

Os Dilemas de Rousseau.

Uma leitura crítica d’*O contrato social*

Rousseau’s dilemmas.

A critical reading of *The Social Contract*

MARTA NUNES DA COSTA

Recibido: 1-Enero-2017 | Aceptado: 1-Abril-2017 | Publicado: 22-Diciembre-2017

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2017

O *Segundo Discurso* termina num tom de crítica negativa, não mapeando as mudanças que podem ser feitas para transformar a sociedade existente numa sociedade ideal, mas exequível. Por sua vez, *O Contrato Social* vai oferecer as bases e os argumentos para esse projeto, projeto este que não é apenas político, mas também (e sobretudo) um projeto de transformação da própria natureza humana através da política, das instituições e da educação. O conceito de soberania popular desempenha um papel fundamental nesta tarefa: por um lado, coloca o «povo» como sujeito histórico detentor da soberania; por outro lado, fá-lo através do seu desdobramento no conceito de Vontade Geral. Através deste, Rousseau é temporariamente capaz de conciliar o projeto de recuperação da liberdade humana com o projeto de uma sociedade bem ordenada onde o bem comum se torna ideal regulador. Porém, Rousseau depara-se com um dilema irresolúvel, a consciência de que existe um abismo profundo entre o ponto de partida (o que é) e o ponto de chegada (o que deve ser). A política da imanência se converte numa política de dualismo, incarnada na figura do Legislador.

Liberdade · Legislador · Soberania · Rousseau · Vontade Geral.

The *Second Discourse* ends in a tone of negative critique, without offering a set of proposals that could contribute to transform the actual society in an ideal, although realistic, one. On the other hand, *The Social Contract* offers the grounds for this project; a project, which is not only political but mainly a project of transformation of human nature through politics, institutions and education. The concept of popular sovereignty plays a key role in this task: it transforms «the people» into the sovereign historical subject; and it does so by unfolding in the concept of General will. Through this, Rousseau is temporarily capable of conciliating the project of recovery of human freedom with the project of a well-ordered society where the common good becomes the regulative ideal. However, Rousseau lives in a permanent dilemma: the abyss between what it is and what it should be. The politics of immanence converts itself in a politics of dualism, incarnated in the figure of the Legislator.

Freedom · General Will · Legislator · Rousseau · Sovereignty.

M. N. da Costa (✉)

Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Brasil
email: nunesdacosta77@gmail.com

Os Dilemas de Rousseau.

Uma leitura crítica d’*O contrato social*

MARTA NUNES DA COSTA

I. LIBERDADE, SOBERANIA E VONTADE GERAL O PROJETO DE UMA POLÍTICA DE IMANÊNCIA

UMA LEITURA INICIAL DESTA OBRA FAZ-NOS PENSAR, acertadamente, que a questão central é: como reconciliar a liberdade individual com a autoridade do Estado? Esta é sem dúvida *uma* das questões, porém, é indissociável de uma outra que lhe está subentendida, a saber, como recuperar a liberdade individual que fora perdida? Afinal, o *Segundo Discurso* termina com a ideia de que o mundo das desigualdades que é sustentado pelo direito positivo é um mundo que se constrói na base da negação de um *direito natural*, a saber, o direito à liberdade. Por isso, perguntar acerca da reconciliação entre liberdade e Estado é perguntar «como é possível um Estado que garanta o exercício da liberdade?». Percebemos intuitivamente que liberdade e igualdade se tornam lados da mesma moeda, pois uma vez a liberdade restaurada, o mundo das desigualdades será também ele superado. *O Contrato Social* vai oferecer a alternativa à condição de exploração e dominação descrita no *Segundo Discurso*.

Rousseau começa por dizer no Preâmbulo do livro I: «Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, considerando os homens *tais como eles são e as leis tais como podem ser*» (Rousseau 1999, p. 7).

Como *são os homens* no momento em que Rousseau escreve? A que homens se dirige ele? Claramente, aos mesmos homens do *Segundo Discurso*. Aos homens burgueses, impacientes e inquietos nas suas paixões, vivendo sempre fora de si, dominados pelas aparências. O homem a que Rousseau se dirige é esse homem que é já produto de uma evolução que progressivamente o separou da natureza, do seu instinto e sentimento primordial e que é moldado e formatado pelas

instituições sociais e políticas que constituem o seu horizonte de existência. Os homens «tais como são», são aqueles sujeitos, submissos a uma ordem que se construiu a partir da usurpação, logo, ilegítima. E as *leis*, tais como podem ser, que leis são estas? São os instrumentos pelos quais será possível corrigir (transformando) as desigualdades naturalizadas e a injustiça generalizada; nas leis reside a esperança de ter um governo legítimo, por um lado, e de atuar sobre os homens «tais como são» de forma a conduzi-los novamente à sua essência, isto é, à liberdade.

§1. Conceptualizações de Liberdade — do homem natural ao homem *humano*

O Capítulo I do livro I começa com uma das frases mais emblemáticas da história da filosofia até hoje. Rousseau diz «O homem nasceu livre e por toda parte ele está agrilhado» (Rousseau 1999, p. 9). Aqui, retomando o tom do *Segundo Discurso* Rousseau afirma que a liberdade é a condição natural do homem, porém que este se separou de si mesmo e passou a viver mediante um conjunto de instituições que perpetuam a sua alienação, de tal forma que mesmo aquele que se considera «senhor» dos outros «não deixa de ser mais escravo que eles» (idem). Como se chegou a este estado? Tendo em conta que «tal direito [...] não advém da natureza; funda-se pois em convenções» (idem), convém por isso neste momento esclarecer que convenções são essas. Antes de olhar para as convenções propriamente ditas, Rousseau começa pela refutação das tradicionais doutrinas de autoridade, que o autor considera falsas, a saber, aquelas doutrinas que fazem repousar a autoridade na instituição da família e no modelo patriarcal onde o pai é o eterno desigual e pela desigualdade (da dominação e dependência que os outros têm de si) mantém a sua soberania; e aquelas doutrinas que derivam o direito da força (dialogando implicitamente contra Maquiavel e contra Hobbes), confundindo as ordens empírica e moral.

No capítulo II Rousseau fala da família, apresentando-a como «a única [sociedade] natural» e modelo de todas as sociedades políticas. Ao contrário de autores clássicos como Grotius ou Aristóteles que garantem a possibilidade da escravidão como algo «natural» ou pré-determinado, Rousseau mostra que a inicial desigualdade existente na família, a saber, a distribuição assimétrica de poderes entre o pai, chefe da família, e seus dependentes, é apenas temporária. Todos nascem para a igualdade e para a liberdade, mas é preciso que estejam preparados para as receber, i.e., é preciso que tenham atingido a idade da razão para que cada um se torne seu verdadeiro senhor. Assim, se a igualdade e

liberdade são o nosso destino, isso significa que «se há, pois, escravos por natureza, é porque houve escravos contra a natureza. A força fez os primeiros escravos, sua covardia os perpetuou» (Rousseau 1999, p. 11).

No capítulo III Rousseau mostra que a força se transformou em «direito», porém esse direito é apenas *aparente*. O direito supõe deveres, isto é, obediência a algo; enquanto a força pode exigir obediência, essa obediência não é por dever nem obrigação, mas apenas por necessidade (física). Aqui Rousseau introduz um elemento fundamental que será explicitamente trabalhado por Kant, a saber, a ideia de que o traço constitutivo do homem, i.e., a liberdade, é um ato de *vontade*. Como ato de vontade, o reconhecimento do dever implica que aquilo que o sujeito toma como sua obrigação não viola esse princípio primordial da liberdade, o que significa, por outras palavras, que «só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos» (Rousseau 1999, p. 13). Ora, continua Rousseau no capítulo IV, «já que nenhum homem tem autoridade natural sobre seu semelhante, e uma vez que a força não produz direito algum, restam então as convenções como base de toda autoridade legítima entre os homens» (idem).¹

Sendo assim, sob que condições é possível pensar a alienação? «Alienação é dar ou vender» (Rousseau 1999, p. 14). Assim, porque e de que forma um homem e/ou um povo se pode vender? A busca de subsistência ou tranquilidade seriam motivos suficientes para essa alienação, tornando-a legítima? A alienação da vontade, da liberdade humana, é *sempre ilegítima*, já que «[d]izer que um homem se dá gratuitamente é dizer uma coisa absurda e inconcebível; este ato é ilegítimo e nulo, pelo simples fato de que quem o pratica não está em juízo perfeito. Dizer o mesmo de todo um povo é supor um povo de loucos: a loucura não estabelece o direito» (idem). Porque a loucura não pode estabelecer o direito? Porque o direito só se constrói a partir da consciência da própria liberdade, logo, aquele que estiver cindido na sua natureza, da sua própria humanidade, deixa de ser juiz na própria causa e a sua decisão (de alienação) não é para ser cumprida.

Chegamos neste capítulo IV do livro I à primeira conceptualização de liberdade presente em Rousseau. Rousseau pensa a liberdade em três sentidos

¹ Cabe ressaltar que é possível identificar em Rousseau duas leituras acerca do que pode constituir «dever»: por um lado, o «dever objetivo», tal como expresso n' *O Contrato Social* e que traduz uma relação de simetria e reciprocidade entre as partes contratantes; por outro lado, o «dever subjetivo» que não implica um direito correlativo mas que expressa uma modalidade das relações humanas, sobretudo visível na relação entre benfeitor e o seu outro/reconhecido. Para uma leitura mais detalhada sobre este aspeto de Rousseau ver a obra de Beatriz Sierra y Arizmendiarieta, *Dos formas de libertad en Rousseau* (Pamplona, EUNSA, 1997).

analiticamente distintos, mas interdependentes. O primeiro sentido é a liberdade natural: aquela liberdade descrita no *Segundo Discurso* nos primeiros estágios da humanidade, a liberdade como capacidade de escolha, logo, capacidade de agir contra o instinto e inclinação, i.e., capacidade de *resistência* ao mundo da natureza. Esta é, como vimos, uma das características que distingue os seres humanos das outras espécies, e que por sua vez torna a ação moral possível. No livro I, capítulo IV Rousseau diz que a liberdade é a característica do homem que o torna humano, logo, a sua alienação é impossível: «Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, até aos próprios deveres. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e subtrair toda liberdade a sua vontade é subtrair toda moralidade a suas ações» (Rousseau 1999, p. 15). A liberdade natural implica o movimento de resistência do agente (que traz consigo a consciência de si mesmo e da ação executada) e antecipa a atribuição de significado à ação (significado moral, i.e., intencional que não se reduz ao determinismo natural). O capítulo IV do livro I tem como objetivo mostrar que «[seja] qual for o lado por que se considerem as coisas, o direito de escravizar é nulo, não somente porque ilegítimo, mas porque absurdo e sem significação» (Rousseau 1999, p. 18). Ou seja, é impossível abdicar ou suspender a liberdade, i.e., a nossa condição de ser humano.

Em segundo lugar, encontramos uma segunda concepção de liberdade, que seria a liberdade republicana entendida como não-dominação, isto é, onde a lei protege o indivíduo da sujeição à vontade de outrem, logo, avançando um argumento contra toda a dependência pessoal (o que ficou visível no *Segundo Discurso* e ficará também evidente n' *O Contrato Social*).

