porém, a liberdade só se realiza politicamente sob a alçada de um poder soberano, sem o qual não há cidadania. Aquilo que Rousseau, na sequência de La Boétie, considerava um paradoxo alienante – a “servidão voluntária”, ou o ser cidadão e depender de alguém que lhe dá ordens – surge em Bodin como um compromisso que a ordem natural das coisas torna necessário: nem a liberdade abstracta e sem condições, isto é, sem soberano, que equivale à anarquia e, conseqüentemente, à lei do mais forte, a hobbesiana guerra de todos contra todos; nem o despotismo caricaturado por Rousseau (1966, I, 2: 42) – “a espécie humana dividida em rebanhos de gado, cada um com o seu chefe a guardá-lo, para o devorar”. Entre ser soberano e ser escravo existem vários estatutos, vários níveis de poder e vários níveis de limitação da liberdade:

É que, embora o escravo seja tanto ou mais súbdito da república que o seu senhor, todos os povos concordaram sempre que o escravo não é cidadão e, em termos de direito, nunca contou para nada. O que não acontece com as mulheres e os filhos da família, que estão livres de toda a servidão, apesar de os seus direitos e liberdades, e o poder de dispor dos seus bens lhes estarem de algum modo limitados pelo poder doméstico (Bodin 1986, I, 6: 113-114).

Tal como o cidadão, que é livre-sujeito em relação ao rei, assim também as mulheres e os filhos “estão livres de toda a servidão”, apesar de estarem sujeitos ao dono da casa. Mas o conceito de cidadão, além dos escravos.

exclui igualmente todos os moradores a quem tal privilégio não foi concedido, embora sejam livres e participem em actividades que contribuem para o sustento e a prosperidade da república:

Todo o cidadão é súbdito, estando a sua liberdade um pouco diminuída pela majestade daquele a quem deve obediência, mas nem todo o súbdito é cidadão, como dissemos do escravo e pode também dizer-se de um estrangeiro, o qual, por depender da senhoria de outrem, não é tido por cidadão, nem participa dos direitos e privilégios da cidade, tal como não se inclui no número dos amigos e aliados, ou coligados, que não são nem estrangeiros, nem inimigos. (Bodin 1986, I, 6: 114)

Note-se que a cidadania não se confunde com “a capacidade de participar na administração da justiça e no governo”, ao contrário do que defendia Aristóteles, o qual excluía não só as crianças, por serem “cidadãos incompletos”, e os velhos, por serem “cidadãos eméritos” (1998, III, 1: 1275 a e b), mas também outras categorias de homens livres, como os operários e os camponeses: “A verdade é que não podemos considerar cidadãos todos aqueles que são indispensáveis à existência da cidade [...]. A cidade mais perfeita não fará do trabalhador manual um cidadão”. E o motivo invocado é que estes, não estando “isentos de trabalhos indispensáveis à sobrevivência”, não dispõem do ócio necessário à “virtude cívica” que é própria do cidadão, a quem compete governar e ser governado, alternadamente (1998, III, 5: 1278 a). Bodin critica vivamente esta visão limitadora da cidadania, e argumenta (1986, I, 6: 123):

O erro é ainda maior quando se diz que não é cidadão quem não participa nas magistraturas, nem tem voto nas assembleias populares, seja para julgamentos, seja para assuntos de estado. [...] Aristóteles corrige-se depois, dizendo que esta definição só tem cabimento no estado popular. Ora, é ele mesmo quem confessa, em outra passagem, que a definição não vale nada se não for geral.

A ideia aristotélica de cidadania inclui, por conseguinte, um conjunto de predisposições alegadamente naturais, em particular a disponibilidade para cultivar as virtudes necessárias à política, e representa um direito (natural) dos bem-nascidos, aqueles a quem a origem familiar e a riqueza garantem à nascença tal privilégio. Bodin, pelo contrário, inspira-se na ideia do *civis*, o

cidadão romano, o qual possui a cidadania porque ela lhe foi concedida pelo poder, como ficou ainda mais patente quando esse privilégio se estendeu, após o édito de Caracala, a todos os habitantes do Império que não viviam na condição de escravos. Trata-se, pois, de uma regalia atribuída pelo soberano aos moradores de certas povoações – as *villes*, ou burgos – que foram sendo construídas no exterior dos castelos feudais por famílias de antigos servos, à medida que se libertavam da alçada dos nobres e se dedicavam ao comércio e a vários ofícios, desde a tecelagem à medicina e à advocacia. Com o tempo, estas famílias hão-de separar-se em dois grupos muito distintos, os burgueses propriamente ditos, que, entretanto, acumularam fortuna, e aqueles que trabalham para eles e a quem se chama “vilões”. Mas a distinção entre burgueses e vilões, importante do ponto de vista socioeconómico, não tem a ver com aquilo que verdadeiramente faz o cidadão. Se assim fosse, “os estrangeiros e os aliados seriam cidadãos, visto que muitas vezes se dá aos estrangeiros e aos aliados o direito de burguesia” (1986, I, 6: 130), que é apenas um título honorífico, como também sublinha o autor. O que faz o cidadão é “a obrigação mútua entre o soberano e o súbdito, a quem, pela fidelidade e obediência que dele recebe, aquele deve justiça, conselho, conforto, ajuda e protecção, o que não acontece em relação aos estrangeiros” (1986, I, 6: 131).

A diferença entre o burguês e o cidadão remete, portanto, para o domínio jurídico, onde se estabelecem os termos da relação entre os súbditos que gozam por nascimento de direitos especiais – os cidadãos – e o soberano, o que não quer dizer que ela não tenha consequências a nível político. Na verdade, como escreve Bodin (1986, I, 6: 117),

Esta palavra “cidadão” possui para nós um não sei quê de mais especial que a palavra “burguês”. O cidadão é o súbdito natural, que tem direitos e alguns outros privilégios que não se transmitem ao burguês. Digo súbdito natural, porque o súbdito naturalizado, mesmo sendo habitante do burgo e gozando do direito de burguês, chama-se em vários lugares burguês, enquanto o outro é chamado de cidadão, o qual goza de um qualquer privilégio especial. Por exemplo, em Paris, só o cidadão natural e nascido ali pode ser preboste dos comerciantes; e em Genebra, o burguês não pode ser síndico da cidade, nem conselheiro do conselho privado dos 25, enquanto o cidadão pode.

A cidadania não é, pois, um privilégio do mesmo tipo dos que se podem atribuir a estrangeiros, a uma cidade ou a um burgo. Pelo contrário, ela traduz

uma prerrogativa herdada por nascimento e protegida na ordem jurídica que estrutura e preserva a coesão das várias partes da cidade – famílias, corporações, etc. Contrariamente à *commonwealth* hobbesiana, povoada de indivíduos atomizados, cuja vontade foi capturada pelo sujeito-soberano, a república não é um “corpo sem órgãos”, mas uma comunidade de comunidades. Contrariamente também ao pensamento do século XVIII, que promove a liberdade a um direito universal e recusa qualquer meio termo entre soberania popular e despotismo, Bodin tenta moldar de forma realista o estatuto do cidadão, resgatando-o da servidão, mas sem o converter, como Rousseau, num átomo da soberania. Tal como a “liberdade solta” do soberano se encontra sujeita à lei divina e às leis da natureza, assim também a “liberdade sujeita” do cidadão está dependente das leis do soberano. Uma não poderia existir sem a outra: sem sujeição não há soberania; sem soberania não há leis que assegurem a liberdade do livre-sujeito: “É, portanto, o reconhecimento e a obediência do livre-sujeito ao príncipe soberano, assim como a tutela, a justiça e a defesa dos súbditos pelo soberano, que fazem o cidadão” (1986, I, 6: 141).

Mas há uma outra diferença, que coloca o *franc-sujet* muito longe daquilo que virá a ser o *citoyen* plasmado em Rousseau e nas várias declarações dos Direitos do Homem. Na verdade, além de ser súbdito, o cidadão bodiniano não pode sequer pensar-se como sujeito intrinsecamente livre, o sujeito que dá as leis a si próprio, pela mesma razão que no estado popular o povo, constituindo “um corpo só”, “não pode obrigar-se a si mesmo” (1986, I, 8: 205). O livre-sujeito, para existir, pressupõe um soberano, e este, para realmente ser eficaz e ter uma justificação, não pode ser senão uno e indivisível:

Assim como o grande Deus soberano não pode fazer um deus igual a ele, posto que é infinito e seria impossível fazer com que houvesse duas coisas infinitas, podemos também, por demonstração necessária, dizer que o príncipe, que nós instituímos como imagem de Deus, não pode fazer um súbdito igual a ele sem que a sua potência seja aniquilada. (1986, I, 8: 299)

Apesar disso, apesar destes assomos retóricos a fazer lembrar a doutrina do monarca de direito divino, a soberania em Bodin nunca se afirma como predação da liberdade dos súbditos. Pelo contrário, é a sua própria exterioridade em relação ao corpo dos cidadãos, ignorada pelos Antigos e vigorosamente recusada por Rousseau, que torna possível pensar a cidadania como condição política distinta, não apenas da vontade soberana, mas também da vontade

particular das famílias, clãs, seitas religiosas ou qualquer outro tipo de comunidade habitando no estado. A cidadania constitui, para o autor de *Os Seis Livros da República*, aquilo a que poderíamos chamar uma sociedade civil não-burguesa, cujas marcas de identidade estão no usufruto de certos direitos. Entre estes, contam-se a justiça e a equidade – fundamento da república – mas não a igualdade, a qual se constituiria em limite injustificado à *franchise* do *franc-sujet*. Como afirma Bodin (1986, I, 6: 150), “não houve nunca uma república, verdadeira ou imaginária, nem mesmo a mais popular que se possa pensar, onde os cidadãos fossem iguais em todos os direitos e prerrogativas: sempre uns tiveram mais e outros menos”.

Conclusão

As teorias do estado surgidas na Modernidade, sob inspiração da obra de Bodin, oscilaram quase sempre entre dois extremos: ou a ignorância da cidadania, concentrando a política no poder absoluto do estado, ou a ignorância da soberania, esvaziando a questão política daquilo que é a sua essência, a unidade do estado. Se Hobbes vê no cidadão apenas um súbdito, cuja vontade não tem expressão política a não ser através da sua delegação na vontade absolutamente livre do representante soberano, Rousseau verá nele apenas o indivíduo livre por nascimento, cuja vontade não pode ser delegada, pois sendo a vontade a essência do homem, a sua delegação equivale a uma alienação. Acontece que tanto a cidadania, como a soberania, embora a sua conciliação se revele um objectivo sempre adiado, são ambas imprescindíveis a uma concepção do político emancipado do teológico. Conforme observa O. Beaud (2009) “existe uma tensão muito nítida entre a ideia do estado, potência irresistível de comando sobre os indivíduos, e a ideia de soberania do povo, que se governaria sozinho e que fixaria a si mesmo as normas a que deveria dar o seu consentimento”. Tanto Hobbes como Rousseau tentam superar essa tensão, o primeiro suprimindo o polo da liberdade – a *franchise* –, o segundo suprimindo o polo da sujeição – o *subject* – de modo a abrir caminho ao cidadão soberano. Mas ambos, por razões diferentes, ignoram essa entidade híbrida em que Bodin fazia encarnar a cidadania – o *franc-subject* – e que, supondo embora a sujeição à lei ditada pelo soberano, nem por isso deixava de ser eminentemente política, como parte do corpo regido pelo “recto governo” de que a soberania era a *ultima ratio*.

Escusado será dizer que entre os direitos do cidadão bodiniano não consta o de rebelião, o qual, a existir, faria desmoronar todo o edifício teórico que

é o estado soberano. O “recto governo” exclui tanto a discricionariedade do príncipe, como a desobediência por parte do súbdito, duas atitudes que, na opinião do autor, põem em causa a justiça. Sob esse aspecto, Bodin reflecte a herança medieval, não vendo contradição na existência de um sujeito que não é absolutamente senhor de si próprio e está obrigado a leis dadas por outrem. Contraditório seria para ele um sujeito – individual ou colectivo – que desse ordens a si próprio. Porque a lei requer, efectivamente, uma entidade acima dos particulares, que a possa alterar em conformidade com as exigências da ordem e do interesse comum (cf. Grimm 2009: 17-23). É por isso que ele se opõe à rebelião, seja dos huguenotes, seja de quem quer que pretenda colocar-se no lugar reservado ao soberano. Longe, porém, de aderir ao princípio consagrado em Augsburg do *cuius regio eius religio*, que reitera o modelo feudal e neutraliza as valências do estado em matéria de tolerância, Bodin concebe a república como estrutura política plural, fundada no direito e capaz de prevenir o caos prometido pela fragmentação religiosa e a recomposição socioeconómica da Europa. Não é ainda, evidentemente, o estado de direito, mas é, com certeza, o estado sem o qual não seria possível o estado de direito. As rebeliões que dois séculos mais tarde vão começar a alastrar, em nome da liberdade e da soberania popular, não seriam pensáveis sem esse lastro conceptual que, em última instância, é herança de Bodin.

CAPÍTULO 6

A potência “absoluta e perpétua” nas mãos do povo¹

1. Uma noção ambígua

“Ambiguidade” é talvez a palavra que mais frequentemente surge, na literatura científica, associada à noção de soberania. Por um lado, a soberania apresenta-se como um dado empírico, isto é, uma autoridade que se afirma como *ultima ratio* do poder num determinado território, de acordo com o modelo de ordenamento político que rompeu com a rede de interdependências sobrepostas que caracterizava o feudalismo: a organização de tipo estatal requer um poder político por natureza supremo, isto é, que não esteja subordinado a ninguém – superior, inferior, ou igual –, conforme prescreve a primeira das “marcas de soberania” apontadas por Bodin (1986, I, 10: 306-309). Por outro lado, um poder com tais características extravasa a moldura racional e parece remeter para uma dimensão teológica, bem visível, por exemplo, na referência hobbesiana a um “poder comparável ao qual não existe nenhum sobre a terra”, extraída do livro de *Job*, que é claramente uma reverberação da retórica utilizada por Santo Anselmo na chamada “prova ontológica” da existência de Deus (Gil 2000: 178).

Tal ambiguidade não é exclusiva da soberania na sua versão monárquica. Pelo contrário, ela adensa-se ainda mais no momento em que a soberania deixa de ser atributo de um rei, para se afirmar como soberania popular. Com efeito, da mesma forma que o absolutismo monárquico – tanto na versão de Jaime I, em Inglaterra, como na de Bossuet, em França – promovia a ideia de um monarca por direito divino, dispensando assim a cadeia de legitimação que tradicionalmente colocava o rei na dependência do imperador e do

1 Originalmente publicado, sob o título “Sovereignty, the People and Popular Sovereignty”, in Campos, André Santos & Cadilha, Susana (eds.), *Sovereignty as Value*, 3-19. Lanham: Rowman and Littlefield, 2021.

Papa, assim também a soberania popular, para combater a ideia de um poder unipessoal e absoluto, vai recorrer a uma ideia não menos ambígua, a saber, a ideia de povo, para a qual são transferidos os mesmos atributos que antes se associavam à figura do monarca. No entanto, há uma diferença. A ideia de um soberano a quem se atribuía um poder ilimitado e, até mesmo, a onisciência e a perpetuidade (“O rei não morre nunca”: Bodin, 1986, I, 8: 227)², como acontecia na propaganda dos Stuart, embora constituísse um recurso mais ou menos delirante a noções teológicas, tinha ao menos a vantagem de oferecer um rosto visível ao corpo político e de imputar as decisões do estado a uma vontade singular. A soberania popular, pelo contrário, faz as decisões derivar da vontade de um “nós”, uma primeira pessoa do plural que se pode enunciar, mas não se pode configurar empiricamente: por definição, uma vontade colectiva não se reduz a uma soma de vontades individuais. Em resumo, a decisão do rei, pelo menos teoricamente, era aquilo que a sua vontade sancionava; a decisão do povo, além de subordinada às normas e procedimentos previstos no ordenamento jurídico, é impossível de percepção a não ser metaforicamente. Isto mesmo é sublinhado por Kevin Olson, ao comentar a diferença entre soberania monárquica e soberania popular, a partir da célebre gravura de capa da primeira edição do *Leviathan*:

Em lugar de vermos um monarca feito de povo, vemos agora um povo formando um todo colectivo que toma metaforicamente a forma de uma pessoa. Um tal povo não pode tornar-se literalmente um indivíduo singular, mas na imaginação política ele forma uma vontade e uma capacidade de actuação indivisível. (Olson 2016: 18-19).

A isto acresce que a soberania, em qualquer uma das suas configurações, envolve sempre um fechamento sobre si própria, o qual se exprime no

2 No capítulo VII daquela que é a mais conhecida das suas obras, *The King's Two Bodies*, intitulado precisamente “The King never dies”, Kantorowicz desenvolve extensamente a história desta ideia, depois de, no capítulo anterior, salientar como o atributo da perenidade já se encontrava de algum modo implícito no conceito de *universitas*, desenvolvido pelo jurista Baldo de Ubaldo, ainda no século XIV, que considerava os nomes colectivos – famílias, corporações, cidades, reinos – como “corpos místicos”, exactamente como a Igreja se considerava o “corpo místico de Cristo”, isto é, uma entidade que encarna perpetuamente o seu fundador, não obstante a sua constituição se estar permanentemente a renovar. O povo, por exemplo, é, na opinião de Baldo, “um conjunto de homens num corpo místico” (*apud* Kantorowicz 1957: 304).

princípio da não-ingerência nos assuntos internos, e, ao mesmo tempo, uma abertura para o ilimitado, através da qual o soberano se projecta retroactivamente no exterior da ordem soberana, de que é fundamento. Porém, uma vez mais, também aqui não há grandes diferenças entre soberania monárquica e soberania popular. Ambas são sintomas de uma nova forma de encarar o poder, mediante a qual este passa a ser visto como encarnação do direito que uma comunidade possui de se organizar e decidir as regras que vigoram no seu interior, e já não como legitimado por algo que lhe seria exterior – uma autoridade religiosa actuando em nome de Deus, ou a lei natural, inscrita na natureza das coisas e inamovível face à vontade dos homens.

A ideia de soberania representou, de facto, o abandono da concepção tradicional da política. É certo que os monarcas, por algum tempo ainda, continuam na prática a recorrer a processos de legitimação pedidos de empréstimo à teologia, como a já referida doutrina do direito divino dos reis. Porém, a noção de soberania corta definitivamente o cordão umbilical que ligava o político à transcendência. Mesmo que na teoria hobbesiana ainda se possam assinalar as marcas do teológico, de acordo com a conhecida tese de Schmitt, e o soberano seja apresentado como um poder maior do que o qual não existe outro sobre a terra, a verdade é que a transcendência do estado-leviatã aí aparece, como Schmitt (2008: 33-34) observa, “num sentido obviamente só jurídico e não metafísico”. E a razão principal de semelhante ruptura é eminentemente pragmática, tendo sobretudo a ver com a urgência da paz na Europa. Na origem do conceito moderno de soberania, reformulado por Bodin já no último quartel do séc. XVI, está, efectivamente, a verificação empírica de que uma política fundada quer na natureza – as identidades étnicas –, quer na fé – as identidades religiosas –, mais depressa leva ao confronto do que à paz e ao reforço da coesão de uma comunidade. Embora já intuída por Maquiavel como remédio para a situação da Itália quinhentista, a ideia de uma autoridade unificada, com potência bastante para legislar de modo autónomo sobre a diversidade dos interesses e das confissões que coabitam num determinado território, é consequência directa do alastramento das guerras religiosas após o cisma luterano. Como sublinhou Grimm (2009: 18),

O cisma não destruiu a convicção de que o mundo estava ordenado de acordo com a vontade de Deus e de que os humanos, governantes ou governados, tinham de se comportar de acordo com essa verdade. Contudo, não havia acordo sobre o que era vontade de Deus.

