

A autonomia da vontade como a força da lei em Rousseau

Autonomy of will as the strength of law in Rousseau

*José Luiz Furtado
Universidade Federal de Ouro Preto*

Resumo

O núcleo central da filosofia política de Rousseau reside, sem dúvida, na teoria do Contrato Social. Segundo esse conceito, o agrupamento social dos homens, antes de ser originariamente político, isto é, caracterizado pela submissão a um poder coercitivo, é ético, derivando da autonomia da vontade. Rousseau não vê outra forma de pensar o caráter racional da existência social humana senão ligando a lei à ideia de contrato ou promessa mútua, livremente consentida. Pretendemos mostrar que a filosofia política, seguindo o caminho traçado por Rousseau, pode apenas apontar teoricamente as condições segundo as quais uma sociedade distanciada definitivamente da pureza dos tempos seminais (estado de natureza) pode reencontrar a felicidade, mediante a razão, sem alienar a autonomia da vontade, e submetendo-se ao mesmo tempo ao império férreo da lei.

Palavras-chave

Contrato, política, liberdade, ética, Estado, lei.

Abstract

The core of Rousseau's political philosophy lies in the theory of Social Contract. According to such theory, the social group of men before being originally political, it is ethical and it derives from freedom of choice. Rousseau sees no other way of thinking the rational character of human social existence but relating law and the idea of contract or mutual promise, based on free consent. We aim at showing that political philosophy, following the path traced by Rousseau, can only theoretically point out the conditions under which a society detached from the purity of primordial time (state of nature) can achieve happiness by means of reason without alienating autonomy the will, and at the same time being submitted to the rule of law.

Key-words

Contract, Politics, Freedom, Ethics, State, Law.

Introdução

Rousseau deixa claramente delimitada a tarefa filosófica proposta pelo seu “Contrato social”: explicar em que condições o contrato político de submissão universal ao poder da lei pode ser legítimo do ponto de vista das exigências da razão. Partindo da consideração da liberdade humana como um fato natural, Rousseau pretende compreender como o homem pode aliená-la ao poder do Estado e mesmo assim permanecer ainda livre. Para realçar este aspecto comparamos em um primeiro momento as concepções de Rousseau e Hobbes notadamente quanto ao “estado de natureza”. Para ambos, de fato, a saída do Estado de natureza corresponde a uma perda da liberdade natural e sua substituição por outra regulamentada pela lei livremente instituída. Mas se para Hobbes, no estado de natureza, a liberdade natural é inviável, dada a “guerra de todos contra todos”, para Rousseau, ela desfruta de uma plenitude tal que se torna incompreensível que a humanidade a tenha abandonado.

Como trataremos de mostrar em seguida, a lógica do contrato social consiste em fazer com que um povo se torne verdadeiramente uma unidade orgânica ou individual. O governo, enquanto vontade do Estado deve visar o bem comum, objeto da vontade geral

cujo sujeito politicamente articulado Rousseau denomina “povo”. Verdadeiro legislador, o povo jamais erra, embora, afirma Rousseau, nem sempre saiba o que é exatamente o bem comum. No entanto saberá reconhecê-lo quando apontado e defendido por um líder político autêntico. Daí a figura do legislador que não atua *no* lugar, mas a partir *do* lugar do povo, como mostraremos na terceira parte do artigo. Para serem legítimas as leis devem expressar a vontade do povo definido como sujeito político, o que pressupõe que os indivíduos que o compõem não se definam apenas como uma massa popular, mas como uma vontade verdadeiramente autônoma e coletiva. Ora, surge daí o paradoxo da condição humana: os indivíduos só podem associar-se, formando uma sociedade, através da mediação política da submissão à autoridade da lei e da alienação da vontade. *O homem deve tornar-se o que já havia sido um dia sem a intervenção das leis que impõem a si próprio.*

Afastado da sua essência de ser racional livre, só pode realizá-la pela submissão a uma instância que o obriga a ser o ser racional que de alguma forma já era por natureza, agora sob a égide do dever-ser institucionalizado como esfera do direito. Paradoxo mais uma vez, como tentaremos mostrar ao final do texto: os indivíduos devem internalizar as leis que o Estado, razão institucionalizada, obriga-lhes a cumprir para que livremente se tornem capazes de agir como membros da totalidade ética (povo) que cria o próprio Estado, reconhecendo sua legitimidade *como se* fora originado pelo “contrato social”, tal como Rousseau o define.

1. O estado de natureza como “hipótese lógica negativa”

No início do “Contrato social”, afirmando que o homem, embora nascido livre, encontra-se por toda parte agrilhado por leis, Rousseau considera que o Estado contraria, em princípio, o estado de natureza onde os homens viveriam ao mesmo tempo livres e felizes. O problema fundamental da filosofia política consiste, pois, em determinar qual a forma de Estado capaz de abrigar a mesma liberdade que teria orientado os homens no estado de natureza, que não pode mais, absolutamente, ser reconstituído. Não cabe à filosofia explicar porque os homens abandonaram tal estado para viverem sob o império férreo das leis, afirma Rousseau. Cabe a ela apenas determinar as condições políticas ideais em que a submissão à lei pode tornar-se legítima diante da razão. Assim, a filosofia de Rousseau olha em duas direções. Para trás, vê uma liberdade perdida, quiçá para sempre, de cada um agindo segundo a lei do seu coração, compor com todos os outros uma verdadeira comunidade ética; adiante, antevê o estabelecimento de um regime capaz de tornar legítima a submissão inevitável às leis políticas. “A condição do selvagem não pode mais ser reconquistada e a do

civilizado é inaceitável” (Matos, 1968, p. 102).

Assim, o caminho que vai do homem “natural” ao homem político não representa necessariamente um progresso, como se o primeiro passo dado pela humanidade já apontasse diretamente para o último, sendo iluminado em todos os seus momentos pelo estágio final ou como se a organização política da sociabilidade pela submissão coercitiva à lei, fosse o destino natural de toda a sociedade. Rousseau não vê, necessariamente, no desenvolvimento social das artes, da ciência, do comércio, da indústria e do Estado na era Moderna, nenhum progresso ético. Desse ponto de vista, pode-se dizer que sua filosofia da história não é iluminista, porque ele não vê, de fato, progresso na história efetiva, mas apenas na história tal como ela deve ser, de acordo com o modelo de uma natureza pervertida pelas relações mercantis de toda sorte. O objetivo da filosofia rousseauiana consistirá, pois, em estabelecer as condições da transformação da estrutura política – cuja existência é inevitável nas sociedades de *fato* – em uma instituição de *direito*, o que só se dará quando o Estado for capaz de expressar, encarnando-a, a liberdade fundamental do homem.¹

O estado de natureza torna-se, dessa forma, um conceito puramente metodológico, como em toda corrente jusnaturalista da época. Quem fala de estado de natureza refere-se “a uma situação que jamais existiu, que não existe agora e que provavelmente não existirá nunca, mas de que temos que formar um conceito adequado para compreender nossa situação presente corretamente” (Bobbio, 1992, p. 102). O conceito de estado de natureza consiste, pois, em Rousseau, em uma simples “hipótese lógica negativa”, formulada a fim de poder assentar teoricamente “as premissas do fundamento racional do poder” (Bobbio, Idem). Trata-se de tornar exequível o mais possível a mesma liberdade e felicidade gozadas pelos homens vivendo segundo a ideia de estado de natureza.