Tendo em conta que nada pode justificar um sistema de dominação e que «as palavras *escravidão* e *direito* são contraditórias» (Rousseau 1999, p. 18), o pacto social deve ser compreendido como passo necessário para a preservação de todos mantendo a dignidade e liberdade de todos também. Dito por outras palavras, para que se justifique a passagem do estado de natureza ao estado civil é preciso que a ordem política seja legítima, isto é, que ela respeite e não viole a leis da natureza da auto-preservação, por um lado, e a da liberdade, por outro. O desafio do qual Rousseau está bem consciente é que as doutrinas que fazem repousar a autoridade política no modelo patriarcal da família ou no ato de conquista onde a força pretende constituir o direito são falsas porque violam o sujeito enquanto agente livre e representante da humanidade. Afirmar que o poder físico não cria direito é dizer que o fato físico não cria, nem pode criar, um domínio moral. Ora, os conceitos derivados da noção de autoridade —

obediência, dever, direito— são de ordem moral, ou melhor, remetem para a necessidade de justificação da autoridade que não pode ser dada pela mera existência. Observamos aqui a consciência plena da dualidade das ordens, empírica e moral, uma dualidade que só pode ser articulada pela introdução do conceito de legitimidade.

No livro I, capítulos V, VI e VII Rousseau discorre acerca do fundamento legítimo da autoridade política. Ele diz

Ora, como os seres humanos não podem engendrar novas forças, mas apenas unir e dirigir as existentes, não têm meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças que possa sobrepujar a resistência, aplicando-as a um só móvel e fazendo-as agir em comum acordo (Rousseau 1999, p. 20).

Esta passagem é esclarecedora. A ordem social deve refletir a ligação entre as ordens natural e racional. Natural, na medida em que o seu fim é o mesmo, a auto-preservação dos seus membros; racional, na medida em que o homem, no estado social, é racional, isto é, é movido pelas paixões que desencadeiam o desenvolvimento da razão; a razão é o que há de natural no homem social. Assim sendo, o desafio racional consiste em combinar forças naturais de forma a que esta combinação seja útil para todos e permita cumprir o objetivo de preservação de cada um e sua propriedade sem alienar a liberdade. O problema da ordem natural e racional, traduzida no fundamento de uma associação política, tem de ser resolvido de forma estritamente imanente, isto é, sem recorrer a nenhum elemento externo aos corpos e vontades dos indivíduos em questão. A criação da unidade política não pode ser imposta por algo exterior; ela é o produto da metamorfose de todos de acordo com um projeto comum. Que fique claro: aqui o problema não é a forma do governo, mas o ato de constituição do sujeito que se dará, em seguida, um governo. Que sujeito é esse? O povo. Diz Rousseau

Antes de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, seria bom examinar o ato pelo qual um povo é um povo. Porque esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, constitui o verdadeiro fundamento da sociedade (Rousseau 1999, p. 19).

Este ato é o «verdadeiro fundamento da sociedade»; e este ato deve ser um ato de associação, e não mera agregação. Porquê? Porque a agregação supõe a divergência entre interesses particulares; essa divergência é superada apenas temporária e provisoriamente. Na associação, pelo contrário, dá-se uma

transmutação na forma como os interesses são percebidos. A multidão é transformada em «povo», em sujeito com vontade única e distinta das vontades particulares. É este novo sujeito (histórico) que conduz a vontade. É este novo sujeito que constitui a comunidade onde todos são membros do mesmo corpo, onde todos se espelham na mesma vontade.

O desafio no momento do pacto é «encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes» (Rousseau 1999, pp. 20–21). Como é isto possível? Rousseau diz que as cláusulas do contrato social se reduzem a uma só, a saber «a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade» (idem). Podemos perguntar: se Rousseau mostrou nos capítulos anteriores que a alienação da liberdade é inconcebível porque o homem deixa de ser homem, como é que essa mesma alienação se torna o ponto de partida para se pensar um contrato social legítimo? Se a alienação significa «dar ou vender», como pode o indivíduo dar-se e permanecer livre? Por outras palavras, o que é que o sujeito «dá» de si e de que forma o que é dado retorna a si, mesmo que transformado?

Vimos no início deste momento que uma doutrina de uma sociedade «bem-ordenada» começa com os homens tal como eles são: indivíduos lançados na sociedade civil, motivados pelos seus próprios interesses, dominados pelo egoísmo e pela ambição cega e desmedida. A sociedade presente, tal como Rousseau a havia descrito no final do *Segundo Discurso*, mostra que o direito positivo simplesmente conferiu uma aparência de legitimidade a uma realidade que está profundamente cindida pela desigualdade. Tal sociedade é desordenada em vários aspetos e dimensões: há uma desordem a nível social e económico, na medida em que as desigualdades são tais que geram conflito entre indivíduos e classes; há uma desordem afetiva e moral, já que os homens são dominados pelas paixões, ambição e ganância, pela busca da acumulação desenfreada e deixam de ser ver a si mesmos como agentes livres e reconhecer o próximo como igual.

Num tom provavelmente enigmático Rousseau afirma que é possível criar uma associação legítima e manter a mesma liberdade na medida em que «cada qual, dando-se por inteiro, a condição é igual para todos, e sendo a condição igual para todos ninguém tem interesse em torna-la onerosa para os demais» (Rousseau 1999, p. 21), ou seja, pela alienação total de cada associado seria possível criar uma união perfeita porque «cada um, dando-se a todos, não se dá

a ninguém» (idem). O que isto significa? Por um lado, significa que a vontade geral à qual me submeto não é uma vontade particular que me possa subjugar ou dominar; como diz Durkheim, «[ela] tem o carácter impessoal das forças naturais» (Durkheim 1965, p. 99) e por isso a sujeição a esta vontade não significa a perda, nem que parcial, da liberdade. Por outro lado, significa que a própria liberdade é transformada: eu abduco da minha liberdade natural e esta me é devolvida como liberdade civil. Este é o terceiro sentido de liberdade em Rousseau, que se torna visível e ganha corpo com a criação do «soberano».

O pacto social resume-se à seguinte fórmula: «*Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos coletivamente, cada membro como parte indivisível do todo*» (Rousseau 1999, p. 22). No movimento da alienação de todos cria-se uma «pessoa pública», una, soberana, na qual todos individualmente considerados estão encarnados e da qual não podem separar-se. Assiste-se assim a um desdobramento importante na República (a «pessoa pública» ou corpo político) em Estado (quando pensada na sua dimensão passiva) e Soberano (quando ativa). Os indivíduos, pelo pacto, adquirem novas identidades: tornam-se *povo*, quando considerados coletivamente; *cidadãos* em particular, e *súbditos* enquanto submetidos às leis do Estado.

No processo de criação e constituição desta pessoa pública, da vontade geral, a igualdade e a liberdade são preservadas. Agora, é a liberdade civil que passa a orientar a conduta dos indivíduos, de acordo com um senso de justiça e com a moral. Rousseau diz «[...] assumindo a *voz do dever* o lugar do impulso físico, e o direito o do apetite, o homem, que até então não levava em conta senão a si mesmo, se viu obrigado a agir com base em outros princípios e a consultar sua *razão* antes de ouvir seus pendores» (Rousseau 1999, 26, meu itálico). A liberdade civil *transforma* o homem: do homem animal, guiado pelo instinto, pela preservação e pela empatia, o homem humaniza-se, passando a exercitar a razão e com ela, a sua capacidade de aperfeiçoamento. Esta liberdade corresponde ao movimento de igualização entre os sujeitos num duplo sentido: por um lado, ela torna todos iguais perante a lei civil; por outro lado, ela representa o limite entre si/indivíduo e a vontade geral, da qual falaremos de seguida. Convém não esquecer que a capacidade de aperfeiçoamento ou a perfectibilidade do ser humano é uma das suas características fundamentais que «nasce» com a razão, i.e., que se atualiza a partir do momento em que a razão entra em cena, porém, esta perfectibilidade (que poderia igualmente ser interpretada como o impulso de liberdade do ser humano) não depende da experiência contratual. O ser humano enquanto

indivíduo e enquanto espécie tem a capacidade de se aperfeiçoar. A transformação da liberdade natural em liberdade civil é um meio para que este aperfeiçoamento humano se concretize.

Há ainda uma quarta conceptualização de liberdade, a saber, a liberdade moral. Se a liberdade civil é a liberdade que emancipa o homem do mundo da natureza, que lhe confere e atribui uma identidade humana, singular e única porque com ela o indivíduo pode aperfeiçoar-se pela razão e inteligência, a liberdade moral é «[a] única que torna o homem verdadeiramente senhor de si [...]» (Rousseau 1999, p. 26) O que significa ser senhor de si, e porque é importante para Rousseau compreender a liberdade neste sentido pleno de autonomia? O indivíduo torna-se autônomo, senhor de si, quando determina as suas ações não por impulso, mas por «obediência à lei que se prescreveu a si mesmo» (idem). Veremos que, antecipando Kant, Rousseau vai identificar liberdade moral com obediência exclusiva à lei, e esta autonomia afirma consigo a capacidade da liberdade determinar a natureza e transformar o mundo. É neste sentido que devemos compreender a última frase do livro I: «em vez destruir a igualdade natural, o pacto fundamental substitui, ao contrário, por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, e, podendo ser desiguais em força ou em talento, todos se tornam iguais por convenção e de direito» (Rousseau 1999, p. 30).

No próximo momento queremos explorar as implicações da conceptualização de soberania em Rousseau.

§2. Soberania e Vontade geral — clarificando os conceitos

É curioso notar que o movimento que Rousseau inicia na busca da legitimidade da associação política é semelhante ao movimento de Hobbes na criação do Soberano. Quer um quer outro partem de indivíduos dispersos, na posse da sua liberdade natural apenas (e o direito a todas as coisas) e criam um terceiro elemento que não está no pacto, i.e., que não é parte contratante. O Soberano de Hobbes é o produto da criação de várias vontades, e ele torna-se Soberano não só porque cria *uma* vontade mas porque essa *vontade* se constrói através de um processo de *representação* das vontades individuais e dispersas.² Rousseau

² Lembremos a passagem crucial de Hobbes no *Leviathan* capítulo XVI quando diz «uma multidão de homens é transformada em uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. *Porque é a unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz que a pessoa seja una. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma*

rejeita o conceito de representação, porém, a «vontade geral» pode ser interpretada à luz do Soberano hobbesiano, com a diferença de que as pretensões ou motivações ideológicas de cada autor são distintas.

Como é o Soberano rousseauiano caracterizado? Vimos que o soberano é produto do ato de associação das vontades e pessoas particulares; é um «corpo moral e coletivo», é o «eu comum», uno, indivisível, é um movimento da vontade. No capítulo VII do livro I Rousseau explora o carácter peculiar do soberano: tendo em conta que o soberano é *produto do ato de associação* dos particulares, isso conduz a um desdobramento de papéis de cada individuo, na medida em que cada um é simultaneamente «membro do Soberano em face dos particulares e [...] membro do Estado em face do soberano» (Rousseau 1999, p. 23), i.e., cada um se desdobra no seu papel ativo e passivo respetivamente. Na tradição que o precede, Rousseau afirma que o Soberano só é soberano se nada tiver acima de si, logo, mesmo as leis lhe são submissas, já que é ele que as faz não tendo porém a obrigação de não as infringir. Se o Soberano manifesta a sua vontade (geral) no ato de legislar, segue-se que é impossível que algo (inclusive as leis) o limite na sua ação sem que com isso não viole a sua soberania. Diz Rousseau que «[o] corpo político ou soberano, tirando seu ser unicamente da santidade do contrato, jamais pode obrigar-se, mesmo em relação a outrem, a nada que derogue esse ato primitivo, como alienar uma parte de si mesmo ou submeter-se a outro soberano» (Rousseau 1999, p. 24). E continua

Tão logo essa multidão se encontre assim reunida num corpo, não se pode ofender um dos membros sem atacar o corpo, nem, muito menos, ofender o corpo sem que os membros disso se ressintam. Assim, o dever e o interesse obrigam igualmente as duas partes contratantes a se ajudarem mutuamente, e os mesmos homens devem buscar reunir sob essa dupla relação, todas as vantagens que dela emanam (Rousseau 1999, p. 24).