E a verdade é que, entregues a si mesmas, as crenças e idiossincrasias dos diversos grupos arrastam consigo a lei do mais forte. Só um poder realmente soberano poderá suspender semelhante dinâmica, inerente à natureza, e libertar os indivíduos, mesmo que só provisoriamente, do temor e desconfiança que espontaneamente eles terão uns dos outros, enquanto cada um permanecer entregue exclusivamente a si próprio.

A soberania, tal como é apresentada nos *Seis Livros da República*, destina-se exactamente a prevenir essa tragédia, assumindo o papel de verdadeiro *Katéchon*, o poder que, na linguagem de São Paulo, trava o avanço do Anti-Cristo e que, em termos hobbesianos, mantém suspenso o sempre iminente retorno de *Behemoth*, ou seja, da guerra civil. A forma política que a partir daí irá surgir, primeiro, na Europa, depois, nos restantes continentes, já não se reclama de uma qualquer comunidade de religião, ao contrário do que acontecia ainda, por exemplo, no Tratado de Habsburgo, assinado em 1555, onde a conhecida fórmula *cuius regio eius religio* prometia a coexistência entre domínios católicos e domínios luteranos. Agora, em nome do interesse público, cujo conteúdo, em última instância, é ele quem determina, o soberano vai subordinar as diversas comunidades – confessionais ou outras – que habitam e se digladiam no seu território. E a única garantia de que o interesse público será protegido é a potência concentrada e como que sublimada, nas suas mãos. Sem ela, não será possível a coexistência, isto é, a ordem e o direito, um direito que se funda na obediência à vontade soberana. “Soberania é a potência³ absoluta e perpétua de uma República”, de acordo com a definição apresentada por Bodin (1986, I, 8: 179), e, tal como o autor anota, logo no início d’Os *Seis Livros da República* (I, 1: 27), “Uma república é um recto governo (*droit gouvernement*) de várias famílias e do que lhes pertence em comum, com potência soberana”. Enquanto “governo”, uma república representa a agregação de potência, a força colectiva que garante a segurança dos diversos indivíduos e grupos; enquanto “recto governo”, ela garante, além disso, a lei que estrutura a existência civil e

3 Apesar de na maioria das edições em língua inglesa *puissance* se traduzir por *power*, consideramos ser pertinente a observação a este respeito de Frans-Willem Korsten (2009: 29-30): “Sovereign power, then, concerns the (institutionalized) capacity to enforce things. Sovereign potency indicates that of which a sovereign body is capable and that which it can realize thanks to all manners of other factors, including, for instance, the community of subjects” (O poder soberano diz, portanto, respeito à capacidade institucionalizada de garantir coisas. A potência soberana indica aquilo de que um corpo soberano é capaz e aquilo que ele pode realizar graças a todo o tipo de factores, incluindo, por exemplo, a comunidade dos súbditos).

que só a potência soberana está em condições quer de enunciar, quer de tornar efectiva. Sem a consideração destes dois atributos, a soberania confundir-se-ia com o despotismo, conforme Hegel (1996, §278: 285) previne:

Isto dá facilmente azo ao equívoco frequente, que considera tratar-se de mera força, um capricho vazio, sinónimo de despotismo. Mas despotismo é uma condição de ilegalidade [...]. Soberania, pelo contrário, constitui o elemento da idealidade de esferas e departamentos particulares, numa condição que é legal e constitucional.

A ideia de soberania exprime, por conseguinte, a autonomia do político em termos não apenas estratégicos, ou instrumentais, como acontecia em Maquiavel, mas verdadeiramente ontológicos. Na verdade, ela traz à luz uma entidade até aí desconhecida, a saber, o colectivo que se autoconstitui, a comunidade política que se funda e legitima a si mesma e em cujos atributos, além da vontade e da capacidade de decisão, como se de um sujeito singular se tratasse, se incluem ainda a perenidade e a independência absoluta, quer no interior do seu território, quer em relação ao exterior. No entanto, essa entidade que a ideia de soberania coloca no centro do pensamento e da acção política está mais próxima, em termos epistémicos, da alucinação que da representação conceptual. Tal como observa Hobbes, “uma multidão jamais terá uma vontade, de tal maneira as suas atitudes e aspirações divergem umas das outras” (1983: 92-3). Não admira, por isso, a tentativa do autor do *Leviathan* para enquadrar a soberania numa moldura formal, em cujo interior se procede à insólita conversão de uma multiplicidade de vontades num único sujeito político, com capacidade de decisão:

Em qualquer república, é o povo que reina. Porque mesmo nas monarquias, o povo exerce poder, uma vez que o povo quer através da vontade de um homem. Mas os cidadãos, isto é, os súbditos, são uma multidão. Numa democracia e numa aristocracia, os cidadãos são uma multidão, mas o conselho que governa é o povo; numa monarquia, os súbditos são uma multidão, e (paradoxalmente) o rei é o povo. (Hobbes 1983: 151)

Mediante o virtuosismo desta construção teórica, em que o monarca dá corpo, literalmente, ao povo e impõe obediência à multidão dos indivíduos, a soberania afirma a sua condição de potência comum, sem, no entanto, alienar

os traços mais marcantes com que o poder se apresentava tradicionalmente. Para efeitos práticos, o monarca continua senhor dos seus súbditos. E da mesma forma que ele tem de ser um e, em simultâneo, muitos (“os dois corpos do rei”, de que fala Kantorowicz), também o agregado se desdobra em corpo soberano – *Commonwealth* – e multidão inorgânica de indivíduos. O argumento de Rousseau contra Hobbes assenta precisamente na denúncia desta operação em que, a seu ver, a soberania, ou potência comum, é privatizada, passando para as mãos seja de um monarca absoluto, seja de um parlamento eleito. A contradição, porém, não reside tanto na concepção de Hobbes, como na própria noção de soberania. De facto, se, por um lado, esta remete para a necessária unidade do soberano, sem a qual é impossível a multidão aceder à existência política e converter-se em povo, por outro, a soberania não é pensável sem a dualidade que coloca, de um lado, o corpo que comanda, do outro, os corpos que obedecem. Em qualquer das suas formas, a soberania é bifronte, isto é, apresenta duas faces reciprocamente constituintes: é independência e é coerção. Sem súbditos, não existe soberano. Sem a unidade do soberano, de que a multidão dos indivíduos é súbdita, não existe povo. É neste quiasma que se fundamenta o direito, ou seja, o modo como a potência soberana efectiva a vontade comum no domínio público.

Na realidade, a soberania só pode ser “recto governo” porque é “potência absoluta e perpétua”, ou seja, incondicional. Ser incondicional, porém, significa estar acima do direito, ser exterior a todo o entramado de leis que estruturam uma comunidade e obrigam os seus membros: o rei, ou outra pessoa jurídica para quem o ordenamento remeta em última instância, tem necessariamente de ser, na expressão recuperada do Império Romano e já sublinhada por Bodin, *legibus solutus*. Nenhum vínculo, muito menos o vínculo contratual que Hobbes coloca na sua origem lógica, pode condicionar a decisão soberana. É certo que o soberano, na interpretação de Bodin, está sujeito às normas da lei divina e do direito natural. Mas ninguém, a não ser o próprio, poderá determinar qual o conteúdo destas em cada uma das circunstâncias. Para fundar o direito, “dar a lei”, a soberania tem de se definir como autofundada, *causa sui*, vontade não condicionada, na qual ecoa a vontade divina. No entanto, e ao mesmo tempo, ela não pode deixar de ser também vontade comum, expressão de um colectivo que se transubstancia na pessoa do rei e que, nessa medida, nega o dualismo entre soberano e súbdito: o rei é o povo, como diz Hobbes. E se, ao afirmar-se como autofundada, ela suspende a cadeia causal e se projecta para além do racionalmente pensável, para se afirmar como expressão da vontade comum

ela tem de recorrer a uma construção artificial, como é a representação política. Ora, tanto um como outro desses passos repugna a Rousseau, para quem a soberania, enquanto instituição fazendo parte do direito, não pode identificar-se senão com a “vontade geral”, ou seja, com a essência do direito, e jamais com a vontade de uma pessoa singular, alegadamente representante, cuja vontade, ao impor-se como lei comum, só pode entender-se como usurpação e não como direito. Mais do que um problema político, a alienação da soberania que tem lugar na representação é um problema moral, porquanto, no entender de Rousseau, contraria a natureza livre do homem. Por esse motivo, a soberania, para ser justa, não pode ser senão popular, nem traduzir outra vontade que não a “vontade geral”.

A “vontade geral”, todavia, depara-se exactamente com as mesmas dificuldades com que se deparava o soberano hobbesiano. Aparentemente, ela suprimiria a dualidade soberano-súbdito, reconduzindo a soberania ao seu princípio essencial: o indivíduo, intrinsecamente livre, submete-se apenas a leis decididas por um corpo de que ele é membro. Nesse sentido, poder-se-ia mesmo dizer que a soberania popular é a verdade da soberania. Resta, no entanto, saber como a “vontade geral” se constituiria na ausência do artifício da representação, ou seja, como se agregariam as vontades individuais e se processaria a metamorfose da multiplicidade das vontades individuais num verdadeiro sujeito político. Sem a resolução desse problema, a soberania popular defendida por Rousseau está condenada a não sair do plano da mera teoria. Conforme observou Olson (2016:19),

esta concepção materialista da soberania tornou-se, no entanto, completamente estranha, ao ser transposta para o povo comum. A partir de agora, já não havia um foco de actuação claro, uma entidade auto-determinada que pudesse unificar actuação e soberania. Como consequência, as tentativas para o fazer tornaram-se incrivelmente analógicas e metafóricas – e, neste caso, ficícias e representacionais.

Acaso poderia ser de outra forma? Pode essa entidade colectiva, chame-se-lhe “vontade geral”, nação ou povo, pensar-se como algo diferente de uma simples ficção? O positivismo lógico recusa semelhante hipótese. Hans Kelsen (2000: 90), por exemplo, afirma que

o povo não é de modo algum, como ingenuamente se crê, uma personificação, um conglomerado, por assim dizer, de seres humanos, mas simplesmente um sistema dos actos de seres humanos singulares determinados pela ordem jurídica do estado. [...] Quando a ordem jurídica do estado apresenta como unidade a variedade dos actos humanos individuais, cria-se uma ficção.

Porém, os nacionalismos e as diversas doutrinas identitárias, ou mesmo revolucionárias, enfatizam a impossibilidade de pensar a ordem constitucional sem admitir um “poder constituinte” que, por definição, a antecede e tutela, advertindo que, se reduzirmos o povo a uma simples ficção, o ordenamento jurídico ficará suspenso unicamente de si próprio, sem um sujeito a cuja vontade possam atribuir-se as normas em vigor. Quer dizer, portanto, que o sistema normativo que materializa a soberania, enquanto potência única a que se submete uma multidão de indivíduos, nega e em simultâneo afirma a necessidade de um princípio que lhe é exterior. Que esse princípio seja a vontade de um monarca ou a “vontade geral” de um povo, a questão não se altera substancialmente, até porque, num como noutro caso, a vontade tem sempre de ser uma para produzir decisões soberanas. Torna-se necessário, por conseguinte, averiguar se esse colectivo, que se representa como unidade e não como simples agregado, poderá ser algo mais que uma ficção. Por outras palavras, até que ponto a ideia de povo é compatível com a ideia de soberania.

2. O acto pelo qual um povo é um povo

Num dos primeiros capítulos da sua obra *Do Contrato Social*, Rousseau insurge-se contra Grotius por este pretender que um povo pode entregar-se a um rei, e esclarece o seguinte: “Antes de considerar o acto pelo qual um povo elege um rei, seria bom examinar o acto pelo qual um povo é um povo; porque, sendo este acto necessariamente anterior ao outro, ele é o verdadeiro fundamento da sociedade” (1966, I, 5: 49-50). É o acto pelo qual um povo é constituído que determina a justiça ou injustiça da sua constituição e das normas que nele se aplicam. Ora, só pode haver justiça numa norma se o ordenamento jurídico do qual ela se origina assentar no consentimento de todos os que lhe estão sujeitos. Conforme Rousseau acrescenta no parágrafo imediatamente a seguir: “A lei da pluralidade dos sufrágios é, ela mesma, estabelecida por convenção, e supõe, pelo menos uma vez, a unanimidade”. Tratando-se, porém, de uma multidão de indivíduos, semelhante unanimidade é, no mínimo, problemática.

Não admira, por isso, que o enunciado das cláusulas do contrato originário se apresente sob a forma negativa: “se as entendermos correctamente, as cláusulas reduzem-se todas a uma só, a saber, a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade” (1966, I, 5: 50). Sob este aspecto, a formulação rousseauiana do contrato não difere da hobbesiana, visto que ambas fundam a soberania na renúncia dos cidadãos ao seu direito natural. Monárquica ou popular, a potência de dar a lei constitui-se através de um pacto negativo, que logicamente a antecede e converte em direito, isto é, que a *justifica*.

Uma tal hipótese suscita, porém, vários problemas. Um deles é o da natureza artificial da renúncia ao direito natural⁴; outro é o da impossibilidade de fundar o direito público e a potência soberana num pacto de renúncia generalizada aos direitos individuais, que equivaleria a fundá-los na impotência. Como é sabido, em ambos os casos a resposta de Hobbes assenta na natureza assumidamente ficcional da teoria da representação: “Uma pessoa é aquele cujas palavras ou acções são consideradas quer como as suas próprias quer como representando as palavras e acções de outro homem ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja verdade ou ficção” (Hobbes 1995, XVI: 137).

A teoria, porém, implica um duplo artificialismo: artificialismo da pessoa (natural ou jurídica) cuja vontade é suposta ser – *supponitur*, como se dizia na lógica medieval – a vontade da pessoa colectiva; mas artificialismo também desta mesma pessoa colectiva, constituída a partir da multidão dos indivíduos que firmaram o pacto. Se, de facto, a primeira é soberana na medida em que representa a vontade colectiva, para a qual remete a autoria das suas próprias acções – todas as decisões que ela toma são tomadas em nome do povo –, a segunda, por sua vez, não existe senão enquanto representação. É esta arquitectura jurídico-política, assumidamente inspirada no teatro, que Rousseau considera uma verdadeira usurpação da soberania, visto que esta não se compreende senão como expressão de uma vontade comum, e a vontade, por definição, é algo impossível de transferir: “O meu argumento é que a soberania, não sendo outra coisa senão o exercício da vontade geral, nunca pode ser alienada, e que o soberano, que não é senão um ser colectivo, não pode ser representado senão por ele mesmo. O poder pode transmitir-se; a vontade não” (Rousseau 1966 II, 1: 63).

4 “Ninguém”, diz Espinosa (2019, XVII: 335) “com efeito, pode alguma vez transferir para outrem a sua potência e, consequentemente, o seu direito, a ponto de deixar de ser um homem”.

Note-se que Rousseau não questiona a natureza deste ser colectivo. Limita-se a negar que ele possa entender-se como um corpo distinto da própria cabeça, a chefia que lhe dá ordens. Ninguém, seja o rei ou o parlamento, pode apropriar-se da vontade comum e decidir em nome do seu verdadeiro titular, a “vontade geral”. Decerto, esta pode delegar poderes no governo e nos magistrados. Mas a lei, que é a expressão da sua potência, ou seja, da soberania, é um exercício que só a ela cabe e não está limitado por nenhuma instância ou modelo, superior ou inferior. Enquanto soberana, ela é absoluta e o seu campo de decisão só tem por limitações as que a sua própria sobrevivência reclama:

uma vez que o corpo político, ou o soberano, não extrai o seu ser senão da santidade do contrato, não pode jamais obrigar-se, mesmo perante outrem, a nada que derogue este acto primitivo, como alienar qualquer porção dele próprio ou submeter-se a um outro soberano. Violar o acto pelo qual ele existe seria aniquilar-se, e o que não é nada não produz nada. (Rousseau 1966, I, 7: 53)

Tal como acontecia em Hobbes, a vontade do soberano é, portanto, a única fonte do direito positivo e a única interpretação autorizada do direito natural, se bem que, do ponto de vista político, para Rousseau só o povo possa encarnar a soberania, enquanto para Hobbes ela pode também encarnar num monarca ou num parlamento. Na origem do acto pelo qual um povo é um povo só pode, por conseguinte, estar o mesmo povo, o que, obviamente, precipita o argumento num círculo vicioso. Sob este ponto de vista, o comentário de Marx na *Crítica da Filosofia do Direito*, ao apontar o povo efectivo como o real fundamento de uma constituição democrática, não podia estar mais de acordo com a concepção rousseauiana⁵, aqui presente, de um corpo político imune ao dualismo entre estado e sociedade que caracteriza a monarquia constitucional:

Em monarquia nós temos o povo da constituição, em democracia temos a constituição do povo. A democracia é o mistério resolvido de todas as constituições. Aqui, a constituição, não só em si mesma, de acordo com a essência, mas de acordo também com a existência e a efectividade, retorna ao seu real

5 L. Coletti (1972: 185) leva a aproximação entre os dois autores ao ponto de afirmar que, “no que toca à Teoria Política em sentido estrito, Marx e Lenine não acrescentaram nada a Rousseau, a não ser para a análise (que é, evidentemente, muito importante) das ‘bases económicas’ do desaparecimento do estado”.

fundamento, o homem efectivo, o povo efectivo, e estabelece-se como obra de si própria. (Marx 1977: 29-30)

Na monarquia constitucional, efectivamente, a vontade livre do povo atinge, segundo Hegel, a sua plena concretização na decisão soberana do príncipe, depois de se manifestar quer de modo formal, como direito abstracto, quer de modo subjectivo, como moralidade, e de se efectivar através das diferentes figuras que a vida ética vai assumindo na história. Longe de se resumir a uma carta de princípios, qualquer coisa de fabricado em dado momento a partir de determinadas ideias, a constituição é antes o conjunto de instituições, modos de pensar e sentir, que um povo foi amadurecendo e em que se exprime a sua essência como agrupamento organizado e não como simples aglomerado de indivíduos. “Fazer uma constituição não significa senão modificá-la”, esclarece Hegel (1996: 281), uma vez que é impossível pensar um povo sem constituição. Pela mesma razão, modificar a constituição é trazer à luz uma modificação que a vontade livre do povo, imperceptivelmente, produziu em si mesma. Na verdade, embora juridicamente seja inalterável, a constituição vai sendo realmente mudada. Como inalterável, isto é, como fundamento do direito, ela está fora da esfera do poder legislativo, mas, sem este, as suas modificações não podem ser percebidas nem enunciadas. O poder legislativo faz *de facto* algo que, legal e formalmente, não pode fazer. Existe, portanto, uma contradição entre o que ele é e o que ele deveria ser. A única forma de suprimir essa contradição, argumenta Marx, é identificar o movimento real da constituição, o seu progresso, com o seu verdadeiro princípio, o povo, em vez de o identificar com o simulacro que é a representação parlamentar. Esta mesma ideia reaparecerá, anos mais tarde, a propósito da Comuna de Paris, em *A Guerra Civil em França* (1871):

A unidade da nação não era para ser rompida, muito pelo contrário, era para ser organizada pela constituição comunal e tornar-se uma realidade pela destruição do poder do estado, que reclamava ser a encarnação desta unidade independente de, e superior à própria nação, da qual não era senão uma excrescência parasita.

