

Copyright © 2006 by Isabel de Assis Ribeiro de Oliveira

Ficha Catalográfica elaborada pela
Divisão de Processamento Técnico – SIBI/UFRJ

Oliveira, Isabel de Assis Ribeiro de

O482t Teoria política moderna: uma introdução / Isabel de Assis Ribeiro
de Oliveira. – 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2010.

176 p.; 140 x 210 mm. (Série Didáticos)

1. Ciência política - filosofia. 2. Ciência política - história. I.
Título. II. Série.

CDD 338.09

ISBN 978-85-7108-311-0

EDIÇÃO DE TEXTO
Simone Brantes

REVISÃO
Cecília Moreira

CAPA E PROJETO GRÁFICO
Adriana Moreno

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA
Janise Duarte

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Fórum de Ciência e Cultura
Editora UFRJ

Av. Pasteur, 250/salas 107

Praia Vermelha – Rio de Janeiro


CEP: 22290-902

Tel. / Fax: (21) 2295-1595 r. 224 e 225

(21) 2542-7646 e 2295-0346

<http://www.editora.ufrj.br>

Apoio:

 Fundação Universitária
José Bonifácio



A república democrática de Rousseau

| Notas biográficas

Jean-Jacques Rousseau nasceu em Genebra, em 1712, de pai relojoeiro, morrendo sua mãe no parto. Teve uma infância atribulada, sendo confiado a um pastor que lhe deu, por dois anos, o único ensino sistemático de sua vida. Em 1740 foi contratado como preceptor, em Lion, em seguida mudou-se para Paris, onde publicou sua *Dissertação sobre a música*, e tornou-se amigo de Diderot. Assumiu várias posições de secretário particular, inclusive do embaixador em Veneza, e foi então (1743) que começou a estudar teoria política. Casou-se com Tereza Levasseur.

Entrou para a equipe dos Enciclopedistas, escrevendo artigos sobre música e economia política. Seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, de 1749, recebeu o prêmio da Academia de Dijon. Em 1755 publicou o *Discurso sobre a origem e o fundamento das desigualdades entre os homens*. Também data de então o começo da redação de *A nova Heloísa*.

Três anos depois escreveu o *Emílio* e retomou a redação de *Do contrato social*, publicado em 1762, na Holanda. Por criticarem a religião, foram ambos proibidos, na França e em Genebra, o que levou Rousseau a exilar-se na Prússia. Em 1763 publicou a *Carta a*

Beaumont e outros textos em defesa destas obras, começando então a escrever suas *Confissões*, depois da denúncia, por Voltaire, do abandono de seus filhos. Foi para a Inglaterra encontrar Hume, mas se desentendeu com ele, passando a se considerar vítima de uma “conspiração universal”. Morreu em 1778, antes de terminar *Os devaneios do caminhante solitário*.

| *Rousseau em seu tempo*

Duas correntes de pensamento contribuem para a reflexão política de Rousseau: o Iluminismo e o romantismo. A expressão mais significativa da primeira se dá entre os Enciclopedistas, grupo de intelectuais franceses, dentre os quais destaca-se Diderot como o mais próximo de Rousseau.

No modo como os iluministas representam tanto a natureza quanto a capacidade de seu entendimento ganha centralidade a idéia de autonomia, em detrimento de qualquer referência transcendental ou metafísica. Assim, à natureza não deve ser atribuída qualquer ordenação divina, e sua compreensão não deve se sujeitar a qualquer tutela, servindo-se o homem estritamente de seu entendimento para encontrar, em sua própria razão, o guia de sua conduta. O Iluminismo retoma, portanto, algo da Renascença, em sua enorme confiança na edificação renovada do mundo.

A ciência natural que, desde Descartes, vinha tendo por referência central a matemática, passa a outro fundamento, pois, como sustenta Diderot, ela não tem nada de preciso e está sempre se transformando. Tal transformação efetiva-se também no ser humano: “os órgãos produzem as necessidades e as necessidades produzem os órgãos”. A identidade passageira do eu depende do todo: “mudem o todo, vocês necessariamente me mudam”.

Com esse aporte, Diderot faz, em seu artigo na Enciclopédia sobre Direito Natural, a crítica da concepção hobbesiana: ver o homem como “lobo do homem”, sustenta ele, equivale a ver no

homem um lobo, e não o ser especial que é; concebê-lo, ao contrário, como ser-em-espécie é compreendê-lo em sua dinâmica e solidariedade com outros homens. A partir dessa concepção do indivíduo, Diderot antecipa-se à formulação clássica de Rousseau, afirmando que a vontade geral é a regra da sociabilidade. Definida como um ato puro do entendimento que “raciocina no silêncio das paixões”, ela é sempre boa e deve fixar os limites de nossos deveres; mas não se chega a esta vontade isoladamente, por pura reflexão. Ao contrário, o indivíduo deverá abrir mão de si, de sua vontade particular, para apreender essa dimensão mais universal de si mesmo. Assim, é o exercício da razão, inseparável de uma interlocução, que viabiliza o estabelecimento das regras de sociabilidade.