É pelo contrato que a vontade dos particulares cria uma vontade geral na qual

pessoa. Esta é a única maneira como é possível entender a unidade de uma multidão» (Hobbes 1979, p. 58).

Notamos aqui uma diferença na abordagem entre o *Do Cidadão* (de 1642) e o *Leviathan* (de 1651). Na primeira obra, Hobbes pensa a unidade da pessoa (jurídica) como o resultado de um processo de substituição das vontades dos súbditos por uma vontade particular —a vontade do soberano. O soberano torna-se soberano no momento em que todos se submetem à sua vontade. Porém, no *Leviathan* Hobbes introduz o conceito de representação e introduz com ele um dos maiores problemas ou temas fascinantes da filosofia política, a saber, como pensar a relação entre vontade e representação. Aqui, em vez do soberano substituir «muitas vontades» por uma, ele unifica as vontades *porque* as representa. Dito por outras palavras, é pelo fato das várias vontades passarem a ser *representadas*, que se cria *uma* vontade.

todos se espelham e à qual todos se sujeitam, porque ela é expressão do seu «dever e interesse», ou seja, Rousseau compreende que é preciso que o soberano consiga conduzir os homens no caminho do dever, no reconhecimento da obrigação de todos com todos, mas que esse dever coincide com o real interesse de cada um. Isto ilumina a passagem seguinte, quando Rousseau diz que «o soberano, sendo formado apenas pelos particulares que o compõem, nada tem nem pode ter interesse contrário ao deles» (idem) e daí se segue que não há qualquer necessidade em criar garantias do povo face ao soberano, «porque é impossível que o corpo queira prejudicar todos os seus membros e veremos a seguir que não pode prejudicar ninguém em particular. *O Soberano, só pelo fato de sê-lo, é sempre tudo aquilo que deve ser*» (idem, meu itálico).³

Porém, se o soberano é de forma transparente e clara tudo aquilo que deve ser, i.e., faz coexistir as ordens descritivas e prescritivas, o mesmo não acontece com os indivíduos, com os membros do corpo considerados individualmente:

Com efeito, cada indivíduo pode, como homem, ter uma vontade particular oposta ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum; sua existência absoluta e naturalmente independente pode levá-lo a considerar o que deve à causa comum como uma contribuição gratuita, cuja perda será menos prejudicial aos demais do que será o pagamento oneroso para ele; e considerando a pessoa moral que constitui o Estado como um *ente de razão*, pois que não é um homem, gozará dos direitos do cidadão sem querer cumprir os deveres do súdito — injustiça cujo progresso redundaria na ruína do corpo político (Rousseau 1999, pp. 24–25).

Comentemos esta passagem. Rousseau diz que a) o sujeito particular não é só determinado pelo reconhecimento imediato da coincidência entre a sua vontade individual e a vontade geral. Há um conflito interno a nível da motivação e determinação da vontade, e não devemos ignorá-lo. Este conflito é produto da lógica que progressivamente se tornou dominante e que Rousseau explicitou com o *Segundo Discurso*: uma lógica de dominação e de opressão que só consegue ter sucesso porque primeiro transforma os homens em átomos

³ Numa passagem muito semelhante, Hobbes diz: «[...] dado que todo súdito é por instituição autor de todos os atos e decisões do soberano instituído, segue-se que nada do que este faça pode ser considerado injúria para com qualquer de sus súbditos, e que nenhum deles pode acusa-lo de injustiça. [...] Por esta instituição de um Estado, cada indivíduo é autor de tudo quanto o soberano fizer, por consequência aquele que se queixar de uma injúria feita por seu soberano estar-se-á queixando daquilo que ele próprio é autor, portanto não deve acusar ninguém a não ser ele próprio [...]» (Hobbes 1979, p. 109).

individuais, dispersos e desconexos. Este individualismo, que também Tocqueville depois de Rousseau denunciará como um dos perigos iminentes a um novo tipo de vida, «democrático» ou onde a «igualdade de condições» se torna a referência a partir do qual tudo é derivado, pode sobrepor-se ao sentimento de pertença a uma comunidade política, fazendo com que o cidadão seja apenas um indivíduo cindido: um mau-cidadão, um cidadão dilacerado, porque só quer ficar com os direitos e não abraça, porque não (se) reconhece nos deveres. Essa cisão interior do homem, que é resultado direto do modo como as subjetividades são produzidas num contexto liberal, constitui uma *injustiça*. Mas injustiça contra quem, ou contra o quê? Injustiça contra o Soberano o que significa dizer injustiça contra o corpo político do qual cada um é parte orgânica, e com isso, injustiça contra si mesmo, porque contribui para a ruína do corpo político e assim para a sua própria ruína (antecipando um possível retorno a um estado de guerra). É a partir desta reflexão que devemos entender outra passagem emblemática e problemática de Rousseau: o pacto social inclui um compromisso tácito, a saber,

aquele que se recusar a obedecer à vontade geral a isso será constrangido por todo o corpo —o que significa apenas que será forçado a ser livre, pois é esta a condição que, entregando à pátria cada cidadão, o garante contra toda dependência pessoal, condição que configura o artifício e o jogo da máquina política, a única a legitimar os compromissos civis, que sem isso seriam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos (idem).

Cada indivíduo que se recuse a obedecer à vontade geral é forçado a ser livre. O que significa isto? Lembremo-nos que, no *Segundo Discurso*, Rousseau apresentara o movimento de resistência e recusa à natureza por parte do homem como *signal* ou prova da existência da característica que o faz homem, diferente dos animais, a saber, a liberdade. Essa liberdade perdeu-se com a perpetuação de uma ordem política sustentada sob premissas absurdas, e por isso ilegítimas. Ora, mesmo fazendo um novo contrato, assente agora sob princípios legítimos e de acordo com os «reais interesses» do homem (a liberdade), o homem que temos já foi transformado e não reconhece aquilo que o constitui essencialmente. É preciso que o homem faça a redescoberta do que ele verdadeiramente é, e com isso, de como ele *deve agir* e em quem ele *se quer tornar*. Só um pacto (consciente) é capaz de legitimar as leis civis; só um pacto que traduza os desdobramentos de cada indivíduo —como cidadão, pessoa e súdito— é capaz de garantir as condições de possibilidade para a

própria liberdade, pois requer, antes de mais, a expressão da vontade (geral) como livre de toda e qualquer dependência.⁴

Ao mesmo tempo que a linguagem da «vontade geral» é atraente porque apela à conservação (mesmo que por transformação) da liberdade individual, e pela radicalização do compromisso igualitário, ela é perigosa porque ambivalente. O que significa, na prática (e não esqueçamos que todo o projeto de Rousseau é pensar uma teoria política que possa ser aplicável no mundo), a «vontade geral»?

Percebemos quase intuitivamente que há uma diferença entre interesse comum e interesse particular; a *vontade geral* visa depurar as vontades da sua particularidade e concentrar, identificando, o que há de comum a todas elas. Obedecer à vontade geral significa em Rousseau obedecer a si mesmo enquanto cidadão. Percebemos, ou intuimos que Rousseau pretendia, provavelmente, garantir as condições para que a liberdade florescesse e os indivíduos se transformassem nos seres humanos do futuro, virtuosos e nobres de espírito e carácter. Porém, um olhar atento sobre as implicações da conceptualização rousseauiana gera inquietações e receios. Vejamos se estes são justificados.

Em Rousseau a soberania (como ação, movimento da vontade geral) se torna o conceito central a partir do qual a liberdade individual é plenamente articulada —porque *coincidindo*— com a liberdade comum; dito por outras palavras, assistimos em Rousseau a um desdobramento do indivíduo nos seus vários papéis (de súbdito a cidadão) em que a sujeição ou submissão à lei só é admissível na medida em que o próprio sujeito é seu autor. Em Rousseau, e diferentemente de Bodin, por exemplo, a legitimidade política é pensada a nível imanente da comunidade, sem recurso a um outro fundamento (Deus).⁵ A política da imanência constitui um novo desafio que só pode ser superado com a transformação do sujeito político e a invenção da autonomia individual, amparada por um compromisso republicano. O conceito de vontade geral visa assim realizar a missão quase impossível de, por um lado, permitir a identificação de todos os indivíduos (enquanto vontades particulares) com um

⁴ Naturalmente, esta passagem tem sido apropriada por várias tendências anti-democráticas, que só devem ser compreendidas se reconstruirmos o horizonte de significação de democracia no tempo de Rousseau e de democracia hoje.

⁵ Observe-se que Rousseau não é o primeiro autor a pensar a política pela categoria da imanência; já Hobbes antes dele oferece argumentos para a separação radical entre as esferas política e religiosa. Vale lembrar que o *Leviathan* pode ser lido como manual político a partir do qual a intervenção da instituição da Igreja na esfera política é retratada como causa dos males e das guerras civis, pois cultiva o espírito de dissensão a partir do núcleo do próprio corpo político ou *Civitas*.

elemento comum: esta identificação é possível na medida em que o sujeito se pensa a si mesmo e na relação com os outros enquanto cidadão, apenas determinado ou mobilizado pelo interesse comum; por outro lado, oferecer um critério de avaliação e juízo acerca da legitimidade dos movimentos dos corpos políticos, sobretudo quando confrontados com a tensão entre vontades particulares e vontade geral. É com isto em mente que, no capítulo III Rousseau levanta a questão de saber se a vontade geral pode errar.

Rousseau começa este capítulo dizendo:

Decorre do exposto que a vontade geral é invariavelmente reta e tende sempre à utilidade pública; mas daí não se segue que as deliberações do povo tenham sempre a mesma retidão. Deseja-se sempre o próprio bem, mas não é sempre que se pode encontrá-lo. Nunca se corrompe o povo, mas com frequência o enganam, e só então ele parece desejar o mal (Rousseau 1999, p. 37).

Esta passagem é crucial para bem compreender Rousseau, pois já aqui nos deparamos com a tensão permanente entre vontade geral e «povo». Para compreender esta tensão devemos compreender antes a diferença entre vontade geral e vontade de todos: a primeira diz respeito apenas ao interesse comum, a segunda diz respeito ao interesse particular e é pensado como soma, ou agregação, das vontades privadas. Rousseau diz que a vontade geral é sempre reta, no entanto, a partir do momento em que introduzimos as deliberações, corre-se um risco efetivo de erro. Ele diz

Se, quando o povo suficientemente informado, delibera, os cidadãos não tivessem nenhuma comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças haveria de resultar sempre a vontade geral, e a deliberação seria sempre boa. Mas quando se estabelecem facções, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações se faz geral em relação aos seus membros, e em particular em relação ao Estado; pode-se então, dizer que já não há tantos votantes quantos são os homens, mas apenas tantas quantas são as associações (Rousseau 1999, p. 37-8).