A ideia que assim se exprime é a ideia de uma soberania popular exercida sem mediações, a ideia do colectivo como puro poder constituinte, ou seja, como vontade soberana que não reconhece restrições nem condicionamentos

definitivos por parte de nenhum poder constituído. Não é uma ideia inteiramente nova. Desde, pelo menos, Marsílio de Pádua, que a promoção do povo a verdadeiro soberano e legítimo autor da constituição alastrou na Europa, como uma espécie de negativo da monarquia absoluta. Althusius, Buchanan, Lawson, Harrington e toda a tradição em que se filiam correntes tão diversas como os monarcómacos, republicanos e democratas radicais contrapõem ao poder do monarca e do parlamento, que são delegados, o poder do povo, que é fonte de todo o poder e de todo o direito. No início da cap. XIII do *Second Treatise of Government*, antecipando o que, um século depois, diriam os *Federalist Papers* (n. 78) ao descrever a relação entre representante e representado como uma relação entre senhor e servo, Locke resume o essencial da questão:

Embora numa república (*commonwealth*) constituída [...] não possa haver senão *um poder soberano*, ao qual tudo o resto está e deve estar subordinado, contudo, sendo o legislativo um poder fiduciário, para actuar em ordem a determinados fins, permanece ainda nas mãos do povo um *poder supremo* de remover ou *alterar o legislativo*, quando achar a acção legislativa contrária a esse fim. (Locke 1988 §149: 366-7)

O povo, por conseguinte, está de alguma forma dentro e fora do perímetro do poder constituído. Submete-se às normas produzidas pelo legislativo, formalmente soberano, mas, ao mesmo tempo, reserva para si um poder, realmente soberano, de avaliar e, no limite, destituir o legislativo. O poder deste é delegado, o que significa condicionado; o poder do povo, pelo contrário, apresenta-se como incondicionado e verdadeiramente soberano, no sentido que Schmitt irá atribuir a esta palavra, na medida em que é o povo quem decide quando é que, de facto, o fim para que foi constituído o legislativo é manifestamente negligenciado. Dir-se-ia que o verdadeiro problema com que, na sua diversidade, todas estas teorias lidam, longe de ser resolvido, apenas se reflecte na sua imagem invertida: uma vez acorrentado o leviatã pelas normas constitucionais, o poder incondicionado e absoluto reaparece na figura, não menos temível, do povo, a multidão de súbditos que se constitui a si mesma como autor e dono da ordem constituída. Não faltou mesmo quem visse aí o retorno da “hidra de muitas cabeças”, esse monstro que a burguesia americana, após a retirada da administração britânica, vê nos não integrados – escravos foragidos, criminosos, desordeiros, grevistas, desempregados, revoltosos, toda a espécie de marginais – que põem em causa

a ordem estabelecida e ameaçam precipitar de novo a sociedade no estado de natureza (cf. Kokkinakis 2015).

Pode, realmente, o povo, única entidade a partir da qual é possível pensar uma constituição, exercer o poder soberano que, nessa qualidade, indiscutivelmente lhe cabe? O abade Sieyes tenta solucionar este quebra-cabeças através da conhecida distinção entre poder constituinte e poder constituído. Diferentemente de Hobbes e de Rousseau, Sieyes pensa a criação do corpo político em separado da criação do corpo social, que lhe preexiste. É na sociedade que reside o poder de estabelecer ou alterar os órgãos políticos pelos quais ela quer ser governada. Semelhante poder – o poder constituinte – é absoluto e incondicionado. No entanto, ele não pode ser exercido senão de forma delegada, por meio da representação da nação numa assembleia específica, a Assembleia Constituinte. Ou seja, a vontade constituinte, sendo formalmente a do povo, é, na realidade, a dos seus representantes. O povo não actua politicamente senão através da representação. Como vimos, é contra uma tal solução que Marx retoma a tese rousseauiana da impossibilidade de uma delegação da vontade e, por conseguinte, da alienação a que o formalismo da representação corresponde. A soberania só será verdadeiramente popular, a constituição só será verdadeiramente a constituição do povo, se o poder coincidir com a vontade do povo, que o mesmo é dizer, quando a ordem política deixar de estar capturada por uma classe particular, e o estado, com todo o seu aparelho de dominação e violência, se extinguir ou for destruído, porque se tornou inútil. Haverá, então, o *demos* total – *ganzen Demos*, como o designa Marx –, a verdadeira comunidade política, a democracia, em suma, impregnando todas as esferas da sociedade, de onde desapareceram, entretanto, as divisões e conflitos. Poderá, de facto, o povo ser pensado neste *ersatz* do uno em que o colectivo se vê a si próprio como sujeito, soberano e livre, a objectivar-se na história? Ou, pelo contrário, semelhante visão mais não é do que uma recorrência da metafísica, embora opondo à metafísica da representação, em que a vontade do povo se manifesta através da vontade dos seus representantes, uma metafísica da transparência, da presença do povo a si mesmo, como totalidade homogénea, consciente de si mesma, sem mediação de qualquer espécie?

A primeira dificuldade com que deparamos nesta ideia do povo como um bloco, maciço e homogéneo, é que ela torna impossível compreender o fenómeno da lei e, por conseguinte, a formação da própria sociedade. Pela sua natureza, os grupos sociais estruturam-se em torno de um conjunto de

normas, as quais separam o permitido do proibido e, conseqüentemente, colocam face a face os que determinam o conteúdo dessas normas e os que são obrigados a obedecer-lhes. É nesse dualismo que assenta o essencial do político e é a partir dele que Bodin pensa a soberania, ao colocar a faculdade de dar a lei como a primeira e a principal das marcas que assinalam quem é verdadeiramente soberano (1986, I, 10: 306). Só no campo da utopia se pode pensar uma sociedade não atravessada por essa cisão que opõe a vontade de mandar ao impulso de liberdade – o “humor dos grandes” ao “humor do povo”, como diria Maquiavel –, e que a converte de simples associação afectiva, ou mesmo social, num corpo verdadeiramente político. Marx, porém, recusa quer a ideia de sociedade dos liberais, como espaço em que se opera a livre negociação e compromisso entre as diferenças individuais, quer a mítica assembleia de Atenas, onde os homens livres, confrontando as suas diferenças, materializam o que há de comum entre eles, a essência da *polis*, a unidade enquanto multiplicidade, a comunidade feita de muitos (*pollói*) organicamente agregados. Marx, conforme escreve Abensour (1997: 86),

vê na unidade um bem simplesmente positivo, sem suspeitar, ao que parece, que possa existir uma relação entre certas formas de unidade e o despotismo, e que, inversamente, possa haver uma relação entre a divisão social, a implementação do conflito, e a liberdade.

Para o autor d’*O Capital*, a divisão é apenas um sintoma da dominação, um sinal de que a lei não exprime o interesse comum. Há conflito e luta de classes, porque existem classes. E, ao contrário do que sustenta a ideologia burguesa, em vez de se conciliarem, as classes reforçam-se ainda mais através das instituições parlamentares. Tal como Rousseau, Marx rejeita não só a organização de grupos ou facções no interior do povo uno e indivisível, mas também a ideia de representação e toda a arquitectura do constitucionalismo parlamentar, na qual a vontade do povo alegadamente se alienaria. Em sua opinião, a vontade do povo não se confunde com a sua expressão numérica ou eleitoral. A vontade do povo constitui-se pelo acto em que ele toma consciência da sua natureza intrinsecamente livre e se reconhece como soberano por direito, soberania esta que se tornará efectiva quando se erradicar a diferença entre classes sociais. Só nesse momento estariam por completo afastadas as razões do conflito e haveria, finalmente, uma sociedade reconciliada consigo mesma, pacificada, porque justa, e ao mesmo tempo livre, porque sem amos.

Semelhante essencialismo, que toma o povo como substância existente aqui e agora, depara-se, no entanto, com uma objecção. Por um lado, o resultado da acção pela qual um povo se torna um povo é sempre diferido no tempo: diz-se que ele age, como se já existisse, quando, na realidade, só mediante essa mesma acção o povo se constitui. No presente, ele é sempre e somente projecto. Por outro lado, a acção do povo é sempre um agir em nome de um colectivo que preexiste ao agente. Com efeito, a ideia de um povo em acção não implica que a totalidade dos seus elementos actue como um colectivo homogéneo, mas tão-somente que um grupo – maioritário ou minoritário, tanto faz – se veja a si mesmo como representante desse todo e o tome como se ele fosse um “nós” ao qual atribui as suas próprias acções, considerando-as, por isso, legítima acção popular. Em resumo, o povo, enquanto totalidade, pensa-se sempre como projecto e, em simultâneo, como fundamento, ou seja, como futuro e como passado, jamais como presente. Quando os manifestantes da Praça Tahrir, no Cairo, em 2011, ou os das ruas de Leipzig, no Outono de 1989, gritavam “*Nós somos o povo*”, identificavam-se a si próprios como o povo a quem a soberania havia sido roubada por um poder ilegítimo e, ao mesmo tempo, como o povo verdadeiramente soberano que de algum modo os seus protestos antecipavam. E o mesmo se poderia dizer de todos os movimentos independentistas, os quais reclamam ser um povo que ainda não é senão porvir, simples possibilidade, e, todavia, já declaram actuar em nome de um povo que sempre existiu.. Um “eu” colectivo nunca é uma representação cujo conteúdo coincida no tempo com o seu objecto.

3. O “logro da soberania”

O desdobramento da soberania popular em poder constituinte e poder constituído, tal como proposto por Sieyes, não ajuda grandemente a resolver a questão da natureza de um sujeito colectivo. Quando muito, permite compreender a comunidade como algo interiormente atravessado por uma cisão insuperável, que a afasta da imagem tradicional da sociedade como unidade espontânea e que torna a discórdia e a possibilidade de violência um elemento inerente à soberania. “Dar a lei” equivale sempre ao exercício da potência por parte do poder constituído, o que o coloca potencialmente em confronto com o poder constituinte, que põe em causa o conteúdo das normas. Teoricamente, a soberania reside no poder constituinte, a que Sieyes e, depois dele, a maioria das constituições chamam “a nação”. Como afirmava o abade, “a nação existe

antes de tudo, ela é a origem de tudo. A sua vontade é sempre legal, é a própria lei. Antes dela e acima dela, só existe o direito *natural*” (2008: 139). A nação, porém, na medida em que não conhece obstáculos e tudo lhe é possível, dilui-se no infinito das suas possibilidades, se não se der a si própria uma forma. Para tanto, ela tem de se dotar de órgãos, o que só acontece se constituir uma assembleia que faça uma constituição, isto é, que defina as funções e os limites desses mesmos órgãos, de modo a que o poder assim constituído não seja exercido contra o interesse comum dos seus constituintes. Mas o risco está sempre presente. E embora Sieyes, no seu registo liberal, previna que a nação só delega a sua vontade em matérias específicas e de interesse comum, é o poder constituído que, no fim de contas, define o que é o verdadeiro interesse da nação e quais as leis necessárias para o promover, além de que só ele dispõe da violência necessária para impor a ordem pública.

Coloca-se, assim, o problema de saber de que modo subsiste o poder constituinte, uma vez aprovada a constituição. Boa parte do constitucionalismo dos séculos XIX e XX considera que, tirando situações de excepção, ele se manifesta unicamente nos processos eleitorais e nos referendos, únicos momentos previstos para o conjunto dos cidadãos se expressarem directamente. Enquanto fruto da livre vontade dos associados, é da própria natureza do poder constituinte querer dotar essa associação de uma forma, ou seja, constituir-se como direito e como estado. Ora, a constituição é precisamente o conjunto das regras de funcionamento do processo de decisão política e de atribuição aos órgãos do corpo soberano das funções mediante as quais se forma e executa a vontade colectiva. Consequentemente, a acção dos indivíduos e grupos privados fica vinculada às decisões desses órgãos. Daí as dúvidas levantadas quanto à compatibilização da constituição com a verdadeira democracia.

Primeiro, se a constituição é essencialmente divisão de poderes, dir-se-ia que ela contradiz a soberania do povo, que é por essência indivisível. É certo que essa divisão, conforme escreveu Grimm (2015: 41), “na medida em que só afectava o poder constituído, o qual não possuía soberania e só exercia a autoridade pública a mando do soberano, tinha lugar abaixo do nível da soberania e não a afectava”. No entanto, se atentarmos não apenas à estrutura conceptual do poder soberano, mas também ao seu exercício efectivo, o que se verifica é que o poder de decisão no estado de direito se identifica com o poder constituído. Fora deste, só há lugar para a infracção, ou a insurreição, forma limite da infracção.

Em segundo lugar, se a soberania se exprime na lei fundamental, a que está sujeita toda a actividade quer do estado, quer dos privados, o poder constituinte,

no mínimo, é suspenso no momento em que a constituição é promulgada e até ao momento em que tenha lugar um processo de revisão constitucional. Não admira, por isso, que uma parte importante do pensamento jurídico tente ignorá-lo, ou neutralizá-lo, ora integrando-o constitucionalmente, como poder de eleger os decisores e decidir em casos excepcionais – os referendos –, ora considerando-o um fenómeno meramente social ou político, pertencente ao domínio dos factos (o que é) e não ao domínio do direito (o que deve ser). Olivier Beaud (1994: 211) comenta a este respeito: “tudo se passa como se a majestade da constituição dissimulasse o carácter, não menos majestoso, do seu autor, o poder constituinte. Para conciliar a afirmação da constituição como lei suprema e o carácter a-jurídico do poder constituinte, a doutrina passa sob silêncio este último, que a embaraça”. Todavia, da mesma forma que não se pode falar de comunidade politicamente organizada se não existe poder constituído, é igualmente impossível conceber este na ausência de um poder que o constitui. Ora, o poder constituinte é, por definição, absoluto, não sujeito a nenhuma lei. Como sublinha Sieyes (2008: 140), “A nação não só não está submetida a uma constituição, como também não *pode* estar, e não *deve* estar, o que equivale ainda a dizer que não está”. A constituição é a ordem que o poder constituinte imprimiu ao poder político e, através deste, impõe a cada um dos cidadãos, podendo alterá-la quando quiser. A sua vontade é, por conseguinte, anterior e, ao mesmo tempo, imanente ao ordenamento jurídico, do qual é fundamento. Em simultâneo, porém, ele está acima da lei e, como tal, representa, ainda no dizer de Beaud (1994:224), “a irrupção do direito de insurreição no direito constitucional”. A tensão entre o poder constituinte e o poder constituído, os dois poderes em que a vontade comum se desdobra, é inescapável.

Como vimos, a solução apresentada por Marx consistia numa negação da autoridade do poder constituído, na medida em que este corresponderia ao domínio do aparelho de estado por uma classe. De acordo com esta interpretação, vários autores têm vindo, nas últimas décadas, a vincar a distinção entre poder constituído, que assenta nos mecanismos da representação parlamentar, e a “verdadeira democracia”, o poder constituinte, que identificam com o conjunto de forças que resistem ao poder constituído. Nas palavras de Negri (1999: 13), “tudo [...] coloca o poder constituinte em oposição à soberania, inclusive o carácter absoluto que ambas as categorias reivindicam: o absoluto da soberania é um conceito totalitário, enquanto o do poder constituinte é o absoluto do governo democrático”. Note-se que esta última expressão alude ao conceito de um “império totalmente absoluto (*omnino absolutum imperium*)

a que chamamos democracia”, de acordo com as palavras de Espinosa (2008, XI: 207), autor em quem Negri se inspira ao apresentar o poder constituinte como expressão da força expansiva da natureza – *conatus* – perante o poder constituído, que ontologicamente é pura negatividade e repressão dessa mesma força. Por detrás da roupagem espinosista, contudo, não é difícil perceber a ideia recorrente do confronto entre dois polos, a revolução e o estado. O próprio Negri esclarece, num texto posterior (2010: 209): “Temos de reconhecer que o conceito de soberania é o resultado de um combate, que a sua definição abstracta representou o pico, o momento mais representativo de uma vitória em que um dos lados venceu os outros, [...] a vitória da burguesia como classe”.

No horizonte deste confronto, sobre cujo resultado está assente a sociedade capitalista, encontra-se, obviamente, a ideia marxista da sociedade sem classes e, por consequência, sem estado. A destruição deste significará a igualdade entre todos e a criação de uma sociedade onde não mais haverá lugar para o confronto, nem para a repressão, tal como a descreve Lenine em *O Estado e a Revolução*. Nessa altura, o poder constituinte será verdadeiramente absoluto, pura positividade sem constrangimentos formais. Alain Badiou (2013: 21) reitera essa utopia recorrente nos seguintes termos: “A palavra ‘povo’ só tem sentido positivo na perspectiva da possível inexistência do estado. Seja um estado interdito, do qual se deseja a criação; seja um estado oficial, do qual se deseja a desapareição”. Em qualquer dos casos, note-se, quer o estado esteja por vir ou por abolir, é ele o alvo que dinamiza o poder constituinte do povo. O próprio estado que sairá da luta pela independência será, por sua vez, um estado “cuja desapareição se deseja”. Chegamos, assim, àquilo a que Vardoulakis (2018: 10) chama o “logro da soberania”: “mesmo que nós afirmemos que estamos com a democracia e que a soberania é nosso inimigo e precisa de ser excluída, ainda assim, estamos a usar a lógica da exclusão, característica da soberania, para colocar a democracia fora da soberania”.

4. Nós, o povo

No interior do paradigma em que Rousseau e Marx pensam a ideia de povo, o problema é insolúvel. A metafísica da presença que está subjacente a um tal paradigma, e em que o povo aparece reificado, leva inevitavelmente a uma regressão infinita: quem constituiu o povo que faz a constituição? De igual modo, a solução positivista, que dissolve a comunidade numa multiplicidade de relações particulares reguladas pelo direito, também não parece satisfatória.

Kelsen (2006: 182), por exemplo, afirma: “A expressão segundo a qual os indivíduos são membros de uma comunidade é apenas uma expressão metafórica, uma descrição figurativa das relações específicas entre os indivíduos, relações que são constituídas por uma ordem normativa”. Contudo, só existe povo mediante acções que se atribuem a um sujeito colectivo, a um “nós” que não se confunde com a soma dos cidadãos empiricamente existentes na comunidade. John R. Searle (1995: 24) sublinha enfaticamente este ponto:

Nenhum conjunto de “eus conscientes”, mesmo com o suplemento das crenças, chega para ser um “nós consciente”. O elemento crucial na intencionalidade colectiva é um sentido de fazer (querer, acreditar, etc.) alguma coisa juntos, e a intencionalidade individual que cada pessoa tem é derivada da intencionalidade colectiva que eles partilham.

Sob que forma pode, então, pensar-se essa “intencionalidade colectiva”? Não é, obviamente, como substância, presente a si mesma. Schmitt tem razão quando aponta, contra Kelsen, a impossibilidade de se pensar o direito como um sistema de normas autofundado, contrapondo-lhe que a constituição resulta de uma decisão do povo, a qual só pode ser política, não jurídica, na medida em que é impossível deduzi-la de qualquer norma anterior. O direito, em suma, pressupõe, na opinião de Schmitt, o modo de ser político do povo, isto é, um povo imediatamente presente a si mesmo, na sua existência concreta e não mediada pelas instituições e poderes constituídos. No entanto, um povo, por definição, jamais coincide consigo mesmo. Uma multidão só se constitui como povo na unidade da acção, acção esta que é atribuída pelos que a levam a cabo a um “nós” que os antecede e em nome do qual actuam. Por outras palavras, o povo enquanto totalidade não existe senão na forma reflexa de um eu colectivo que se faz a si mesmo e que, paradoxalmente, como escreve Hans Lindahl (2008: 20) “assenta num passado que nunca foi presente e num futuro que nunca se tornará presente, num passado e num futuro, por conseguinte, que escapam ao seu controlo”. É certo que todo o poder constituído, como sublinha Schmitt, pressupõe um poder constituinte. Este último, porém, não pode pensar-se senão como poder de um poder já constituído: a Declaração de Independência dos Estados Unidos, por exemplo, pressupõe um declarante – *We, the People of the United States* –, um povo que se autonomiza do império e se torna soberano através da acção em que o seu poder constituinte o constitui, dando-se a si mesmo uma constituição.