Por sua vez, d'Holbach elabora a tradição epicurista, sustentando que, se a atividade humana decorre do amor ao prazer e do medo da dor, nenhum de nós é igual aos demais, sendo tal diferença o suporte da sociedade, pela necessidade que temos uns dos outros. A moral universal funda-se, portanto, na disposição de querer o bem do outro, algo que não decorre naturalmente do funcionamento da sociedade. É necessário que recompensas e penas sejam estipuladas pela legislação e que a educação religiosa seja substituída por um poder laico, esclarecido e sem preconceito, que reconheça tanto a motivação humana quanto a utilidade social. Nessa perspectiva, estabelece-se um corte tanto com o jusnaturalismo quanto com a tradição epicurista, na qual a existência bem resolvida está tão longe da vida em sociedade.

Finalmente, os iluministas criticam a religião cristã por ser um empecilho ao progresso intelectual e por sua hegemonia ter sido incapaz de fundar uma verdadeira moral e uma ordem política justa. Retoma-se, assim, o elogio da razão iniciado por Hobbes e Locke e claramente contestado por Pascal. Resgatando a perspectiva agostiniana, Pascal aciona a hipótese do “pecado original” como responsável pelo caráter contraditório do homem, por sua natureza

incompleta e insatisfeita; aponta os limites da razão, salientando sua impotência radical como instrumento de produção da verdade ou da certeza, às quais só se pode chegar pela fé.

Voltaire reage a Pascal, mas essa reação não se faz nos termos do racionalismo pregresso. O intuito de construir um edifício doutrinal definitivo, que caracterizaria tanto a neo-escolástica quanto o jusnaturalismo, já não é mais razoável, argumenta Voltaire; cabe, alternativamente, revalorizar o senso comum, que irá constituir um dos alicerces do conceito de democracia a ser formulado por Rousseau. Desqualificando o caráter “profundo” da filosofia de Pascal, Voltaire procura mostrar que a existência humana pode ser compreendida em sua própria “superfície”, opondo à “gravidade” de Pascal a “ligeireza” dos prazeres mundanos. As contradições da natureza humana de Pascal passam a ser vistas, por Voltaire, como expressão de sua riqueza, devendo ser o homem aceito tal como é, porque ele é o que deve ser.

Tal concepção não deve, entretanto, ser lida como desconhecimento da existência do mal. Constatando sua inevitabilidade, como no terremoto de Lisboa, Voltaire considera que desconheçê-lo ou negá-lo significaria apenas, como fazem os otimistas leibnizianos, transformar o que já é ruim em algo tenebroso. No seu entender, trata-se de reconhecer o mundo e o homem tal como são, e ocupar uma posição que permita lutar contra esse mal; mas trata-se também de tolerar a diversidade do mundo, admitindo que, “se nem tudo vai bem, tudo é passável”.

Rousseau também recusa a explicação teológica de Pascal, que implica a idéia anacrônica de “pecado original”. De resto, o *Emílio* será condenado pela Igreja católica porque ali Rousseau sustenta que os primeiros instintos da natureza humana são inocentes, em contradição com o que ensina a Bíblia. Entretanto, tal como Pascal, e diferentemente de Voltaire, Rousseau vê a civilização como dissimuladora de um enorme vazio no interior do próprio homem: a agitação incessante deriva, a seu ver, do medo do repouso, do

desespero que o encontro do homem consigo mesmo pode provocar. Os laços sociais efetivados a partir desse estado de espírito acabam por atender apenas ao amor próprio e à vaidade, quando não decorrem do desejo de dominar o outro.

Essa leitura da sociedade de seu tempo é expressiva do romantismo então em pleno desabrochar: sua tônica não é a busca da segurança e da ordem, mas da vida individual vigorosa e apaixonada. A sensibilidade, as emoções e, particularmente, a simpatia são componentes centrais desta representação da vida. A crítica ao intelectualismo funda-se em um elogio do homem simples, do senso comum, como fonte importante do saber viver. Na perspectiva aberta pelo romantismo, cabe então a premissa de que os pobres são mais virtuosos que os ricos.