Esta passagem caracteriza bem o projeto de Rousseau e evidencia a distância entre esta visão e uma visão democrática contemporânea. Qualquer teoria democrática contemporânea, independentemente da ênfase que atribua às diferentes dimensões de representação, participação e deliberação, toma a deliberação e comunicação entre cidadãos não só como uma vantagem do sistema democrático (em relação a outros), mas como uma virtude,

expressando um compromisso intrínseco com o pluralismo e a liberdade de expressão e associação. Rousseau parece dizer exatamente o oposto, nomeadamente, que a deliberação é problemática e é a origem dos males na medida em que pela comunicação os homens associam-se e criam facções independentes e opostas ao Estado e ao bem comum. Ele postula que, em circunstâncias ideais de boa informação, os cidadãos não precisariam deliberar, e que as suas decisões resultariam sempre na vontade geral. Porém, à partida temos de perguntar: o que seria para Rousseau «informação suficiente»? Que critérios deveríamos utilizar para avaliar a suficiência ou insuficiência de informação disponível e acessível aos cidadãos? (Já para não levantar a questão anterior de «o que constitui, de fato, informação?»). Por outro lado, percebemos que a preocupação de Rousseau é real, as facções existem e tendem a apropriar-se e a privatizar o bem comum, i.e., vontades privadas usurpam o espaço da vontade geral. Não é nosso intuito questionar a existência ou inexistência de facções, pois pensamos que é suficientemente evidente que elas existam; mas antes a forma como é pensada e avaliada a deliberação. Uma vantagem de qualquer teoria democrática contemporânea, apesar de todas as limitações e problemas das democracias reais, é que o espaço de contestação e debate tem um valor que se sobrepõe aos perigos que dele possam advir. Rousseau simplesmente não só ignora, como condena essa liberdade de expressão e associação.⁶ Claro que em defesa de Rousseau poderíamos dizer que o autor faz isso porque está suspenso numa posição que postula uma similitude cultural muito grande entre os cidadãos e também uma maior igualdade económica: numa sociedade mais homogénea torna-se mais fácil constituir a vontade geral e, em contexto semelhante, percebemos que a intenção de Rousseau é reforçar a ideia de que cada cidadão deve tomar em consideração *apenas* o seu próprio ponto de vista, nunca o dos outros. De acordo com a distinção avançada por Benjamin Constant, Rousseau pertence ainda ao «mundo dos antigos», e não totalmente ao mundo dos modernos. Deparamo-nos com outro desafio: como garantir que a vontade geral seja, de fato, *geral*?

⁶ Assim, esta ideia é marcada por ambiguidades e tensões. A principal tensão está entre uma concepção democrática, onde a vontade geral é simplesmente o que os cidadãos do estado têm de decidir juntos na assembleia soberana, e uma versão alternativa onde a vontade geral é a encarnação transcendente do interesse comum dos cidadãos que existe de forma abstracta, e independente do que cada um realmente deseja e quer. Ambas as leituras se encontram no texto.

§3. Como garantir que a vontade geral seja geral?

Os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos, e sua natureza é tal que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar para outrem sem trabalhar também para si mesmo. Por que a vontade geral é sempre reta, e por que todos querem constantemente a felicidade de cada um, senão pelo fato de não haver ninguém que não se aproprie da expressão *cada um* e não pense em si mesmo ao votar por todos? Eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça que ela produz derivam da preferência que cada um tem por si mesmo, e por conseguinte, da natureza do homem, de que *a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto em seu objeto quanto em sua essência; de que deve partir de todos, para aplicar-se a todos; e de que perde sua retidão natural quando tende a algum objeto individual e determinado*, porque então, julgando aquilo que nos é estranho, não temos a guiar-nos nenhum verdadeiro princípio de equidade (Rousseau 1999, pp. 39–40, meu itálico).

Para que a vontade geral seja efetivamente geral ela tem de vir de todos e aplicar-se a todos o que implica que «como geral, [a vontade não pode] pronunciar-se nem sobre um homem nem sobre um fato» (idem).

A vontade geral é definida não tanto pelos votos, mas pelo «interesse comum que os une» (Rousseau 1999, p. 41) O interesse comum é delineado a partir da consciência da coletividade, i.e., de que a conquista da liberdade civil e moral reflete uma primeira transformação na natureza humana, na medida em que o indivíduo abdica do seu «direito a todas as coisas» e agora, motivado pela razão, toma como seus os interesses comuns a todos; o interesse comum pode também ser lido como afirmação da igualdade moral e política, i.e., como postulado que, dirigindo as vontades particulares, permite regular a ação dos cidadãos com vista a um projeto de transformação do mundo onde as desigualdades são superadas pela inclusão de todos na soberania. Por isso, a vontade só se mantém geral se conseguir abstrair-se dos casos particulares. A equidade existe apenas quando esse olhar de universalidade é mantido. Como diz Rousseau, «todo ato de soberania, i.e., todo ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos, de sorte que soberano conhece somente o corpo da nação e não distingue nenhum daqueles que o compõem» (idem).

A soberania, como vimos, é o *exercício* da vontade geral, e a vontade geral exercita-se através da fabricação de *leis*. As leis são assim *atos* de soberania,⁷

⁷ Um ato de soberania é «uma convenção do corpo com cada um de seus membros: Convenção legítima porque tem como base o contrato social, equitativa porque comum a todos, útil porque não pode ter outro objeto senão o geral, e sólida porque tem por garantia a força pública e o poder supremo. Enquanto os súditos só estiverem

expressão ou materialização da vontade geral, que traduzem o princípio da equidade, na medida em que as leis têm de ser gerais na aplicação e universais no âmbito.⁸ Como diz Rousseau, «[...] o objeto das leis é sempre geral [pois] a lei considera os súbditos coletivamente e as ações como abstratas, nunca um homem como individuo nem uma ação particular» (Rousseau 1999, p. 47).

Sabemos que as leis são «as condições da associação civil», ou seja, que elas são o esqueleto do corpo político, a manifestação e o movimento da vontade geral. Mas levanta-se agora o problema de compreender *como* se chega a *boas* leis. Se «o povo por si, quer sempre o bem, mas nem sempre o reconhece por si só. [Se] a vontade geral é sempre reta, mas o julgamento que a guia nem sempre é esclarecido» (Rousseau 1999, p. 48), o que fazer para que o povo, enquanto soberano, compreenda, identifique, reconheça o bem; o que fazer para que todos os cidadãos ajam enquanto *cidadãos* e não enquanto indivíduos particulares? Depreende-se desta afirmação que Rousseau está consciente do abismo que separa o ideal que ele propõe —de pensar a *vontade geral* como ato da *soberania* (do povo)— e a prática específica. O corpo político só existe a partir do momento em que a vontade geral é posta em movimento e cria leis. Se o povo não deve deliberar, como vimos acima, se ainda não temos definidos os critérios da boa informação, ou informação suficiente, se nos deparamos com uma natureza humana que se quer transformar mas que ainda pode ter resquícios e memória de uma liberdade natural (que fora oprimida), o que fazer? Rousseau diz

É necessário fazer com que veja os objetos tais como *são*, às vezes tais como lhe devem *parecer*, mostrar-lhe o bom caminho que procura, preservá-la da sedução das vontades particulares, relacionar aos seus olhos os lugares e os tempos, contrabalançar o atrativo das vantagens presentes e sensíveis pelo perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares veem o bem que rejeitam, o público quer o bem que não vê. *Todos necessitam igualmente de guias. É preciso obrigar uns a conformar suas vontades à razão e ensinar o outro a conhecer o que deseja.* Então das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o exato concurso das partes, e, enfim, a maior força do todo. Eis de onde nasce a necessidade de um legislador (Rousseau 1999, pp. 48–9, meu itálico).

submetidos a tais convenções, não obedecem a ninguém, mas apenas a sua própria vontade [...]» (Rousseau 1999, p. 42).

⁸ Rousseau acredita que assim os cidadãos irão favorecer leis que assegurem o interesse comum, sem serem intrusivas. Como veremos adiante, o problema é que isto só acontece se a situação dos cidadãos for relativamente semelhante uns aos outros. A partir do momento em que nos deparamos um pluralismo, diversidade de modos de vida, de ocupações, de culturas, ou até com grande desigualdade económica, as leis têm impacto distinto em membros diferentes.

Alguns comentários acerca desta passagem. Em primeiro lugar, Rousseau parece recuperar uma distinção entre *ser e parecer*, distinção esta que havido sido apontada como manifestação da degeneração ou corrupção da sociedade no *Segundo Discurso*.⁹ Enquanto que no *Segundo Discurso* a diferença entre ser e parecer traduzia uma alienação essencial do sujeito, na medida em que este passa a pensar o que *é*, a partir do que *tem* ou de como os outros o veem, aqui Rousseau reconhece que para que o povo reconheça a vontade geral é preciso ajustar o modo de apresentação dos objetos. Esta passagem ressoa com Maquiavel, na medida em que também este pensa a política como mundo de aparências, mas compreende que só o jogo das aparências pode conduzir ao aprofundamento da *virtù* e da harmonia do corpo social. Isto se deve ao fato de que os homens muitas vezes ficam fascinados por recompensas ou vantagens imediatas e deixam de conseguir vislumbrar os perigos futuros.¹⁰ Aqui Rousseau sugere que é sábio olhar para um legislador, alguém que consiga compreender a dinâmica dos tempos, das circunstâncias, que consiga avaliar justamente os fatores e discernir o que se apresenta apenas como bem e o que é efetivamente um bem para todos.

Em segundo lugar, Rousseau diz que quer os particulares quer o público, i.e., o povo como um todo, necessitam de guias. Nem um nem outro parece capaz de, por si só, reconhecer o *bem* e legislar *apenas* com o bem em vista. Daí que seja «*preciso obrigar uns a conformar suas vontades à razão e ensinar o outro a conhecer o que deseja*». Mais uma vez esta frase confirma que a mera passagem de um estado de natureza a um estado civil não garante a conformidade da vontade com a razão, mostrando que o instinto natural, a busca das paixões, mesmo que ligeiras, pode continuar a dominar a vontade do homem; ao mesmo tempo, mesmo quando a vontade já está domesticada, mesmo quando a vontade já é determinada pela razão, a razão não consegue superar completamente o descompasso entre conhecimento e desejo. Por outras palavras, Rousseau anuncia aqui o que será explorado de forma sistemática por Kant, a saber, o abismo entre a razão teórica e a razão prática. O entendimento não é suficiente para identificar o bem, porque a vontade geral é, acima de tudo, *vontade*, i.e., razão prática. Ora, a necessidade do legislador surge do

⁹ Esta distinção entre ser e parecer cumpre um papel determinante no *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, escrito em 1749.

¹⁰ Maquiavel diz «[...] o povo, muitas vezes, enganado por uma falsa imagem de bem, deseja sua própria ruína, e se alguém em quem ele confie não o convencer de que aquilo é um mal, mostrando-lhe o que é o bem, as repúblicas serão expostas a infinitos progressos e danos». Em Maquiavel, Nicolo (2007). *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, São Paulo: Martins Fontes, p. 153.

reconhecimento deste descompasso, e surge da aposta de que alguém conseguirá unir o entendimento e a vontade, colocando o interesse ou bem comum acima de tudo. Mas quem seria este alguém, este legislador, única figura virtualmente capaz de garantir boas leis, e com elas, de garantir as condições de legitimidade da associação política?