O facto de a acção do poder constituinte ser, por natureza, acção de um sujeito colectivo, o qual não coincide nunca com uma população sociológica ou empiricamente identificável, tem consequências relevantes a nível político. Em primeiro lugar, o poder constituinte é, na sua essência, representativo: quem quer que o exerça exerce-o em nome de um sujeito que o excede e o precede, a sua acção é sempre atribuída a um eu colectivo que é sem substância e só existe na medida em que essa acção lhe for atribuída. Em segundo lugar, ele é, também por essência, sempre questionável: uma vez que o povo não se identifica com uma essência, a questão de saber que acções lhe podem ser atribuídas permanece indefinidamente em aberto. A divisão e o confronto são, por isso mesmo, inerentes ao seu modo de ser. Como se preserva, então, a sua unidade? A experiência política dos dois últimos séculos não deixa margem para outra alternativa que não seja aquela que o já citado Lindahl (2008:23) enuncia nos seguintes termos: “A divisão de poderes e a consolidação de um catálogo de direitos fundamentais são as condições mínimas que regem a possibilidade de atribuir um acto de modo a que este possa ser visto como acto do povo”. Sem isso, a democracia não será senão a máscara da tirania, uma potência, pura e dura, que se reduz à força não regradada pelo direito.

CAPÍTULO 7

O povo do populismo¹

São muitas as definições de populismo que têm sido apresentadas, e em cada uma delas a compreensão do conceito abrange elementos e tonalidades os mais diversos. Se, para uns, o populismo não é sequer “uma ideologia, mas uma lógica política – uma forma de pensar sobre política” (Judis 2016: 14), para outros, estaríamos perante “uma ideologia de baixa densidade, [...] um mapa mental” (Mudde & Kaltwasser 2017: 18-19). O que para uns se resume a “um imenso fluxo de noções e a uma valsa infundável de rótulos pejorativos” (Taguieff 2002: 25), para outros revela-se “uma teoria sobre o ser social e sobre o ser humano, [...] uma teoria própria de *virtuosi* intelectuais (Villacañas 2015: 17). E se há quem o considere “na presente conjuntura o tipo de política necessário para reanimar e aprofundar a democracia” (Mouffe 2019: 5), não faltam igualmente os que o têm por “uma sombra permanente da moderna democracia representativa e um perigo constante” (Müller 2016: 11).

Não iremos aqui discutir toda essa miríade de tentativas que se têm multiplicado para identificar o fenómeno, muito menos ensaiar por nossa vez uma definição, a qual pressuporia uma essência comum a todas as manifestações que com ele se identificam. Sobre esse aspecto, os exemplos que se conhecem chegam para evidenciar que “as diferentes pessoas e partidos a que se chama populistas têm entre si semelhanças de família, mas não um conjunto de traços que se encontrem exclusivamente neles”, conforme observa o já citado Judis (2016: 13-14). Tal não impede, contudo, que os reconheçamos com relativa facilidade. Como diria Wittgenstein, referindo-se à linguagem em geral, um jogo é um jogo, quer se trate do *cricket* ou do gamão. O intuito do presente capítulo situa-se, por isso, a montante da referida discussão, evitando a controvérsia sobre a essência do populismo, para se concentrar no objecto para o

1 Originalmente publicado in A. Barata, A., L. P. Coutinho & M. N. de Brito (orgs. 2021), *Populismo e Democracia*. Lisboa: Edições 70, pp. 129-160.

qual remete a sua etimologia: o povo. Em todos os populismos há, com efeito, uma referência explícita a um sujeito colectivo, consequentemente dotado de uma vontade que se situa, em teoria, acima de todos os interesses particulares, mas que, na realidade, se defronta com a vontade de uma minoria, mais ou menos residual, que lhe usurpa os seus direitos. Decerto, uma tal referência, que subordina a legitimidade do poder à caução do povo, entendido como unidade, no mínimo, transcendental, não é exclusiva do populismo. Boa parte do pensamento político moderno entronca igualmente na soberania popular, isto é, na ideia de um “nós” que, por essência, subsume a pluralidade dos cidadãos e, desse modo, garante a consistência daquilo que designamos por “comum”. Basta recordar, por exemplo, as teorias da representação do século XVII, ou o próprio Marx, que, embora num registo oposto ao do contratualismo, afirma na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* que, “ao contrário da monarquia, a democracia pode ser explicada a partir de si mesma”, uma vez que, nesta última, “cada momento é, realmente, apenas um momento do *demos* total (*ganzen demos*)”, enquanto “na monarquia uma parte [o rei] determina o carácter do todo” (Marx, 1871). O populismo, contudo, para além desse estatuto genérico, que é tanto epistemológico como estético, uma vez que permite pensar e, eventualmente, sentir o comum, radicaliza a ideia de povo que a Modernidade havia consagrado, relegando para segundo plano a moldura de “freios e contrapesos” em que o liberalismo a preserva. Não se trata de uma clara negação, como acontece, por exemplo, no marxismo, o qual configura uma teoria alternativa à democracia liberal. Na sua diversidade, a retórica dos movimentos populistas fica-se pela denúncia de incoerências verificadas na aplicação dos princípios democráticos, exigindo mais transparência, mais igualdade, mais direitos, mais democracia, em suma. Aparentemente, o que estaria em causa seria tão-só uma questão de grau, intensidade ou tonalidade, o que torna difícil, por vezes, traçar uma demarcação clara entre o populismo, que apela a uma “democracia radical”, e os agrupamentos políticos que travam o “combate democrático” e se reclamam igualmente do povo. Daí que o populismo, para muitos, se resuma a um conceito normativo, usado na luta política como simples arma de arremesso.

Sem negar o quanto possa haver de verdade em muitas destas caracterizações, pensamos, no entanto, que aquilo a que chamámos a radicalização da ideia de povo levada a cabo pelo populismo, ao contrário do que por vezes se quer fazer crer, é algo diferente de uma sombra inócua que acompanha (ou ensombra) inevitavelmente a democracia representativa. Tentaremos, por isso,

analisar as marcas profundas deixadas por essa radicalização no paradigma demo-liberal, quer sob a vertente do constitucionalismo, quer sob a vertente da democracia, de modo a evidenciar a fronteira que o separa do populismo, pese embora a distância a que este também se posiciona em relação ao marxismo-leninismo. Chame-se-lhe o que se lhe chamar – democracia radical, socialismo do século XXI, ou qualquer outro nome –, o populismo não é, com certeza, uma variante da democracia representativa.

1. Metamorfoses do povo

Em primeiro lugar, o populismo acentua a desintegração a que a figura tradicional do povo é submetida pelos modernos. No passado, o povo representava-se como um conjunto de estamentos e associações profissionais que, através dos respectivos órgãos dirigentes, assumia a forma de um corpo organizado, cujas partes eram autónomas e, ao mesmo tempo, integradas. Com a Modernidade e o aparecimento do estado, esse corpo será desmembrado. Hobbes e, sobretudo, Rousseau incluem todos os possíveis agrupamentos que se formam no interior do estado sob o rótulo de facções perigosas, que ameaçam a totalidade formada a partir da multiplicidade de vontades individuais que se submetem ao soberano. O preço da imunidade de cada um desses indivíduos, para quem todos os restantes constituem uma ameaça, é a eliminação de qualquer vestígio de comunidade (cf. Esposito 2000: 35-58). O populismo, radicalizando esta imagem criada pelos modernos, reduz a sociedade a um conjunto de partículas que se podem agregar e desagregar sucessivamente, em conjuntos os mais diversos, sem nenhum modelo ou referente prévio – natural, histórico, seja de que tipo for. É certo que o populismo não enjeita ou despreza liminarmente a estabilidade das instituições. Como afirma Laclau, “um populismo extremo, que prescindia de qualquer forma de institucionalidade, mínima que seja, conduz ao caos social” (*apud* Garcia 2015: 44). No entanto, fiel à ideia de radicalização da democracia, o populismo institui-se como desafio permanente às instituições efectivas, seja quando é poder, seja quando é oposição. Parafraseando a conhecida expressão de Gilles Deleuze, o corpo do povo populista é, literalmente, um “corpo sem órgãos” e, por conseguinte, sem mediações, um corpo inteiramente transparente a si próprio e que, por isso mesmo, sabe de antemão o que quer, vendo nos procedimentos regimentais e nas discussões parlamentares uma complicação, no mínimo, escusada e, no máximo, propositadamente elaborada para servir os interesses dos detentores

do poder. Como dizia Viktor Orban, em 2014, “para relançar a economia não precisamos de teorias, precisamos é de 30 rapazes robustos, que comecem a implementar aquilo que todos sabemos que precisa de ser feito” (*apud* Müller 2016: 26). Na sociedade de massas, antecipada pelo leviatã hobbesiano, já não há lugar para comunidades pré-políticas, as quais, entretanto, se pulverizaram. Dito de outro modo, já não há *community*, há apenas *commonwealth*, onde cada um dos elementos constituintes é mera unidade de interesse, *conatus* irrenunciável, como diria Espinosa, desejo impossível de satisfazer totalmente e, por isso mesmo, disponível para vir a integrar o descontentamento público e a reconstituição do *demos* imaginário. É desse processo de desintegração que o populismo extrai a ideia de que é sempre possível constituírem-se, no interior do estado, formações discursivas e afectivas em torno de um conjunto de exigências e demandas ou, mais intensamente ainda, em torno de um chefe em quem uma parte da população se projecta e vê de novo encarnar a ideia de povo como substância una. Conforme, em tempos, se lia nos cartazes de campanha eleitoral na Venezuela, “*Chavez es Pueblo*”, ou, na versão simétrica, “*Chavez somos millones*”. À semelhança do monarca hobbesiano, o líder não representa, o líder é o povo (cf. Tuck. 2015: 86-120), como se cada um dos manifestantes que empunhavam esses cartazes, projectando-se na totalidade em que se reconhecia como membro do colectivo, se identificasse alucinatoriamente com a figura do chefe e repetisse a frase sacramental: “este é o meu corpo”.

Em segundo lugar, o povo do populismo leva ao limite o construtivismo hobbesiano, assumindo a natureza de pura imagem, a que não corresponde qualquer essência, antropológica ou social. Para o liberalismo, na sua formulação mais ou menos utópica, a sociedade atomiza-se interiormente, mas permanece ainda um colectivo, o qual delega a sua representação na pessoa de um rei, ou de um parlamento, e cujos elementos se podem harmonizar entre si, através da livre troca de opiniões, serviços e bens, realizando-se assim como totalidade “civilizada”, a que bastará um “estado mínimo”. De igual modo, para o comunismo, quer o estado, quer a atomização de indivíduos que permitiu a sua constituição, fazem parte da estratégia de dominação do capital e nada mais são que uma superestrutura que se extinguirá com a revolução, dando lugar a uma sociedade sem estado, ou seja, a uma afirmação realmente soberana do verdadeiro povo. Num como noutro caso, o povo configura-se como totalidade ontológica, mesmo se historicamente adiada, e é por isso que ele pode ser representado, no caso do liberalismo, e reconciliado consigo próprio, no caso do comunismo. Para o populismo, pelo contrário, o povo é simplesmente

o resultado, sempre contingente, de um processo político, ou seja, conflitual, que é, por definição, impossível de encerrar. O povo não se identifica com uma nação, lastrada pela história, a língua ou a cultura, nem com uma classe, da mesma forma que o seu destino não está associado a um futuro em que já não haveria classes. O povo, como diz Ernesto Laclau, é “um significante vazio”, sem significado e intrinsecamente irrepresentável, e, por isso, infinitamente disponível para ser aleatoriamente preenchido ao sabor da luta pela hegemonia, que o mesmo é dizer, através da acção política. Conforme explica o mesmo autor, referindo-se a Gramsci, “para ele, há uma particularidade – *plebs* – que quer hegemonicamente constituir um *populus*, e o *populus* (a universalidade abstracta) só pode existir enquanto incorporado numa *plebs*. Quando chegamos aqui, estamos perto do ‘povo’ do populismo” (Laclau 2007: 107).

Em terceiro e último lugar, o populismo acrescenta a essa imagem do povo uma conotação moral, à semelhança do que fizera o jacobinismo, promovendo o povo de simples condição *a priori* da existência do corpo político a verdadeira encarnação da justiça e do bem. Não se trata, é verdade, de uma operação metafísica, pela qual se actualizassem princípios universais. O populismo é avesso às chamadas “grandes narrativas” do neomodernismo, em que se exprimem sistemas de valores que transcendem a história. Longe, porém, de configurar uma categoria neutra, o povo aparece na retórica populista como medida-padrão da verdade e da ética. Pablo Iglesias, líder, em tempos, do partido espanhol “Unidas Podemos”, resumiu perfeitamente esta metamorfose, aquando da apresentação de uma moção de censura ao Governo, em Maio de 2017: “Espanha é melhor que as suas Cortes”². O holandês Geert Wilderts, líder do Partido da Liberdade, actualmente um dos quatro maiores partidos do País e vencedor das eleições legislativas já em 2024, referiu-se por mais de uma vez à *Tueede Kamer* (Segunda câmara, ou Casa dos Representantes) como um “*fake Parliament with fake politicians*”. Como estes, poderíamos apresentar muitos outros exemplos que ilustram essa ideia de povo como totalidade virtuosa, à qual o *establishment* e as instituições por ele dominadas, de acordo com a propaganda populista, retirariam a possibilidade de autenticamente se fazer ouvir.

2 “Iglesias admite los ‘enormes riesgos’ de presentar una moción que no va a prosperar”, *El País*, 20/05/2017: https://cadenaser.com/ser/2017/05/20/politica/1495279470_548803.html.

2. Populismo e Constituição

A representação do povo como entidade em si mesma heterogênea e proteiforme, mas que opera como se fosse una e homogênea, origina-se no pressuposto de que, na base do agregado político, existe uma miríade de átomos de vontade, isto é, de indivíduos, os quais consentem submeter-se aos limites que um soberano, constituído por eles e ao mesmo tempo exterior a eles, coloca ao desejo que cada um experimenta de aumentar os bens e o poder que possui. Tanto o individualismo possessivo, para nos socorrermos do célebre título de C. B. Macpherson (1962), como a concorrência de interesses que lhe está associada, são possíveis apenas mediante a prévia despolitização do espaço demográfico que é o interior do estado hobbesiano, de modo a que este assuma o efectivo “monopólio da força legítima”. Contrariamente à utopia que está na origem do liberalismo (cf. Rosanvallon: 1999), sem a coerção do estado a interacção espontânea dos indivíduos soçobra na guerra. “É a ausência de uma solução endógena que predispõe [os indivíduos concorrentes] para acolherem um *deus ex machina*, na ocorrência um deus mortal” (Picavet 2016: 146).

Esta ideia hobbesiana sobreviveu até aos dias de hoje, pese embora o seu deliberado artificialismo e as modificações a que foi necessário submetê-la para a enquadrar numa moldura, primeiro, republicana e, logo a seguir, democrática. A democracia, na sua versão representativa, conservará a matriz dialógica do liberalismo, assumindo a conflitualidade social mas institucionalizando ao mesmo tempo a possibilidade da sua solução de modo pacífico e negociado. Pode haver antagonismo e crises. Mas todas elas se inscrevem no espaço regulado de uma confrontação legal, o que aos olhos dos adversários condena o regime à despolitização e expõe a classe política à suspeita de não ser senão uma *classe de discutidores*, como, a seu tempo, lhe chamou Donoso Cortes, depois invocado por Schmitt e, mais recentemente, vulgarizado no mundo anglo-americano contra as chamadas *chattering classes*³. Da mesma forma, o apelo a uma transparência absoluta dos poderes públicos, abolindo, no limite, o segredo de estado, mesmo em aspectos que se diria exigirem-no por questões de segurança, assim como a insistência no cosmopolitismo, levado ao extremo de uma ordem mundial sem estados, mais não são que reverberações dessa

3 Como escreveu Joe Moran (*New Statesman*, 24/10/2005), “*the myth of the chattering classes was the product of a Thatcherite populism, that aimed to short-circuit traditional elites, speaking directly to ‘ordinary people’*” (O mito das classes tagarelas foi o produto de um populismo à Thatcher, que tinha por intuito curtocircuitar as elites tradicionais, falando directamente para o “povo comum”).

utopia da ordem espontânea, alegadamente induzida pelo livre comércio e a livre discussão orientada pela ciência.

Porém, a democracia, pela sua inscrição na matriz republicana, debate-se inevitavelmente com o problema da não transferência da titularidade da soberania, uma vez que o povo transfere para os representantes unicamente o seu exercício. Por um lado, é da natureza do imaginário republicano a pulsão para uma unidade sem artificialismos, uma totalidade homogênea, sem fissuras nem facções. Por outro, com o fim do absolutismo monárquico, o soberano de tipo hobbesiano, pessoa singular e simultaneamente povo, foi politicamente (em alguns casos, até fisicamente) decapitado. O corpo político ficou sem o símbolo através do qual a sua unidade se materializava. De que modo é que o povo pode então ser soberano? De acordo com Sieyes, o povo só pode ser soberano se o considerarmos como nação, isto é, como vontade ao mesmo tempo absoluta e una, por definição impossível de conter, quer numa pessoa singular, quer nas determinações de uma qualquer constituição positiva. A nação, tal como a lei promulgada em seu nome, é impessoal. Tomá-la por soberana, é impor “o ceptro sem o rei” (Urbinati 2009), a vontade sem um suporte pessoal. Todo o trabalho de sistematização do constitucionalismo se poderia resumir na construção – tanto ou mais artificial do que a de Hobbes – desse mecanismo através do qual se torna operativo um poder sem sujeito, uma soberania que por definição não prescinde de ser vontade, mas que só o pode ser mediante uma representação. Daí que, contra a democracia rousseuniana, que o abade Sieyes apelidava de “democracia bruta”, seja necessário o povo delegar não apenas os poderes constituídos, mas também, e ainda antes, o próprio poder constituinte. De acordo com Sieyes (2008: 142-145), o povo, por corresponder empiricamente a uma multiplicidade mais ou menos indiferenciada de indivíduos e ofícios, terá de delegar – uma delegação extraordinária, como o autor sublinha – a função de elaborar uma constituição. Ou seja, só mediante a cisão entre representado e representante uma população acede ao estatuto político. Mesmo depois de consolidada a soberania popular, será ainda por delegação em órgãos constitucionalmente criados – uma delegação ordinária, neste caso – que o povo vê assegurada a definição e execução das normas de que necessita para sobreviver como colectivo. Sem divisão, não há unidade: é este o paradoxo do corpo político.