De fato, se supomos, seguindo a Hobbes, a guerra de todos contra todos no estado de natureza, o Estado daí decorrente será necessariamente ligado ao bem-estar dos indivíduos, garantindo o reino da paz e a propriedade privada, a livre iniciativa e a prosperidade material. Desse ponto de vista, o Estado seria uma instituição simplesmente útil, dada a inviabilidade do estado de natureza no qual todos viveriam em constante insegurança e medo da morte violenta. Ao contrário, o problema que origina a teoria do Estado em Rousseau diz respeito à possibilidade de *realização social da liberdade natural* da vontade humana individual. Primeiramente, a vontade é subjetiva e imanente. Originariamente, a

1 - De um lado não existimos verdadeiramente como homens, uma vez que a sociedade moderna desnaturaliza as formas originárias de convivência. De outro lado, não somos verdadeiramente cidadãos, visto que a comunidade política a que pertencemos não foi instituída a partir da ideia legitimadora de contrato social, livremente estabelecido. Esse dilema foi herdado integralmente pela “Declaração dos direitos do homem”, de 1789. Segundo KERVÉGAN (“Os direitos humanos” In: *Ensaio de filosofia política*, p. 71), o texto citado “tentará conciliar as duas orientações fazendo da conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem a finalidade de toda associação política”.

vontade é um “eu quero”, e não um “nós queremos”. A realização social da liberdade da vontade consiste justamente em adequar ou, se possível, identificar o “eu quero” à forma do “nós queremos”, o que implica a realização de uma comunhão de interesses e objetivos que irão constituir a substância da normatividade das leis do Estado (ver Rousseau, 1965, p. 32). Se a vontade política não pode se transformar em uma entidade universal do lado do seu sujeito - sempre individual, uma vez que uma multidão, por exemplo, não pode querer a não ser alegoricamente - só poderá fazê-lo do lado do objeto. Não havendo um querer substancialmente universal, deve haver um objeto universal capaz de se apresentar como fim de uma diversidade de vontades individuais que, compartilhando de e referindo-se simultaneamente a ele, unificar-se-iam, assim, em uma vontade una, visando o bem comum como expressão de um interesse universal.

Portanto, a necessidade do Estado não se estabelece a partir da inviabilidade da coexistência pacífica na ausência de um poder coercitivo capaz de refrear os impulsos egoístas e anárquicos da natureza humana. Ao contrário de ser a origem da lei que irá limitá-lo, o impulso ao despojo e à dominação violenta é estranho ao homem natural, nascendo da sociedade e dos desejos artificiais alimentados pelas desigualdades entre as classes. O interesse privado e o egoísmo resultam da sociedade burguesa organizada em função da competição econômica. O que Hobbes vê no estado de natureza como causa da organização política da sociedade – a “guerra de todos contra todos” -, Rousseau pensa como resultado de uma história corrompida. A situação humana no estado de natureza é, para Rousseau, distinta de Hobbes e Spinoza, que o pensam como estado de guerra, ou mesmo como Pufendorf e Locke que o vêem como estado de paz ainda que precária. Enquanto Hobbes considera teoricamente o estado de natureza o lugar “do domínio das paixões, a guerra, o medo, a pobreza, a desídia, o isolamento, a barbárie, a ignorância, a bestialidade” (Hobbes, 1993, p. 56), onde “a vida do homem é solitária, mísera, repugnante, brutal, breve” (Hobbes, 1987, p. 37), para Rousseau, no estado de natureza reina a felicidade. Os “homens são “livres”, têm “o coração em paz e o corpo em boa saúde” (Rousseau, 1965, p. 34).

O próprio das teorias contratualistas, que faz com que Rousseau e Hobbes se oponham em conjunto a toda tradição que os antecede, consiste em estabelecer a origem do poder político a partir da subjetividade humana, quer seja da razão natural (Hobbes), quer da liberdade ou autonomia da vontade (Rousseau). Ambos os filósofos fazem da aquiescência da vontade livre ao que a obriga, o fundamento da lei, do Estado e do poder político em geral. Mas, para Hobbes a vontade deve ser obrigada a seguir a lei por um poder coercitivo e soberano. Para Rousseau, ao contrário, a vontade deve se auto-determinar, primeiramente, a obedecer a lei, tratando-se, portanto, de uma realização da sua própria liberdade. “A associação civil é o ato mais voluntário do mundo”, escreve Rousseau, sendo “a base de

toda autoridade legítima entre os homens” (Rousseau, 1936, p. 45). Portanto, a obediência à lei “*que se estatuiu a si mesma*” (Rousseau, 1936, p. 56)², conforme Rousseau, constitui a manifestação primordial da liberdade na esfera política. Ora, Hobbes nega justamente essa *autonomia* da lei e da vontade como base da associação política. Somente a existência prévia de um poder coercitivo soberano pode instituir leis, impondo-as pela força à vontade dos homens e suscitando o medo da punição. A força, garantia da punição, é a essência da lei, pois somente assim os indivíduos deliberam, fundamentalmente, pela obediência cívica.

Desse modo, não pode haver justiça proveniente simplesmente da consciência subjetiva, na consciência do que é justo para o indivíduo - no que estão de acordo tanto Hobbes quanto Rousseau. A justiça se encontra nas relações com os outros. Por isso, não pode haver verdadeira justiça sem reciprocidade. Caso contrário as obrigações estabelecidas interiormente à vontade (foro íntimo), na medida em que limitam as ações individuais ao que é justo, diminuem o seu poder nas relações com os outros. O indivíduo, ao se determinar a agir ou não agir por meio da representação da simples adequação da sua vontade a um valor não compartilhado com os outros, submeter-se-ia a uma limitação prática da qual os outros estariam isentos. Isso não seria eficaz porque, por exemplo, obrigando-se a agir honestamente na ausência de um compromisso idêntico da parte dos outros, seria lesado nos negócios, situação que conduziria ao bem dos maus e ao mal dos bons. Por outro lado, tal situação não seria sequer legítima, porque a norma perderia sua necessária universalidade efetiva, permanecendo apenas formalmente universal.

De fato, afirma Hobbes, as disposições humanas, a saber “o desejo desregrado das vantagens do momento... a avareza, a vanglória, a ira, a ambição, etc.” (Hobbes, 1993, p. 79), estão sempre a ponto de contrariar os preceitos da razão. A política consiste em dar uma regra - conforme a razão - ao desejo de obter todas as vantagens possíveis em uma dada circunstância, sem, no entanto, contrariar esse desejo, socialmente mais útil do que a simples liberdade ou direito natural sobre todas as coisas necessárias para preservar a vida, ao contribuir para libertar a busca da preservação da vida do medo - contrário - de perdê-la violentamente. O desejo de obter para si o maior número de vantagens possíveis em determinadas circunstâncias impulsiona o homem a concluir racionalmente que esse desejo não pode ser ilimitado sem comprometer a possibilidade de viver em paz, desfrutando dessas mesmas vantagens. Ele terá de aceitar sua limitação como pré-requisito da sua viabilidade efetiva no interior da vida necessariamente social dos homens.

De fato, a maioria dos homens não está disposta a observar as leis da natureza, por mais

2 - Tanto os gregos como os romanos conheciam já o uso analógico do contrato privado, ou seja, da promessa (*sponsio*) de compra e venda. “*Lex est communis rei publicae sponsio*”, diziam os romanos, ou seja, a lei resulta da promessa pública que os indivíduos fazem acerca de coisas comuns, sendo, portanto, essencialmente convencional.

racionais que sejam, devido a uma situação de fato. Mas é também inútil supor que uma minoria possa obedecê-las isoladamente, independentemente dos outros. Se isso puser em risco suas próprias vidas, a consequência da obediência à razão torna-se, de modo paradoxal, imediatamente irracional. Segundo Hobbes, a ação humana torna-se racional não pela adesão livre da vontade individual a princípios universais traçados pela própria razão, mas apenas pela submissão universal incondicional a um poder soberano. Não há racionalidade efetiva no comportamento social dos homens sem esperança de reciprocidade e não há reciprocidade fora da instalação de uma comunidade política por meio da submissão à lei – expressão, antes de tudo, de uma vontade soberana e da força de um poder coativos. As teorias contratualistas supõem que, na sociedade humana, as liberdades nascem e morrem juntas, que um ato livre responde a outro e que, fora desse eco, não há mais liberdade política. Para Hobbes, isso é uma simples miragem fora da existência do poder coercitivo do Estado.