Como os românticos consideram que o amor ao dinheiro não é próprio de uma alma imortal e que o crescimento das organizações econômicas é incompatível com a liberdade individual, desenvolvem a revalorização da vida natural. Tal naturalismo leva também a um desprezo pelas convenções, nas roupas e nas maneiras de viver, rejeitando-se a moral tradicional e sugerindo-se que a sabedoria se obtém longe da vida em sociedade. Com o relevo conferido à estética, a industrialização começa a ser considerada nociva também por sua feiúra.

É a partir de sua síntese dessas representações que Rousseau irá formular a crítica de sua sociedade e a proposta de um contrato social capaz de viabilizar uma ordem política justa.

| *Indivíduo e sociabilidade*

A concepção de sujeito formulada por Rousseau contrasta com as de Maquiavel, Hobbes e Locke, para os quais o homem é o mesmo em qualquer tempo e lugar. Pois Rousseau, tal como Diderot, confere à atividade política um dinamismo especial, atribuindo às instituições o poder de transformar o ser humano: ao caracterizá-lo em seu estado natural, mesmo assinalando os traços permanentes,

Rousseau destaca sua dimensão simbólica, isto é, sua capacidade de moldar artificialmente a si mesmo e moldar o mundo onde vive.

Assim, no estado de natureza o indivíduo não é o mesmo que interage na sociedade civil; também o contrato social o transforma, pois sua natureza se altera em função das mudanças permanentes pelas quais passa o contexto em que se encontra. É frente a esse tipo de postulação que Rousseau irá reconstruir o retrato do homem no “estado de natureza”, caracterizado por sua inocência, criticando Hobbes e Locke por atribuírem à vida natural características do indivíduo civilizado.

| O homem natural

No *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*, Rousseau distingue as motivações que regem a ação humana anteriores ao desenvolvimento da razão: a da autopreservação e a da aversão ao sofrimento de outros seres. Sua antropologia descreve um ser humano originalmente movido pelo amor de si e pela piedade, sentimentos que, articulados, propiciam um mínimo de sociabilidade. A piedade pode ser tomada como o desdobramento, sobre o outro, do amor que temos por nós mesmos, desqualificando, portanto, uma visão do homem como naturalmente egoísta; ou, como assinala Coutinho (1996), como “uma forma primordial de expressão do humano-genérico no indivíduo”: o indivíduo natural rousseauiano revela em seu sentimento de piedade ou compaixão sua sociabilidade, sua participação no gênero humano.

Em seu estado natural, sustenta Rousseau, os homens não são iguais, devido a fatores físicos como “as diferenças de idade, a saúde, as forças do corpo e as qualidades do espírito”. Estabelecidos pela natureza, não são eles que determinam as desigualdades “morais ou políticas”, “privilégios de que gozam alguns, em prejuízo de outros, como o de serem mais ricos, mais prestigiados, mais poderosos, ou mesmo de se fazerem obedecer pelos demais”. Essas desigualdades

surtem somente quando os homens se agregam, formando a sociedade civil. Assim, apesar de existirem desigualdades, na sociedade natural não existe dominação, sustenta Rousseau.

As idéias de direito e dever não se aplicam ao estado de natureza, pois nele, quando se dão relações entre os homens, elas se pautam por princípios anteriores à razão. Apesar de Rousseau falar de “direito natural propriamente dito”, o que ele descreve com essa expressão são os dois princípios fundamentais de sua antropologia, que determinam o comportamento natural. Se em seu estado original o indivíduo não é bom nem mal, ele se distingue do animal por sua liberdade, no sentido de que pode agir de acordo com sua consciência. Como frisa Strauss (1954, p. 228), o conceito de consciência de Rousseau não equivale, propriamente, à razão e sim a uma “ciência [sublime] da alma simples”. O efeito do exercício da liberdade, dessa capacidade de escolher, é considerável: é ele em boa parte responsável pelas mudanças sucessivas da constituição humana, inclusive pelo desenvolvimento da razão que se fará concomitantemente à formação da linguagem e da sociedade. Esse dinamismo, acentua Coutinho (1996), revela-se plenamente no processo de socialização, ao retirar o homem de seu isolamento (...) e torná-lo dependente dos outros homens transforma-o radicalmente, atualizando a sua essência, que existia apenas em potência no período pré-social.

Movidos por necessidades mútuas e partilhando uma mesma linguagem, os homens gradualmente abandonam sua vida solitária, formando laços sociais de dependência. É a apropriação privada dos frutos desse trabalho coletivo que, de acordo com Rousseau, funda a sociedade civil, e a funda em bases equivocadas, pois a terra não tem dono e seus frutos deveriam ser de todos.

| O homem civilizado

O trabalho coletivo envolvido na agricultura e na indústria, sob regime de apropriação privada, é tanto expressão da perfecti-

bilidade humana quanto ameaça de decadência da espécie. Com o “ferro e o trigo”, que sinalizam a mudança no modo de produzir, as desigualdades naturais começam a ter sérias consequências, pois a instituição da propriedade dará origem a uma forma perversa de desigualdade social. Em particular, Rousseau chama nossa atenção para o fato de que, na relação de submissão, tanto o “senhor” quanto o “escravo” perdem sua liberdade: o rico necessitando do serviço do pobre e este, de sua proteção. O contrato lockeano é, portanto, criticado por legitimar essa opressão, fixando a lei da propriedade e da desigualdade.