A conclusão a extrair é que o povo, enquanto totalidade, não existe senão na forma reflexa de um “nós” que se constitui a si mesmo através de actos executados por pessoas singulares, actos esses que lhe são atribuídos como se ele

já existisse. Não há povo sem passado, do mesmo modo que não há povo sem uma intencionalidade que o projecta colectivamente no futuro. Nas palavras, já antes citadas, do constitucionalista Hans Lindahl (2008: 20), o povo, paradoxalmente, “depende de um passado que nunca foi presente e de um futuro que nunca se tornará presente, isto é, de um passado e de um futuro que escapam ao seu controlo” (Lindahl 2008: 20).

Significará isto que o povo se reduz a um mero instrumento retórico, destinado a legitimar a continuação do poder nas mãos de uma elite, que, enquanto representante, chama a si a verdadeira soberania, como presumem os críticos do parlamentarismo? Na opinião, por exemplo, de autores como Roberto Michels, Pareto e outros dos chamados neomaquiavelianos da primeira metade do século XX, a imagem hobbesiana do povo permaneceria intacta, não obstante a sua deslocação para o registo da soberania popular. Comparada com o mitificado ideal da democracia de assembleia, ou democracia directa, a soberania popular tutelada por um parlamento não é senão um eufemismo para disfarçar a oligarquia. De maneira não muito diferente, os movimentos socialistas do século XIX, em particular o marxismo, identificaram uma oposição entre a democracia real e a democracia formal, concluindo que o formalismo da representação, apanágio da ideologia liberal, não elide o realismo da dominação de classe. No entanto, o estado constitucional, enquanto forma política que garante a igualdade de direitos civis ao mesmo tempo que perpetuaria, na opinião dos seus críticos, a desigualdade de situações económicas e sociais, não se esgota nesse aspecto formal. Pelo contrário, a crítica ao estado constitucionalmente estabelecido – a república inspirada por Kant – evidencia, ela própria, as virtualidades do formalismo que tão denodadamente anatematiza: o povo da constituição republicana, além de uma massa inorgânica que só nominalmente é sujeito político, constitui também uma ideia poderosíssima, a qual está na origem dos movimentos que se vão insurgir contra o abismo que medeia entre a condição jurídica e a condição real do povo. Na sua essência, os movimentos socialistas mais não são que uma promessa de galgar esse abismo, libertar o povo da ilusão da representação e fazer com que o soberano *de jure* fosse soberano *de facto*.

Contrariamente a todos esses movimentos, o populismo assume, desde início, a natureza artificial da totalidade para que remete a multiplicidade de indivíduos e grupos que constituem um povo. A bandeira do nacionalismo, ou a do comunitarismo, a que por vezes se acolhe, não relevam senão da estratégia. Na verdade, a nação remete para um horizonte de temporalidade que

é alheio ao populismo. Dela se pode dizer que traduz o povo em ideia, da mesma forma que o rei, no texto de Hobbes, traduz o povo em corpo. A nação não é somente o lastro de sentido e razoabilidade, nascido com a experiência, que assiste aos processos de decisão colectiva, inserindo-as numa cadeia temporal que o populismo ignora, ao reduzir o povo a uma unidade contingente e sempre resultante de uma teia de reivindicações “aqui e agora” (Tarizzo 2015: 24).⁴ A nação, como diz Sieyes (2008: 139), “existe antes de tudo, ela é a origem de tudo. A sua vontade é sempre legal, é a própria lei”. Mas é precisamente esse estatuto transcendental da nação, enquanto condição de possibilidade da ideia de povo, que permite fundar a lei na impessoalidade e, conseqüentemente, pensar a liberdade individual como ausência de dominação: é, verdadeiramente, “o ceptro sem o rei” atrás mencionado. Além disso, o povo em ideia extravasa em muito a moldura legal que o preserva como colectivo, porquanto a possibilidade da desobediência se mantém, qual amálgama passional que ameaça a ordem jurídica, podendo degenerar em revolução. É como se fosse uma sombra, a sombra que a liberdade necessariamente projecta e que, em certos momentos, se torna assombração, na medida em que exprime o povo enquanto liberdade em estado puro, anterior a toda e qualquer mediação. Sieyes chamou poder constituinte a esse poder que funda e legitima a própria república e que, logicamente, é impossível de conter por inteiro numa constituição. O problema é que a república, ou comunidade de iguais, não subsiste na ausência de uma forma, ou constituição, pela qual se identifica, e de um poder unificado que se expressa como força e direito, limite e fronteira da vida em comum. Por isso mesmo, a invocação de um poder constituinte, em si mesma, é antinómica, como se conclui da própria formulação de Sieyes: só através de uma assembleia expressamente constituída para o efeito o poder constituinte pode exprimir-se. Se, por um lado, ele é fundamento da constituição que subjaz à unidade de um povo, por outro, na medida em que pode dar-se a si próprio, enquanto vontade absolutamente indeterminada, todas as formas constitucionais que quiser, em última instância, ele condena à contingência as próprias normas do poder constituído, pondo em causa a unidade requerida pela ideia de povo. A heterogeneidade, fenomenológica e mesmo

4 O autor sinaliza, pertinentemente, as conseqüências de se “desamarrar o povo do seu passado”, tema que não podemos aqui desenvolver, mas que explica a razão pela qual o populismo “produz uma fluidificação do espaço simbólico e imaginário do político de onde podem derivar, em teoria, efeitos quer de democratização, quer de desdemocratização do espaço público”.

ontológica, que inere a essa ideia, desdobrando o povo em poder constituinte e poder constituído, é logicamente impossível de acomodar sem ambiguidades: um povo que pudesse, *de facto*, optar livremente pela infinidade de constituições possíveis, conforme temos, em abstracto, de considerar um povo livre, seria um povo em constante devir e, conseqüentemente, impossível de identificar. Daí os problemas que levanta o poder constituinte, ao transpor a sua condição de fundamento da norma básica e regulador da ordem jurídica, para se confundir com a vontade de um poder circunstancial. Sempre que um partido, ou um indivíduo singular, à sombra do poder constituinte, se impõe como encarnação do universal, a *res-pública* resvala, como diria Sieyes, para uma *res-total*.

Semelhante risco não parece, no entanto, constituir um obstáculo para o populismo, na sua luta pela hegemonia. Em certo sentido, essa luta pressupõe uma universalidade. Mas apenas como “significante vazio”, como horizonte que estrutura a sua lógica. O povo do populismo, já o vimos, é sempre uma construção, sem nenhum suporte ou modelo prévios, o que explica também a diversidade das suas possíveis configurações ideológicas. Contrariamente aos liberais, para quem o poder constituído se assume como representação da totalidade do povo, o populismo opera numa lógica de confrontação, ou agonismo, como prefere Chantal Mouffe, o que pressupõe sempre um adversário a quem culpar pela crise indiciada pelas diversas demandas que a operação populista procura conectar. O povo a que o populismo se refere é apenas uma parte da totalidade, a parte que reclama contra as instituições e, deste modo, evidencia a distância que separa o poder constituído do povo em nome do qual este deve e diz actuar. Progressista ou reaccionário, conservador ou revolucionário, o populismo reclama-se sempre do poder constituinte. Mesmo quando controla o poder constituído, quando é governo, a sua acção dirige-se contra os adversários, vistos como obstáculo a que o povo com ele se identifique. Não que o populismo suponha, à semelhança do marxismo, o confronto entre duas classes, resolvido o qual o estado se extinguiria, por inútil, emergindo finalmente a sociedade na sua verdadeira dimensão de povo livre. Na lógica populista, o povo não abandona jamais o plano da contingência, pelo que a sua configuração é sempre um resultado, efémero e movediço, da luta pela hegemonia, a qual não conhece tréguas. Além disso, a heterogeneidade das demandas que estão por satisfazer e que o populismo encadeia politicamente em torno de uma causa, de um movimento ou de um líder, impede que elas sejam subsumidas por uma qualquer infra-estrutura, seja económica ou outra. A luta pela

hegemonia não é a luta de classes, mesmo na sua versão corrigida por Gramsci, como Laclau faz questão de explicitar.⁵

Note-se que a relação entre o populismo e as instituições, ou entre o político e a política, para utilizar a distinção schmittiana a que Chantal Mouffe recorre habitualmente⁶, também não está isenta de ambiguidades. Por um lado, o populismo distingue-se do anarquismo: um mínimo de instituições, como já vimos, é necessário. A própria luta pela hegemonia ou “democratização” requer liderança, actores sociais que saibam intuir os focos de insatisfação da sociedade e organizá-los numa plataforma política que ponha em causa os poderes constituídos. No entanto, há sempre o risco de as instituições “fossilizarem”, transformando-se no cimento de uma oligarquia. Por isso mesmo, o populismo concentra-se no activismo sociopolítico, não se lhe conhecendo um pensamento estruturado sobre o conceito de estado. Laclau (*apud* Garcia, 2015: 44) confessa, inclusive, não se ocupar da análise das instituições, porque a sua reflexão se situa ao nível ontológico e não ôntico, o que é bastante significativo quanto ao estatuto meramente fenoménico por ele atribuído aos órgãos do poder constituído. Pela mesma razão, o tipo de representação que o populismo leva em conta tem menos a ver com a diferença que com a alegada semelhança ou aproximação entre o representante e o representado. Já o populismo russo do século XIX reclamava, contra o que dizia ser o decalque do elitismo liberal pelos socialistas, uma inserção dos intelectuais no seio do povo. Laclau, de forma um pouco mais sofisticada, sublinha que “a representação é um processo em dois sentidos: um movimento do representado para o representante e um movimento correlativo do representante para o representado”, sendo que, acrescenta o autor, em termos inequivocamente hobbesianos,

5 Embora seja esta a conclusão a tirar de muitos textos de Laclau, não deixa, contudo, de ser pertinente e sugestiva a observação, que não poderemos aqui discutir, apresentada por Brett Levinson (*apud* Williams, 2015: 58): “O proletariado é efectivamente a base do projecto de Laclau e Mouffe, mas é a figura do proletariado como *figura* que pode ser substituída, e preenchida com outros nomes e grupos. [...] O proletariado serve como ‘estrutura geral’ que torna possível Laclau e Mouffe substituírem as articulações que não sejam de classe (por exemplo, as de raça)”.

6 “A política refere-se ao nível *ôntico*, ao passo que o político tem a ver com o nível *ontológico*. Isto significa que o ôntico se relaciona com as múltiplas práticas da política convencional, enquanto o ontológico diz respeito à maneira como se institui a sociedade” (Mouffe 2005: 8). Laclau, como veremos, também recorre a esta dicotomia, que na segunda metade do século XX se tornou corrente na literatura política, embora nem sempre apresentada nestes mesmos termos. Cf., por exemplo, Castoriadis (1975) e Rancière (1998).

“o representado depende do representante para a constituição da sua própria identidade” (2007: 158). Ou seja, o povo constitui-se apenas pela identificação com aquilo a que Laclau chama um “significante vazio”, o qual, recorde-se, não corresponde a uma população que se reconhecesse a si própria como comunidade, espontaneamente ou por via de um processo histórico, mas tão-só a um operador de equivalência dos diversos núcleos de demandas insatisfeitas, com o qual uma maioria se identifica, desafiando a hegemonia do poder constituído. Que esse operador seja um partido que concorre com outros, ou um líder que arrasta multidões com o seu carisma, trata-se sempre de um processo performativo, mediante o qual se constrói, a partir da particularidade, uma nova configuração da totalidade, e cada um dos elos da cadeia de autores de demandas acede, imaginária e afectivamente, a um “nós” que se reivindica na posse do poder constituinte.

Não admira, por isso, a tendência geral do populismo para sobrepor os processos de alegada “identificação com o povo” – desde o referendo à pura e simples projecção num líder – à rotina dos mecanismos constitucionais, vistos como obstáculo e constrangimento à verdadeira afirmação da vontade popular. Embora referindo-se especificamente à América Latina, Laclau é de opinião que “os parlamentos foram sempre as instituições através das quais o poder conservador se reconstituía, ao passo que o poder executivo foi sempre mais democrático e representativo”. Em contrapartida, o autor não hesita em chamar a atenção para os riscos de uma queda do executivo, quando este é chefiado por um populista: “uma vez que toda a possibilidade de um processo de mudança se construiu em torno de um nome, se esse nome desaparece, o sistema torna-se vulnerável” (*apud* Garcia 2015: 48).

3. Populismo e democracia

É conhecida a crítica do socialismo à totalidade – a “bela totalidade” – que o estado liberal pretende representar e onde, segundo Hegel, se conciliarão as contradições entre a esfera jurídica e a esfera ética. Marx aponta semelhante construção como uma simples máscara, sob a qual se esconderia o verdadeiro rosto da dominação de classe. Porém, aquilo que Marx e a generalidade dos socialistas vão criticar na ideologia liberal não é tanto a pretensão de acomodar o povo num conceito como o vazio desse mesmo conceito, o seu formalismo, o qual subverte a ideia de liberdade ao ponto de a transformar no seu exacto contrário: uma estrutura normativa, alegadamente racional, que legitima as

condições de miséria do proletariado. A verdadeira totalidade, segundo Marx, não é a que o estado alegadamente encarna, mas aquela em cujo interior ele se revela como epifenómeno, instrumental para o domínio de uma parte da sociedade sobre as demais e, conseqüentemente, condenado a extinguir-se, como diz Engels.

Neste contexto, que em certa medida inspira também o populismo, a ideia de democracia tem sobretudo a ver com a igualdade na tomada de decisões, igualdade que o liberalismo, através do sufrágio censitário e outros procedimentos constitucionais, reservou por muito tempo aos detentores de propriedade, convertendo assim a democracia numa aristocracia mais ou menos oligárquica. Verdade seja dita, até muito tarde no século XIX, era esse o significado que frequentemente se atribuía à palavra, designadamente entre os republicanos liberais, como James Madison, que expressamente a distinguiram da república, onde a governação estava delegada em “um pequeno número de cidadãos eleitos pelos restantes” (A. Hamilton, J. Jay & J. Madison, 2003, n.º 10: 76). Praticamente, só durante o século XX a democracia deixará de ser pensada como imitação do modelo, mais ou menos mitificado, que episodicamente vigorou em Atenas, conciliando-se a partir de então com o liberalismo constitucional e protagonizando, depois de 1947, a mais consistente alternativa aos regimes do Leste europeu, as autodesignadas “democracias populares” (cf. Canfora 2006: 435-441).

A democracia parlamentar e pluripartidária permaneceu, pois, uma ideia estranha à maioria das formações ideológicas de linhagem socialista, que a rotulam de “burguesa”, contrapondo-lhe a chamada “democracia revolucionária”, a qual os comunistas vão interpretar como horizonte do processo que levará à verdadeira igualdade, prometida pela ideologia. No início do capítulo II do *Manifesto Comunista*, Marx e Engels (2008: 138) especificam:

Os comunistas não são nenhum partido particular face aos outros partidos operários [...]. Os comunistas diferenciam-se dos demais partidos proletários apenas pelo facto de que, por um lado, nas diversas lutas nacionais dos proletários eles acentuam e fazem valer os interesses comuns, independentes da nacionalidade, do proletariado todo, e pelo facto de que, por outro lado, nos diversos estádios de desenvolvimento por que passa a luta entre o proletariado e a burguesia, eles *representam sempre o interesse do movimento total.* (itálico nosso)

Zelar pelo interesse comum, representar o “movimento total”, ser, em suma, o absoluto em que os partidos proletários estariam destinados a diluir-se, é o papel que os comunistas reservam a si mesmos. As diferenças de posição que eventualmente se verificam dir-se-ia serem apenas superficiais, sem substância ideológica, e reduzirem-se a mero epifenómeno na luta contra a burguesia e o capital, em que se prefigura a epifania do povo. Mas a lógica do movimento é intrinsecamente dualista. Ao menos sob esse aspecto, o populismo partilha com o socialismo a ideia da unidade do povo face ao não-povo, ou melhor, o anti-povo, uma minoria de privilegiados que directa ou indirectamente se apodera do estado. Quer na Rússia, quer nos EUA de finais do século XIX, os movimentos populistas assentam as suas raízes no sonho de democratizar a sociedade – *to put the power in the people* – que Proudhon, Bakunine e tantos outros defendiam, mas que estivera igualmente presente no igualitarismo dos *quakers* e dos fazendeiros americanos, cujas revoltas contra o capital financeiro engrossaram o descontentamento que levará depois à guerra da independência⁷. Num como noutro caso, é visível a tendência para atribuir às elites a culpa pela miséria, assim como a descrença nas instituições a que o liberalismo confia a mediação entre a diversidade dos interesses e a estruturação do comum. A ruptura dos *narodniks* com o socialismo marxista ilustra exemplarmente esse inconformismo com a distância que vai das lideranças à realidade efectiva, mesmo quando, como acontece no marxismo, a teoria garante que, a prazo, ela irá ser galgada. Veja-se o caso de Alexander Herzen, um dos inspiradores do populismo russo, a quem Lenine (1981: 486-491), sem renegar as críticas que lhe tinha dirigido no passado, faz um elogio de meia dúzia de páginas, logo em 1912, ano do 1.º centenário do seu nascimento.

Herzen era filho de grandes proprietários russos, próximo da nobreza, mas cedo aderiu aos ideais que haviam triunfado na França de 1789, acabando por ser preso. Mais tarde, exila-se na Europa, aproxima-se dos defensores da democracia e do socialismo, e está em Paris aquando da insurreição popular de 1848, que viria a ser esmagada, abrindo caminho ao que Marx chamará o *18 de Brumário de Louis Bonaparte*. Numa nota autobiográfica, Herzen diz o que sentiu nessa altura: “A seguir às jornadas de Junho, vi que a revolução fora vencida, mas acreditei ainda nestes vencidos, tive fé na força miraculosa dos

7 Sobre as origens do populismo americano e a presença de um radicalismo democrático já no movimento independentista, à revelia do que vão defender os principais federalistas, cf. Nasch (2005) e Wood (1993).

sobreviventes, na sua força moral” (*apud* Venturi 1972: 148). Esta espécie de mística é comum a socialistas de diversas tendências, até das mais radicais. O que vai posteriormente afastá-las são as lições que cada uma delas extrai das sucessivas derrotas sofridas pelo movimento, primeiro, em França, depois, um pouco por toda a Europa. Para os marxistas, era necessária uma teoria consistente, que impedisse o espontaneísmo em que o povo continuaria fatalmente a ser esmagado pelas forças da ordem, e, sobretudo, uma organização de profissionais, um partido, que dirigisse a acção das massas. Para Herzen e outros intelectuais, que evoluem do socialismo para o populismo, a lição a extrair é diferente. Sem dúvida, as ideias também lhes parecem importantes. Insurgem-se, no entanto, contra o que chamam a futilidade dos revolucionários europeus e o vazio das suas convicções: “A república, tal como eles a entendem”, escreve Herzen, “é uma idéia abstracta e irrealizável, um fruto de pensamentos teóricos, uma apoteose do sistema estatal em vigor, uma transfiguração daquilo que já existe” (*apud* Venturi 1972: 152). Daí as suas dúvidas face às organizações revolucionárias, assim como a suspeita de que tanto as forças que na Europa estão no poder – liberais ou conservadoras –, como aquelas que se lhes opõem, constituem um obstáculo à revolução necessária. É precisamente nesta suspeita, a que se junta a convicção de que seria impossível um desenvolvimento do capitalismo na Rússia e, por conseguinte, uma revolução proletária, que entroncam os principais elementos do populismo: desconfiança na democracia liberal; crença na possibilidade de um desenvolvimento autónomo e diferente do socialismo na Rússia; crença no papel da comuna, a *obscina*, uma particularidade russa anterior ainda ao capitalismo, que os eslavófilos exaltam como símbolo da unidade espiritual e da cooperação entre classes, mas que os populistas acreditam ser antes o gérmen de um socialismo autêntico; necessidade, finalmente, de um tipo de revolucionário que, cortando os laços com o mundo que o rodeia, se consagre ao povo, integrando-se nele (cf. Venturi 1972: 157).