Para Rousseau a passagem do estado de natureza à organização política da sociedade não se dá a partir da necessidade de cooperação das diversas práxis a fim de aprimorar a produção material, satisfazendo mais comodamente as necessidades da vida. Tal é o caso de Platão, Hobbes, Hegel, Marx e Spinoza. Segundo esses autores o que primeiro aglutina os homens em sociedade é o “sistema dos carecimentos” (para usar uma expressão hegeliana), a divisão do trabalho e a necessidade de cooperação mútua. Ao contrário, a partir da razão inscrita no coração do homem, o Estado (isto é, o Estado legítimo, expressão da vontade livre do povo) impõem-se como um autêntico dever moral. O primeiro a propor verdadeiras leis “nada mais faz senão dizer o que todos já sentiam” (Rousseau, 1936, p. 36), mesmo sem o saber, como uma espécie de inclinação natural para o bem - tal é a lição do consenso e do respeito com que todos obedecem às leis justas, segundo Rousseau.

De fato, as carências materiais conduziram os homens a criar o Estado e a mantê-lo, ao sabor das paixões do momento, muito antes que fossem capazes de entender racionalmente sua necessidade, compreendendo-a dentro de si próprio, como suporte objetivo da moralidade do seu coração. Mas a ideia de um Estado criado a partir das vantagens materiais trazidas pela cooperação mútua, ou mesmo decorrente da comunidade de interesses, que pode perfeitamente ser ocasional, deve ser substituída pela ideia de Estado racional ou constitucional. O contrato social é justamente o pacto que fundamenta o Estado a partir da vontade verdadeiramente ética que se submete livremente à lei reconhecida como universalmente válida por ser justa, ou seja, expressão do bem comum objeto da vontade geral.

2. O contrato social e as leis como “contratos que efetuamos uns com os outro”

Permitindo legitimar o ordenamento político das sociedades tornando-o compatível com a liberdade entendida como autonomia da vontade, a noção de “contrato social” ocupa o centro do pensamento político de Rousseau. Não se trata de explicar, como em Hobbes, a passagem do estado de natureza à organização política da sociedade, mas apenas de expressar as condições de legitimidade do exercício do poder coercitivo do Estado, uma vez que pode haver perfeitamente um Estado e uma política em desacordo com a vontade geral e, portanto, não baseados no contrato social.

A ideia de contrato permite exprimir politicamente a vontade geral a partir de um escrutínio universal em que, por unanimidade, as vontades particulares consentem em abdicar da sua liberdade em prol de um governo no qual se reconhecem em seu interesse comum. Cada indivíduo aliena sua vontade e seus interesses particulares “sem reservas”, ou seja, sem restrições, no sentido em que renuncia a toda vontade e aos desejos contrários às leis. A alienação das vontades individuais designa precisamente o processo de transformação das determinações originalmente pessoais da vontade (eu quero) em determinações genéricas (nós queremos), que se expressam nas leis e ações políticas norteadas pela representação de um bem comum. Paradoxalmente, a alienação política é o processo pelo qual os indivíduos se submetem ao poder exterior da lei sem perder a liberdade, o que aconteceria se cada um obedecesse às leis por simples imposição do poder estatal. Mas o paradoxo desaparece se entendemos que a alienação não significa de nenhuma forma a transferência do poder de querer e de decidir do indivíduo para outros seus representantes ou para o Estado. Nesse caso, não haveria verdadeiramente alienação da vontade, que significa, em Rousseau, como já afirmamos, a transformação – pelo menos até certo ponto - dos interesses pessoais em interesses gerais projetados nas leis, pela renúncia à realização dos interesses contrários às leis. A lei surge da renúncia aos interesses não universalizáveis, sendo, ao mesmo tempo, a medida da legitimidade dos interesses individuais no interior da legalidade jurídica.

Por meio da alienação da vontade, afirma Rousseau, cada um “unindo-se a todos, não obedece senão a si mesmo”, pois o contrato social deve ser absolutamente voluntário. Mas como se trata de uma alienação recíproca, cada um ganha sobre o outro o mesmo direito que lhe havia concedido sobre si mesmo. “Não existe, escreve Rousseau, nenhum associado sobre o qual (cada um) não adquira o mesmo direito que concedeu ao outro sobre si mesmo”, de modo que cada qual “ganha o equivalente de tudo o que perdeu, e mais poder para preservar o que tem” (Rousseau, 1936, p. 75). Enfim, cada um age e delibera justamente com todos, e todos protegem cada um: um por nós, nós todos por cada um.

A busca de realização dos interesses individuais ganha a proteção da coletividade, desde que não contrarie a possibilidade da própria associação, o que se reflete na natureza das leis. Cada um pode invocá-las para proteger-se, e todos assumem o dever de defendê-las e obedecê-las. *As leis, longe de serem imediatamente normas proibitivas ou permissivas, garantidas pelo Estado, são contratos que efetuamos uns com os outros, cotidianamente, sob a garantia do Estado.* Normalmente passa despercebida na vida cotidiana essa dimensão reiteradamente contratual das leis, a orientação que elas infringem sub-repticiamente em nossos comportamentos ou, para dizer, mais simples e diretamente, sua influência formadora sobre nós, sobre nosso caráter e personalidade.

O efeito das leis não é, pois, somente a legalidade, juridicamente estabelecida por ela, dos atos humanos, mas a comunhão cotidiana dos interesses que torna possível a existência efetiva de uma coletividade, ou seja, a coexistência pacificada dos homens e, enfim, a harmonia social. A lei pune, obriga e proíbe, mas, acima de tudo isso, ela socializa.

Segundo o comentário de Fichte (1984, p. 122) a ideia de contrato em Rousseau partiria inicialmente da estrutura da troca comercial. Nesse caso, cada um quer conservar para si o máximo de valor econômico, concedendo o menos possível. Mas se ambos procedem assim, a própria troca tornar-se-ia impossível. Na verdade, ninguém quer perder nada. Ambos pretendem obter vantagens para si por meio da troca e só podem atingir esse objetivo por ela. A troca econômica simples é justamente isso: obter uma vantagem (valor de uso do qual o proprietário não precisa) em detrimento do que se perdeu (valor de uso de uma mercadoria que o proprietário não necessita consumir imediatamente), vantagem na qual reside o direito fundamental de ambos os possuidores da mercadoria e que os leva a “aniquilar reciprocamente”, segundo Fichte, a parte “contraditória” da vontade. Por essa via, restará a vontade comum de intercambiar valores de uso diferentes em conformidade com a equivalência dos valores de troca, cada um recebendo o que lhe corresponde, economicamente falando. *Assim, a vontade incorpora em si mesma, como seu objetivo, as mediações que lhe permitem realizar-se efetivamente, os meios e princípios práticos de alcançar sua efetuação do modo mais racional possível,* o que implica também em modificar seu objeto inicial. A vontade inicial de o indivíduo obter um máximo de vantagens para si é limitada a querer apenas o que não impede a própria troca: a equivalência dos valores. Por outro lado, essa limitação se impõe porque a relação da vontade aos seus objetivos implica a vontade de outro indivíduo.

De fato, não há maior interesse individual do que pelas condições gerais que me permitem realizar esse interesse efetivamente. Para Rousseau, o contrato social, e a alienação irrestrita da vontade por ele implicada, são necessariamente do interesse de todos.

Mas esse interesse não obedece à mesma lógica do particular, dirigindo-se exclusivamente para a universalidade das normas que permite generalizar as trocas no interior da sociedade de forma segura, sendo, além disso, racionalmente formulado³. Os interesses particulares variam arbitrariamente, e as condições da sua realização podem faltar, dependendo da maior ou menor fortuna de cada um. Já o interesse geral se impõe como objeto da vontade de todos sob uma forma determinada, ainda que as condições da sua realização, a saber, as condições de existência do Estado legítimo, não possam ser garantidas “a priori”. Assim, o interesse geral se encontra presente no interesse particular, primeiramente, sob a forma de condição abstrata da sua possibilidade. O contrato é a fórmula que permite aos indivíduos estabelecerem em suas ações o compromisso entre os diversos interesses pessoais opostos, sem o que não há verdadeiramente sociedade. E não há outra forma de harmonizar interesses particulares senão fazendo do estabelecimento das condições sociais requeridas para realizar os acordos uma necessidade desses mesmos interesses. Nesse primeiro momento a vontade geral nada mais é do que a introjeção, na consciência de si de cada indivíduo, do caráter necessariamente social, ou seja, contratual, dos seus interesses pessoais. Desse ponto de vista a política seria o conjunto das ações que reproduzem as condições gerais das trocas, onde se realizam os interesses particulares, sob a forma efetivamente social de relação contratual livremente estabelecidas entre indivíduos e garantida por uma instância exterior. A política estabelece as condições de possibilidade da sociabilidade, entendida como consenso acerca das normas de vida de comuns e regime de trocas contratuais inerente às relações entre cidadãos.

Assim, o interesse geral forma-se, primeiramente, a partir “da oposição dos interesses particulares”, que tornou “necessário instituir as sociedades”. Nesse caso, os interesses particulares são, primeiramente, antes do contrato, objeto de disputa entre as partes levando à desunião dos indivíduos, à convivência conflituosa. Como, no entanto, essa convivência é necessária, de acordo com a essência originariamente social da humanidade, torna-se também necessário instituir a sua convergência. Sem convergência de interesses, não há associação pacífica possível dos homens entre si. Assim, “o acordo dos interesses (conflitantes) entre si” torna as sociedades “**possíveis**” (Rousseau, 1936, p. 39). *Se, em Hobbes, o pacto de submissão política precede e torna possível o pacto social, para Rousseau, somente o acordo prévio dos interesses torna possível a sociedade e, em decorrência, a o Estado.* Ora, a ideia desse acordo originário chama-se “contrato social”.

Há que se distinguir, aqui, para o completo entendimento da filosofia de Rousseau, três patamares teóricos para a noção de interesse. O interesse é pensado, primeiramente, a partir

3 - “A vontade particular funda-se sobre as preferências de cada um”, sendo, por natureza, inconstante, “enquanto a vontade geral tende a estabelecer-se sobre a igualdade” (Rousseau, 1936, p. 38).

da *oposição* dos interesses particulares que será preciso conciliar, de qualquer forma, no processo de constituição das sociedades. Ora, o que torna, a partir de uma análise eidética⁴, possível estabelecer o vínculo social requerido pela oposição dos interesses é justamente o seu *acordo*. A efetuação dessa possibilidade dependerá, por sua vez, do reconhecimento, por meio da vontade geral, da existência de um interesse comum, isto é, de uma comunidade de interesse em que se resume, afinal a própria ordem política da sociedade. Paradoxalmente, é porque os interesses individuais se opõem que existe sociedade no sentido político do termo. Porque, sem oposição, não haveria necessidade de conciliação e, assim, de normas gerais ou leis.

Um contrato é, acima de tudo, um acordo entre interesses opostos, do qual nasce a vida da sociedade, mas não ainda o corpo político. Sua formação exige a superação dos interesses particulares, e não apenas a sua conciliação, compondo o terceiro patamar da formação da vontade geral. Assim, a alienação das vontades particulares a uma vontade geral soberana torna-se, para Rousseau, o único meio de realizar efetivamente o contrato social. O objeto da vontade não é mais, como no caso do contrato, o acordo entre interesses particulares opostos (que permanecem particulares), mas a comunidade dos interesses reconhecida por cada indivíduo que nela espelha, não apenas a possibilidade de associar-se a outros nos afazeres da vida cotidiana, confiando nas promessas feitas, mas, acima de tudo, o reconhecimento da sua própria essência humana, a essência coletiva da sua própria sociabilidade.⁵ É necessário, nesse sentido, afirma Rousseau, “aliar o que o direito permite ao que o interesse prescreve” (1936, p. 18).

Por esse prisma, a vontade da maioria, princípio por excelência da democracia, não é visada tanto como fundamento legítimo do poder – como naquela – e sim em termos da expressão factual mais apropriada do bem e do interesse comum que constitui sua significação racional, apriorica e ideal. Sem a referência essencial da vontade da maioria ao bem comum e à vontade geral, aquela tornar-se-ia simplesmente porta voz do interesse social predominante numa situação histórica particular e contingente.

“É uma tese (para Rousseau) que a comunidade política não pode ter outro objeto senão o interesse comum, e que somente a vontade geral pode visar um tal objeto. É uma tese que o povo é este ser do qual a vontade geral é a vontade. É um problema a questão de como

4 - Eidético: relativo a essência das coisas, conforme a visão da filosofia fenomenológica

5 - Bernardi, p. 89. O operador da generalidade no conceito rousseauiano de vontade geral será o povo, isto é, uma comunidade política particular, e não, como em Diderot, por exemplo, a humanidade. Quanto à generalidade, ela se fundamentará nas leis comuns em oposição à universalidade do gênero humano e suas determinações. Assim, a vontade a ser considerada será a do corpo político cujo objeto é o interesse comum, e não a do indivíduo ou mesmo do gênero, ambas ineficazes quando se trata da política. Nem um nem outro podem ser fontes de um interesse capaz de determinar a vontade a querer-se universal.

realizar as condições requeridas pela formação da vontade geral” (Berdardi, 1998, p. 97). Mas esse problema não é mais de ordem teórica. Trata-se do problema de como manter a ordem social que, em se tratando da questão por excelência da ação política, jamais será completamente resolvido. Se é verdade que o filósofo não pode resolver a questão histórica da origem do Estado, pode, pelo menos, assegurar os princípios norteadores do campo onde devem se mover as ações políticas que buscam resolver o problema, se querem ser legítimas.

3. A teoria do legislador e a necessidade do Estado

Assim, o princípio de legitimidade das instituições sociais em geral e do Estado em particular, jamais poderia ser simplesmente quantitativo. “O que generaliza a vontade” não reside no “número das vozes” que a proclamam, mas no “interesse comum” (Rousseau, 1936, p. 66), que só surge, enquanto interesse precisamente transcendental, a partir da alienação que ocorre em cada uma das vontades particulares. A vontade geral exprime, pois, o interesse supremo pela manutenção e formulação da lei, enquanto garantia e medida da realização de todo interesse particular. Os indivíduos “querem o bem geral para seu próprio interesse” (Rousseau, 1936, p. 88). De modo que, alienando sua vontade, por meio da submissão total à lei, o cidadão garante sua liberdade de indivíduo racional, uma vez que os outros fizeram o mesmo. As leis consideram “os sujeitos como um corpo”, ou seja, como membros de uma unidade orgânica, e “jamais um homem como indivíduo” (Rousseau, 1936, p. 56)⁶. O pacto, por sua vez, que confere existência ao corpo político, fundamenta-se no contrato por meio do qual cada vontade individual é absorvida pela vontade coletiva. O corpo político recebe a pessoa de seus membros para constituir uma totalidade ética, pois, de acordo com as palavras do próprio Rousseau, o Estado é uma “pessoa moral” (Rousseau, 1936, p. 84), ao contrário de simples mecanismo de coerção física. Esse predomínio do homem social, membro de uma comunidade ética, sobre o indivíduo, é a própria realização política da liberdade, visada por Rousseau desde o início do seu pensamento. Nesse sentido, obrigar um indivíduo a cumprir as leis é obrigá-lo a ser livre, fazendo com que a vontade geral predomine sobre sua vontade particular, de modo que não se pode censurar a necessária obediência social às leis por cercear a liberdade. Sempre somos livres obedecendo às leis, mas nunca quando obedecemos outro homem, porque, nesse caso, obedecemos a uma vontade alheia, ao contrário da obediência às

6 - Ainda que “cada indivíduo”, enquanto “existência absoluta” ou como “homem”, possa “ter uma vontade particular contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão” (Rousseau, 1936, p. 77).

leis, quando obedecemos a uma vontade geral, que tanto é minha como de todos os outros, na medida em que seu objetivo é o bem comum.⁷

Assim, não é o medo de punição que obriga o indivíduo a se manter no interior do corpo político respeitando o pacto social, mas o respeito a si mesmo, porque o pacto não “onera” o indivíduo como um encargo contingente ao qual deveria subjugar sua existência e sua liberdade que, ao contrário, realiza. “Aquele que recusar obedecer a vontade geral será constrangido a tanto por todo um corpo, o que significa apenas que o forçarão a ser livre” (Rousseau, 1936, p. 92), obrigando-o a agir racionalmente. Entre a natureza do Estado resultante do contrato social e a essência do indivíduo racional, não há antagonismo, mas espelhamento e reconhecimento. Ao contrário do que pensavam os “fisiocratas”, o Estado legítimo não deriva da administração da trama contraditória dos interesses egoístas, mas da transparência de um contrato. Por isso Rousseau pode dispensar o apelo a sutilidades políticas ou artifícios transcendentais, como a “mão invisível” de Adam Smith, para justificar a manutenção da coesão social. No contrato, a questão social se desvincula do problema da livre iniciativa econômica - Rousseau não vê nenhuma relação necessária entre a liberdade e os interesses econômicos, como, por exemplo, no conceito de livre iniciativa - para se acercar de um problema puramente ético: a manutenção política da liberdade do indivíduo submetido necessariamente às leis.⁸

A ideia de Estado é, essencialmente, em Rousseau, a de uma comunidade de fins, ou seja, ética. O homem deve, antes de mais nada, saber “a onde quer ir e porque vai, consumando, dessa forma, a ideia de direito” (Cassirer, 1982, p.302). Por isso, a sociedade moderna não pode ser considerada racional tomando-se em consideração apenas o desenvolvimento da cultura teórica e tecnológica, no domínio da natureza ou no progresso material dos povos. Segundo Rousseau, a razão prática deve predominar sobre a razão teórica, e o aspecto ético das leis sobre a eficiência do gerenciamento social. Na ordenação da comunidade humana, “a formação firme e clara do mundo da vontade deve preceder à construção do mundo e do conhecimento”. Desse ponto de vista, é racional a sociedade onde impera a liberdade ética, a qual “não pode ser alcançada sem uma transformação radical da ordem social, transformação que destruirá toda arbitrariedade e que, de modo exclusivo, conseguirá fazer vencer a necessidade interior da lei” (Idem, p. 397)⁹, contra a necessidade exterior de

7 - Ver *Scritti politici*, Torino: Utet, 1970, p. 646, cit. in: BOBBIO, N. *O Futuro da democracia*, Rio: Paz e Terra, 1997, p. 159.

8 - Por isso, o Estado é tudo menos “um conjunto de noções, de técnicas e procedimentos pelos quais se torna uma sociedade governável no quadro da democracia, malgrado o antagonismo dos interesses que a dividem”. Donzelot, J. *L'Invention du Social*. Paris, Fayard, 1984.

9 - A possibilidade de o indivíduo se realizar pela identificação ao que a sociedade considera seu interesse coletivo é colocada em cheque quando confrontamos esse interesse com a ideia de uma humanidade racional. O comportamento justo do homem plenamente razoável não poderia ser legitimado partindo-se da utilidade social da obediência às leis vindas do exterior. Para que a ação possa ser considerada moral, seria preciso haver coincidência entre o interesse individual e o coletivo, mas,

manter a ordem pública, tendo em vista o progresso. O Estado moderno trabalha em função da preservação da sua própria eficácia política, o poder político, dirigindo-se, antes de mais nada, à sua própria manutenção. Ora, o Estado ideal deve, sobretudo, visar a realização da felicidade dos homens aos quais governa.¹⁰

Portanto a filosofia política deve “tomar os homens tais como eles são e as leis tais como devem ser”, mas os homens não podem “ser antes das leis, o que devem ser por elas”. Se a lei ordena, impõe, limita, tendo necessariamente forma imperativa, é porque os indivíduos não estão à sua altura, não são conformes ainda ao seu “espírito”. De fato, “uma legislação perfeita seria a que transformasse os homens a ponto de tornar-se inútil” (Matos, p.110) justamente como legislação externa das ações. Mas a possibilidade dessa transformação não é racionalmente pensável, dado que, se os homens nasceram livres e deram-se o império das leis, é preciso admitir que o estado natural ao qual se retornaria por meio do efeito de uma legislação perfeita, não será menos contingente do que o primeiro. De modo que, ao final, perfeita quanto ao seu princípio, a legislação torna-se imperfeita em seu resultado prático. Ela, assim como nenhum outro artifício, não pode operar qualquer transformação definitiva na condição humana. Assim a legislação deve, não apenas impor-se aos homens limitando suas ações, devendo também contribuir para formar a consciência política na qualidade de expressão exemplar da vontade orientada para o bem comum. Ainda que o povo, escreve Rousseau, deseje, em todas as ocasiões, o bem para si mesmo, e que a vontade geral seja “sempre justa”, nem sempre “o julgamento que a guia é esclarecida”(1936, p.46)¹¹ Daí a necessidade ética do governo - vontade moral esclarecida pela antevisão dos fins últimos da razão humana - jamais fundamentada por Rousseau sobre a necessidade de centralizar a administração da sociedade ou administrar politicamente os conflitos sociais e econômicos. A diferença entre as ações do Estado e a vontade do povo que ele deveria encarnar permanece, entretanto, historicamente inultrapassável, seja pela tendência do

principalmente, e acima de tudo, entre esse último e o interesse da humanidade como tal expresso – pelo menos teoricamente - pela vontade geral. De fato, a vontade geral é o interesse universal particularizado, ou concreto, como diria Hegel. Por isso a política (o governante ou legislador) deve buscar a todo o momento identificar as leis com a vontade comum a todos os que vão obedecê-la, pois só assim é possível a liberdade no Estado, o que significa, precisamente, a autonomia da vontade. Mas a vontade não é ainda plenamente autônoma se o objetivo que ela representa, mesmo sendo comum a muitos, a todos ou à maioria dos membros da sociedade, não reflete um princípio essencial da razão, sendo, dessa forma, universal em e por si (Cf. Bobbio, p. 79).

10 - Aqui se encontra esboçada a teoria kantiana do Estado enquanto meio, uma vez que a legalidade do direito nada mais é do que a condição de realização da moralidade das instituições, isto é, do encontro entre o que é bom em si, ou segundo a razão, e o que é bom para os homens, e que não poderia ser atribuído simplesmente à determinação da vontade de todos os homens diretamente pela razão. A mediação política se justifica, enfim, justamente por causa dessa distância inultrapassável entre a vontade empiricamente considerada e sua ideia como boa vontade. Paradoxalmente, o homem é obrigado a impor a si próprio, por meio de leis, o comportamento efetivo adequado à sua própria essência racional.

11 - “É impossível que o corpo queira prejudicar a todos os seus membros e ... a nenhum em particular pode prejudicar ... pois todo ato de soberania, isto é, da vontade geral, obriga ou favorece igualmente a todos os cidadãos” (Rousseau, 1936, p. 45).

primeiro a *incorporar* e a substituir a vontade geral – usurpando assim o verdadeiro corpo político - que ele deveria simplesmente *encarnar*, seja porque o povo nem sempre dá conta, por si mesmo, de encontrar as leis que espelham o bem comum. “Um povo que governasse sempre bem não necessitaria ser governado” (Rousseau, 1936, p. 44), e como esse povo não existe, o Estado é necessário.

Por essa via, o legislador não pode “empregar a força”, nem convencer por “raciocínios” (Rousseau, 1936, p. 45), a fim de fundamentar a ordem jurídica. A primeira alternativa é ilegítima e irracional; a segunda, ineficaz. Quem respeita a lei por medo da polícia não é verdadeiramente livre, mas se a ninguém é permitido desconhecer a lei, em contrapartida, quase nunca o espírito das leis é efetivamente compreendido, mesmo quando a lei é obedecida. De fato, “a razão sublime” do primeiro legislador, que “se eleva além da vulgaridade dos homens” não pode ser racionalmente instituída, sendo, portanto, limitada por sua própria condição e obrigada a se impor aos homens como se a universalidade da lei devesse sua fonte à autoridade de um Deus que o legislador representaria. Impor à vontade geral a razão imanente, por meio da transcendência da vontade de Deus, é uma forma de astúcia que implica, senão a razão, ao menos que os indivíduos sejam razoáveis, deixando-se “persuadir”, mesmo sem serem “convencidos”. “Na origem das nações a religião serve de instrumento à política”, escreve Rousseau (1936, p. 55), prefigurando, sem dúvida nenhuma, a submissão às leis universais que, emanando de uma vontade transcendente, ensina aos homens o que eles podem e devem ser por sua própria conta, porque, na verdade, esse consenso era aquilo mesmo que eles queriam sem ainda poder vê-lo.¹²

Assim, a teoria do legislador resulta, de fato, do esforço quase desesperado do filósofo para aplacar as dificuldades aparentemente insuperáveis que nascem da inadequação de toda forma de governo, com exceção da extinta democracia direta grega, em relação à ideia de fundar a soberania do povo diretamente na alienação voluntária da liberdade de cada indivíduo (Philonenko, p. 55).

4. O princípio da soberania: o povo

O caráter problemático do conceito de vontade geral em Rousseau é uma evidência para a maioria dos seus comentadores. Mas é o próprio Rousseau quem chama a atenção

12 - Essa mesma idéia pode ser encontrada no Jovem Hegel. “Todos os Estados foram criados, afirma ele, pela violência sublime de grandes homens, não pela força física [...] algo no caráter dos grandes homens faz com que sejam espontaneamente declarados senhores”. Segundo Hegel, a tirania educa os povos à obediência, prefigurando o reconhecimento da lei que fará supérflua a tirania. Ela é “educação para a obediência”.

para a dificuldade do seu principal conceito. O problema, diz ele, consiste em saber como se forma um povo (Rousseau, 1936, p. 22), ou seja, o sujeito da vontade geral que deve ter necessariamente por objeto o interesse comum. Que a comunidade política deva ter por objeto o interesse comum e que somente a vontade geral possa visa-lo, é uma tese, e não um problema (Bernardi, 1998, p. 105). É também consistente com tal tese a afirmação de que somente o povo (e não a simples vontade da maioria) pode ser o sujeito da vontade geral. Mas constitui um problema saber como realizar as condições concretas, históricas e sociais, requeridas pela formação e declaração do interesse comum, problema que, conforme Rousseau, nenhuma teoria política está ao alcance de resolver, pois, dependerá sempre da maior ou menor virtuosidade política dos cidadãos.¹³

Segundo Rousseau, “antes de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei seria bom examinar o ato pelo qual o povo é um povo, porque este ato, sendo necessariamente anterior ao outro, é o verdadeiro fundamento da sociedade”(1936, p. 43). Essa precedência não significa apenas que a análise das formas de governo seja secundária em relação à questão da origem do poder, mas, principalmente, designa a anterioridade do contrato social em relação ao corpo político. “Pelo pacto social, escreve Rousseau, nós demos existência ao corpo político”, por isso, trata-se de um ato absolutamente “primitivo”, pois, a vontade de nenhum governante poderia estabelecer essa unidade sem a qual não há Estado legítimo. A unidade da vontade de um povo é justamente a substância política do Estado. O Estado deve ser o governo do povo, ou seja, da vontade geral.¹⁴ A vontade da qual a lei emana pertence ao “corpo do povo” (Rousseau, 1936, p. 89). A unidade do corpo político não pode, portanto, ser constituída a partir da submissão incondicionada de uma multidão atomística a uma mesma fonte de poder. Ao contrário o ato que dá origem à unidade do

13 - A propósito da França recém libertada, Merleau-Ponty diz que pela primeira vez em muito tempo assistia-se ali a uma situação correspondente à fundação ou refundação do Estado. “A legalidade formal e a autoridade moral, dissociam-se, a estrutura de Estado esvaziava-se de sua legitimidade e perdia o seu caráter sagrado em proveito de um Estado a ser organizado e que apenas se assentava sobre vontades. Pela primeira vez [...] cada francês em lugar de viver à sombra de um Estado constituído, era convidado a discuti-lo. Aqui a razão não bastava, quer como consciência moral ou cálculo das probabilidades uma vez que eram pedidas afirmações sem reservas e contra outras opiniões ... assim aparecia as origens passionais e ilegais de toda legalidade e de toda razão. Não havia mais diversidade legítima de opiniões. Os homens condenavam-se, como traidores, porque eles não viam o futuro da mesma maneira ... o Estado havia sido, de fato, foi posto entre parênteses, suas decisões e suas leis invalidadas, a razão tornou-se violência e a liberdade sem respeito” (1988, p. 64).

14 - Segundo Kant, o conceito de soberano pode significar tanto o que é supremo (*supremum*) quanto o que é também perfeito (*consumatum*). “O primeiro constitui aquela condição que é, em si mesma, incondicionada, quer dizer, a nenhuma outra sujeita (*originarium*); o segundo é aquele todo que não constitui parte alguma de um todo ainda maior da mesma espécie (*perfectissimum*)”(Crítica da Razão Prática, Porto: Edições 70, 1987, p. 129). Essa definição, que aliás Kant considera equívoca, aplica-se ponto por ponto à noção rousseauiana de soberania, pois o povo é, ao mesmo tempo, um poder *originarium* e *perfectissimum*. O povo, de fato, não é uma parte do Estado e, considerado em sua unidade, ela não deriva de nenhuma outra, por exemplo, da unidade anterior da raça, nação ou sociedade. Porém, incondicionada, do ponto de vista da sua totalidade, a unidade do povo não advém de si mesma, se considerada quanto a sua relação à vontade livre dos indivíduos que fazem o contrato social.

corpo político (povo) é a submissão voluntária dos indivíduos a leis universalmente válidas, destituídas de qualquer vestígio de arbitrariedade. Para que isso aconteça, as leis devem resultar da *vontade geral*, ou seja, devem expressar a vontade do povo. Qualquer que seja a forma de governo, sua legitimidade emana da vontade soberana do povo que jamais é alienável. A alienação das vontades particulares que dá origem ao corpo político não se repete na operação por meio da qual o povo institui um governo em seu nome, elegendo um rei. “O poder pode ser transmitido; não, porém, a vontade”. No momento em que há um “amo” não há mais “soberano”, destruindo-se, por esta via, o corpo político na medida em que a única soberania legítima é exercida pelo “ser coletivo” do povo (Rousseau, 1936, p. 47). O governante é apenas um delegado ou comissário do povo soberano cuja vontade se expressa nas leis obtidas por escrutínio.

Resta-nos agora compreender a maneira como se forma a vontade geral, que não deve ser confundida com a *vontade de todos ou da maioria*. Diz-nos a mais importante passagem do *Contrato*, mais discutida e pior formulada, que a vontade geral “não considera senão o bem comum”, enquanto a vontade de todos nada mais é do que a simples “soma de vontades particulares”. Mas, se retiramos dessas vontades as “discrepâncias que se destroem entre si, resta a vontade geral como soma das diferenças” (Rousseau, 1936, p. 86).

Começemos por dizer o que a vontade geral não é. Ela não é, primeiramente, unânime relativamente aos problemas gerais da gestão social (leis, procedimentos econômicos, etc.). A unanimidade pressuposta pelo contrato diz respeito apenas à decisão de adotar um conjunto de normas válidas para todos os indivíduos membros do corpo político que irá se formar e à decisão de obedecê-las incondicionalmente. Assim, “para que uma vontade seja geral não é necessário que seja unânime, embora seja preciso contar todas as vozes; toda exclusão formal rompe a generalidade” (Rousseau, 1936, p. 43). Também não é a vontade da maioria ou mesmo “vontade de todos”. A vontade geral tem sempre razão, e sabemos que não há relação necessária entre o que a maior parte deseja e a verdade ou a justiça. Além disso, a vontade da maioria implica o estabelecimento de um consenso, pelo menos no interior da própria maioria, entre interesses particulares que se identificam, mas permanecem particulares. Ou seja, trata-se de uma “soma de entidades inteiras”, incapazes, por si mesmas, de originar a totalidade orgânica de um corpo político (Ferry e Renault, 1993, p.60). Consenso que pode ser puramente acidental, nada refletindo da natureza comum e essencial de cada homem, como a vontade geral.¹⁵

15 - Para a diferença entre o ideal contratual e o princípio da maioria ver BOBBIO, N. *Teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Campus, 2000, p. 438. “Enquanto a regra da maioria desempenha sua função no interior de um corpo coletivo no qual a vontade coletiva resulta da soma das partes componentes de uma totalidade orgânica e portanto como tais dependentes do todo, o acordo (ou contrato, JLF) ocorre entre partes (indivíduos ou grupos) relativamente independentes, os quais alcançam a formação da vontade comum através de concessões recíprocas com base no princípio do *do ut des*, revelando-se assim como

A diferença política originária do Estado contratual é radicalmente individual, no sentido preciso em que ela não se dá no interstício que separa os diversos conjuntos, estamentos ou classes sociais. Por definição, o caráter das diferenças entre classes sociais, por exemplo, o antagonismo, não depende dos indivíduos que as compõem. Rousseau vê, por trás das diferenças sociais, no coração das individualidades, por assim dizer, a consciência de pertencer a uma mesma humanidade que se reflete na vontade geral, fundamento do Estado. Por isso, a “quantidade primitiva”, à qual a vontade geral se refere, é a “totalidade civil” (Philonenko, 1984, p. 31-32), a totalidade dos elementos do corpo político e a unanimidade que o fundamenta. Só assim é possível conciliar o ponto de vista dos indivíduos consultados um a um conforme a intimidade da sua razão. De fato, para Rousseau os indivíduos alcançam mais facilmente a universalidade da sua condição humana ouvindo e consultando sua consciência, do que debatendo uns com os outros.

De acordo com Rousseau, a opinião verdadeira deve ser procurada na relação interior do homem com sua própria natureza, relação tornada obscura pela vida social que tende a submeter cada um à exterioridade. O eu do homem socializado cessa de ter a si mesmo e à sua razão natural interna como referência para dirigir sua conduta, seus juízos de valor e sua relação com a verdade em geral. Cada um torna-se escravo das opiniões dos outros, deixando-se influenciar pelas circunstâncias. Na *Profissão de fé do vigário saboiano*, cap. IV, Rousseau afirma que “o testemunho dos homens não é senão o da minha própria razão”, a “luz interior” da razão sendo melhor guia do que a opinião dos outros, uma vez que “qualquer um pode enganar-se tanto quanto nós e podemos conhecer tanto quanto eles”. (Ver Frezzatti 2002, p. 75)

Segundo BENOIT (In PEREZ, 2002, p. 81), o conceito rousseauiano de vontade geral deriva da obra de Diderot, tendo como referencial a *universalidade e racionalidade contidas na prática comum da humanidade histórica* e, ao mesmo tempo, na interioridade da consciência individual. A vontade geral é inicialmente a “alma” implícita na prática social da humanidade, inclusive em suas formas pervertidas, tornando-se explícita para o ser razoável que sabe compreender aquela voz ressoando interiormente nele. Em um como em outro dos casos, a vontade geral se opõe à particularidade, seja do indivíduo ou de uma sociedade”.

Contra essa tese, Rousseau objeta que o que suscita em nós a própria ideia de humanidade, de uma comunidade sem fronteiras políticas e geográficas, é justamente o sentimento de pertencer a uma comunidade política originária e particular. A ideia de humanidade nada mais seria, deste ponto de vista, do que o alargamento da validade dos princípios e

um modo de solução dos conflitos externos entre grupos”. No primeiro caso, o resultado do “jogo” é zero, já que a maioria ganha o que a minoria perde; no segundo caso, a soma é positiva: ambas as partes saem ganhando do acordo comum.

normas legais da comunidade particular na qual o indivíduo vive como cidadão. Ademais, a capacidade de pensar por contra própria é de aquisição tardia e difícil para cada indivíduo. “*Nós não começamos propriamente falando, a nos tornarmos homens senão após nos tornarmos cidadãos*” (1936, p. 286). Assim, a universalidade da condição humana não se concretiza, na história assim como no indivíduo, senão por meio da particularidade dos Estados. Nós não podemos ser, antes das leis, os seres racionais que devemos ser por meio e a partir delas.

Por essa via, será preciso evitar que grupos particulares formados no interior da sociedade transformem-se em intermediários entre o povo e o Estado. A afirmação de que “quando o povo informado delibera ... a deliberação seria sempre boa, se os cidadãos não tivessem nenhuma comunicação entre si” (Rousseau, 1936, p. 82) deve ser entendida nesse sentido, pois a comunicação é aqui, justamente, o meio de obter o consenso que conduz à formação de grupos particulares, articulados em torno de um interesse comum. Além disso, Rousseau pretende garantir que a vontade geral resulte apenas do que o indivíduo possa aspirar por si mesmo, a partir da sua condição humana e da autonomia da sua vontade, e não em nome dos interesses de qualquer associação, grupo ou classe social a que pertença, isto é, enquanto membro de uma “sociedade parcial”.

Essa concordância harmoniosa de pontos de vista diferentes que forma “um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia” (Rousseau, 1936, p. 59), a saber, a vontade geral, supõe, na verdade, uma identidade de propósitos que não diz respeito à multidão de questões que envolvem o cotidiano da vida política. Ela é apenas suficiente para garantir a *legitimidade* do poder político. A concordância que primeiro interessa ao filósofo político é, em si mesma, política e interna à constituição do corpo político como tal. Embora as manifestações concretas da vontade geral não tenham necessariamente que ser unânimes, essa unanimidade é pressuposta pelo menos quando os indivíduos deliberam acerca do encaminhamento do processo social de decisão, ou seja, a submissão da minoria ao que for decidido pela maioria, porque, nesse caso a parte discordante (seja ela maioria ou minoria) seria imediatamente excluída do pacto. Em outros termos, trata-se do propósito idêntico de buscar a concordância dos pontos de vista para além das particularidades, de modo que o escrutínio não tem por finalidade imediata aprovar ou rejeitar uma lei, por exemplo, devendo dizer apenas se ela é conforme ou não à vontade geral. A aprovação da maior parte institui a lei, mas não é suficiente para fundamentá-la no direito referindo-a à soberania do povo e da sua vontade. Não é o ato concreto de deliberação social, mas seu sujeito, a saber, a vontade do povo, *emanada da ideia de autonomia da vontade*, que deve instituir o direito na política (Ver Rousseau, 1936, IV). Por isso, pouco importa que o legislador efetivo seja o próprio povo, por meio do consenso da maioria, ou o monarca. Basta que as leis sejam feitas *como se* fossem as expressões da

vontade geral para que sejam consideradas legítimas. A vontade geral não é o instrumento da reforma do Estado. Onde essa necessidade surgir, juntamente com os meios práticos de efetuar a transformação, a ideia de vontade geral permite distinguir entre as leis legítimas, ou seja, as que um povo imporia a si mesmo livremente se pudesse fazê-lo, e as que, *por alguma razão de princípio*, revelam-se inaplicáveis.

CONCLUSÃO

Durkheim, em seu comentário de “O Contrato social”, interpreta o problema da participação, direta ou não, dos cidadãos na formação do Estado e no seu governo de uma forma exclusivamente pragmática. “Se grupos particulares se formam, afirma, cada um deles terá sua vontade coletiva que será geral em relação aos seus membros, mas particular em relação ao Estado; e é dessas vontades coletivas que deverá emergir a do soberano. Ora, justamente porque essas vontades elementares são pouco numerosas, *seus caracteres diferenciais suprimem-se menos facilmente. Quanto menos elementos se tem para formar um tipo, menos esse tipo é geral.* A vontade pública correrá, então, um maior risco de desviar para fins particulares”. (Durkheim, 1980, p. 361, grifado por mim). Ora, em Rousseau a questão é de princípio, dizendo respeito à legitimidade da vontade, e não numérica. Como se trata de princípios não comporta avaliação quantitativa. A inserção em um grupo retira do indivíduo a necessária autonomia da vontade sobre a qual se fundamenta a vontade geral e o Estado *racionalmente constituídos*. Os indivíduos devem participar do Estado na qualidade de membros de uma humanidade, ou seja, de uma comunidade ideal de seres racionais e livres, e não como membros de uma classe particular à qual pertencem de forma contingente e cujos interesses são determinados por estas mesmas particularidades e contingências.

De fato, como afirma Bobbio, “o juízo moral e o comportamento ético não dependem da educação nem da consideração da *identidade entre o interesse pessoal e o bem comum*, mas, antes, da voz interior que fala tão claramente para o camponês quanto para o filósofo” (Bobbio, p. 193). A “voz interior” da razão opõe-se aos valores e preconceitos herdados de uma sociedade corrompida, e ao espírito da época: tirar conclusões pretendidamente exatas porque concordantes com a opinião pública. Desse ponto de vista, o inconformismo social e a consciência crítica só poderiam ser de natureza pessoal porque a voz do povo seria apenas o eco de uma racionalidade decadente que confunde liberdade de pensamento com liberdade de opinião. O conhecimento adquirido através do ensino, público ou privado, implica, na verdade um privilégio social por si só alienante. Por isso o camponês inculto

estaria mais apto a desenvolver uma verdadeira consciência moral do que o burguês cuja cultura foi adquirida como se fora o prolongamento da sua riqueza material, sendo, por isso exterior à sua personalidade. A necessidade de reformar uma sociedade corrompida só poderia emanar de uma liberdade interior, desenvolvida ao modo de uma conversa consigo próprio, não convencional, concebida como via direta de acesso aos valores “naturais” depositados no fundo da consciência e da alma de cada homem, independentemente da cultura. O homem moderno padeceria assim de uma forma de escravização artificial à autoridade política e às convenções sociais. Através do “contrato social” Rousseau pensa que as luzes da razão e o desinteresse moral seriam favorecidos como meio de uma comunidade política favorecer as inclinações morais dos cidadãos em vez de as frustrar e perverter instituindo a opinião pública como instrumento de consulta e deliberação política (Cf. HAMPSON, 1973).

Por este prisma a participação de alguns, de poucos, muitos ou todos, em nada altera a legitimidade do “contrato”. A generalidade da vontade em Rousseau não deriva da quantidade das pessoas consultadas, mas da *qualidade* da opinião de cada um cuja referência essencial é a razão e a lei moral nela fundamentada. Nas democracias modernas a opinião pública significa simplesmente o que pensa, estatisticamente considerada, a maioria das pessoas submetidas ao processo de consulta normalmente resumido a aplicação de questionários aos quais se deve responder com um não ou sim. Esta coleta quantitativa denominada “opinião pública” vem a ser exatamente o conteúdo da liberdade de expressão, característica central da democracia. Divulgada na mídia a opinião pública passa por ser a realização efetiva da liberdade de pensamento nas sociedades modernas. No entanto haveria efetivamente liberdade de pensamento na manifestação das opiniões pessoais, coletadas através de números estatísticos? Um transeunte desavisado, convidado a manifestar sua opinião acerca de determinado assunto, imediatamente, teria mesmo tempo para “pensar” no sentido de refletir aprofundada e seriamente sobre o assunto? Na verdade, o sistema midiático impõe através de uma estratégia de consulta que escamoteia seu caráter repressivo do verdadeiro pensamento, o quantitativo como critério da verdade e validade das opiniões, quando o que apenas importa, uma vez adotada a perspectiva ética que é a do “contrato” de Rousseau, as *razões*. Contra a interpretação de Durkheim argumentamos que, para Rousseau, o importante não é o número das opiniões, mas o percurso que conduziu cada indivíduo a adota-la e, por fim suas razões para fazê-lo. Ora é justamente isso que o filtro midiático reprime apresentando apenas o número das opiniões. Assim fazendo expulsa da república democrática o único fundamento que poderia legitimá-la perante a tribuna ética da razão.

Referências Bibliográficas

BERNARDI, B. “Volonté générale, intérêt, bien commun (sur la formation du concept de volonté générale dans la philosophie politique de J.-J. Rousseau)”. In Cahiers philosophiques, 77, dezembro, 1998, pp. 75-106.

BOBBIO, N. *Dicionário de política*. Brasília: EDUNB, 1992.

BOBBIO, N. *Teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Campus, 2000

CASSIRER, E. “A Questão de Jean-Jaques Rousseau” In *O Pensamento político clássico*. Rio: Zahar, 1988.

DURKHEIM, E. “O Contrato social e a constituição do corpo político”. In Quirino, C. G. & Souza, M. T. S. *O pensamento político clássico*, São Paulo, T. A. Queiroz, 1980

FERRY, L. & Renaut, A. *Filosofía política III; de los derechos del hombre a la idea republicana*. México: Fondo de cultura, 1993.

FICHTE, K. *Fondement du droit naturel*. Trad. A. Renault, Paris: PUF, 1984.

FREZZATTI JUNIOR, W.A. “Rousseau: a rejeição do disfarce e a busca pela transparência”, In Perez, D. (Org.) *Ensaios de Ética e Política*. Cascavel: EDUNIESTE, 2002.

HAMPSON, N. *O iluminismo*. Lisboa: Ulisseia, 1973

HOBBS, T. *De Cive*. Trad. Ingeborg Soler. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *O Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1987(Os Pensadores).

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*, Porto: Edições 70, 1987.

PEREZ, Daniel O. *Ensaios de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Toledo: Edunioeste, 2001

PHILONENKO, R. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Paris: Vrin, 1984.

SALOMON-BAYET, C. Jean-Jacques Rousseau. In: *História da Filosofia*, François Chattelet (Org), Rio: Zahar, 1974.

MATOS, O. *Rousseau: uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo: M. G. Editores, 1968.

MERLEAU-PONTY. *Humanismo e terror*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988

ROUSSEAU, J. J. *Emílio ou da educação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992

_____. *Le contrat social*. Paris: Hatier, 1936.

- . _____ . *Do contrato social*. São Paulo, Abril, 1987.
- . _____ . *Discours sur l'inégalité*. Paris: Gallimard, 1965.