A dominância do “comércio e do dinheiro” nos costumes de sua época é ainda criticada por Rousseau, porque a homogeneização do comportamento resultante da adesão aos valores mercantis separa “o ser de sua aparência”. O elogio do comércio, feito por Voltaire e Mandeville, não procede, sustenta ele, pois propicia uma uniformização do mundo, onde ninguém ousa mais apresentar-se tal como é.

Se do amor de si, ou auto-estima, decorrem todas as paixões, tal sentimento torna-se nocivo quando, saindo do isolamento natural, cada indivíduo começa a se comparar com os outros e a se pautar pela opinião que os demais têm de si. Essa sociedade irá corromper o amor de si, pois, ao propiciar uma falsa consciência do mundo, dará lugar para os vícios fundados no amor próprio. Este é um ponto importante no pensamento de Rousseau: a origem do mal não é mais situada no indivíduo, e sim na organização da sociedade humana. O contraste entre o “homem da natureza” e o “homem do homem” permite a Rousseau apontar, na civilização, os malefícios que contrariam sua vocação original.

Mas isto não significa que a sociedade seja necessariamente maléfica, nem se trata de buscar uma volta ao estado natural, e sim de instaurar a função própria ao Estado, que é o estabelecimento da lei e a administração da justiça; pois são os arranjos políticos, e não direitos naturais, que estão na base de toda formação social,

como deixará explícito em suas *Confissões*. Se for possível à sociedade não mais recorrer à força para instituir o poder, estabelecendo uma lei que seja por todos reconhecida como constrangedora e necessária, a justiça pode ser alcançada. Isto é viável porque os sentimentos humanos mais primitivos podem vir a se expressar em uma consciência apurada pelo desenvolvimento da linguagem e da razão. Mas é só com o contrato que o direito pode ser deduzido da lei fundamental orientada para o maior bem de todos ou para a utilidade geral.

Com esse aporte, Rousseau distancia-se do campo do jusnaturalismo, ao distinguir o homem natural do homem artificial. São os constrangimentos físicos, as paixões e a liberdade humanas que impulsionam tal transformação, mas esse jogo de forças não expressa nem um egoísmo ativo, nem a sociabilidade natural, como queriam Hobbes e Locke. Assim, se Rousseau pode ser lido como um autor que sublinha, na espécie humana, a condição solitária de cada indivíduo, não é dessa sua natureza que decorre a constituição da sociedade política. O fator relevante na passagem do estado de natureza para a sociedade civil, e desta para a sociedade política, é a competência lingüística que caracteriza nossa espécie, cujo desenvolvimento decorre das necessidades humanas e da própria história.

Sob a inspiração de Montesquieu, como nota Coutinho (1996), Rousseau introduz “a dimensão da historicidade no coração da problemática contratualista”. À diferença de Hobbes e Locke, que operam com uma seqüência lógica para fazer a passagem do estado de natureza à sociedade civil, Rousseau reconhece um “processo histórico de socialização” que prepara “as condições de possibilidade para dois diferentes tipos alternativos de contrato, um que perpetua a sociedade injusta, outro que gera uma sociedade livre e igualitária”.

| A construção do Estado

Tal como Hobbes e Locke, Rousseau identifica o acordo, e não a força ou vontade divina, como princípio que legitima o poder do

Estado, e o desejo de estabilidade e de autopreservação como centrais na realização desse pacto. Mas Rousseau dirá que a formulação de Hobbes é equivocada, pois, partindo de falsa concepção do ser humano, resulta no elogio do poder absoluto; a de Locke, imprópria, uma vez que transforma a usurpação – apropriação privada do que é de todos – em direito, beneficiando uns poucos e sujeitando a maioria à servidão e à miséria. Rousseau irá, portanto, formular em outras bases o princípio de legitimação da autoridade pública.

Sagrados, para Rousseau, não são os direitos individuais, e sim a ordem social que os funda. Tal ordem expressa o desejo de união dos indivíduos, com vistas à proteção mútua pela força comum, sem que isto signifique a perda da liberdade de cada qual, essencial à humanidade. O contrato que a constitui envolve a alienação total do indivíduo, inclusive de sua propriedade, a toda a comunidade; como a condição de alienação é a mesma para todos, a ninguém interessa torná-la difícil para os demais. É esta a sua resposta ao seu principal problema, qual seja, o de encontrar uma forma de associação que preserve a liberdade ao mesmo tempo em que a garanta. No final, a sociedade política restitui a cada qual, agora com segurança, o que deu.

Uma vez instituída, a sociedade política permite que as faculdades humanas se desenvolvam, deixando o homem de ser um “animal estúpido e limitado para transformar-se em um ser inteligente” (*Do contrato social*, Livro 1, cap. 8). Rousseau recupera, portanto, o legado aristotélico, no sentido de que retoma a noção de que a realização humana plena só se efetiva no âmbito da sociedade política. Nela, o homem perde sua liberdade natural (que era sua força) e seu direito ilimitado, mas ganha a liberdade civil, que só é limitada pela vontade geral, e a segurança da propriedade sobre tudo que a lei lhe confere. É ainda por sua vinculação à sociedade que o indivíduo passa a ser moralmente livre, adquirindo controle sobre si mesmo e obedecendo à lei que ele mesmo formula: conqui-

tando, portanto, sua autonomia. Como salienta Coutinho (1996), a liberdade rousseauiana atualiza-se pela práxis, “manifestando-se mais como um *processo* do que como um *estado*”. Entendida dessa forma, a liberdade elimina qualquer arbitrariedade, tornando-se, impossível desobedecer à vontade geral, princípio central de legitimação do poder.

A maneira como concebe a liberdade e a lei permite a Rousseau desenvolver o argumento de que estes são termos indissociáveis. Rompe, dessa forma, com a tradição do jusnaturalismo, que vê na natureza as condições mínimas e constantes que devem ser compreendidas por toda a legislação positiva, pois a liberdade natural de fazer o que entende ser benéfico para si é substituída pela liberdade civil, que pode garantir sua existência como um sujeito inteligente e realmente senhor de si. Não deixa de transparecer, aqui, algo do *zoon politikon* aristotélico.

| A vontade geral como princípio de soberania

O pacto social cria um povo, pessoa pública ou moral que não deve ser confundido com a agregação de indivíduos, uma multidão sem qualquer interesse comum. De novo contrastando com Hobbes e Locke, o povo não é, para Rousseau, apenas uma entidade jurídico-política ou entidade natural. O povo é o conjunto de cidadãos que institui o Estado, e base de sua soberania.

Só sua vontade pode orientar o poder do Estado para a realização do bem de todos (*Do contrato social*, Livro 2). E isto porque, se a sociedade se tornou necessária dados os antagonismos existentes entre os interesses particulares, é a conformidade que existe entre estes mesmos interesses que permite seu estabelecimento. Se não houvesse pontos em que todos os interesses se identificassem, não seria possível constituir uma sociedade. E é esse interesse comum que a vontade geral revela quando uma assembléia consegue chegar a formulá-la.

Em suas palavras:

Enquanto um conjunto de homens se reconheça como constituindo um único corpo, eles têm apenas uma vontade, que se relaciona com a sua preservação comum e com o bem-estar de todos. Quando isso acontece, as fontes do Estado são vigorosas e simples, os seus princípios claros e diretos. Ele não está envolvido com interesses confusos ou conflituosos. O bem comum está em todo o lugar em evidência e, para percebê-lo, é necessário apenas bom senso (...) Um Estado assim governado precisa apenas de algumas leis, e, quando se considera necessário promulgar novas, a necessidade será óbvia para todos. Aquele que na verdade vocaliza as propostas não faz mais do que colocar em palavras o que todos já sentiram, e nem a intriga nem a eloquência são necessárias para garantir a passagem de uma lei que cada um já se sente determinado a apoiar, tão rápido quanto ele tem a garantia de que seus pares o seguirão em seguida.

(Do contrato social, Livro 4, cap. 1)

É por isso mesmo que, de acordo com Rousseau, não deve haver intermediação entre os indivíduos e o corpo coletivo, pois esses órgãos intermediários funcionariam como pequenas sociedades (facções) dentro da sociedade, tornando assim difícil articular os interesses particulares agregados. Corpo coletivo ou Legislativo, o poder soberano não pode ser delegado a uma instância representativa, porque ela formaria um interesse próprio separado da vontade geral. A esta se chega apenas se cada cidadão manifestar somente os seus próprios pensamentos (*Do contrato social*, livro 2, cap. 3).

Se Rousseau jamais oferece uma definição precisa da vontade geral, ao longo do primeiro livro mostra seu contraste com a vontade particular. Estabelecida a primazia daquela sobre esta, no segundo livro apresenta a diferença entre a vontade geral e a vontade de todos (que é uma vontade “divisível”, isto é, que expressa a soma das

vontades individuais ou, ainda, aquela manifestada pelo monarca, que pretende ser capaz de, sozinho, especificar o bem público). Entre a vontade geral e a particular poderia existir um conflito, passível, contudo, de ser solucionado pelo aprendizado, por parte do indivíduo, de seu papel de cidadão; um conflito, portanto, superficial. Já nesse segundo modo de precisar o que seja a vontade geral, Rousseau está preocupado com um tipo de atividade política – que se expressa na vontade de todos – dissimuladora do bem público, capaz de legitimar, pelo uso da lei, o interesse de um indivíduo ou grupo.

Para evitá-la, deverá haver coincidência entre as pessoas, possível quando todos falam com todos a propósito de tudo que vise ao bem comum (Ribeiro, s.d.). Qualquer infração a essa exigência é nociva ao corpo social. Na perspectiva liberal, as pessoas não falam com as pessoas, apenas exprimem seus interesses em relação às coisas. Já dessa perspectiva republicana, estando todos face a face, cada qual precisa se explicar aos demais, convencer os demais: a dimensão pública se instaura porque toda parcialidade está excluída; coloca-se assim a questão de especificar a maneira de se chegar a isto.

O único procedimento definido (no Livro 3) por Rousseau para que o povo reunido chegue à vontade geral é o de que sejam examinados os votos, de modo a neutralizarem-se os “sins” e os “nãos”, sendo, portanto, o voto majoritário o que melhor a expressa. É a interação entre os cidadãos reunidos em assembleia que especifica o significado do procedimento, que só na aparência é idêntico ao proposto por Locke para a determinação do bem comum, pois a vontade geral, que está sempre certa, ainda que o povo possa cometer erros, não deve ser confundida com a vontade de todos. Dessa última é necessário subtrair os excessos e as faltas para que se chegue ao correto fundamento da lei. A vontade geral não é, pois, a soma das vontades particulares, mas como que sua média aritmética, na qual as vontades particulares, os excessos em torno da norma, se anulam e a vontade coletiva se reforça.

Dessa forma, é possível chegar-se à lei por unanimidade; para tanto, é necessário que os cidadãos estejam suficientemente informados e que não tenham qualquer comunicação entre si em espaços que não sejam visíveis a todos. Em outras palavras, na República Democrática, não são permitidas as facções. Para efetivar-se, uma cláusula como essa requer considerável homogeneidade cultural e reduzida área territorial, pois somente nestas circunstâncias é possível à democracia deliberativa funcionar de forma eficaz.

Rousseau está preocupado com dois problemas políticos. Primeiro, descobrir uma sociedade viável, isto é, com propósitos comuns em quantidade suficiente para realmente constituir uma vontade geral. O segundo problema político enfrentado por Rousseau é o desenho de um conjunto de instituições estatais para tal sociedade capazes de propiciar a compatibilização das vontades de cada um com a vontade geral.

Em princípio, a solução para esse último problema tem dois componentes: primeiro, os indivíduos devem ser capazes de descobrir seus propósitos comuns. Esta é, para Rousseau, a tarefa legislativa, requerendo de cada cidadão que encare a vontade geral como parte da sua própria vontade. Em segundo lugar, os indivíduos devem garantir que cada qual faça a sua parte na construção da vontade geral, mesmo quando esta entra em conflito com outros componentes da vontade particular. Tarefa educacional bem como função da magistratura que pode, ocasionalmente, precisar forçar o cumprimento da vontade geral contra indivíduos recalcitrantes: “O cidadão dá o seu consentimento para todas as leis, incluindo aquelas que são aprovadas apesar da sua oposição, e mesmo aquelas que o punem quando ele ousa romper com alguma delas” (*Do contrato social*, livro 4).

| O governo

Se a vontade geral está sempre certa, nem sempre ela é esclarecida. Como reiterado em *Do contrato social* (Livro 2, cap. 10), o objetivo

da lei é o de preservar a liberdade e garantir a igualdade: sem a primeira, o cidadão reverte à condição de dependência e, conseqüentemente, o Estado também; sem igualdade, ninguém é livre. Não se trata de uma igualdade absoluta, mas de uma igualdade que não comprometa o tecido social.

Com esse parâmetro, Rousseau, ao reconhecer a dificuldade de um povo em assembléia conseguir formular as leis de sua república, introduz a figura do Legislador, cuja função é a de inspirar a vontade popular, sugerindo leis capazes de se transformarem em regras que possam ser efetivamente obedecidas. Se Rousseau sustenta, no Livro 2 de *Do contrato social*, que “a vontade geral está sempre certa e visa sempre à utilidade pública”, não se segue que as deliberações populares cheguem sempre a um resultado benéfico para todos, ou seja, à escolha que corresponda ao bem público. No entanto, para dar leis a um povo, isto é, para instituí-lo, são necessárias condições excepcionais: o país não deve estar contaminado pela antiguidade de seus costumes, mantendo aceso o gosto pela liberdade; e o Legislador deve ter uma inteligência superior, de modo a ser capaz de alterar a natureza humana para formar os cidadãos. Dada a importância dessa tarefa, é preferível que o Legislador não faça parte do povo (é melhor que seja estrangeiro) e, certamente, que não faça parte do governo, de modo a que não possa se aproveitar das leis que propõe para seu próprio interesse.

Em um Estado legitimamente constituído, é no Legislativo que se forma a soberana vontade do corpo político; mas, sendo as leis universais, torna-se necessária uma instância de poder – o Executivo – voltada exclusivamente para sua aplicação aos casos particulares. A impossibilidade da representação será um dos pontos mais inovadores da teoria democrática de Rousseau, fundada na premissa de que a vontade não pode ser dividida ou delegada.

Existe aqui uma distinção importante entre poder e vontade, que deve ser notada. Rousseau contesta o conceito de representação,

tal como formulado por Locke, sustentando que, se não há inconveniência na transmissão do poder do Legislativo para o Executivo, a vontade não pode ser delegada. Rousseau não vê, entretanto, qualquer problema na delegação do poder, e considera inteiramente legítima a representação necessária à constituição do Executivo para a administração dos negócios públicos: os governantes são meros funcionários da vontade do soberano, esta sim intransmissível. A administração, por sua vez, está orientada exclusivamente para a garantia da igualdade legal.

Como a vontade geral resulta da dinâmica entre interesses particulares e comuns, ela é mutável; portanto, o Executivo deve estar sob controle popular, pois, tendo de administrar a sociedade com certa continuidade, pode acabar falsificando inteiramente o que a sociedade dele espera. Essa exigência de um Legislativo que funciona com a presença de todos os cidadãos terá implicações para a forma de governo, pois apenas em sociedades de tamanho reduzido todos têm condições de deliberar em conjunto, num contexto de interlocução apropriado à formulação da vontade geral. Rousseau antecipa, assim (Livro 2, cap. 11 e Livro 3, cap. 1), o argumento weberiano acerca do domínio da burocracia em sociedades complexas: quanto maior a população, mais forte deve ser o governo para funcionar eficientemente; o desafio que se coloca é o de ser capaz de sacrificar seus interesses com vistas a atender os do povo.

Rousseau reitera o princípio enunciado por Montesquieu quanto à importância de se adequar a legislação ao povo e às especificidades de cada localidade, advertindo que a “liberdade não frutifica em qualquer clima”. A boa forma de governo é a que se adéqua à sociedade, tanto do ponto de vista de sua extensão física quanto no que concerne ao tamanho e à cultura política de sua população. Qualquer forma de governo pode realizar o ideal republicano, desde que não haja transmissão hereditária de cargos e que a soberania esteja com o povo. Em geral, sustenta Rousseau (Livro 3, cap. 3), a

democracia é mais adequada a pequenos Estados; a aristocracia, aos de tamanho médio, e a monarquia, aos grandes. Cabe assinalar, entretanto, que, quando Rousseau menciona o governo aristocrático, está caracterizando apenas um governo de poucos magistrados competentes.

A marca de um bom governo, argumenta Rousseau, é a prosperidade, e seu principal indicador, o crescimento demográfico (livro 3, cap. 9). Segundo Rousseau, o Estado deve ser pequeno para ser bem governado, mas grande o suficiente para ser auto-suficiente. No entanto, como o bom governo propiciará a riqueza, e tal enriquecimento o crescimento da população, torna-se inevitável a expansão do aparato governamental; e quanto maior o Estado, menor a liberdade, visto que cada indivíduo passa a deter parcela mais reduzida do poder soberano, a quem deve obediência. A democracia não chega, portanto, a se estabelecer, porque “não é natural que o grande número governe e que o pequeno obedeça”. Assim, o mais provável é que a democracia se contraia em uma aristocracia, começando a degenerar. O argumento clássico, já exposto por Maquiavel, de que nenhuma República dura para sempre é retomado por Rousseau, que apresenta as razões para seu declínio (livro 3, cap. 15). A maneira que Rousseau encontra para minimizar este risco é o de organizar o Estado na forma de uma confederação, chegando a sugerir que sua capital deva deslocar-se pelas várias unidades que a compõem, de modo a evitar o insulamento do poder. Mas ela se expressa também em sua reflexão acerca da virtude cívica.

| *Cidadania e virtude cívica*

O caráter republicano, antes que liberal, do seu conceito de democracia já se percebe no *Discurso sobre as ciências e as artes*, no qual a virtude cívica comparece no elogio da República de Genebra. Em *Emílio* Rousseau se dedica a apresentar o meio pelo qual a educação desnaturaliza o indivíduo, desenvolvendo nele as virtudes

imprescindíveis a sua atuação na esfera pública. O cidadão ama as leis, pois compreende que são elas que garantem sua liberdade. Se o homem natural é tudo para si, o cidadão só existe por sua relação com a cidade, onde é sujeito político livre.

Sendo a lei mais importante de todas a que se manifesta nos usos e costumes, a vontade geral fica mascarada pelos interesses particulares quando a virtude cívica se enfraquece. A educação cívica, no entanto, é posterior ao contrato e obra do Legislador, pois cabe a ele criar esse “espírito social” ou crenças coletivas sem as quais os princípios do direito político são ineficazes.

A República democrática requer de seus cidadãos que tenham tempo disponível para que se reúnam e deliberem. É também por essa razão que a crítica à desigualdade, tema republicano já presente no primeiro *Discurso*, será retomada, recuperando Rousseau a postura renascentista. No *Discurso sobre a economia política* deixa claro que um dos mais importantes assuntos do governo é evitar a extrema desigualdade das riquezas. Não se trata, como quer Locke, de dar assistência e disciplinar os pobres, mas de assegurar aos cidadãos as condições que lhes permitam cuidarem de si.

No momento em que escreve, está em pauta um debate sobre a utilidade social do luxo. Rousseau opõe-se a Voltaire e a Mandeville, denunciando, no primeiro *Discurso*, os efeitos nefastos do luxo individual e coletivo, que corrompem as virtudes públicas: a exacerbação da vaidade acentua o amor-próprio, e a ociosidade dos ricos leva a um desprezo pelo trabalho. Se reconhece a tese de Mandeville de que a produção de artigos de luxo pode gerar oportunidades de trabalho para os pobres, contra-argumenta que a riqueza coletiva pautada pelo luxo não se produz sem desigualdade social, tornando a sociedade difícil para todos. Assim, dirá que, em uma república bem organizada, nenhum cidadão deve ser tão opulento que possa comprar outro, e nenhum deve ser tão pobre a ponto de precisar vender-se.

Por fim, cabe notar que o legado republicano ao qual Rousseau tem acesso é diversificado, contemplando tanto o conceito renascentista de virtude quanto a tradição grega. Desta, herda o conceito de cidadania, ao defini-la como o *status* conferido ao membro da cidade que participa da autoridade soberana. Em vez de determinar os direitos políticos a partir dos direitos individuais, como é o caso do jusnaturalismo, tem-se aqui a afirmação original desse direito político por excelência como sendo o que caracteriza a cidadania.

Tal perspectiva holista se traduz na maneira de compreender os interesses, entendendo que estes se alteram quando confrontados entre si ou mesmo com o interesse comum. Encontra-se aqui, como assinala Taylor (1997), a contestação da visão de um sujeito desengajado, livre e independente para formular seu interesse, tal como postulada por Locke. Um segundo desdobramento desse holismo está expresso no Livro 2, quando Rousseau, antecipando Durkheim, afirma que o poder do todo é igual ou superior à soma dos poderes dos cidadãos, tomados como homens naturais.

Se uma cultura comum é imprescindível ao bom funcionamento da República, Rousseau não deixará de elaborar suas teses acerca da religião natural e da religião civil. Na primeira, ressalta o fato da diversidade religiosa entre os povos, e salienta que a inexistência de conflitos desta ordem, na Antiguidade, devia-se à indiferenciação entre Estado e religião: guerras políticas e teológicas eram uma só (Livro 4, cap. 8). É com o Império Romano que tais poderes se diferenciam, uma vez que a cidadania é conferida a povos com religiões distintas; por sua vez, na modernidade desenvolve-se o deísmo, isto é, uma relação direta do indivíduo com Deus, que nada tem a ver com a vida política.

No entanto, para o Estado é importante que a religião leve o cidadão a se importar com o domínio público. Rousseau sugere então dogmas para essa religião civil: a existência de um Deus poderoso, inteligente e bom; as recompensas, na vida eterna, para

os justos, e as punições para os que as merecem; e, sobretudo, a santidade do contrato social. O elemento negativo é a intolerância com formas particulares de expressão do sentimento religioso.

| *Principais obras de Jean-Jacques Rousseau*

Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. São Paulo: Cultrix, s.d.

Discurso sobre a economia política e Do contrato social. Petrópolis: Vozes, 1996

Os devaneios do caminhante solitário. Brasília: Hucitec, 1986