Atente-se, primeiro, na coerência destes tópicos, identificados nos anos 50 pelo historiador Franco Venturi, e no que eles têm em comum com as variantes do populismo que, desde finais do século XIX, vão surgir nos Estados Unidos, na América Latina e na Europa. A mola propulsora do movimento assenta numa dupla decepção por parte das elites intelectuais: decepção face ao liberalismo incipiente, num país que importara da Europa – com Pedro, o Grande – a máquina estatal hobbesiana, mas deixara a sociedade parada no limiar dos tempos modernos; decepção face à alternativa socialista, que baqueou em toda

a linha nas principais capitais europeias e ameaça com um voluntarismo dirigista e, nessa medida, antidemocrático, que ignora a realidade de uma população ainda camponesa na esmagadora maioria. Tanto na sua versão burguesa, como na sua versão radical, a democracia parece incapaz de fornecer uma solução que instaure de facto a liberdade com que se identifica. É esse o caldo de cultura em que irá despontar, ao arripio quer do liberalismo, quer do socialismo, a hipótese populista, a qual se apresenta como o “socialismo russo”, um socialismo fundado em instituições pré-estatais e pré-modernas, no qual se empenha uma elite que quer misturar-se com o campesinato, não à maneira do nacionalismo eslavófilo, que vê no campo a alma russa, mas à maneira revolucionária, que aí descobre uma sociedade de iguais, a quem falta unicamente libertarem-se dos latifundiários. Diferentemente dos restantes socialistas, em particular os marxistas, que se concentram na organização do partido como mediador do povo e condição prévia à revolução, os populistas defendem a imersão dos revolucionários numa população que não chegou sequer a conhecer o capitalismo e, por isso mesmo, contém *in nuce* a extinção do estado. Decerto, há coincidências entre socialistas e populistas. Na hora da verdade, porém, as divergências saltam à vista. Ao contrário dos socialistas, para quem a revolução era a aplicação de uma teoria à prática, os populistas vêem-na como uma espécie de incêndio que já lavra e está a alastrar. Herzen (*apud* Venturi, 1972: 156) resume assim a ideia:

O povo [...] não espera por obras já completamente prontas, mas pela revelação daquilo que fermenta secretamente na sua alma. Não espera por livros, mas por apóstolos, homens em quem coincidam a fé, a vontade, a convicção e a força, homens que nunca se separem dele, mas que ajam nele e com ele.

Acontece que a imagem de um povo homogéneo, objectivada sem qualquer mediação, é impossível de se dar. A imagem, como a ideia, é sempre imagem ou ideia de algo diferente. Para haver imagem, isto é, representação do povo como totalidade, é necessária a cisão entre um povo sociologicamente dado e um povo jurídica e politicamente constituído. É por isso que o populismo, nas suas versões mais recentes, fala apenas de uma totalidade diferida, um povo unido que funciona como horizonte norteador e legitimador da acção presente, a qual pressupõe sempre resistências e inimigos. Longe de representar uma expressão da tradição que resiste ao progresso, da nação que se opõe à globalização, o populismo nega a possibilidade de se reconhecer no

povo uma essência fixa. O povo, enquanto tal, não existe, da mesma forma que não existe a nação, nem mesmo as classes sociais. Tudo isso é por natureza *in progress* e flexível o bastante para assumir formas diferentes, consoante as circunstâncias e a eficácia da operação populista. Esta, como dissemos, não tem por objectivo senão minar a configuração hegemónica que se impõe em determinado momento, de maneira a produzir, na pluralidade em que se dispersa o imaginário colectivo, uma outra teia de símbolos em que a realidade social – aspirações, insatisfação, expectativas defraudadas – aparece reconfigurada, que o mesmo é dizer, sob uma nova hegemonia. Semelhante reconfiguração, recorde-se, nunca se faz sem uma separação, um bordo, que delimita o interior, a que se chama povo, e o exterior, a que se chama inimigos do povo. O que seja um e o que sejam os outros, ou por onde passa exactamente a linha bordejante, é uma questão sempre em aberto, na medida em que a luta pela hegemonia se processa em permanência e o seu resultado é sempre contingente. O “programa” do populismo traduz-se por essa alquimia que projecta o sentir e o querer de uma parte como sentir e querer da totalidade, refazendo a fronteira entre povo e não-povo – o sistema, *the ruling classes*, a casta, os imigrantes, etc. – ou seja, reconfigurando a ideia de povo e conquistando a hegemonia.

Poderá perguntar-se: como é que se configura, ou reconfigura, o povo? É a esta pergunta que Laclau procura insistentemente responder, em diversas das suas obras. O essencial, e o ponto de partida, é a ideia de que o povo consiste somente num nome, ao qual não corresponde uma ideia ou entidade determinada. Nisto, pelo menos, o populismo opõe-se não só aos nacionalismos, mas também ao marxismo, à luz do qual a realidade social está dividida em classes que se confrontam entre si, na certeza, porém, de que através desse confronto se efectiva dialecticamente o verdadeiro povo, a sociedade reconciliada consigo mesma, sem classes, sem confronto, sem estado e, em última análise, sem política. Para o populismo, pelo contrário, não existe, nem no presente, nem no futuro, uma realidade subjacente à contingência dos acontecimentos, mediante a qual a razão garantisse um sentido e um destino à história e a tudo aquilo que constitui a distância entre a ideia de povo e a sua efectivação. O único terreno onde essa luta se trava é o da construção de imagens alternativas do povo, no pressuposto de que todas elas são imagens sem modelo.

Vem daí a importância da retórica, dos afectos e da imaginação na teoria populista. A conquista do poder faz-se através de uma narrativa, cujo conteúdo só é relevante do ponto de vista pragmático. Na verdade, as exigências e todo o tipo de demandas que se exprimem ou que podem ser suscitadas no combate

político são incomensuráveis. A sua possível convergência numa plataforma reivindicativa, com hipótese de se tornar hegemónica e reconfigurar a realidade social, só é possível mediante o que Laclau chama uma cadeia de equivalências. Para se entender melhor este conceito, suponhamos um grupo de pessoas com problemas de habitação que pede uma solução às autoridades locais:

Temos aqui uma *demanda*, que inicialmente talvez seja apenas uma *solicitação*. Se a demanda é satisfeita, o assunto morre; mas, se não for, as pessoas podem começar a perceber que os seus vizinhos têm outras demandas igualmente insatisfeitas – problemas com a água, saúde, escolas, etc. Se a situação continuar algum tempo sem mudar, dá-se uma acumulação de demandas insatisfeitas e uma crescente incapacidade do sistema institucional para as absorver de forma *diferencial* (cada uma em separado) e estabelece-se uma relação *de equivalência* entre elas. O resultado poderia facilmente, se isto não fosse ultrapassado, ser uma ampliação do abismo que separa o sistema institucional do povo. (Laclau 2007: 73-74)

A um nível incipiente, comenta o autor, estas demandas já constituem o povo como “potencial actor histórico”, ao passarem de demandas democráticas isoladas a uma cadeia de demandas equivalentes. Já existe uma articulação que produz a equivalência entre as demandas, já existe a fronteira entre povo e poder. Falta apenas a unificação das demandas num “sistema de significação”, o qual, para se consolidar, requer a “construção de uma identidade popular” (Laclau 2007: 76-77). Essa construção, como sabemos, não possui nenhuma referência apriorística, sendo meramente discursiva e assente em significantes que variam com a diversidade das situações históricas e geográficas: de um lado, há o sistema, a finança, a casta, a oligarquia; do outro, a maioria silenciosa, as minorias, os descamisados, a nação, o povo, etc. O que é necessário é que a pluralidade de articulações em que se congregam os diversos núcleos de exigências e demandas encontre um denominador comum. Reside aí a operação que se denomina por hegemonia: “construir uma identidade popular a partir da pluralidade das demandas democráticas” (Laclau 2007: 95). De certa forma, a operação coincide com a que requer a representação institucional. Esta, porém, no entender de Laclau, não pode, a não ser abstractamente, abarcar o povo na sua totalidade, porquanto a ideia universal de povo – o *demos* total – só pode pensar-se com base na igualdade, e a democracia representativa convive com o privilégio, sendo, portanto, democracia *de jure* mas oligarquia

de *facto*. Pelo contrário, a parte irmanada na insatisfação face ao poder constituído pode, a certa altura, identificar-se a si própria com o *populus*, a totalidade ideal já em acção como poder constituinte, e apontar os inimigos que ficarão de fora da nova fronteira – imigrantes ou banqueiros, muçulmanos ou políticos corruptos, radicais ou reaccionários, tudo depende da conjuntura.

O povo populista constitui-se sempre através de um dualismo que funciona na vertical, de baixo para cima. Ao mesmo tempo que assume a inevitável divisão da sociedade, o populismo promove a ideia de povo como massa politicamente unida contra o poder hegemónico, desvalorizando implicitamente a ideia de uma pluralidade de interesses e opiniões, organizada na horizontalidade dos diversos partidos políticos e movimentos sociais⁸. Além disso, ao centrar-se no povo, como sujeito politicamente actuante, contra a minoria alegadamente responsável pela não coincidência entre o que ele é de facto e o que deveria ser, a ideia populista de democracia subalterniza à vontade popular, manifestada aqui e agora, o papel reservado ao direito pelo constitucionalismo.

Note-se que a democracia liberal não enjeita o conflito como elemento intrínseco do político, nem se propõe aprisionar o poder constituinte no interior dos poderes constituídos. A democracia constitucional é, de facto, representativa, mas tal acontece precisamente porque o poder constituinte, ele próprio, também é representativo, não sendo possível conceber o seu exercício a não ser sob a invocação de um sujeito que lhe é anterior, um “eu colectivo”, ao qual a sua vontade é atribuída e que, por essência, se esgota nessa função puramente epistemológica. Pensar o poder constituinte como entidade ontologicamente identificável, implicaria atribuir-lhe o estatuto de causa não causada, o que significaria confiná-lo no horizonte da teologia política. A sua realidade, porém, é apenas a de um dado da consciência, que além do mais assenta numa antinomia: é pré-constitucional, na medida em que não pode senão anteceder a constituição; mas é ao mesmo tempo constituído, na medida em que a sua acção remete obrigatoriamente para um “nós”, em nome do qual se manifesta. Já pela sua natureza antinómica, já pela impossibilidade de o identificar com

8 Anote-se, contudo, que Chantal Mouffe (2000: 55) refere como um desafio actual para a democracia a constituição de um *demos* que seja “compatível com certas formas de pluralismo – pluralismo religioso, moral e cultural, assim como um pluralismo de partidos políticos”. Sem querer entrar na discussão do tema, poderá, ainda assim, perguntar-se até que ponto este pluralismo não estará condenado a ser *superficial*, no sentido em que é sobredeterminado por uma noção de povo de inspiração schmittiana, em tudo oposta àquela que inspira a democracia liberal.

uma essência – um conjunto de valores indisputáveis, por exemplo – o poder constituinte é, por natureza, discutível, e deixa, por isso, indefinidamente em aberto a questão da legitimidade das ações que são feitas em nome do povo. É essa, afinal, a matéria de que se faz o político, a razão de ser da conflituabilidade que atravessa permanentemente o interior da sociedade. Longe de neutralizar o confronto, transformando a democracia numa discussão asséptica e interminável, como alega o populismo, a essência do constitucionalismo liberal reside precisamente numa tentativa de estabilizar as regras desse confronto, isto é, de acordo uma vez mais com Lindahl (2008: 23), “as condições mínimas para que uma ação possa encarar-se como ação do povo”.

Apêndice

APÊNDICE

A imagem por ver, ou a identidade nacional segundo Eduardo Lourenço¹

*Time present and time past
Are both perhaps present in time future
And time future contained in time past.*

T. S. ELIOT

Poucos anos após o 25 de Abril, Eduardo Lourenço tornara-se um mito. Num país e, sobretudo, num meio pouco dado à mitificação dos seus, o caso dá que pensar. Havia, é certo, a obra. Mas outros, como Agustina, Jorge de Sena ou Vergílio Ferreira, também a tinham e, por muito admirados que fossem, não o eram enquanto mitos. Para mais, uma parte importante do que viria a ser o legado de Lourenço estava ainda por publicar, senão mesmo por escrever. Como se explica semelhante fenómeno? Em nosso entender, e antecipando o que a seguir tentaremos justificar, uma tal mitificação só é compreensível à luz da recolha de ensaios intitulada *O Labirinto da Saudade* (Lourenço 1978), publicada em plena ressaca da revolução, quando a ideia de um “socialismo outro”, como então se dizia, um socialismo sem o ónus da repressão associada ao “socialismo real”, nem os vícios apontados ao capitalismo, se confrontou com a sua natureza utópica, deixando uma parte da esquerda, porventura a mais sofisticada do ponto de vista intelectual, ideologicamente desamparada. Com *O Labirinto* e a sua prosa encantatória, era como que uma transmutação dos mitos que se operava, colocando no lugar de um mito que morria – o mito da revolução – um outro que ressuscitava – o mito da verdadeira identidade nacional. Até aí, segundo o autor, tínhamo-nos iludido com imagens irrealistas, inclusive a imagem, então ainda recente, de uma “descolonização

1 Uma primeira versão deste texto foi apresentada no colóquio “Pensar Eduardo Lourenço: Filosofia e Poesia”, organizado pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto e pela Fundação de Serralves, 29 de Novembro-1 de Dezembro de 2023.

exemplar”, ou a não menos ilusória fantasia de um avatar do V Império disfarçado de “vocalização terceiro-mundista”. Era, por isso, mais do que tempo para um face a face connosco mesmos, a partir do qual seria possível perspectivar e construir uma imagem e um futuro à medida das nossas reais possibilidades. O que Lourenço anunciava não era um projecto, muito menos um programa. Tinha até um lado sebastianista bastante evidente, muito embora o rei por vir, neste caso, encarnasse numa imagem ainda por ver, uma imagem cujo rosto continuava por desvelar. Mas era o bastante para que uma parte assinalável da *intelligentsia* e até da sociedade em geral se projectasse nela, sublimando na promessa de uma identidade autêntica, a revelar pela necessária “autognose colectiva”, as frustrações com que a história recente minara a utopia revolucionária, ainda esta mal havia despontado.

1. O mito Lourenço

Que eu saiba, foi José-Augusto França quem primeiro apontou, faz agora 40 anos, a condição de mito que, já na altura, era a de Eduardo Lourenço no meio intelectual português. A designação, além de irónica, por destinar-se a alguém que tanto e tão criticamente escrevera sobre a mitologia pátria, tinha o seu quê de insólito. Mesmo dando de barato a longa amizade que existia entre ambos, e bem assim o facto de o elogio surgir numa revista que homenageava Lourenço com um “número especial” (França 1984: 27-33), semelhante mitificação, ainda o mitificado mal transpusera a meia-idade, era caso para desconfiar. No entanto, contra tudo o que poderia imaginar-se, o inusitado mito – “o mito que sem querer eras”, como escreveu o citado J.-A. França (1978: 29) – iria resistir e consolidar-se durante as muitas décadas que o autor ainda tinha pela frente.

Uma explicação fácil, porventura demasiado fácil, seria o modo afável que Lourenço usava no trato com os demais. Ele era, de facto, um sedutor, não à maneira do célebre personagem de Kierkegaard, mas como alguém a cuja inteligência era difícil ficar indiferente, que fazia admiradores onde quer que fosse e era incapaz de dizer “não” a quem lhe pedisse uma entrevista, um prefácio ou coisas do género. Todavia, os mitos não se fazem de afabilidade, além de que, neste caso, talvez nem fosse adequado invocá-la, tal a intrepidez e a veemência com que, por vezes, Lourenço interpela os seus adversários. Convém, aliás, não esquecer a este respeito o provérbio que ele gostava de citar: “Quem de mel se faz as abelhas o comem”. A existir, pois, uma *persona*

em quem o mito encarnasse, decerto não era o Eduardo Lourenço enquanto cidadão, tão-pouco o crítico literário e o ensaísta, o homem de cultura e, sem dúvida alguma, conforme assinalou recentemente Pedro Sepúlveda (2020: 15), “o primeiro crítico a reconhecer a natureza genial de Pessoa e a retirar dela as necessárias consequências”. Se olharmos, por exemplo, aos vários escritos que já então publicara sobre o poeta, inclusive o *Fernando Pessoa Revisitado: Leitura Estruturante do Drama em Gente* (1973) – uma referência incontornável nos estudos pessoanos, quaisquer que sejam as objecções que se lhe queiram e possam colocar –, verificamos com surpresa que eles desempenham um lugar relativamente discreto no mito a que J.-A. França se refere. Aquilo que na realidade contribuía para a mitificação de Lourenço era, sobretudo, a reflexão por ele desenvolvida em torno da mitologia pátria, reflexão que culmina em *O Labirinto da Saudade* e tem por objecto esse jogo de espelhos em que, a partir do modo como nos imaginamos aos olhos dos outros, fazemos uma imagem de nós próprios enquanto comunidade. Sem dúvida, a excelência do trabalho anterior de Lourenço já era reconhecida, estando, por conseguinte, a sua reputação fora de causa. O reconhecimento, porém, restringe-se ao domínio dos factos e da relação que se estabelece entre eles, sendo por isso disputável e passível de concordância ou discordância, de argumentação, em suma. Pelo contrário, o mito situa-se num plano que está para além dos factos, numa transcendência que é fruto apenas da imaginação, mas nem por isso menos efectiva do ponto de vista passional. Não é, pois, J.-A. França que cria o mito Lourenço, é o mito que se lhe impõe como uma crença, já então disseminada por entre a incerteza reinante. Volvidos apenas quatro anos sobre o 25 de Abril, uma parte da elite intelectual, desapontada com o evoluir dos acontecimentos e o ruir daquilo com que tanto sonhara, via espelhado nas páginas do *Labirinto* o seu próprio desencanto. Mas não só. Nas entrelinhas, a par da crítica impiedosa às mistificações do passado – quer o longínquo, quer o próximo – assomava um simulacro de redenção, traduzido num apelo a que a nação assumisse a sua autêntica identidade. E de tal maneira esse apelo se repercutiu, como uma espécie de evidência contagiante, no meio político e intelectual, que Lourenço se viu transformado, ele próprio, num mito, o mito do profeta, ou pontífice – aquele que faz a ponte entre o presente e o futuro – do anjo que dá, no conhecido verso de Mallarmé, “um sentido mais puro às palavras da tribo”.

Por natureza, recorde-se, o mito remete para um tipo de realidade diferente daquela que é acessível aos sentidos e ao próprio entendimento.