§4. O lugar do Legislador no sistema de Rousseau

Para descobrir as melhores regras de sociedades que convêm às nações, seria necessária uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não experimentasse nenhuma, que não tivesse relação alguma com nossa natureza e a conhecesse a fundo, cuja felicidade fosse independente de nós e, no entanto, admitisse ocupar-se da nossa; e que enfim, no transcurso do tempo, contentando-se com uma glória longínqua, pudesse trabalhar num século e usufruir em outro (Rousseau 1999, p. 49).

O legislador aparece desde o início como uma figura sobre-humana. Partindo do princípio de que tal figura possa existir (e tendo em conta que a história humana nos dá inúmeros exemplos de candidatos a legisladores, seres que se pensam superiores e capazes de dirigir o povo ao seu verdadeiro destino), torna-se claro que o legislador cumpre a função essencial no sistema de Rousseau. Lembremo-nos como Rousseau começa *O Contrato Social*, dizendo que ele considera «os homens tais como são e as leis tais como podem ser» (Rousseau 1999, p. 7); o legislador articula o domínio dos fatos, da natureza humana tal como ela *ainda é*, e molda o presente com vista àquilo que o ser humano e a comunidade política, como unidade orgânica e nova totalidade, *pode e deve ser*. O legislador é aquele que transforma o que é de acordo com o que deve ser. E o que deve ser? A missão do legislador é

[...] transformar cada indivíduo que, por si mesmo, é um todo perfeito e solidário em parte de um *todo maior*, do qual esse indivíduo recebe, de certa forma, sua vida e seu ser; de alterar a constituição do homem para fortalecê-la; de substituir por uma existência parcial e moral a existência física e independente que todos recebemos da natureza. [o legislador] deve, numa palavra, arrebatá-lo ao homem suas próprias forças para lhes dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem o auxílio de outrem. Quanto mais mortas e aniquiladas são as forças naturais, mais as adquiridas são grandes e duradouras, e na mesma proporção a instituição é sólida e perfeita. De sorte que, quando cada cidadão nada é e nada pode senão com todos os outros, e quando a força adquirida pelo todo é igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, pode dizer-se que a legislação está no mais alto grau de perfeição a que se pode chegar

(Rousseau 1999, p. 50).

Esta passagem também merece ser desconstruída e analisada cuidadosamente. O legislador, que representa uma «razão sublime» acima do entendimento dos homens, função «particular e superior» que não se confunde nem com o governo nem com a soberania, é aquele que consegue realizar o *milagre* da transformação da natureza humana. De uma existência «física e independente», o indivíduo passa a uma existência «parcial e moral»; de um «todo perfeito e solidário», torna-se «parte de um todo maior». O indivíduo, dominado pelo instinto, naturalmente livre e ainda sem moral, abdica, pelo pacto social e pela reiteração trazida pela formulação das leis, das suas forças naturais e independentes, em nome de liberdade moral, pela qual se afirma a igualdade entre os homens. A liberdade moral é uma liberdade que redefine o ser humano, porque este perde a independência, sem que isso signifique dependência de outrem ou de alguma coisa: pelo contrário, o centro do argumento de Rousseau é que se deve trabalhar na transformação da independência em *interdependência total entre os indivíduos, enquanto seres políticos e morais*. A força do corpo social deriva dessa interdependência, do fato de que o sujeito passa a depender do outro, para afirmar e reconhecer-se como pessoa moral, como cidadão, como súdito.

O legislador cumpre assim a função de perceber profundamente o estágio de desenvolvimento da natureza humana e conduzi-la progressivamente à condição de liberdade pensada como *interdependência moral e política* entre os homens. Como diz o autor, este é o maior de todos os bens, e o fim último da legislação, a saber, a articulação entre liberdade e igualdade: «a liberdade, porque toda dependência particular é igualmente força tirada ao corpo do Estado; a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela» (Rousseau 1999, p. 62).

Percebemos com a introdução do Legislador que aquilo que aparecia inicialmente como uma promessa de política da imanência, em que a legitimidade da autoridade política é construída a partir dos sujeitos da associação que a constituem se apresenta, para Rousseau, como problema fundamental, dada a natureza presente dos homens. Na medida em que os homens ainda não estão suficientemente transformados, eles constituem e representam um perigo real ao projeto político e humano de Rousseau. Logo, é preciso introduzir elementos capazes de «forçar» o progresso e a transformação humana desejados, até que os homens estejam preparados para ser aquilo que

eles são, ou melhor, aquilo que eles serão um dia: livres. O legislador é o primeiro elemento concreto que rompe com a harmonia projetada por Rousseau: o legislador é a prova da desconfiança do autor de que a vontade geral, por si só, como ideal regulativo da ação política, seja suficiente para garantir os resultados esperados.

II. TRANSFORMADO A TRADIÇÃO OS DILEMAS DE ROUSSEAU NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

A partir do momento em que Rousseau introduz o legislador, os problemas teóricos e práticos levantados pelo *Contrato Social* multiplicam-se. Nesta secção queremos olhar para dois deles, a saber, a relação entre legislativo e executivo; e a relação entre unanimidade e maioria na constituição do governo. Através desta análise crítica estaremos em melhores condições para descrever, avaliar e transformar a nossa condição presente, herdeira direta do projeto de Rousseau.

§1. A tensão entre o legislador e o executivo

Se olharmos para a estrutura do livro III d’*O Contrato Social*, percebemos que Rousseau retoma uma organização «clássica» de abordagem ao tema do governo e das melhores formas do governo. Rousseau estabelece a diferença entre poder legislativo e poder executivo e lança luz sobre as condições de manutenção da soberania tendo em conta a tendência da degeneração sempre presente nos governos. O objetivo deste livro é duplo: por um lado, afirmar a soberania popular como único critério de legitimidade política; por outro lado, conceber meios de preservação do corpo político, capazes de responder adequadamente às possíveis tendências de usurpação do governo. Este último objetivo —a identificação dos meios de preservação— será cumprido sobretudo no livro IV.

Logo no Capítulo I Rousseau reafirma a posição de que o poder legislativo pertence apenas ao povo, na medida em que os atos do soberano só podem ser leis, i.e., atos gerais e universais. Por definição, o poder executivo não pode pertencer ao povo, já que o executivo trata de particulares. O governo, exercício legítimo do executivo, é assim um «corpo intermediário» que

estabelece correspondência entre súditos e soberano, «encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil quanto política» (Rousseau 1999, p. 72).

A divisão de poderes é essencial em Rousseau; o soberano só legisla, o governo só executa; as funções não podem ser trocadas nem partilhadas. O governo, tal como o soberano, é «uma pessoa moral dotada de certas faculdades, ativa como o soberano, passiva como o Estado [...]» (Rousseau 1999, p. 75) A diferença entre um e outro é que o soberano existe por si mesmo, enquanto que o governo só existe em função do primeiro. Porém, embora postulando uma articulação e comunicação entre legislativo e executivo, Rousseau está ciente do perigo trazido pela possibilidade de que o executivo se afaste do alvo definido pelo soberano. Por outras palavras, é preciso definir as condições necessárias ou mais propícias para garantir uma articulação fiel entre as duas dimensões, e reduzir as possibilidades de desvio.¹¹

Rousseau diz: «[e]mbora o corpo artificial do governo seja obra de outro corpo artificial e tenha, de certa forma, apenas uma vida emprestada e subordinada, isso não impede que possa agir com mais ou menos vigor ou rapidez, gozar, por assim dizer, de uma saúde mais ou menos robusta» (Rousseau 1999, p. 77).

A saúde desse corpo político vai depender da capacidade de harmonizar tendências opostas, ou potencialmente conflituosas, a saber, a tendência que cada «vontade» tem independentemente das outras. Rousseau identifica na pessoa do magistrado três vontades distintas: a primeira, que é a vontade particular, individual, que busca apenas o seu interesse próprio; a segunda, a vontade «comum» dos magistrados, i.e., aquela que busca o interesse do corpo político do qual faz parte, mas que ainda é «particular» face ao Soberano; e por fim a vontade soberana propriamente dita, que «é geral tanto em relação ao Estado considerado como um todo quanto em relação ao governo considerado como parte desse todo» (Rousseau 1999, p. 78). A legislação perfeita consistiria na total coincidência das vontades, ou na prevalência absoluta da vontade soberana sobre as outras; porém, Rousseau está ciente de que «a vontade geral é sempre a mais fraca, a vontade do corpo ocupa o segundo lugar e a vontade

¹¹ Em capítulos anteriores Rousseau avançou uma série de condições propícias para legislação: um estado de menor proporções, com a mesma língua, costumes, hábitos, um estado predisposto para a paz dada a igualdade na distribuição de renda e de bens. Rousseau diz que o povo apropriado para a legislação é «aquele que, achando-se já ligado por algum vínculo de origem, de interesse ou de convenção, não tenha ainda suportado o verdadeiro jugo das leis [...] aquele que não é rico nem pobre e pode bastar-se a si mesmo; aquele, enfim, que reúne a consistência de um povo antigo à docilidade de um povo moderno» (Rousseau 1999, pp. 61-2).

particular o primeiro de todos» (idem). A hierarquia fatural do peso das vontades consiste exatamente no oposto do que seria requerido para a manutenção da *ordem social*. Assim, seguindo a topologia clássica, Rousseau analisa as formas de governo passíveis de escolha pelo povo: democracia, aristocracia e monarquia. Poderíamos pensar que Rousseau privilegia a democracia como forma de governo, já que «quem faz a lei sabe melhor que ninguém como se deve executá-la e interpretá-la» (Rousseau 1999, p. 82), porém esse não é caso já que «nunca existiu verdadeira democracia, nem jamais existirá» pois «não se pode imaginar que o povo permaneça constantemente reunido para ocupar-se dos negócios públicos [...]» (Rousseau 1999, p. 83) Um governo democrático supõe condições difíceis de satisfazer, a saber, um estado pequeno (à luz das cidades estados da antiguidade) onde exista igualdade «nas classes e nas fortunas», onde não exista luxo (motivo de corrupção), entre outras. Rousseau está bem consciente de que tal modelo de governo é não só impossível como indesejável, na medida em que é o estado que mais requer um regresso ao seu princípio e impulso original (nas palavras de Maquiavel), coragem e vigilância constante.¹² A monarquia, que conviria mais aos grandes Estados, é uma forma de governo propensa à falta de coerência e inconstância e a diversos abusos, já que não tem qualquer garantia de continuidade temporal nem determina critérios de sucessão.¹³

Já a aristocracia eletiva corresponde à «ordem melhor e mais natural, [em que] os mais sábios [governam] a multidão, quando se tem certeza de que a governarão em benefício dela, e não em proveito próprio [...]» (Rousseau 1999, p. 86) A aristocracia eletiva é a forma de governo preferida de Rousseau pois o autor considera ter este modelo as condições mais propícias para equilibrar a natureza de duas pessoas morais distintas: o governo e o soberano. O fato de ser eletiva permite que os magistrados sejam escolhidos de acordo com o seu perfil, nível de esclarecimento e estima pública. Além disso, apesar da aristocracia supor algum tipo de desigualdade de fortuna, «[...] é para que, em geral, a administração dos negócios públicos seja confiada aos que podem dedicar-lhe

¹² «Se houvesse um povo de deuses, haveria de governar-se democraticamente. Um governo tão perfeito não convém aos homens» (Rousseau, 1999, p. 84).

¹³ Rousseau diz: «O inconveniente mais sensível do governo de uma só pessoa é a falta dessa sucessão continua que forma nos dois outros [democracia e aristocracia] uma ligação ininterrupta. Morto um rei, é preciso outro; as eleições abrem intervalos perigosos; são tempestuosas, e a menos que os cidadãos sejam de um desinteresse, de uma integridade que esse governo não comporta, as disputas e a corrupção não se fazem esperar. E difícil que aquele a quem se vendeu o Estado não o venda por sua vez e não se indenize à custa dos fracos do dinheiro que os poderosos lhe extorquiram» (Rousseau 1999, p. 91).

todo o seu tempo, mas não, como pretende Aristóteles, para que os ricos sejam sempre preferidos. Ao contrário, importa que uma escolha oposta ensine às vezes ao povo que há, no mérito dos homens, razões de preferência mais importantes que a riqueza» (Rousseau 1999, p. 87).

O tipo de governo pode variar de acordo com o povo que o recebe, diz Rousseau, porém, tendo em conta que a finalidade de qualquer associação política é «a conservação e a prosperidade de seus membros» (Rousseau 1999, p. 102), parece que teríamos aqui o critério que nos permitiria avaliar quão afastados ou em sintonia estão os governos do seu fim, e de acordo com isso, determinar a sua legitimidade. Rousseau reconhece, tal como Maquiavel, que os governos tendem a degenerar e que o príncipe acaba sempre por «oprimir o soberano e romper o tratado social» (Rousseau 1999, p. 103). Porém, se «este é o vício inerente e inevitável que desde o nascimento do corpo político tende sem trégua a destruí-lo, tal como a velhice e a morte destroem o corpo do homem» (idem), que meios temos para tardar essa degeneração?

Rousseau diz que há dois caminhos de degeneração: o primeiro, que consiste na sua tendência natural de se transformar de ordem democrática em ordem aristocrática e por fim monárquica; o segundo, quando o Estado se dissolve. Neste último caso, isso pode acontecer de duas formas: ou quando o Estado usurpa o poder soberano (e a partir do momento em que há usurpação o pacto social é rompido, logo, os cidadãos recuperam a sua liberdade natural e não são mais forçados a obedecer); ou quando o poder é usurpado individualmente, pelos magistrados que ocupam os cargos. Note-se como o método expositivo de Rousseau lembra o método de Maquiavel, a partir de um trabalho das disjunções (ou...ou...). Mas se de qualquer forma esta é a tendência *natural* e *inevitável* dos governos, mesmo dos mais bem constituídos, o que fazer? E porquê fazer algo?

Um dos elementos chave para compreender Rousseau é perceber que a) o povo é sempre o soberano b) o povo constitui governo, mas esse ato de constituição não é um contrato, logo, o povo não *aliena* o seu poder nem a sua soberania, nem a reduz ou limita. Vimos no início do livro II que a soberania é necessariamente una, inalienável e indivisível. O *ato* de instituição de governo é uma *lei* —e o soberano manifesta-se no movimento de criação de leis; porém, o soberano não pode executar a lei, i.e., o soberano é incapaz de agir como o executivo. A vontade geral é *geral*, o que por definição significa que não pode pronunciar juízos sobre particulares. O papel do governo é, em nome da lei, lidar com os casos individuais.

Está implícito ao longo do texto que o soberano pode mudar a forma de governo, e que esta (aparente) liberdade representa simultaneamente um perigo, na medida em que pode reforçar a tendência natural e inevitável de todos os governos para a sua degeneração ou morte; mas também pode reforçar a sua salvação ou duração.¹⁴ Porém, aqui somos obrigados a perguntar, em que base se pode apoiar o povo para fazê-lo? Afirmar a possibilidade permanente de mudança de governo supõe que o soberano a) se reúna em assembleias fixas e regulares, já que «o soberano só pode agir quando o povo se encontra reunido» (Rousseau 1999, p. 108) e b) tenha capacidade de verificar ou supervisionar o modo como o executivo (o governo) age, i.e., na aplicação das leis sobre os particulares. No que diz respeito à capacidade de ação do soberano (que se traduz no ato legislativo), Rousseau afirma enfaticamente que as assembleias populares são condição necessária para manter o corpo político saudável e que elas representam «o freio do governo» (Rousseau 1999, p. 112). Porém, mesmo as assembleias são apenas um, de entre outros elementos necessários à conservação da vitalidade da associação política.

No que diz respeito ao supervisionamento do executivo, deparamo-nos aqui com um problema, pois é impossível para o soberano julgar particulares, já que ele é vontade geral, logo, o soberano nunca tem condições para determinar se e quando o governo deve ser alterado. Neste sentido, parece que o povo não teria condições para identificar se o seu próprio poder fora usurpado pelo executivo. A consequência imediata deste raciocínio é que, se o soberano é incapaz de julgar os atos do príncipe, então toda a estrutura e sistema de separação de poderes de Rousseau cai por terra. Como é que um soberano, cego aos particulares, pode julgar o executivo, que *só* conhece particulares?

§2. Condições necessárias e suficientes para a sobrevivência saudável do corpo político

Quais as condições necessárias e suficientes para a sobrevivência do corpo político? Vimos anteriormente que a primeira dessas condições é a realização de assembleias fixas e regulares que permitam que o povo afirme a sua soberania. Mas estas não são suficientes. No capítulo XV do livro III Rousseau identifica algumas das causas da degeneração do corpo político. Ele diz

¹⁴ Tal como descrito no capítulo XVIII do livro III.

Tão logo o serviço público deixar de ser a principal atividade dos cidadãos, ao qual preferem servir com sua bolsa do que com sua pessoa, já o Estado se acha à beira da ruína. Se é preciso seguir para o combate, pagam as tropas e ficam em casa; se é preciso ir ao conselho, nomeiam deputados e continuam em casa. À força de preguiça e de dinheiro, terão, enfim, soldados para escravizar a pátria e representantes, para vendê-la.

É a confusão do comércio e das artes, é o ávido interesse do ganho, é a lassidão e o amor das comodidades que transformam os serviços pessoais em dinheiro. Cede-se parte do lucro para aumentá-lo à vontade. Dai dinheiro e logo tereis grilhões. A palavra *Finança* é uma palavra de escravo; é desconhecida na Cidade. Num Estado realmente livre, os cidadãos fazem tudo com seus braços, e nada com o dinheiro (Rousseau 1999, pp. 112–113).

Esta passagem pode ser lida com o espírito do *Segundo Discurso* em mente¹⁵. Também aqui encontramos a denúncia do que «está errado» no presente, do que se perdeu, do que se pode recuperar. O atual estado de coisas é dominado pela «confusão do comércio e das artes», onde a busca de ganho move a vontade. A cobiça, a ganância, a invenção do dinheiro que depressa se torna, como Marx anunciaria décadas mais tarde, o «equivalente universal», corrompe o ser humano na medida em que a sua aceitação corresponde à alienação da própria humanidade: «dai dinheiro e logo tereis grilhões». Liberdade e dinheiro são incompatíveis, um supõe a ausência do outro. Mas a existência do dinheiro, e o lugar predominante que este começou a ocupar, não é a única culpada pela privação de liberdade, pela alienação do homem. É preciso que os homens recuperem o interesse pelo bem público, e que «os negócios públicos prevaleçam sobre os privados no espírito dos cidadãos» (idem). Ora parece que o que está em causa é o processo de constituição e manutenção da própria cidadania, pois num cenário onde os indivíduos se movem apenas motivados pelo interesse particular, não há cidadãos. A cidadania requer a) participação nos negócios da Cidade; b) amor à pátria; c) defesa pela pátria e com isso, afirmação da liberdade como não-dominação.

Rousseau contrapõe o ideal republicano à sua prática contemporânea, assimilada por um individualismo exacerbado e pela antecipação de um modo de produção capitalista onde a relação de troca se torna a relação social dominante e a política é privatizada, i.e., onde a vontade geral é aniquilada e substituída pro vontades particulares que «tudo absorvem» e que tudo ditam.

Esta passagem pode ser interpretada a partir da luz trazida pela tese radical

¹⁵ Rousseau expressa estas mesmas opiniões num texto anterior de 1755 intitulado *Discours sur l'Économie Politique*, texto este escrito a pedido de Diderot para o seu projeto enciclopédico.

de Rousseau de que onde a liberdade humana é violada não existe legitimidade, logo, os indivíduos não teriam obrigação de respeitar leis, pois essas seriam necessariamente injustas na medida em que não traduziriam a vontade geral mas apenas algumas das vontades particulares que tivessem se apropriado do «espaço» soberano. Dito por outras palavras, se as leis são produto de vontade particular elas não são leis realmente, apenas têm a aparência de leis, e por não terem legitimidade não podem exigir obrigação. Diz Rousseau que

Quando o Estado, à beira da ruína, já não subsiste senão por uma forma ilusória e vã, quando o vínculo social se rompeu em todos os corações, quando o mais vil interesse se pavoneia impudentemente com o nome sagrado do bem público, então a vontade geral emudece e todos, guiados por motivos secretos, já não opinam como cidadãos, como se o Estado jamais tivesse existido, e fazem-se passar fraudulentamente, sob o nome de leis, decretos iníquos cuja única finalidade é o interesse particular (Rousseau 1999, pp. 126–7).

Levada às últimas consequências, esta linha de raciocínio abriria espaço para contestar o sistema capitalista e qualquer estratégia de legitimação política a partir de uma redefinição dos conceitos fundadores do pacto social, a saber, da igualdade e da liberdade. Como diz Rousseau, «o povo inglês pensa ser livre, mas está redondamente enganado, pois só o é durante a eleição dos membros do Parlamento; assim que estes são eleitos, ele é escravo, não é nada» (Rousseau 1999, p. 114). A liberdade só existe onde há efetivação, ação da mesma; e essa ação não é «momentânea» apenas, ela não pode ser encapsulada num momento específico de tempo (como na eleição) e abdicada no momento seguinte. Como diz o autor,

Tudo o que não se acha na natureza tem seus inconvenientes, e a sociedade civil mais que todo o resto. Há tais situações infelizes em que não se pode conservar a liberdade senão à custa de outrem, e em que o cidadão só pode ser perfeitamente livre se o escravo for extremamente escravo. Assim era a situação de Esparta. Quanto a vós, povos modernos, não tendes escravos, porém o sois; pagais com a vossa a liberdade deles (Rousseau 1999, pp. 115–116).

Quer com isto dizer que afinal a escravidão é compatível com a liberdade? Claro que não! Afinal, o livro I d'*O Contrato Social* pretendeu exatamente denunciar as bases ilegítimas da desigualdade entre os homens, e mostrar como aceitar uma condição de escravidão é absurdo e sem qualquer valor (legal ou moral). Porém, a retórica usada por Rousseau serve para sublinhar a

importância das *virtudes cívicas*, e com elas, a rejeição de instituições políticas que possam eliminar os espaços necessários para essas mesmas virtudes, como é o caso da participação (*versus* representação). Quando Rousseau diz que «a soberania não pode ser representada pela mesma razão que não pode ser alienada: consiste essencialmente na vontade geral e a vontade não se representa [...]» (Rousseau 1999, p. 114) Rousseau quer reforçar a ideia de que as questões que interessam a todos —as questões da Cidade ou da comunidade política— exigem, naturalmente, a participação e engajamento de todos. Sem esta participação, depressa o corpo político se precipitará numa situação de abusos e degeneração.

Que outras condições, além da participação em assembleias fixas e regulares, são necessárias para garantir uma vida mais longa e saudável do corpo político?

Vimos que «o poder legislativo é o coração do Estado» (Rousseau 1999, p. 107), isto é, que a soberania se manifesta no ato de fazer leis, e de reiterá-las ao longo do tempo. Embora «a lei de ontem não obriga o dia de hoje» (idem), supõe-se que, pelo fato do povo não contestar a lei, ele dá o seu consentimento tácito e com isso, reconhece a sua legitimidade. Como o soberano só pode agir quando se encontra reunido (e não pode ser representado), levanta-se o problema do espaçamento temporal entre as assembleias e do próprio local das mesmas. Relativamente ao primeiro, Rousseau afirma que estas devem ser fixas e regulares, considerando a possibilidade das assembleias extraordinárias; quanto ao segundo, Rousseau diz enfaticamente que não devemos concentrar as assembleias numa única cidade, já que isso conduziria ao predomínio de uma sobre as outras, ou à subjugação de todas a uma principal. Logo, tendo em conta que «[...] a essência do corpo político está no acordo entre a obediência e a liberdade, e os termos *súdito e soberano* são correlações idênticas cuja ideia se reúne numa única palavra: *cidadão*» (Rousseau 1999, p. 110), então é necessário que não exista uma capital e que as reuniões sejam feitas em locais diferentes, de modo alternado. Esta é a segunda condição. Rousseau diz

Povoi igualmente o território, estendei por toda parte os mesmos direitos, levai a todos os lugares a abundância e a vida —assim o Estado se tornará ao mesmo tempo o mais forte e o mais bem governado possível. Lembrai-vos de que os mudos das cidades não se erigem senão com os destroços das casas dos campos. Para cada palácio que vejo elevar-se na capital, creio ver desabar em ruínas todo um país (idem).

Uma terceira condição para a manutenção do Estado encontra-se no *tribunato*.

Este corpo político é, de acordo com Rousseau, «o conservador das leis e do poder legislativo» (Rousseau 1999, p. 147). Claramente Rousseau retira esta instituição do exemplo Romano dos tribunos do povo; em si mesmo, o tribunato não é «parte» da Cidade ou comunidade política, nem tem o poder efetivo de legislar (já que se o tivesse substituiria o povo enquanto soberano). A sua força reside nessa função específica e especial de, não podendo *fazer* nada, pode *impedir* que se faça. Nas palavras de Rousseau, «é mais sagrado e reverenciado como defensor das leis do que o príncipe que as executa e o soberano que as dita» (idem). O tribunato é a garantia de uma boa constituição; é o moderador que tem como única e exclusiva tarefa proteger as leis. À semelhança da melhor forma de governo, que se encontra na aristocracia eletiva e não na democracia, o sucesso do tribunato depende de um número restrito de membros, pois quanto mais se multiplica o número, mais se aumenta o perigo efetivo de que a sua função se perca, e o espaço da instituição seja usurpado para fins exclusivamente particulares.

A quarta condição é a existência da censura. Vimos que Rousseau está consciente do abismo que existe entre os homens tal como eles são e os homens tal como ele imagina que se possam tornar —cidadãos. Esta transformação da natureza humana não se faz de forma imediata nem instintiva. É preciso moldar o homem, não só pelas leis, mas pelos costumes, pela tradição e pela opinião. O Legislador, como elemento externo, que está fora do pacto, figura quase sobre-humana capaz de julgar os meios apropriados para este longo processo de reeducação do homem, está encarregue de guiar os homens sem que eles percebam que estão a ser guiados. Porquê a censura? A censura não visa estabelecer novas opiniões, nem novos costumes, mais «apropriados» ao futuro novo homem; a censura «pode ser útil para conservar os costumes, não porém, para restabelecê-los» (Rousseau 1999, p. 153). O papel da censura não é oprimir nem dominar a opinião pública, nem coagi-la, impondo-se a ela; pelo contrário, a «censura preserva os costumes *impedindo que as opiniões se corrompam, conservando-lhes a retidão mediante sábias aplicações*, chegando às vezes a fixá-las quando se mostram ainda incertas» (idem, meu itálico).

A quinta condição encontra-se na *religião civil*. No capítulo VIII do livro IV, Rousseau transfere o seu olhar e atenção do domínio das leis, como meios necessários para transformar o homem num (bom) cidadão, para o domínio da religião, como campo privilegiado que pode agir e influenciar o homem de forma mais profunda (porque lida com crenças e não com ações) e menos

instrumental.¹⁶ Neste capítulo, Rousseau mostra como a religião e a política sempre foram domínios indissociáveis e interdependentes, até que a consolidação do cristianismo criou um problema estrutural, para não dizer uma *aporia*, na medida em que revela um «eterno conflito de jurisdição que impossibilitou a existência de qualquer boa *politia* nos Estados cristãos, e jamais se conseguiu saber a que senhor ou sacerdote se estava obrigado a obedecer» (Rousseau 1999, p. 158). Hobbes reconheceu o problema —o *Leviathan* deve ser lido como afirmação da necessária independência das esferas política e religiosa, e da condenação da influência do clero na política. Porém, a afirmação desta independência não significa a rejeição da religião *tout court*. Com efeito, Rousseau, tal como muitos dos seus predecessores (de entre os quais Maquiavel é um exemplo notável) reconhece que a religião é útil ao corpo político, porém que ela deve ser reconceptualizada na sua relação com o Estado. Assim, Rousseau afirma que a religião pode dividir-se em duas espécies: a religião do homem e a do cidadão (Rousseau 1999, p. 160). Haveria ainda uma terceira espécie, a religião dos lama, dos japoneses e do cristianismo romano, ou, por outras palavras, a «religião do Padre», que manifesta a contradição permanente entre deveres dos devotos e dos cidadãos. Embora todos tenham defeitos, tudo o que gere contradição no homem consigo mesmo deve ser imediatamente rejeitado, o que é o caso desta terceira espécie. O segundo tipo de religião é bom, por um lado, na medida «[...] em que reúne o culto divino e o amor das leis e, fazendo da pátria o objeto da adoração dos cidadãos, ensina-lhes que servir ao Estado é servir ao deus tutelar» (Rousseau 1999, p. 161); mas é mau, porque torna os homens «crédulos, supersticiosos, e sufoca o verdadeiro culto da divindade num vão cerimonial» (idem). Além disso tem a propensão para tornar-se tirânico e incutir a intolerância nos homens, gerando um estado de guerra e conduzindo ao oposto do que o corpo social tem como fim: a manutenção da própria segurança. No que diz respeito à religião do homem, ou do Cristianismo, Rousseau toma-a como a religião do Evangelho, a religião que afirma a total igualdade entre os homens. Porém, o problema é que esta vive na separação do corpo político, i.e., «longe de unir os corações dos cidadãos ao Estado, ela os afasta, como, aliás, de todas as coisas terrenas. Não conheço nada mais contrário ao espírito social» (Rousseau 1999, p. 162).

¹⁶ Como Viroli sabiamente nota, Rousseau escreveu a primeira versão do capítulo sobre religião civil em paralelo com o capítulo sobre o legislador. Ver Maurizio Viroli, Jean-Jacques Rousseau and the “Well-Ordered Society” (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) p. 208.

§3. Rousseau e a Revolução Francesa — a tensão entre unanimidade e maioria

No capítulo II do Livro IV Rousseau diz que «[há] somente uma lei que, por sua natureza, exige um consentimento unânime: é o pacto social, pois a associação civil é o mais voluntário de todos os atos do mundo; cada homem tendo nascido livre e senhor de si mesmo, ninguém pode, sob pretexto algum, sujeitá-lo sem seu consentimento» (Rousseau 1999, p. 129).

Podemos dizer que esta foi uma das ideias reguladoras da Revolução Francesa: a unanimidade do pacto pensada como reflexo absoluto de uma liberdade e igualdade inalienáveis. Porém, sabemos que a Revolução Francesa é o espaço-tempo na história que define a matriz que ainda hoje nos constitui, enquanto modernos, e que essa matriz é definida pela tensão e conflito irresolúveis entre ideais e realidade.

A Revolução Francesa inaugura uma série de categorias e sobretudo dicotomias políticas que nos permitem pensar a nossa condição de modernidade —ou contemporaneidade— até aos dias de hoje. Por exemplo, só com a Revolução Francesa se dá o batismo de termos como «antigo regime» (referindo-se ao caso francês mas em última análise simbolizando todas as «eras» anteriores à constelação democrática); se inaugura a distinção entre «esquerda» e «direita» (pensada em termos de ideologia e programas partidários); e se desenha o horizonte de afirmação de uma nova condição de igualdade entre os homens, condição esta que seria reconhecida por Tocqueville como o grande marco separador de paradigmas sócio-políticos. Na medida em que o ideal de igualdade está ainda por concretizar, poderíamos dizer que refletir sobre a revolução francesa hoje, e sobre o impacto das ideias de Rousseau nesta revolução, é refletir sobre aquilo que ainda está por fazer identificando o que ainda há de revolucionário entre nós.

Em traços gerais, independentemente do recorte histórico que adotemos para «definir», «enquadrar» ou dar uma localização temporal específica ao fenómeno da Revolução, concordamos que a Revolução Francesa é um momento de grande instabilidade social e política. A prova é que basta olharmos para o período entre 1789 e 1815 para identificarmos 8 propostas constitucionais. Esta multiplicação de propostas constitucionais desvela dois fenómenos importantes: por um lado, a vontade radical de começar algo *de novo*, de romper com o estabelecido, de acordo com os ideais rousseauianos de liberdade e igualdade; por outro lado, a impossibilidade de garantir a estabilidade e duração temporal necessária dessas propostas. Esta

impossibilidade (ou incapacidade) deve ser compreendida. Afinal, se o projeto de Rousseau era um projeto de transformação da natureza humana, utilizando o aparato conceptual e político para operar essa transformação (a partir dos conceitos de liberdade, Vontade Geral, cidadania e a função única do Legislador), o que deu errado?

O projeto de primeira constituição de 1791, defensora de uma monarquia constitucional que refletia o compromisso com a separação dos poderes de Montesquieu e a soberania popular de Rousseau durou apenas um ano, devido a uma crítica que fizemos anteriormente ao próprio Rousseau, a saber, a separação demasiado rígida entre os poderes legislativo e executivo, fazendo com que o Rei tivesse o poder de vetar ou suspender as leis propostas na Assembleia legislativa. Isto gerou um impasse para o qual a teoria não soube dar resposta. A guerra daí proveniente, a instalação do Terror que se justificava por se auto-proclamar meio necessário para completar a revolução e chegar à paz, gera um caos político no qual os conceitos rousseauianos de *vontade geral* desempenham papel fundamental: tornam-se «espaços simbólicos» de contestação e luta por objetivação de sentido, por parte dos protagonistas do movimento. O exemplo clássico é Robespierre que se via como encarnação da vontade geral e do povo. O que é certo é que esses novos começos consecutivos, representados pelas propostas constitucionais, apontam algo de forma muito clara, a saber, a viragem de um discurso que a partir de então se torna dominante até hoje (o discurso da igualdade entre os homens) e que passa a fundar a sociedade existente. Este movimento trouxe consigo algo que o Rousseau criticava com veemência: ao mesmo tempo que apostava na criação de um novo homem —o novo cidadão *français*— esse homem estava fatalmente destinado a constituir-se na ambivalência de papéis e essências: o homem era sobretudo o individuo, isolado e privado, que busca os seus interesses e determina os seus valores. Define-se com isto a questão que será decisiva a partir do século XVIII: como pensar a relação entre a esfera social e a esfera política, a partir da projeção de um novo homem, pensado como individuo? Por outras palavras, como defender a autonomia individual, principio e valor fundamental a partir do qual todos os outros emanam, com a necessidade de alienação ou transformação dessa autonomia em nome de um Estado? Afinal, como pensar a vontade geral de Rousseau, onde a nação e o povo se constroem na criação simultânea dessa mesma vontade?

O pacto original é, de acordo com Rousseau, a única lei que exige unanimidade, definindo quem está incluído e excluído do corpo soberano. Nos demais casos, Rousseau considera que uma simples maioria pode ser suficiente

para discernir a vontade geral. Porém, o uso de maiorias é paradoxal em Rousseau. Se a lei não é uma expressão genuína da vontade geral, então essa lei é ilegítima, isto é, ela não impõe obrigação; porém, se a lei é de facto um produto da vontade geral, o número de votos na maioria deveria ser irrelevante. Como discernir a vontade geral da vontade de todos ou de alguns? Se o processo de discernir a vontade geral se reduz ao contar dos votos das vontades particulares, o resultado parece ser meramente agregativo, ou seja, a vontade geral parece colidir com a vontade da maioria. O que nos permite aceitar movermo-nos da unanimidade para um grau menos exigente, de «maioria»? Rousseau parece crer que há vantagens morais em passar do requisito da unanimidade para a maioria, na medida em que os cidadãos seriam mais motivados para encontrar o interesse comum do que defender os seus interesses privados, porém hoje retrospectivamente sabemos que esse não é o caso. Não é possível defender ambos os mundos, um mundo onde a vontade geral define o real interesse de todos, mas que permanece obscura na medida em que não temos condições efetivas para fazer o seu reconhecimento, e um mundo onde abdicamos da tentativa de reconhecer a vontade geral, guardando-a apenas como ideal regulativo, mas aceitando um padrão inferior de «maioria», por questões pragmáticas de gestão e governação da coisa pública. Assim, Rousseau habita num paradoxo do qual aparentemente ainda estamos reféns: por um lado, a defesa incansável de uma Vontade Geral, a partir da qual se constrói o conceito de povo e vice-versa, permite clarificar o conceito de soberania popular, fundamento do projeto político de Rousseau mas também do *nosso* projeto político, na medida em que ele é *democrático*; por outro lado, o reconhecimento da suficiência da maioria como critério de determinação da Vontade (Geral) gera a aporia interna ao sistema, ao mesmo tempo que permite definir com contornos de exequibilidade as sociedades democráticas contemporâneas. Porém, essa troca de ideais em nome da exequibilidade tem um custo, a saber, a mutação do conceito de soberania (popular), seus limites e suas expectativas. Mais precisamente, esta troca de ideais obriga-nos a pensar a relação entre maiorias e minorias no estado democrático.

§4. Reflexões finais

Rousseau é o autor a partir do qual construímos e reconstruímos a nossa modernidade. Quero com isto dizer que Rousseau é o autor que, antes de Kant, Marx ou Hegel, transformou a constelação de conceitos a partir do qual se

pensa e se atribui sentido à existência humana individual e coletiva. Os ideais de liberdade e igualdade, pensados como parte de uma única realidade, obrigam a repensar as formas pelas quais a comunidade política se cria e sustenta. O Estado só é legítimo se mantiver as condições necessárias e suficientes para o exercício da liberdade individual. Esta liberdade individual não é pensada pelo viés «liberal» que considera o indivíduo como átomo separado dos seus semelhantes. Liberdade individual em Rousseau não significa independência de todos os outros (apontando para a separação) mas sim interdependência de todos com todos, mediados pelo Estado onde cada um se realiza enquanto cidadão. A redefinição de liberdade visava criar uma nova plataforma a partir da qual seria possível pensar o indivíduo e o Estado como expressões da mesma vontade. O bem comum, conceito central para se atribuir sentido à *vontade geral*, denuncia a forma tomada pelo projeto de transformação humana: o indivíduo só é livre quando se torna cidadão, isto é, quando afirma a sua liberdade civil e moral no compromisso com o todo do qual é parte simbiótica e indissociável.

O objetivo deste artigo foi expor alguns dilemas implícitos n' *O Contrato Social* a partir de uma leitura e interpretação críticas dos conceitos de liberdade, soberania e vontade geral tal como expostos nesta obra. Mostramos como Rousseau está preso na tensão irresolúvel entre a postulação da liberdade humana, entendida no sentido republicano de não-dominação e encarnada no projeto de transformação da natureza humana via o conceito e práticas de cidadania e, por outro lado, a constatação de que os homens «tais como são» representam os obstáculos mais ferozes à sua própria transformação. A liberdade encontra a sua maior resistência naqueles que são potencialmente livres mas se deixam facilmente corromper e manipular por uma lógica de individualismo e da política entendida como espaço de competição e agregação de interesses particulares. Se Rousseau buscou, pela introdução do conceito de *vontade geral* —e criação simultâneas do «povo» que é, pelo seu exercício, a própria «soberania»— a concretização de um projeto político imanente, isto é, onde a liberdade radica na total responsabilidade dos seus agentes e não numa ordem superior ou transcendente, a introdução da figura do Legislador vem romper com a harmonia projetada e prometida, culminando na queda inevitável na cisão das ordens existencial/moral e imanente/transcendente. O Legislador é prova da desconfiança de Rousseau acerca da exequibilidade do seu próprio projeto. Apesar deste ser um ponto de ruptura na política da imanência de Rousseau, os problemas são exacerbados quando refletimos acerca da relação entre o legislativo e o executivo, por um lado, e a relação

entre unanimidade e princípio da maioria.

No primeiro caso, o soberano, por fazer leis universais e gerais, é incapaz de julgar atos particulares. Isso gera a impossibilidade normativa de evitar as tendências de usurpação de poder. Para que esta impossibilidade não se torne pragmática, seria preciso violar os princípios fundadores de Rousseau: o ato de juízo acerca de um particular tornaria a vontade geral numa mera vontade privada. Dito por outras palavras, Rousseau está preso num dilema aparentemente irresolúvel: ou ele defende a *vontade geral* até às últimas consequências, e isso significa que não há meios disponíveis para que se evite a usurpação do poder, ou ele aceita que meios de verificação e juízo sejam criados, mas ao fazê-lo terá de abdicar da vontade geral. No primeiro caso, a salvação dependeria única e exclusivamente da boa vontade do executivo; repousaríamos a nossa total esperança na harmonia entre poderes e funções. Mas isso contraria também a perspectiva que Rousseau claramente assume no início d’*O Contrato Social*—tratar os homens como eles são. Para não ser alvo de críticas que o acusem de ser utópico ou irrealista, Rousseau não pode fazer repousar o sucesso da sua proposta na sorte. No segundo caso, Rousseau está consciente desta dificuldade e tenta ultrapassá-la pela introdução de meios que, em princípio, não forçariam à perda da *vontade geral*: as assembleias periódicas, o tribunato, a censura e a religião civil. Porém todos eles apresentam desafios individuais. Como garantir que essas assembleias sejam aquilo que devem ser, isto é, que permitam a depuração das vontades particulares, o controle das facções e o discernimento de uma *vontade* efetivamente geral? Como garantir que a censura não se torne despótica? Que critérios temos para determinar os limites do juízo?

Além desta dificuldade, temos uma outra trazida pelo compromisso de Rousseau com o princípio maioritário, em detrimento da unanimidade que é só necessária no momento fundador de um povo e corpo político. Se a *vontade geral* está sempre certa e nunca erra, apenas a sua interpretação, isso significa que em última análise o número deveria ser irrelevante. A maioria pode estar errada, e a minoria certa. Ou seja, defender uma maioria não significa garantir as condições necessárias e suficientes para que a vontade seja geral.

De um ponto de vista contemporâneo, que pensa a construção democrática a partir do compromisso com o pluralismo, isso significa que em Rousseau as minorias seriam sacrificadas e isso não levantaria qualquer tipo de problema moral de acordo com o autor. As maiorias, por sua vez, também poderiam ser sacrificadas, se alguém encarnasse a vontade geral —lembremo-nos que

Robespierre, indivíduo, acreditava piamente incarnar esta vontade. Percebemos que a proposta de Rousseau tem todas as características para transformar um projeto igualitário num projeto totalitário.

REFERÊNCIAS

- DURKHEIM, Émile (1965). *Montesquieu and Rousseau. Forerunners of Sociology*. Toronto–Ann Arbor: The University of Michigan Press. DOI: 10.3998/mpub.9689969
- HOBBS, Thomas (1979). *Leviathan*. Tradução de João Paulo Monteiro. São Paulo: Abril Cultural.
- LOCKE, John (2001). *Segundo Tratado sobre o Governo Civil e outros escritos: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Editora Vozes.
- MAISTRE, Joseph Marie (1996). *Against Rousseau*. Montreal–London: McGill–Queen’s University Press.
- MAN, Paul De (1979). *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*. New Haven–London: Yale University Press.
- MARKS, Jonathan (2005). *Perfection and Disharmony in the Thought of Jean–Jacques Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9780511498251
- MEYERS, Paul A. (2013). *Abandoned to Ourselves*. New Haven–London: Yale University Press. DOI: 10.12987/yale/9780300172058.001.0001
- ROUSSEAU, Jean–Jacques (2008). *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os homens*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM Pocket.
- ROUSSEAU, Jean–Jacques (1999). *O contrato Social*. Tradução de António de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes.
- RILEY, Paul (2001). «Rousseau’s General Will». *The Cambridge Companion to Rousseau* Cambridge, edited by Patrick T. Riley. Cambridge: Cambridge University Press.
- STAROBINSKI, Jean (2011). *Jean–Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso.
- VIROLI, Maurizio (2003). *Jean–Jacques Rousseau and the «Well–Ordered Society»*. Cambridge: Cambridge University Press.



MARTA NUNES DA COSTA, es Profesora Adjunta de Filosofía en la Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Brasil. Doctora Filosofía y Ciencia Política [\approx PhD] por la New School for Social Research, EUA. Sus áreas de investigación son la ética, la teoría y filosofía política, las teorías de la democracia, la filosofía moderna y la filosofía contemporánea. Es responsable del grupo de investigación «Grupo de Estudos Democráticos» (CNPQ). Ha publicado, entre otras, las monografías: *Modelos Democráticos* (Belo Horizonte: Arraes Editora, 2013); y *Redefining Individuality* (Braga: Húmus, 2010).

DIRECCIÓN POSTAL: Centro de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Cidade Universitária, Caixa Postal 549. CEP 79070-900. Campo Grande/ MS, Brasil. e-mail (✉): nunesdacosta77@gmail.com

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: COSTA, Marta Nunes da. «Os Dilemas de Rousseau. Uma leitura crítica d'O contrato social». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 6:7 (2017): pp. 43–80.