Etimologicamente, o termo provém do verbo *mythéomai*, que significa desocultar, isto é, manifestar, nomear, narrar algo que se desconhecia, sendo, portanto, desse ponto de vista, um sinónimo de *logos*, que tem a sua raiz no verbo *légo* (anunciar, dizer). Nos inícios da literatura e do pensamento gregos – em Homero, Parménides, Hesíodo ou Xenófanés –, ambas as palavras se usavam ainda para designar um qualquer acto de fala, fosse este um discurso, um anúncio ou uma narrativa. Só na obra de Platão é que, pela primeira vez, elas aparecem como antónimas e com a significação que ainda se mantém nos dias de hoje: enquanto o *logos* é um discurso passível de argumentação ou refutação, a narrativa mitológica é intrinsecamente centrada em si mesma, à semelhança da palavra poética, impossível, por definição, de refutar ou fundamentar. No dizer de Roland Barthes (s/d: 249), “o mito é um sistema de comunicação”, pelo que “não pode ser de modo nenhum um objecto, um conceito ou uma ideia”. O mito, em resumo, é uma fábula que evidencia algo a que não se chega por dedução, nem por indução, mas que se mostra e dá por evidente através de um discurso que o arranca das profundezas da experiência partilhada por uma cultura. Não por acaso, as fábulas de Esopo reservam à enunciação da respectiva moralidade o último parágrafo, invariavelmente começado pela expressão *O mýthos delói óti* (a fábula mostra que...). Na verdade, a fábula, à primeira vista, mostra apenas uma sequência de factos encadeados numa história passível de ser contada, oralmente ou por escrito. Por debaixo, porém, desse lado por assim dizer superficial, as palavras ocultam uma verdade de uma outra natureza, a qual só *a posteriori* se desvela e, por isso mesmo, Esopo a reserva para o fim: é a sua moralidade, os valores e costumes que através dela se transmitem e que constituem o *ethos* de uma comunidade. Só assim as palavras se elevam da estrita literalidade à condição de fábula, ou mito, assumindo um sentido que transcende a literalidade do texto e se apresenta como pura evidência no interior de uma determinada cultura. O mito da caverna, por exemplo, mostra como as impressões sensoriais não passam de uma sombra, um simulacro da verdadeira realidade, aquela que a ciência nos revela; o mito de Sísifo mostra a violência que se abate sobre aqueles cuja *hýbris* se atreve a enfrentar os limites que desde sempre se impõem a tudo o que há na natureza; o mito da identidade nacional, enfim, mostra a existência de um “nós” que é necessário pressupor para se pensar a existência de um agregado, não obstante a sua natureza ser fictícia, efectivável apenas mediante o recurso à representação e à simbologia.. Todos os mitos sobrevivem assim e, mais do que isso, actuam na vida das sociedades, encarnando algo que transcende cada um dos

seus membros, mas que se lhes impõe como que alucinatoriamente, garantindo um sentido à existência do colectivo.

2. O mito da verdadeira identidade

Uma parte significativa da obra de E. Lourenço incide, directa ou indirectamente, sobre as figuras que o colectivo assumiu ao longo da história e cuja sucessão, conforme o próprio autor afirma logo no início d'*O Labirinto*, “revela o irrealismo prodigioso da imagem que os portugueses se fazem de si mesmos” (Lourenço 1978: 29). Um tal irrealismo tem na sua génese uma sucessão de fenómenos que marcaram a história de Portugal e que o autor, recorrendo ao vocabulário freudiano, designa por “traumas”: a revolta de Afonso Henriques contra a própria mãe e a separação do condado portugalense do reino de Leão e Castela; a perda da independência em 1580; o *ultimatum* inglês em 1890; a perda das colónias em 1974. A consideração de qualquer um destes factos como “trauma” justifica, aliás, o subtítulo da obra: “Psicanálise mítica do destino português”. É, com efeito, segundo Lourenço, a forma improvável como o país logrou emancipar-se politicamente do vizinho castelhano que vai marcar, de modo indelével, o imaginário nacional e o ser comum que nele se desvela. Os traumas subsequentes não são senão reverberações dessa falha primordial e genética. Se, por um lado, a independência do país parece não se explicar sem o recurso ao transcendente, como um milagre que elevaria o novo reino ao estatuto de “povo eleito por Deus”, por outro lado, ela não apaga, no plano imanente, o temor face à desproporção do poderio estrangeiro, cuja sombra permanecerá como ameaça ao exíguo condado que acabou de se emancipar. Há, por conseguinte, como que um desdobramento da imagem colectiva, em virtude do qual a nação oscila, numa tensão bipolar, entre a euforia e a depressão, entre a megalomania, que toma por excepcional o mais insignificante dos seus gestos, e o sentimento de impotência e autoflagelação, que a leva ao embasbacamento com tudo o que vem de fora. Desde a publicação em 1552 da *I Década* de João de Barros, a qual constitui, na opinião de José Mattoso (1998: 34), “a primeira obra em que os portugueses aparecem como sujeito”, a nossa cultura – literária e não só – abunda em exemplos dessa variação que se diria intrínseca à mitologia a cuja luz os portugueses se vêem como um sujeito único, sedimentado por uma história de muitos séculos e dotado de uma vontade autónoma, capaz de decidir sobre o seu futuro. Mas tanto a megalomania hiperbólica, como a depressão hipercrítica, são para Lourenço sintomas da mesma fragilidade

estrutural que de facto nunca chegou a ser superada e que, por isso mesmo, se vê recorrentemente recalçada. “Nós fomos”, diz o autor (1978: 23-24), “nós somos uma pequena nação que desde a hora do nascimento se recusou a sê-lo, sem jamais se poder convencer que se transformara em grande nação”. Daí a natureza literalmente trágica d’*Os Lusíadas*, o seu papel de fundamento da identidade nacional e, por inerência, de inspiração e fio condutor d’*O Labirinto da Saudade*. Se, de facto, a dada altura nos tomámos por uma nação cuja grandeza parecia desmentir aquilo que na realidade somos, foi porque o génio de Camões rasurou o traumático destino que nos fora talhado no berço e, num exercício de pura sublimação, reinventou a história pátria, inscrevendo-a na linhagem dos heróis e deuses da Antiguidade e inaugurando assim o mito em que o povo alucinatoriamente se reviu depois. Lourenço (1978: 22) assinala-o em termos inexcedíveis:

Os Lusíadas recebem uma luz espectral e fulgurante quando lidos no contexto de uma grandeza que subterraneamente se sabe uma ficção, ou, se se prefere, de uma ficção que se sabe desmedida, mas precisa de ser clamada à face do mundo menos para que a oiçam do que para acreditar em si mesma.

Compreende-se, assim, o propósito d’*O Labirinto da Saudade*: denunciar a desconformidade das imagens em que, até hoje, os portugueses julgaram reconhecer-se e, em seguida, apontar a realidade que era suposto essas imagens reflectirem e que, não obstante, permanece oculta sob um véu de ficções as mais alienantes. Até certo ponto, há nesta operação alguns ecos do iluminismo. Pode mesmo dizer-se que ela sugere uma emenda da imaginação, à semelhança da “emenda do entendimento” esboçada por Espinosa três séculos antes. Tal como este apontava o carácter fictício das narrativas bíblicas, apresentando-as como projecção do imaginário dos seus autores e das circunstâncias em que foram escritas, assim também *O Labirinto* desnuda a imagem superlativa em que a nação sucessivamente se exhibe aos seus próprios olhos, ora em registo positivo, ora em registo negativo, vendo nessa imagem um sintoma, uma expressão à superfície, em que a realidade profunda do ser nacional aparece deformada, seja por manipulação dos poderes do momento ou pela busca espontânea de uma compensação para a fragilidade que lhe subjaz. Numa palavra, Lourenço quer desvendar o lastro subterrâneo que, das profundezas do ser pátrio, teria inspirado as narrativas em que este, ao longo da história, a si próprio se constituiu e reproduziu na consciência colectiva.

Semelhante operação, com tudo o que ela implica de inventário e, ao mesmo tempo, de projecto, requer obviamente uma mudança de perspectiva, um novo ângulo de visão, um ponto, em suma, de onde seria possível vislumbrar essa entidade que tem, alegadamente, sobrevivido oculta e que Lourenço invoca a título de autêntica identidade nacional. Contudo, um lugar assim só é pensável no exterior da diversidade de opiniões e sensibilidades que se confrontam no espaço público, sob pena de a sua identificação incorrer, ela própria, em deformações de tipo ideológico. Só a partir de um ponto de observação ideologicamente virgem seria pensável uma crítica das representações pretéritas da identidade nacional, inclusive daquela que, escassos meses depois do 25 de Abril, do fim do império e do improvisado abandono de África, já havia convertido uma série de ocorrências à beira da guerra civil num “processo exemplar”, ao nível da mais desvairada mitologia com que alguma vez nos iludimos. Torna-se, por isso, imperativa e urgente, conclui o autor, uma “autgnose” que nos desvende o que realmente somos.

Não sendo totalmente uma novidade, se nos lembrarmos do que pensava a Geração de 70 a este respeito, o apelo de Lourenço foi acolhido como uma espécie de revelação. Qual criança que grita “o rei vai nu” e abre os olhos à turba atordoada, *O Labirinto* apelava a nada menos que um despertar de todos os sonhos com que, durante séculos, a nação se equivocara. Em simultâneo, porém, lastimava o já visível naufrágio do chamado “socialismo outro”, utopia que muitos, entre eles o próprio Lourenço, haviam apostado ser o caminho para a redenção. Se o passado fora um equívoco, o futuro revelava-se, no mínimo, uma impossibilidade. É nesse contexto de vazio do imaginário pátrio que surge o anúncio de uma imagem realista do Portugal que fomos e somos. Aquilo que nascia com *O Labirinto da Saudade* não era apenas mais um mito, era o mito do verdadeiro mito, o mito de uma identidade nacional não deformada, por ora ausente, mas da qual a obra de Lourenço, anunciando a sua necessidade, de algum modo se constituía já como presença.

3. Nem comunismo, nem capitalismo

Mas os mitos não surgem do nada. Há sempre um meio cultural, um contexto em que eles germinam e uma comunidade onde eles ecoam e se consolidam. É sabido que a formação de Lourenço, como o próprio referiu em diversas entrevistas, se ficou a dever a alguns dos mestres que conheceu na Universidade, mas também, talvez até mais, aos amigos que fez em Coimbra, cidade aonde

chegara, nas suas palavras, “mais ou menos analfabeto, sobretudo em matérias literárias”². Do catolicismo que levava da infância e que, entretanto, abandonou, passaria então a frequentar o marxismo que professava a maioria desses amigos, entre os quais sobressaíam nomes como Carlos de Oliveira e João José Cochofel, todos eles integrados no grupo dos chamados neo-realistas. Nunca chegou, porém, a converter-se a essa “igreja”, como ele se refere ao movimento, mantendo-se, do ponto de vista ideológico, um dissidente, para quem a nova Jerusalém que alegadamente se erguia em Moscovo, conforme acreditavam muitos desses amigos e uma parte significativa da *intelligentsia* europeia, não passava de mera ideologia. Os textos que publica nas décadas seguintes, designadamente a *Heterodoxia* I e II, o *Sentido e Forma da Poesia Neo-Realista*, e outros que serão reunidos e publicados a partir de 1974, testemunham abundantemente a distância, jamais vencida, que em definitivo o separa daquilo que ele designa por “dogma marxista”. Inclusive em muitos artigos que escreveu logo após o 25 de Abril, ela continua visível, sem nunca esquecer os acontecimentos de 56 em Budapeste e de 68 em Praga, para já não falar na publicitação, através da obra de Soljenitsin, do que fora o horror estalinista. É verdade que a distância em relação ao dogma oposto, o catolicismo salazarista – ideologia estruturante do Estado Novo – não era menor: Lourenço esteve sempre ao lado dos movimentos de oposição ao regime, colaborou com jornais dos exilados no Brasil, percebeu desde muito cedo o beco sem saída em que o salazarismo ficara logo após o início das insurreições anticoloniais. Contudo, apesar do muito que o afasta do marxismo na sua versão bolchevista, perfilhado ou pelo menos tolerado pela maioria dos neo-realistas, alguns vestígios desse fundo cultural absorvido nos anos de Coimbra permaneceram como verdadeira marca de água do seu pensamento. E quando o Estado Novo cai, a questão revela-se em toda a sua dimensão dialéctica, senão mesmo trágica: que fazer, quando se recusa o “socialismo real” e, ao mesmo tempo, a democracia liberal e capitalista?

Colocado perante este dilema, Lourenço optará por uma outra via, objectivamente próxima do que em termos geoestratégicos se designou por “terceiro mundismo”: se, por um lado, reitera a defesa que sempre fez da liberdade e a consequente recusa do bolchevismo, por outro, torna-se arauto de um socialismo que, nas suas palavras, deveria ser “adulto e crítico, nascido da

2 Cf. Sessão de apresentação do II Vol. das *Obras Completas* de E. Lourenço, Universidade de Évora: 28/01/2015. Cf. <https://youtu.be/RO4thE5qhPK>.

superação efectiva (e não da simples liquidação por grosso) do capitalismo europeu em que estivemos (e em parte continuamos) integrados” (Lourenço 1975: 139-149)³. Para muitos dos intelectuais que não tinham estado comprometidos com o Estado Novo, uma vez recusada a hipótese de uma adesão pura e simples ao modelo ocidental, a alternativa que a seguir ao 25 de Abril restava era, de facto, esta: ou o comunismo ou o “socialismo de rosto humano”, como a certa altura também se lhe chamou⁴. Ambas possuíam antecedentes no neo-realismo, ambas, a breve trecho, irão debater-se com uma realidade que lhes é adversa e as ultrapassa, ruindo como faróis engolidos pelas ondas. Primeiro, com o 25 de Novembro, ruirá a ideia de uma soviétização amparada nas Forças Armadas. Daí em diante, irão ruir os movimentos políticos que acalentavam o sonho de uma “revolução socialista”, sim, mas não comunista. Manifestamente, a poesia já tinha deixado de estar na rua, ao contrário do que vinha nos versos de Sofia e ecoava ainda nos cartazes de Vieira da Silva. Em seu lugar, instalava-se agora “a prosa do mundo”, para usar a terminologia hegeliana: homens e mulheres a correr de casa para o trabalho e do trabalho para casa, os murais revolucionários a desbotar de impotência e desalento, o estado e as instituições a reerguerem-se lentamente, os partidos políticos a tentar consolidar cada um a respectiva esfera de influência, a democracia parlamentar, em suma, a ensaiar os primeiros passos, com o seu trivial cortejo de grandezas e misérias. Nada de muito exaltante para quem tinha acreditado na

3 Texto originalmente publicado, sob o título “A Africanização” no jornal *Expresso*, em 2-08-1975. O adjetivo “crítico” funciona, aqui e em quase todos os textos da mesma época, como uma espécie de *caveat* destinado a demarcar o socialismo que o autor tem em mente das realidades que se conhecem sob a mesma designação. Já num outro texto, publicado três meses antes no mesmo jornal e significativamente intitulado “Socialismo crítico ou revolução”, o autor (1975: 114-5) evidenciava idêntica preocupação, a qual, longe de ser meramente retórica, traduzia a necessidade que sentia de contornar a inevitável ambiguidade. Por um lado, censurava “um voluntarismo ideológico provinciano, entretido a sonhar com ‘originalidades’ e ‘exemplaridades’ de perfil nebuloso, com obsessivas vias de socialismo ‘à portuguesa’, etc.”. Por outro, lembrava, na página imediatamente a seguir, “a necessidade concreta e urgente de definir para nós próprios e em termos nossos, o perfil plausível, não de um mítico socialismo português ou à portuguesa – como se se tratasse de uma receita de bacalhau ideológico – mas de um socialismo adequado à situação geopolítica, socioeconómica e etnocultural que Portugal representa”.

4 O célebre “Documento dos Nove”, assinado pelo grupo de militares que haviam de triunfar a 25 de Novembro e divulgado duas semanas antes, ilustra bem os termos desse dilema, ao excluir claramente o socialismo de inspiração moscovita, mas não excluindo menos o liberalismo e o sistema capitalista em vigor nos EUA e na Europa Ocidental.

mudança prometida por esse outro mito que era a revolução, uma revolução que, em bom rigor, nem sequer o tinha sido e se ficara por um golpe de estado que o povo aclamou às primeiras horas, mas que, a breve trecho, iria dar lugar ao alvoroço constante nos quartéis e ao risco de guerra civil, em que se viveram os meses seguintes.

4. Sinfonia e *requiem* pela revolução

Os escritos políticos de Lourenço, por essa altura, espelham bem o desencanto, aqui e ali entrecortado pela indignação partilhada por quantos haviam sonhado um “socialismo outro”, fosse qual fosse o modo como o adjectivavam. Atente-se, por exemplo, no tom em que, a 24 de Novembro de 1977, o autor (1979: 145)⁵ deplora “os caminhos que há, os da social-democracia, versão marcelista, que é a única solução para uma Revolução traída por dentro por aqueles que nunca viram nada nela mais do que a ocasião para se tornarem os mafiosos de um poder para o qual não os qualificava nem a decisão, nem a competência, nem o senso autêntico do Estado”. Mais explícito ainda, quase a fechar o capítulo que dá subtítulo ao livro, “Psicanálise Mítica do Destino Português”, veja-se o contraponto que aí se desenrola entre utopia e mágoa: “Nos primeiros tempos, a imagem de uma Revolução límpida, acompanhada do fervor popular, impôs-se à Europa e ao mundo com uma tal fulgurância que sob ela pudemos esconder, ou transparecer e transfigurar a amputação histórica objectiva que representou para nós o fim do império colonial”. No entanto, “faltou-nos imaginação. Calçámos as pantufas dos reformados da história. [...] É certo que não fazemos ondas e que, nesse sentido, uma vez mais, agora sob o modo do democratismo mais inodoro e insípido, somos, como dizia Marcello Caetano, um ‘oásis de paz’ ou, em termos lunares, um ‘mar de tranquilidade’” (1978: 67-8).

De facto, o que então assomava no “ar do tempo” era, tão simplesmente, o novo normal. E o normal, por definição, apaga as pegadas do que foi levantamento, golpe de estado ou revolução. Para quem, como Lourenço, havia acreditado numa solução a que se pudesse ainda chamar socialista, isto significava uma rendição, senão mesmo o risco de um retorno ao passado. Daí o tom dos seus escritos dessa altura e a superação ensaiada na obra de 1978. No

5 Texto originalmente publicado na revista *Opção*, n.º 83, 24/11/1977, com o irónico título “Obrigado a Sá Carneiro”.

esplendor e, por que não dizê-lo, no desespero da sua prosa, *O Labirinto da Saudade* representou para a mitologia da revolução o que *Os Lusíadas*, segundo Lourenço, haviam representado para a mitologia do Império: “Da nossa intrínseca e gloriosa ficção *Os Lusíadas* são a ficção. Da nossa sonâmbula e trágica grandeza de um dia de cinquenta anos, ferida e corroída pela morte próxima, o poema é o eco sumptuoso e triste [...] simultaneamente sinfonia e *requiem*” (Lourenço 1978: 22). Nenhuma fórmula resumiria com maior exactidão do que esta mistura de sinfonia e *requiem* a nostalgia e, ao mesmo tempo, o desencanto que aflora em muitas páginas do *Labirinto*. Uma sinfonia em cujos acordes vibra ainda o êxtase do primeiro momento, aquele em que o derrube do Estado Novo configurou para muitos a rediviva alucinação de uma “terra sem amos” e onde o mito da revolução se preservaria intacto, qual sarça ardente a crepitar no deserto. Mas, ao mesmo tempo, um *requiem*, um canto do cisne por essa mesma revolução que o mito ainda preserva, embora só como utopia, à mistura com a suspeita de que as paredes do labirinto que é a nação se desdobram infinitamente, sem saída para nenhum exterior de onde o ser português se vislumbre na sua crua e nua identidade. Se, de facto, alguma esperança ainda emana das páginas deste livro, é – uma vez mais à semelhança de Camões – uma esperança sebastianista, corporizada agora na imagem – ainda e sempre por ver – de uma identidade que seria, alegadamente, a verdadeira. “Chegou o tempo”, exclama o autor (1978: 126), quase a terminar o capítulo “Da Literatura como Interpretação de Portugal” e fazendo-se eco do “É a Hora!” com que Pessoa termina a *Mensagem*: “Chegou o tempo de existirmos e nos vermos tais como somos”.

Mas... será que podemos ver-nos “tais como somos”? Será que a imagem que de nós fazemos enquanto povo pode alguma vez coincidir com uma realidade que não seja essa mesma que se produz na imaginação? A verdade é que a identidade nacional pertence à categoria dos mitos, e os mitos são da ordem do transcendental, isto é, das condições necessárias para que uma coisa se possa pensar. Sem um pressuposto dessa natureza, jamais o povo – um sujeito empiricamente plural, mas que jurídica e politicamente se toma como singular, e ao qual se imputam direitos e acções – seria sequer imaginável. Conforme escreveu John Searle (1996: 24), “a soma de um conjunto de ‘eus conscientes’, mesmo que se lhe acrescente um suplemento de crenças, nunca é um ‘nós consciente’”. Na verdade, além de não se materializarem empírica ou sociologicamente, os mitos são impossíveis de inscrever num tempo determinado. Por natureza, eles são sem começo, fundamento sem fundo, *abgrund*, como a mística renana se

referia a Deus, ou, recorrendo ao génio pessoano e à sua evocação de Viriato, “luz que precede a madrugada”. E da mesma forma que são sem começo, assim também se esvanecem num futuro indefinido. Certamente, nenhuma comunidade se pode imaginar sem a percepção por assim dizer alucinatória de um “nós” que se pressupõe como autor das acções e intenções assumidas pelo conjunto. A luta de uma nação pela independência, por exemplo, tal como uma constituição, uma simples norma jurídica, ou a própria revolução, fazem-se ou promulgam-se sempre em nome de um povo que se dá por pré-existente e de objectivos que se dizem comuns. O povo, aliás, não existe senão sob essa forma reflexa de um eu colectivo, o qual se constitui a si mesmo e que, recorrendo uma vez mais às palavras de Lindhal (2008: 20) “assenta num passado que nunca foi e num futuro que nunca se tornará presente, ou seja, num passado e num futuro que escapam ao seu controlo”.

Esta a razão por que o tempo da identidade nacional estará sempre por vir, e a sua imagem sempre por ver. Enquanto mito, ela é “o nada que é tudo”, como escreveu o autor da *Mensagem*. Ontologicamente, é um nada e, por isso mesmo, contra todas as suas versões identitárias, encontra-se infinitamente aberta à multiplicidade das interpretações, cada uma reclamando para si a exacta e exclusiva representação do mito. Mas é um nada que é tudo, e se ela não for pressuposta, se não imaginarmos algo com que sucessivas gerações se identificam, tanto as diversas interpretações do comum, como o seu confronto, deixarão de fazer sentido. É este tudo-nada que encarna realmente o paradoxo da identidade colectiva, comprometendo em definitivo o citado apelo de Lourenço a que, por uma vez, nos vejamos “tais como somos”.

Marca de um tempo vivido por uma geração que, ao romper do “dia inicial inteiro e limpo” do poema de Sophia, acordou eufórica para, daí a não muito tempo, ver esfumar-se a revolução com que muitos haviam sonhado, a utopia de um “mito realista” anunciada em *O Labirinto da Saudade* constitui, sem dúvida alguma, um final sublime para um texto a vários títulos fulgurante. Mas é também um final que, no próprio esplendor do seu carácter poético, põe a nu a sua impossibilidade de descer ao terreno da temporalidade, da contingência e do conflito, onde irremediavelmente os dados da política se jogam.

Referências

- ABENSOUR, Miguel. 1997. *La démocratie contre l'État*. Paris: PUF.
- ALIGHIERI, Dante. [1490]. *Il Convivio*. URL: <https://digitaldante.columbia.edu/text/library/convivio-italian>.
- ARISTÓTELES. 1998. *Política*, trad. de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Veja.
- AURÉLIO, Diogo Pires, 2010. “La souveraineté comme volonté et comme représentation”, *Rue Descartes. Revue du Collège International de Philosophie*, n.º 68 (pp. 6-17).
- BADIOU, Alain et alii, 2013. *Qu'est-ce qu' un peuple?* Paris: La fabrique.
- BALIBAR, Étienne. 2011. *Citoyen Sujet et Autres Essais d'Anthropologie Philosophique*. Paris: PUF.
- BALIBAR, Étienne. 2000. “Prolégomènes à la Souveraineté: la Frontière, l'État, le Peuple”, in *Les Temps Modernes*, n.º 610, 47-75.
- BARTHES, Roland. s/d. [1957]. *Mitologias*, trad. de J. A. Seabra. Lisboa: Edições 70.
- BEAUD, Olivier. 2009. “L'Histoire du Concept de Constitution en France. De la Constitution Politique à la Constitution comme Statut Juridique de l'État”, in *Jus Politicum*, n.º 3. URL: <http://juspoliticum.com/article/L-histoire-du-concept-de-constitution-en-France-De-la-constitution-politique-a-la-constitution-comme-statut-juridique-de-l-Etat-140.html>.
- BEAUD, Olivier. 1994. *La Puissance de l' État*. Paris: PUF.
- BERTELLI, Sergio. 1994. *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*. Bologna: Ponte alle Grazie.
- BLOCH, Marc. 1986 [1924]. *Les rois thaumaturges: Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*. Paris: Gallimard.
- BOBBIO, Norberto. 2014. *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, a cura di Tommaso Greco. Torino: Giappichelli Editore.
- BODIN, Jean, 1986 [1576]. *Les Six Livres de la République*. Paris: Fayard.
- CANFORA, Luciano. 2006. *La Démocratie. Histoire d'une Ideologie*, trad. de l'italien par Anna Colao & Paule Itoli. Paris: Seuil.

- CARRINO, Agostino. 2014. *Il problema della sovranità nell'età della globalizzazione. Da Kelsen allo Stato-Mercato*. Soveria Mnnelli.
- CARRINO, Agostino. 1992. *L'Ordine delle Norme. Stato e Diritto in Hans Kelsen*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- CASTORIADIS, Cornelius. 2008. *La cité et les lois*. Paris: Seuil.
- CASTORIADIS, Cornelius. 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.
- CÍCERO. 2008. *Tratado da República*, trad. de Francisco de Oliveira. Lisboa: Círculo de Leitores.
- COLLETTI, Lucio. 1972. *From Rousseau to Lenin. Studies in Ideology and Society*, trad. John Merrington & Judith White. New York: Monthly Review Press.
- COSTA, Pietro. 2005. *Cittadinanza*. Roma-Bari: Laterza.
- DERRIDA, Jacques. 1994. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.
- ESPINOSA, Baruch de. 2019 [1670], *Tratado Teológico-Político*, trad. de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: INCM.
- ESPINOSA, Baruch de. 2008 [1677]. *Tratado Político*, trad. de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Círculo de Leitores.
- ESPOSITO, Roberto. 2000. *Communitas, Origine et Destin de la Communauté*, trad. Nadine le Lirzin. Paris: PUF.
- FRANÇA, José-Augusto. 1984. "A razão do ausente. Carta aberta a um mito chamado Eduardo Lourenço", *Prelo, Revista da Imprensa Nacional-Casa da Moeda*. Maio 1984, n.º especial dedicado a Eduardo Lourenço.
- GARCIA, Antonio Rivera. 2015. "De la hegemonia al populismo: Ernesto Laclau, la evolución de un schmittiano anti-schmittiano" in Rodrigo Castro Orellana, (ed.). *Poshegemonia. El final de um paradigma de la filosofia politica en America Latina*, 29-48. Madrid: Biblioteca Nueva.
- GIESEY, Ralph E. 1960. *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*. Genève: E. Droz.
- GIL, Fernando. 2005. "Modos da verdade", entrevista a Rui Cunha Martins, in F. Gil, *Acentos*. Lisboa: INCM
- GIL, Fernando. 2000. *La Conviction*. Paris: Flammarion.
- GRIMM, Dieter. 2015. *Sovereignty. The Origin and Future of a Political and Legal Concept*, trad. Belinda Cooper. New York: Columbia University Press.
- HAMILTON, Alexander, James Madison & John Jay. 2003. *The Federalist Papers*, edited by Clinton Rossiter. New York: Signet Classic.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 1996 [1820]. *Philosophy of Right*, trad. S.W. Dyde. New York: Prometheus Group.
- HOBBS, Thomas. 1998 [1642], *Do Cidadão*, trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes.
- HOBBS, Thomas. 1985 [1651], *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson. London: Penguin Books.

- KAGAN, Robert. 2009. *The Return of History and the End of Dreams*. London: Atlantic Books.
- KANTOROWICZ, Ernst H. 1957. *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- KELSEN, Hans. 2008 [1960, 2.^a ed.]. *Teoria Pura do Direito*, trad. de João Baptista Machado. Coimbra: Almedina.
- KELSEN, Hans. 2006 [1949]. *General Theory of Law and State*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- KELSEN, Hans. 2000 [1929]. "On the essence and the Value of Democracy", *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, ed. Arthur J. Jacobson & Bernhard Schlink, 84-109. Berkeley: University of California Press.
- KELSEN, Hans. 1995 [1931]. *Quién debe ser el defensor de la Constitución?* trad. de Robert J. Brie. Madrid: Tecnos.
- KELSEN, Hans. 1989 [1920]. *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale, Contributo per una dottrina pura del diritto*, trad. di Agostino Carriño. Milano: Giuffrè.
- KELSEN, Hans. 1952. *Principles of International Law*. New York: Rinehart and Company.
- KELSEN, Hans. 1928. "La garantie juridictionnelle de la Constitution (La justice constitutionnelle)", in *Revue du droit public*, 197-257.
- KOKKINAKIS, Yiannis. 2015. "The 'Many-Headed Monster' and its Critics in Revolutionary America". *Review of History and Political Science*, 3 (1): 81-94.
- KORSTEN, Frans-Willem. 2009. *Sovereignty as Inviolability: Vondel's Theatrical Explorations in the Dutch Republic*. Hilversum: Verloren.
- KOSELLEK, Reinhart. 1999 [1973]. *Crítica e crise. Um estudo acerca da patogênese do mundo burguês*, trad. de Luciana Villas-Boas Castello Branco. Rio de Janeiro: Contraponto.
- KRASNER, Stephen D. 1999. *Sovereignty. Organized Hipocrisy*. Princeton: Princeton University Press.
- KRITSCH, Raquel. 2002. *Soberania. A construção de um conceito*. São Paulo: Humanitas.
- JUDIS, John B. 2016. *The Populist Explosion. How the Great Recession Transformed American and European Politics*. New York: Columbia Global Reports.
- LACLAU, Ernesto. 2007. *The Populist Reason*. London: Verso.
- LENINE, Vladimir Ilitch. 1981 [1912]. "À Memória de Herzen", in *Obras Escolhidas em Três Tomos*, I, 486-491. Lisboa: Edições Avante.
- LINDHAL, Hans. 2008. "Constituent Power and Reflexive Identity: Towards an Ontology of Collective Selfhood", in *The Paradox of Constitutionalism. Constituent Power and Constitutional Form*, ed. Martin Loughlin & Neil Walker, 9-24. New York: Oxford University Press.

- LOCKE, John. 1988 [1690]. *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- LOURENÇO, Eduardo. 1979. *O Complexo de Marx, ou o Fim do Desafio Português*, Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- LOURENÇO, Eduardo. 1978. *O Labirinto da Saudade*, Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- LOURENÇO, Eduardo. 1975. *Os Militares e o Poder*, Lisboa: Arcádia.
- MACPHERSON, C. B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- MACKORMICK, Neil. 2010. "Sovereignty and After", in *Sovereignty in Fragments. The Past, Present and Future of a Contested Concept*, ed. Hent Kalmó & Quentin Skinner, 151-168. Cambridge: Cambridge University Press
- MACKORMICK, Neil. 1999. *Questioning Sovereignty. Law, State and Nation in the European Community*. Oxford: Oxford University Press.
- MAIRET, Gerard. (1992). *Le principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir souverain*. Paris: Gallimard.
- MAQUIAVEL. 2008 [1513]. *O Príncipe*, trad. de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Círculo de Leitores.
- MARCUSE, Herbert. 1968. *Negations. Essays in Critical Theory*. Boston: Beacon Press
- MARX, Karl. 1970 [1843]. *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, trad. Joseph O'Malley. Marxists Internet Archive. Accessed on 2 April 2024.
- MARX, Karl, 2009 [1871]. *The Civil War in France*. Marxists Internet Archives. Url: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1871/civil-war-france/>
- MARX, Karl & Engels, Friedrich. 2008 [1848]. *Manifesto do Partido Comunista*, trad. de José Barata-Moura & Álvaro Pina, in *Marx & Engels, Obras Escolhidas*, vol. I. Lisboa: Edições Avante.
- MATTOSO, José. 1998. *Identidade Nacional*, Lisboa: Fundação Mário Soares
- MONTAIGNE, Michel de, 1998 [1580], *Ensaio*, trad. de Rui Bertrand Romão. Lisboa: Relógio d'Água.
- MOUFFE, Chantal. 2019. *For a Left Populism*. London: Verso.
- MOUFFE, Chantal. 2005. *On the Political*. New York: Routledge.
- MOUFFE, Chantal. 2000. *The Democratic Paradox*. London: Verso.
- MUDDE, Cass & Kaltwasser Cristóbal Rovira. 2017. *Populismo. Uma Brevíssima Introdução*. trad. de Maria de Fátima Carmo. Lisboa: Gradiva.
- NASH, Gary B. 2005. *The Unknown American Revolution. The Unruly Birth of Democracy and the Struggle to Create America*. New York: Viking Press.
- NEGRI, Antonio. 1999. *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, trad. Maurizia Boscagli. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- NEGRI, Antonio. 2010. "Sovereignty between government, exception and governance", in *Sovereignty in Fragments. The Past, Present and Future of a Contested*

- Concept*, ed. Hent Kalmo & Quentin Skinner, 205-221. Cambridge: Cambridge University Press.
- OPPENHEIMER, Franz. 1926. *The State, its History and Development Viewed Sociologically*, trad. John M. Gitterman. New York: Vanguard Press.
- PENNINGTON, Keneth. 1993. *The Prince and the Law (1200-1600)*, Princeton: Princeton University Press.
- PICAVET, Emmanuel. 2016. "Rationalité et interaction social: de Hobbes à l'arrière plan théorique du libéralisme", in Yves-Charles Zarka (dir.), *Hobbes et le libéralisme*, 129-147. Paris: Éditions Mimesis.
- PLATÃO, 2008. *O Político*, trad. de Carmen Isabel Leal Soares. Lisboa: Círculo de Leitores.
- POCOCK, J. G. A. 2009. *Political Thought and History. Essays on Theory ad Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- POLANYI, Karl, 1977. *The Livelihood of Man*, ed. Harry W. Pearson. Cambridge (Ma): Academic Press.
- POST, Gaines. 2006 [1964]. *Studies in Mediaeval Legal Thought. Public Law and the State*. New Jersey: The Lawbook Exchange Ltd.
- QUAGLIONI, Diego. 2004. *La sovranità*. Roma-Bari: Laterza.
- RANCIÈRE, Jacques. 1998. *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard.
- ROSANVALLON, Pierre. 1999. *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*. Paris: Seuil
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1966, *Du Contrat Social*. Paris: Flammarion.
- SÁ, Alexandre Franco de. 2012. *Poder, Direito e Ordem. Ensaios sobre Carl Schmitt*. Rio de Janeiro: Via Verità.
- SEARLE, John R. 1996. *The Construction of Social Reality*. London: Penguin Books.
- SCHMITT, Carl. 2018 [1932]. *O Conceito do Político*, trad. de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edições 70.
- SCHMITT, Carl. 2014 [1921], *Dictatorship*, trad. Michael Hoelzl & Graham Ward. Cambridge: Polity Press.
- SCHMITT, Carl. 2009 [1961]. "Democracia e Parlamentarismo", trad. de João Tiago Proença, in Diogo Pires Aurélio (coord.), *Representação Política. Textos Clássicos*. Lisboa: Livros Horizonte.
- SCHMITT, Carl. 2008 [1938]. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, trad. George Schwab & Tracy B. Strong. Chicago: The University of Chicago Press.
- SCHMITT, Carl. 2005 [1922]. *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trad. George Schwab. Chicago: The University of Chicago Press.
- SCHMITT, Carl. 1993 [1928]. *Théorie de la Constitution*, trad. Lilyane Deroche. Paris: PUF.

- SEPÚLVEDA, Pedro, 2020. “Introdução”, in Eduardo Lourenço, *Obras Completas*, IX. Coordenação, organização e notas de Pedro Sepúlveda. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- SIEYES, Emmanuel. 2008 [1789]. *O que é o Terceiro-Estado?*, trad. de Teresa Meneeses. Lisboa: Círculo de Leitores.
- SKINNER, Quentin. 2003. “States and the Freedom of Citizens”, in Quentin Skinner, & Bo Stráth, *States and Citizen. History, Theory, Prospects*, 11-27. Cambridge: Cambridge University Press.
- SPITZ, Jean-Fabien, 1998. *Bodin et la souveraineté*. Paris: PUF.
- SPRANDEL, Rolf. 1991. *Verfassung und Gesellschaft im Mittelalter*. München: UTB.
- STRAYER, Joseph R. 2016 [1970]. *On the Mediaeval Origins of the Modern State*, revised edition. Princeton: Princeton University Press.
- TARIZZO, Davide. 2015. “Democratizar la democracia: de la hegemonia a la poshegemonia”, in Rodrigo Castro Orellana (ed.), *Poshegemonia. El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*, 19-28. Madrid: Biblioteca Nueva.
- TAGUIEFF, Pierre-André. 2002. *L’Illusion Populiste. De l’archaïque au médiatique*. Paris: Berg International.
- TROPER, Michel. 2010. “The Survival of Sovereignty”, in Hent Kalmo & Quentin Skinner, *Sovereignty in Fragments. The Past, Present and Future of a Concept*, 132-150. Cambridge: Cambridge University Press.
- TUCK, Richard. 2015. *The Sleeping Sovereign. The Invention of Modern Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- URBINATI, Nadia. 2009. *Lo Scettro Senza il Re*. Roma: Donzelli Editore.
- VARDOULAKIS, Dimitris. 2018. *Stasis Before the State. Nine Theses on Agonistic Democracy*. New York: Fordham University Press.
- VENTURI, Franco. 1972. *Les intellectuels, le peuple et la révolution. Histoire du populisme russe au XIXe siècle*, trad. Viviana Paques. Paris: Gallimard.
- VILLACAÑAS, José Luis. 2015. *Populismo*. Madrid: La Huerta Grande.
- WILLIAMS, Gareth. 2015. “Los limites de la hegemonía”, in Rodrigo Castro Orellana (org.) *Poshegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*, 49-65. Madrid: Biblioteca Nueva.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 2000. *Da Certeza*, ed. bilingue, trad. de Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70.
- WOOD, Gordon S. 1993. *Radicalism of the American Revolution*. New York: Random House.
- ZOLO, Danilo. 2004. *Globalizzazione. Una mapa dei problemi*. Roma, Bari: Laterza.

Analisaremos quer a soberania, quer o povo, na relação ambígua que ambos mantêm com as noções de tempo e de vontade, e bem assim a forma como essa ambiguidade, que lhes é imanente, renasce em cada uma das suas configurações políticas.

(Da Introdução)

ISBN 978-989-9213-09-8



9 789899 213098

*if*ILNOVA
INSTITUTO DE FILOSOFIA DA NOVA

NNOVAFCSH
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

fct
Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia