

ANTONIO RUZZA

Rousseau e a moralidade
republicana no *Contrato Social*


ANNA BELLUM

Capítulo II

Os elementos fundamentais da moralidade republicana

1. A vontade geral

A noção de Vontade Geral representa a contribuição mais original do pensamento rousseauiano e fornece a base da moralidade republicana no *Contrato Social*. O termo já havia sido usado por Montesquieu com o significado vago de opinião pública, e por Diderot. Esse, no verbete da *Enciclopédia* sobre o direito natural, explicou que “o indivíduo deve dirigir-se à vontade geral para saber até que ponto deve ser homem, cidadão, súdito, pai, filho e quando lhe convém viver ou morrer”. Ela é definida como um “ato de puro entendimento que raciocina no silêncio das paixões sobre aquilo que seu semelhante tem direito de exigir”, e evita o enfraquecimento de noções como bondade, justiça, virtude (Diderot, 2006: 81). Mas somente Rousseau atribui à vontade geral uma função especial para a criação da sua moralidade republicana.

Salinas Fortes a define como uma “ideia reguladora”, para realizar a síntese entre as duas exigências opostas: a da natureza, na qual a liberdade é absoluta por causa do isolamento, e a da sociedade, que necessita de leis e regras por causa da convivência. Essa vontade não pode ser corrompida pelas paixões e “se determina segundo o verdadeiro interesse

do homem ou segundo a razão, pela qual o homem não pode deixar de escolher o melhor possível" (Salinas Fortes, 1976: 78). Esse apelo à razão depende do fato de que os sentimentos e as emoções dividem as pessoas, conforme mostrado pelas consequências provocadas pelos produtos do amor-próprio, enquanto a razão as une e permite descobrir o que elas têm em comum. Esta abstração das paixões, bem como a recusa dos fatos históricos, sustenta a posição do comentarista brasileiro (e nossa também) sobre a qualidade puramente teórica do contrato rousseauiano.

Também Althusser entende que essa vontade surge para dirigir a sociedade na base de um interesse ou bem comum, porque ela "apenas existe porque existe o seu objeto: o interesse geral" (Althusser, 1976: 74). Assim, o interesse individual é o verdadeiro movente da alienação total!¹³⁶ e da consequente igualdade formal. O indivíduo quer para os outros as coisas que quer primeiro para si, e só em função daquela igualdade formal (Althusser, 1976: 64).¹³⁷ Isso cria um paradoxo. Por um lado, o interesse particular faz surgir a sociedade, que se torna necessária pela oposição de interesses que geram o estado de guerra, e se torna possível pelo seu acordo. Por outro lado, esse interesse individual tende a destruí-la, pela ação de um indivíduo ou das fáceções que enganam e silenciam a vontade geral, como será explicado mais adiante. Mas Rousseau tem certeza que os dois tipos de interesses existem, que cada particular contém em si o geral, e por isso a única solução é tentar conciliá-los, reunindo os primeiros no segundo.

O interesse ou bem comum não significa somente de todos, nem da maioria, que pode ser constituída com base em objetivos particulares, pela convergência das opiniões de um grande grupo. É o interesse de todos e de cada indivíduo, como componente do corpo político. Não devemos entender que Rousseau rejeite a regra da maioria. Tal regra pode ser o processo de expressão ou de apuração de opiniões, em uma assembleia, mas deve valer somente se atende o interesse comum, não importando, nesse caso, a unanimidade. O critério da unanimidade é

¹³⁶ A alienação total é a primeira condição do contrato rousseauiano, conforme será explicado mais adiante.

¹³⁷ Dessa maneira, Althusser exclui uma leitura kantiana da moralidade, que não é produto de uma ação transcendente que elimine os interesses; pelo contrário, parte da tentativa de conciliá-los.

obrigatório somente no momento do pacto: "car l'association civile est l'acte du monde le plus volontaire; tout homme étant né libre e maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que se puisse être, l'assujettir sans son aveu".¹³⁸ Em outras palavras, um indivíduo é livre para recusar o contrato e ficar de fora da associação, perdendo a chance de ser cidadão. É nesse sentido que falamos de unanimidade daqueles que aderem voluntariamente ao pacto. Essa unanimidade inicial será futuramente a base da concórdia e do vigor cívico (Shklar, 1969: 188).¹³⁹

O fundamento da vontade geral é uma moral objetiva, não influenciada por um pensamento subjetivo, que pode ser arbitrário. Ela permite manter a promessa individual feita por ocasião do pacto, de obedecer à lei e de relacionar a liberdade com o dever. Uma lei é moral e legítima quando provém de todos como expressão da vontade geral, e não só pelo fato de aplicar-se a todos, fato que não impede que beneficie só a alguns (Montegudo, 1999: 23).¹⁴⁰ Uma lei não pode ser considerada igual, portanto justa, se for aplicada a sujeitos desiguais.

Após a instituição da sociedade, o que se pergunta ao cidadão, numa assembleia, não é se ele está de acordo com uma proposta de lei, mas se esta segue a vontade geral. A minoria que discordava, na realidade, se enganou, porque aquilo que pensava fosse a vontade geral, não era tal. Em todo caso, esta minoria fica juridicamente submetida à nova lei. Assim, evitaria-se o risco de pôr em crise o corpo político, todas as vezes que não se alcança a unanimidade, e o componente dessa minoria continua a ser livre quanto antes, tanto politicamente, porque mantém os direitos adquiridos pelo contrato social, quanto moralmente, porque se sujeita à lei. Quanto mais for sadio o corpo político, maior é a participação dos cidadãos e maior é a probabilidade que aquela minoria tenda a zero e que

¹³⁸ ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*, p. 127 ("porque a associação civil é o ato mais voluntário do mundo; tendo cada homem nascido livre e senhor de si mesmo, ninguém pode, sob qualquer pretexto imaginável, sujeitá-lo sem seu consentimento").

¹³⁹ A autora observa que esta unanimidade, fruto da vontade e do interesse comum, é diferente daquela que marca os regimes despóticos, nos quais ela é consequência do medo.

¹⁴⁰ O autor cita (como exemplo de contrato ilegítimo que trouxe vantagens somente para alguns), o "pacto dos ricos", a obra de um legislador impositor que persuadiu os pobres a entrar na sociedade, mantendo e aumentando a condição de desigualdade: isto é, criando uma lei que beneficiava somente a eles. A igualdade jurídica mascarava a desigualdade de fato. Entretanto, ele observa que, para outros pensadores, como Goldschmidt, o engodo não retira a validade jurídica do pacto.

aceite o seu erro, porque entende que maior é a probabilidade que a decisão tomada atenda o bem comum. Mas, se o corpo político chegou a um grau de corrupção alto, esse grupo será sempre mais numeroso e, sobretudo, inclinado a insistir no seu afastamento da vontade geral, considerando mais importante a sua vontade particular.

Rousseau observa que os indivíduos com pouco contato entre si apresentam pequenas diferenças nos interesses particulares,¹⁴¹ porque afinal a natureza humana é a mesma para todos os homens que, ainda, não são maus voluntariamente. Essa natureza não foi ainda totalmente corrompida dentro das pequenas comunidades, as quais, pela falta de contato com costumes e leis estranhas, se mantêm fiéis à inocência do seu estado original, definido pela ação do legislador. Evidentemente, muitas pequenas diferenças podem ser mais facilmente resolvidas pela vontade geral, que é diferente da vontade de todos (ou soma de vontades particulares). A vontade geral responde sempre que consultada, porque essa consulta é uma regra moral imposta pelo interesse público, é como uma daquelas leis que não se gravam no bronze, mas no coração: "Il n'a point d'intérêts embrouillés, contradictoires, le bien commun se montre partout avec évidence, et ne demande que bon sens pour être aperçu... il n'est question ni de brigues ni d'éloquence pour faire passer en loi ce que chacun a déjà résolu de faire".¹⁴² Mas ela deve ser consultada sobre questões gerais, quando se torna necessário promulgar novas leis que devem expressar o que há de comum na vontade de todos, e por um povo suficientemente esclarecido. Daí a necessidade que o Estado seja bem constituído desde a origem e que seja dada uma grande importância à educação civil. Dessa maneira, o povo nunca se deixará levar pela ação ou discurso de quem quer dividi-lo ou enganá-lo, como acontece com o de Paris ou de Londres.

Nesses casos, de sociedades grandes e já afastadas da pureza original, a vontade geral pode ser silenciada, quando os vínculos sociais são enfraquecidos, mas nunca eliminada. O indivíduo que decide não mais

141. ROUSSEAU, J.J. *Du contrat social*, p. 64.

142. *Ibid.*, p. 125 ("não existem interesses confusos, contraditórios; o bem comum se manifesta em todos os lugares, e só exige bom senso para ser percebido... não são necessárias brigas ou discursos eloquentes, para transformar em lei o que cada um resolveu fazer").

consultá-la sabe que ela continua existindo, apenas acredita que os seus ganhos pessoais serão maiores do que as perdas sofridas pelo fato de não seguir a mais.¹⁴³ Existe uma outra situação pela qual a vontade geral perde a sua função de ideia reguladora das ações dentro da república. Ela não engana, mas pode ser enganada, iludida e levada a errar. Isso acontece em especial pela formação de facções, cujo efeito nelásto (como o mesmo Rousseau lembra¹⁴⁴) havia sido apontado por Maquiavel. Trata-se de grupos cujo interesse privado é o mais distante da vontade geral, que não consegue resolver grandes diferenças, mesmo se poucas ou até únicas, porque a aproximação entre os seus membros aumenta os desejos e as exigências, dando inclusive aquela sensação de força, por meio da qual os grupos pretendem impor a sua vontade. Claramente inspirado em Maquiavel,¹⁴⁵ Rousseau admite que, caso seja impossível dominar ou eliminar uma facção, é admissível criar uma outra facção, que sirva de contrapeso à primeira. Assim, se mostra que, em face de um problema prático, não são recusadas as soluções possíveis. Ao mesmo tempo, manifesta-se uma concepção negativa das assembleias que podem ser um pretexto para as facções aparecerem com um discurso pronto, num contexto só aparentemente democrático (Pinto, 2005: 87), com o fim de persuadir os outros sobre as próprias argumentações, isso é, de que os interesses delas representem os interesses gerais.¹⁴⁶ Assim, a vontade geral não nasceu e não pode manifestar-se numa assembleia tumultuada, nem por meio de incessantes debates, que são a prova das divisões existentes.

Resumindo, a vontade geral não é soma de vontades particulares, mesmo que elas expressem uma maioria ou até a quase totalidade. É diferente da vontade corporativa, já que nenhum grupo pode representar a vontade geral. E também difere da vontade de todos, que se prende a

143. Rousseau admite somente uma exceção: quando um grave perigo ameaça a pátria, as leis e a autoridade do soberano podem ser suspensas, nomeando-se então um "ditador", no sentido romano, cujo mandato, entretanto, deve ser de curta duração.

144. ROUSSEAU, J.J. *Du contrat social*, p. 65. O autor cita, em nota de rodapé identificada com o símbolo (?), um trecho das *Histórias florentinas*.

145. O genebrino mostra em várias ocasiões de ter uma opinião favorável sobre o pensamento do florentino, que ele define um homem honesto e bom cidadão, que "em feignant de donner des leçons aux rois il en a donné des grandes aux peuples. Le Prince de Machiavel est le livre des républicains" ("Fingindo dar lições aos reis, deu-as, grandes, aos povos. O *Príncipe* de Maquiavel é o livro dos republicanos". *op. cit.*, p. 100).

146. É o que Marx, um século depois, chamará de imposição da ideologia das classes dominantes.

um interesse privado que ocasionalmente pode coincidir. A vontade geral é aquela que é a mesma para todos, é compreendida quando todos os homens, sendo racionais, se libertam das paixões e dos interesses pessoais, e são persuadidos que o seu bem é o comum.

Agora temos que esclarecer a seguinte questão: quando e como surge a Vontade Geral? Como o povo pode entendê-la e exercê-la? Para responder, temos de voltar atrás, às etapas anteriores nas quais houve a formulação do pacto. É somente depois dessa etapa que a multidão reunida será transformada em povo pela ação persuasiva de um líder de estrutura excepcional, o legislador, que ajudará no processo de desnaturalização e de instauração da Vontade Geral, com a criação da soberania e a formulação de leis. A partir desse momento, os indivíduos são cidadãos de uma pátria e constituem um povo reunido. Juridicamente, o cidadão se define como membro do soberano; concretamente, como um indivíduo cuja virtude essencial consiste no respeito às leis, na dedicação ao coletivo e no amor à pátria. Esta é a república, mantida moralmente pelo exercício da Vontade Geral e pela educação cívica.

Então, iniciaremos com a crítica de Rousseau às várias teorias desenvolvidas por outros filósofos sobre o poder, o direito e os contratos sociais, para depois analisar a sua posição sobre esses assuntos e os modelos alternativos. A primeira crítica é à concepção da origem divina e paternal do poder.

2. As características do pacto rousseauiano

A crítica ao poder paternal e ao poder divino aparece nos primeiros capítulos do *Contrato Social*, mas havia sido desenvolvida numa obra anterior, no *Discurso sobre a economia política*, que, como mencionado antes, pode ser considerada a primeira obra do segundo momento. O positivo, porque introduz vários conceitos e ideias que serão elaborados mais coerentemente no *Contrato Social*. Em especial, a identificação da "economia pública" com o governo, ou poder executivo, que age no âmbito do particular e representa uma das maiores ameaças à vontade geral. Veremos que tal poder deve ser distinto e, sobretudo, subalterno à soberania, identificada com o poder legislativo que envolve a totalidade do corpo político. Encontra-se nesse tratado o esboço de dois pontos básicos desenvolvidos no *Contrato Social*. Em primeiro lugar, a oposição

rousseauiana à divisão dos poderes e à sua independência mútua, que eram pontos básicos das teorias de Locke e Montesquieu. Em segundo lugar, a recusa da ideia da representação, porque a vontade geral não pode ser representada pela mesma razão que não pode ser alienada (o que para Rousseau constitui um absurdo filosófico-jurídico). Em particular, o corpo político é chamado de um "être moral qui a une volonté",¹⁴⁷ e essa vontade geral é continuamente ameaçada pelas vontades particulares, pelas quais o membro do governo é em primeiro lugar ele mesmo, como indivíduo; depois, é magistrado; só por último, é cidadão. Nesse caso, as deliberações feitas para o interesse público ficam nas intenções ou na aparência.¹⁴⁸

Rousseau critica a concepção¹⁴⁹ de que a economia deve reger a política, porque seria mais um argumento para justificar o absolutismo, a pretexto de contribuir para a "riqueza das nações".¹⁵⁰ A riqueza não deve ser o objetivo de um Estado, que deve visar ao bem público, à igualdade e à moralidade. Esta ideia nos parece coerente com o seu pensamento como um todo, sobretudo se consideramos que esta riqueza acaba nas mãos de poucos, contribuindo para aumentar as desigualdades.

Sabemos que, em grego, "economia" é a administração ou governo da casa. O tema foi tratado por Aristóteles na *Política*, em que é clara a distinção entre o ambiente do "oikos" e o da "polis". No primeiro, as relações entre os membros são desiguais, de comando e de obediência, mas também de atividade. Na segunda, valem o princípio de isonomia e a ação pela persuasão. O primeiro é considerado inferior à segunda, porque não permite atingir a plenitude da condição humana e comporta uma limitação da liberdade. Com o tempo, o termo adquiriu outro significado, mas sempre ligado ao "prodígio dos governos antigos, que faziam mais, com parcimônia, do que os nossos com todos os seus recursos;

147. ROUSSEAU, J.J. *Discours sur l'économie politique*, p. 61 ("um ser moral que possui uma única vontade").

148. Administrador de Esparta, Rousseau mais uma vez cita, como falso exemplo de democracia, a Atenas do período clássico, governada de fato por filósofos e oradores, considerados inimigos da virtude na sociedade (*op. cit.* p. 63-64).

149. Ideia defendida pelos fisiocratas franceses do século XVIII (Quesnay, Mirabeau, Turgot), para os quais os sucessos econômicos são importantes para os governos. Apoiavam, por exemplo, uma exploração "racional" da agricultura, onde está a verdadeira fonte de riqueza (e não no comércio ou na manufatura). Os fisiocratas introduziram conceitos como o de "laissez-faire".

150. Aproveitamos aqui o termo de Adam Smith.

e foi talvez daí que derivou a acepção vulgar de economia, que é entendida mais como o sábio uso daquilo que se tem do que como um meio de se adquirir o que não se tem".¹⁵¹

No início do *Discurso sobre a economia política*, após ter explicado a origem do termo "economia", Rousseau faz um paralelo entre o governo da família e o do Estado (ou "grande família") e, conseqüentemente, entre o poder paterno e o poder monárquico. Essa comparação era utilizada pelos defensores do absolutismo, para justificar a obrigação da obediência do súdito ao monarca, assim como do filho com relação ao pai, e para mostrar que o rei estava realmente preocupado com os súditos. O monarca seguia, assim, o modelo medieval do "homem cristão", mas ao mesmo tempo era extremamente rigoroso e agia à sua discrição ou bel-prazer. Nesse sentido, o monarca, representante de Deus na terra, não era culpado de nada, e todos os desmandos e abusos eram atribuídos a governadores, magistrados e outros representantes, que agiriam sem o seu conhecimento e contra a sua vontade. "Se o rei soubesse... era o recurso último das vítimas da miséria e das injustiças" (Camus, 2005: 139). Para os súditos, o rei deveria simbolizar, ao mesmo tempo, o pai, o senhor e Deus: era uma situação que citava uma ordem hierárquica que não podia ser mudada, para evitar os riscos da anarquia ou da tirania. Tais formas de governo eram consideradas o castigo merecido para uma sociedade corrompida ou desobediente. Por exemplo, Fustel de Coulanges observa que o termo "pater", desde a Antiguidade, estava presente na linguagem religiosa e, no vocabulário jurídico, era empregado para honrar alguém de condição superior. Em suma, "encerrava em si, não o conceito de paternidade, mas aquele de poder, de autoridade, de dignidade majestosa".¹⁵²

Esse poder paterno é identificado por certos defensores do absolutismo, como Bossuet, Ramsay, Filmer, com a base do poder real, de origem divina,¹⁵³ ou natural, então sem necessidade de um pacto que

151. ROUSSEAU, J.J. *Economia moral e política*. In: *Verbetes políticos da Enciclopédia*, p. 113.

152. Citado por M. L. de Arruda Aranha, in *História da educação*, p. 67.

153. Não importa o modo como é conseguido, inclusive são admitidas certas regras institucionais e não naturais. Por exemplo, pela teoria da designação, Deus "indica ou designa o governante diretamente (como no caso dos judeus) ou por mediação, isto é, por eleição do povo, sucessão ou herança, ou conquista" (OSTRENSKY, E. *As revoluções do poder*, p. 140). Em nenhum caso, o homem é causa ou autor da monarquia, produto da vontade divina. Por esse pensamento, um eventual usurpador será, assim, sempre legítimo.

o legitime (tese de alguns contratualistas) e sem obrigação de prestar contas ou de submeter-se às leis. Para estes pensadores, existe identidade,¹⁵⁴ (e não analogia) entre os dois poderes. Se os homens, além de serem desiguais por natureza, nascem submissos porque dependentes do pai, é lógico e natural que esse tipo de autoridade se transforme em governo, e a história mostra que a monarquia é a forma mais antiga entre todos os povos, tendo surgido dessa situação com a benção divina. A primeira consequência desse pensamento é que o indivíduo podia ver, no governo de origem paterno, uma proteção e uma salvaguarda, quando na realidade se tratava de um freio à sua autonomia e de uma sujeição, situação que comportava a manutenção das pessoas em uma eterna menoridade e submissão.¹⁵⁵ A segunda é de excluir a possibilidade de qualquer resistência ou revolta, porque atacar o rei seria o mesmo que atacar Deus.

Ernest Gellner fornece uma outra possibilidade: o pensamento sobre o surgimento do poder político do rei se encaixa em certos mitos de fundação tradicionais, que invocam o sobrenatural, o primórdio dos tempos, eventos e poderes excepcionais que, por si só, justificam a sociedade que criam. Nesse sentido, as várias teorias do contrato social rompem com esta tradição, porque constroem a ordem social sobre fatos puramente humanos, que assim justificam mudanças e progressos, por meio de um pensamento ou de um cálculo, além de sentimentos (Gellner, 1995: 73-74).¹⁵⁶

Rousseau utiliza, como argumento, a diferença entre poder paterno e poder monárquico, pelo menos na sua forma absolutista, mesmo admitindo a origem natural do primeiro. Não é ele quem inicia, entre os modernos, a crítica àqueles argumentações, mas ele aborda o tema de maneira diferente. O assunto foi amplamente debatido durante os eventos da Revolução Inglesa (1642-1660), quando surgiu um novo conceito de "corpo político", que permitiu, afinal, acabar com a monarquia absolutista, em favor do modelo parlamentarista. Por exemplo, Pym, representante do Parlamento, afirmava que rei e povo criavam uma relação por meio de duas uniões: uma legal, que estabelecia um limite

154. Podemos falar de "identidade" do ponto de vista não teórico, mas dos resultados práticos.

155. Esse é o ponto de vista dos críticos, não o argumento dos absolutistas. Veja-se, por exemplo, Kant em seu famoso texto *O que é esclarecimento*.

156. Trata-se de uma opinião do autor o fato que sentimentos podem justificar o progresso.

entre as prerrogativas do primeiro e a liberdade do segundo, por meio da lei, e uma pessoal, que remete à analogia do corpo natural, do qual os dois constituem partes distintas, mas necessárias uma à outra (Ostrensky, 2006: 62-63). Dentro do pensamento jusnaturalista,¹⁵⁷ podemos citar Juriieu, que já sustenta que toda relação se baseia num pacto, inclusive entre pai e filho, e este tem o direito de resistir a uma ordem injusta. Entretanto, é fácil demonstrar que uma criança não tem capacidade de fazer nenhum contrato, nem de distinguir o justo do injusto. Putendorf defende a tese de um pacto presumido, entre o pai que cumpre com uma obrigação natural e a criança que, quando em condição de compreender a dedicação do pai, se teria submetido voluntariamente à sua autoridade, em troca dos cuidados necessários. Então, é correto presumir que existe entre os dois um pacto em base racional.

Contra o erro de Putendorf, que pressupõe ser necessário um pacto para justificar o poder paternal, o pensador genebrino simplesmente entende que a família é uma instituição natural e não civil, e consequentemente está fora de todo pacto, que só pode ser feito entre iguais. A relação entre pai e filho não é de igualdade, porque o segundo depende do primeiro, configurando-se justamente o contrário de um poder político, que deve ser fundado em uma convenção entre iguais e prevendo a reciprocidade.¹⁵⁸ Além disso, o poder paternal se exerce em benefício de quem obedece, não de quem comanda. A sua característica é a bondade e não a opressão: "tout la différence est que dans la famille, l'amour du père pour ses enfants le paye des soins qu'il leur rend, et que dans l'état le plaisir de commander supplée à cet amour que le chef n'a pas pour ses peuples".¹⁵⁹ O pai deve seguir a voz da natureza e do seu coração, completamente diferente do magistrado, que, se fizer isso, acaba agindo em benefício próprio ou do seu grupo.

157. O pensamento jusnaturalista, com relação ao poder paternal, está analisado no texto de Denahé (*Rousseau et la science politique de son temps*). Este pensamento nega a origem divina ou paternal do poder, mas recorre a argumentos (como alienação da liberdade, escravidão etc.) que para Rousseau têm o mesmo efeito, de justificar o absolutismo.

158. Este é um dos pontos fundamentais desenvolvidos no *Contrato Social*. Rousseau mostra a anterioridade do pacto entre indivíduos, que cria o povo, com relação ao pacto entre povo e rei, que cria o poder monárquico. Pelo pensamento tradicional, Deus fazia os reis, que por sua vez faziam os povos.

159. ROUSSEAU, J.J. *Du contrat social*, p. 46 ("toda a diferença está em que, na família, o amor do pai pelos filhos é pago pelos cuidados que esses lhe dispensam, enquanto no Estado o prazer de mandar substitui tal amor, que o chefe não dedica a seus povos").

Enfim, os dois poderes são diferentes pelo fundamento e pela qualidade, não têm relação entre si. Nesse caso, a posição rousseuiana é próxima à de Locke, para o qual o poder paternal não vem do direito de geração, mas do dever do pai de criar e proteger o filho e do direito deste à vida. Sua duração termina com a maioridade, quando o pai não mais interfere com a liberdade do filho, que lhe deve gratidão e respeito, mas não obediência. Isso porque a "razão, depois de despertada no homem, não pode ser submetida a quaisquer tutelas. Sua maioridade, sua autodeterminação constituem sua verdadeira essência, formam o seu direito fundamental inalienável" (Cassirer, 1999: 94).

Existe mais uma diferença entre os dois poderes, com relação ao campo da economia. Enquanto, na casa, todos contribuem para aumentar a riqueza da família, porque a mesma será dividida em benefício de todos, o fisco do Estado atua sempre em vantagem de uma minoria,¹⁶⁰ desinteressada com a felicidade dos súditos. Assim, a família é a única instituição na qual a desigualdade não provoca danos.

Resumindo, Rousseau nega legitimidade ao direito de origem paternal ou divina do poder, porque entende que a legitimação vem de um pacto, base da sociedade e da soberania popular, e somente pode estar relacionada com o público (oposto ao privado) e ao político (oposto ao natural).¹⁶¹ O privado e o natural não podem gerar nenhuma legitimidade e, consequentemente, nenhum direito.

Em razão disso, o pensador de Genebra se põe o objetivo de estabelecer os princípios do direito político e descobrir como as leis devem ser promulgadas, para garantir uma "administration légitime e sûre",¹⁶² considerando o homem como ele realmente é, e conciliando justiça e interesse.

160. ROUSSEAU, J.J. *Discours sur l'économie politique*, p. 58.

161. No *Discurso sobre a economia política*, os termos "público" e "político" são considerados equivalentes.

162. ROUSSEAU, J.J. *Du contrat social*, p. 45 ("Administração legítima e segura"). O conceito de legitimidade já foi explicado. Quanto à segurança, trata-se de um tópico novo. Skinner entende que, na tradição republicana da Idade Moderna, iniciada por Maquiavel e influenciada pelo pensamento de Cícero e Tito Lívio, a segurança está estritamente ligada à liberdade da "pólis", que garante que o cidadão não seja dominado por ninguém e consequentemente possa viver sem medo, podendo realizar os seus fins individuais (além dos coletivos).

Ele constata que o homem "est né libre",¹⁶³ mas em todo lugar se encontra "dans les fers", isso é, acorrentado, submisso e escravizado. Resumindo, perdeu a liberdade e a condição de igualdade, por ocasião da criação da sociedade e do poder político. O contraste entre as duas situações ou perspectivas é evidente, e não está ligado a nenhum acontecimento histórico específico do passado. A explicação dessa perda foi desenvolvida no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Agora chegou o momento de deixar de lado as interpretações sobre os fatos de um hipotético passado, e buscar a solução política e moral, por meio de um contrato social diferente – que não parta de um engodo e de uma alienação da liberdade – porque o direito não se origina na natureza ou na força, mas numa convenção, feita entre iguais e aceita voluntariamente e conscientemente. Além de diferente, esse contrato social é novo, no sentido que não foi feito antes e, provavelmente, não será feito jamais.

O termo "natural", entre as várias acepções, será por Rousseau considerado oposto a "convencional" (relativo a um pacto), o qual caracteriza tudo o que deve acontecer no âmbito do civil ou político, para conferir legitimidade. Se tudo o que é natural não é político, e não constitui um direito, então é nesse sentido que ele considera a família como a única instituição natural, que, apesar disso, é a única não necessariamente ilegítima, porque é a mais antiga e porque é necessária, sendo decorrente de uma situação instintiva¹⁶⁴ que exclui a possibilidade de um pacto, mas que se conserva voluntariamente. Entretanto, em nenhuma hipótese, o poder paternal, não sendo político, pode ser admitido como justificação do poder monárquico.

Tampouco julga que sejam admissíveis os argumentos de certos contratualistas, como Grócio, que, na sua obra *O direito da guerra e da paz*, estabelece "le droit par le fait",¹⁶⁵ quando fala de escravidão

¹⁶³ ROUSSEAU, J.J. *Du contrat social*, p. 45. ("Nascu livre"). Conforme já explicado, este pensamento é oposto ao dos defensores do direito divino ou do poder paternal, pelo qual o homem nasce submisso porque dependente do pai e depois do rei.

¹⁶⁴ O instinto está relacionado com o estado natural, que consiste em zelar pela própria conservação e sobrevivência (o "amor de si").

¹⁶⁵ ROUSSEAU, J.J. *Du contrat social*, p. 46 ("O direito pelo fato"). Trata-se de uma acusação que Rousseau faz a quase todos os filósofos da sua época, inclusive Montesquieu, que transformou em normas jurídicas as observações das legislações particulares.

voluntária¹⁶⁶ como prova de alienação da liberdade e de criação do poder absoluto, ignorando se o pacto foi forçado por uma situação contingente. Tampouco é aceitável o pensamento de Aristóteles, que toma o efeito pela causa, quando defende uma desigualdade natural ou de nascimento. Para Rousseau, "s'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués",¹⁶⁷ condição que retira dos escravos até a vontade de fugir ou de rebelar-se.

Outra importante inovação rousseauiana é a recusa de admitir o direito do mais forte,¹⁶⁸ fato comum na sua época (e ainda hoje), quando alguns pensadores o consideravam, aliás, o único legítimo. É mais um caso de troca da causa pelo efeito, partindo do fato consumado, que o transforma em direito, conforme havia feito Grócio. O filósofo genebrino recusa a concepção de que a força, cuja noção não deve ser confundida com a de poder, seja um direito, por dois motivos. Primeiro, porque não tem nenhum efeito moral e nenhuma base racional. Segundo, porque levaria ao absurdo jurídico que um sujeito, por ser o mais forte, pode violar qualquer lei, ou que o seu direito termina quando ele perde a força ou aparece alguém mais forte. Consequentemente ceder à força não é um dever, mas um ato de necessidade¹⁶⁹ ou de prudência. A essa obediência pela força e pelo medo, podemos antecipar que Jean-Jacques irá contrapor a obediência pela vontade, e essa sim, será uma obrigação moral, produto do respeito e do amor às leis, que o cidadão contribui a elaborar como membro do soberano. E essa obrigação é devida somente ao poder legítimo,

¹⁶⁶ Para Grócio, um homem pode fazer a renúncia completa e incondicional à liberdade, por vários motivos, desde o interesse ou conveniência, até pela derrota numa guerra, quando perde bens e direitos. Dessa maneira, o pensador holandês estabelece a relação entre soberania e uso "legítimo" do poder (pela força ou pelo direito), justificando a existência tanto da escravidão quanto do absolutismo.

¹⁶⁷ ROUSSEAU, J.J. *Du contrat social*, p. 47 ("se há, pois, escravos por natureza, é porque houve escravos contra a natureza. A força fez os primeiros escravos, sua covardia os perpetuou"). Nessa frase, Rousseau deixa bem claro que o homem é o responsável por seus males.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 48. Os jacobinos concordarão com este pensamento, mas pragmaticamente consideraram o uso da força indispensável contra os inimigos da Revolução, até que esta tivesse triunfado.

¹⁶⁹ Essa necessidade pode estar relacionada com a sobrevivência. Mas a qualquer custo? Isto é, vale a pena manter a vida, se a alternativa é a escravidão e a degradação?

que não se funda sobre a força, mas se origina somente com um pacto, o qual estabelece a autoridade que tem direito a ser obedecida. O tempo inteiro, Rousseau está marcando a sua busca por aquela legitimidade, que declarou ser a sua meta na introdução do *Contrato Social*.

Resumindo, na busca do seu primeiro objetivo, a legitimidade, Rousseau verifica que o fundamento do poder legítimo e do seu exercício, a soberania, não está na natureza, segundo a qual todos são iguais e ninguém pode mandar nos outros, nem na força, porque foi mostrado que não é um direito, nem na vontade de Deus ou do "pater". Em suma, não está nem na doutrina tradicional que insiste no poder divino ou paternal, nem na doutrina moderna do jusnaturalismo. A legitimidade está em uma convenção, pelo consenso individual e unânime. É o produto da vontade, não externa como a de Deus ou como o capricho de um governante, mas individual, relacionada tanto com a razão,¹⁷⁰ quanto com o interesse.

A ideia da convenção está presente na obra de outros pensadores da corrente jusnaturalista, mas o genebrino marca uma posição totalmente original e diferente sobre o assunto. Os jusnaturalistas sustentam que o contrato social é a origem (fato) e o fundamento (direito) da sociedade. Para todos eles, o pacto possui uma estrutura jurídica que vincula duas partes, mas o benefício de cada uma podia ser, e era, diferente. Para Rousseau, uma convenção deve atender equitativamente ambas as partes. É absurdo considerar legítimo um discurso deste tipo: "je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon profit, que j'observerai tant qu'il me plaira et que tu observeras tant qu'il me plaira."¹⁷¹

Uma segunda diferença introduzida por Rousseau é que o pacto, por ser voluntário e entre iguais, deve ser somente de união e não de submissão, porque esta caracteriza só o pacto forçado para um povo conquistado ou por um escravo individualmente. Um homem não tem direito de alienar, isso é, de vender a sua liberdade, e ninguém tem direito de tirá-la dele. Vemos que, nesse aspecto, aparece a preocupação moral de manter a dignidade do homem, que seria perdida junto com a liberdade.

170. Esse é o único momento, no caso da teoria de Locke, que exclui o interesse. A insistência de Rousseau em afirmar que o pacto social traz a combinação de justiça e interesse faz com que alguns comentaristas o considerem precursor do utilitarismo!

171. ROUSSEAU, J.J. *Do contrato social*, p. 52 ("estabeleço com você um pacto ficando tudo a seu cargo e tudo a meu proveito, que eu obedecerei enquanto me aprouver e tu obedecerás enquanto me agradar").

Outra importante diferença com relação aos jusnaturalistas é que o contrato rousseauiano é somente o fundamento, mas não é a origem das primeiras relações sociais, conforme analisado no segundo *Discurso*, inclusive porque, antes, não possuindo racionalidade, o homem nem teria condição de conceber um pacto. Curiosamente, este pensamento rousseauiano foi utilizado pelos críticos da teoria do contrato social. Segundo Gellner, por exemplo, esse tipo de contrato seria um absurdo porque "pressupõe a coisa que deveria explicar, ou seja, a existência de um ser capaz de fazer um contrato, de conceitualizar uma situação distante no tempo e abstratamente especificada, e obrigar-se a se comportar de certa maneira se e quando surgir essa situação" (Gellner, 1995: 41). Mesmo não sendo opositor da teoria rousseauiana, Althusser não deixa de observar que, por definição, um contrato é feito entre duas partes que existem antes dele. No caso de Rousseau, existe só um lado, a saber, os indivíduos, e não o outro, a comunidade, que é justamente o produto e o objetivo da operação. A diferença está entre o mesmo indivíduo na forma de isolamento e na forma de comunidade. Tecnicamente, o contrato social não seria um contrato, mas o ato fictício de constituição da segunda parte. Mas podemos pensar que cada indivíduo contrata com todos os outros, individualmente, criando o povo. Althusser informa que o mesmo genebrino, no *Emílio*, reconhece que "o pacto social é de uma natureza particular e específica unicamente de si, visto que o povo apenas contrata consigo mesmo" (Althusser, 1976: 38-40).

O capítulo IV do livro I do *Contrato Social* ilustra bem como os pactos idealizados pelos contratualistas levam à escravidão. Um primeiro argumento trata da escravidão, que Grócio – além dos jesuítas – afastando-se do direito romano,¹⁷² define voluntária e considera legítima, porque resultante de um pacto: talvez forçado, mas em todo caso livre. Essa tese era defendida porque se parecia com a situação em que um povo entrega a sua liberdade a um soberano, e esse consenso pode ser voluntário ou forçado. Rousseau, que acha absurda a renúncia à liberdade de um indivíduo, porque isso equivale a "ôter toute moralité à ses actions,"¹⁷³

172. O direito romano justificava a escravidão para prisioneiros de guerra ou por nascimento ou por motivos penais (dividas não pagas), mas negava a possibilidade de alguém se vender.

173. ROUSSEAU, J.J. *Do contrato social*, p. 50. O argumento é reforçado pela observação de que a alienação é automaticamente transferida pelo escravo aos filhos, fato que ultrapassa os direitos de paternidade, portanto é contrária aos fins da natureza (campo onde se exerce a autoridade paterna).

muito menos a admitir para um povo inteiro, porque os ganhos são nulos: nem a garantia da subsistência, nem da tranquilidade civil.¹⁷⁴ Seria um gesto de loucura, e mais uma vez isso não cria um direito. Ele entende que Grócio faz uma analogia entre os dois pactos, que instituem a sociedade e a escravidão, para justificar o poder absoluto e a obediência total de só uma parte. A escravidão e o governo absoluto não comportam obrigações mútuas, então um pacto deste tipo é nulo por direito, é ilegítimo. Por extensão, é nulo um pacto de submissão, tanto voluntária quanto forçada.

Sobre a escravidão voluntária,¹⁷⁵ na sua obra *Droit de la nature e des gens*, Pufendorf teoriza que o seu início não está no direito da guerra, mas no desenvolvimento da sociedade, quando os ricos acharam conveniente contratar o trabalho de indivíduos, que depois, por uma situação de grave necessidade, ficaram satisfeitos em receber só alimentação e moradia, renunciando a qualquer autonomia. Esse é um contrato que, de provisório, ficou definitivo. Pufendorf admite que esse tipo de escravidão é contra a natureza e a razão, mas considera o seu argumento válido. Rousseau condena esse pensamento, notando que os romanos possuíam uma concepção da liberdade mais nobre que os jusnaturalistas, porque recusavam a possibilidade de um cidadão renunciar voluntariamente a ela. Pela tradição romana, o escravo só podia ser vítima de um ato de força (direito das gentes) ou um ato jurídico (direito civil). Mas vai mais longe: se um homem não tem direito de vender a sua liberdade, ninguém tem direito de tirá-la dele, e isso vale não só para o cidadão, como era entre os romanos, mas para qualquer homem. A liberdade é inalienável,¹⁷⁶ é um valor absoluto e não é possível fazer concessões: renunciar a ela é o mesmo que renunciar à vida e à condição de homem, que se define pela vontade livre. Um indivíduo, uma vez escravo, deixa de ser homem, não tem direitos ou deveres, não pode escolher, nem agir. A escravidão degrada o ser, que em todo caso é correspondável do mal que o senhor lhe faz. A este respeito,

¹⁷⁴ Essa observação pode estar relacionada ao objetivo declarado no início: uma administração legítima e segura.

¹⁷⁵ Neste ponto, aproveitamos as considerações de Derathé, obra citada.

¹⁷⁶ O conceito de "inalienável" não é um princípio absoluto (isso é, algo que deve ser seguido em qualquer circunstância): veremos, depois, que a liberdade natural deve ser alterada individualmente, como primeira etapa do contrato, para tornar a ser inalienável na condição de liberdade política. Na realidade, tratase de um artifício.

Rousseau está alinhado com Locke e Montesquieu, com a diferença de que, para este último, a renúncia à liberdade é contra o direito do cidadão, não do homem.

O segundo argumento é a escravidão forçada imposta aos derrotados, no final de uma guerra. Grócio, desta vez, parte do direito romano, mas quer legitimar a autoridade do vencedor a partir de um pacto, por meio do qual ele pode justificar a perda da liberdade para uns indivíduos e da soberania para um povo inteiro. Pufendorf pensa que o direito de conquista não garante o de soberania. Para considerar a guerra encerrada, é necessário um pacto, mesmo que extorquido pela superioridade do vencedor, que fica garantido contra uma rebelião posterior. Hobbes também considera que a soberania sobre um povo é alcançada da mesma maneira que sobre os indivíduos, porque o vencido, pelo pacto, mantém a vida, que o vencedor tem o poder de tirar-lhe.¹⁷⁷ A argumentação de Rousseau consiste em que o vencedor não tem o direito de matar quem está rendido e, portanto, não apresenta mais ameaça, inclusive porque a guerra não é entre homens,¹⁷⁸ mas entre estados. O soldado rendido e sem armas é um cidadão que não perde o direito à vida. A troca pela escravidão é iníqua: retorna a ideia que a força não é um direito. Desta maneira, o pacto de submissão forçada é tão nulo quanto o da voluntária, porque ilegítimo e absurdo. Esse pensamento leva Rousseau a transferir a mesma conclusão à sociedade civil, contra a teoria do poder absoluto de um homem sobre um semelhante, ou de um governante sobre um povo, que é a tese sustentada pela corrente jusnaturalista.

Resumindo, nenhuma das formas de escravidão existente, voluntária ou forçada, serve de justificativa e legitimação a qualquer poder ou direito. Essa situação não cria um povo nem o seu soberano, porque se trata de "une agregation, mais non pas une association; il n'y a là ni bien public ni corps politique".¹⁷⁹ O contraste entre os termos "agregação" e "associação"

¹⁷⁷ Para ilustrar o pensamento desses filósofos sobre a escravidão forçada, foi utilizado o texto já citado de Derathé, p. 192-207.

¹⁷⁸ Os homens não são inimigos por natureza, não fazem uma guerra privada entre si, nem no estado natural, nem no civil. Não deveria existir inimizade entre um Estado e indivíduos particulares (o que, infelizmente acontece nas guerras recentes, de motivação étnica ou religiosa).

¹⁷⁹ ROUSSEAU, J.-J. *Do contrat social*, p. 52 ("uma agregação e não uma associação, onde não existe nem o bem público, nem o corpo político").

é muito forte e importante. O primeiro conceito remete à ideia de um rebanho dirigido arbitrariamente por alguém, ou de homens que somente se juntam num mesmo espaço físico, mas não se integram no novo todo, mantendo o comportamento individualista do estado de natureza. Isso é absurdo no estado civil, no qual eles serão uma entidade relativa e não mais absoluta.

A agregação se tornou inevitável quando surgiram obstáculos prejudiciais à conservação do homem no estado natural. Althusser entende que esses obstáculos não são simplesmente naturais, mas interiores às primeiras relações existentes, com a consequência de levar ao estado de guerra (pela dupla dependência psicológica e material e pelas outras paixões, conforme já analisado no segundo *Discurso*). Os homens são obrigados a juntar forças, que não são mais somente as forças físicas suficientes para sobreviver no estado natural, incluindo-se nelas a liberdade. Essas novas forças são a soma das anteriores, das forças intelectuais e morais recém-desenvolvidas, além dos bens adquiridos. Dessa maneira, é o homem que se aliena do estado natural e do amor de si, pela socialização forçada e pelo interesse particular, que só existe contra outro particular. "Se a oposição entre os interesses particulares tornou necessário o estabelecimento da sociedade, foi o acordo desses mesmos interesses que a tornou possível." (Althusser, 1976: 22) para evitar o perecimento do gênero humano, a solução de aumentar a força foi interna. Não sendo possível apelar a forças externas, como as divinas, o homem teve que mudar a sua maneira de ser. Só que a mudou da maneira errada, pela simples agregação.

Já o termo "associação" está ligado a relações morais e a ações mútuas, pelas quais os indivíduos procuram dirigir e restringir as suas vontades particulares, criando os liames sociais, os valores e os padrões de comportamento de uma sociedade efetivamente livre, preocupada com o bem público e não com o privado. A socialização é um processo de desnaturação (Barros, 1996: 191-199). Ela não é contrária à natureza e à essência humana, desde que seja bem executada, isto é, fiel ao espírito que Rousseau define no *Contrato Social*. Por este meio, o homem deixa de ser um "todo em si" para ser "parte do todo", o corpo social. Na ordem civil, ele deve abandonar os sentimentos legítimos cultivados na natureza e no passado, o amor de si e a piedade, que devem ser substituídos pelo desejo do bem comum. Isto porque o homem saiu do isolamento e a presença do outro deve ser a sua referência reguladora. A sua marca não é a natureza, mas a liberdade.

Já se observou, na primeira parte do nosso trabalho, que, por ocasião da desnaturação que aconteceu pela perfectibilidade e pelo estado de guerra, o homem manteve o único sentimento relativo que possuía no estado natural, mesmo sendo bastante enfraquecido. Esse sentimento é a piedade, que seria assim o elo entre o homem natural e o histórico. Trata-se de um sentimento ligado à subjetividade, então deveria ser totalmente perdido no processo de desnaturação teorizado no contrato rousseauiano e descartado na sociedade civil. Nessa, devem ser cultivadas as virtudes republicanas, ligadas a um espírito coletivo e cívico, o qual, pelo mesmo motivo, deve eliminar o amor de si, que seria uma clara manifestação de individualismo.

Na prática, Rousseau observa que acontece o inverso, por causa da desnaturação mal feita e porque a sociedade não foi criada por um pacto de união, mas de submissão. Na sociedade histórica, a piedade foi abafada, mas não eliminada, e o amor de si foi aumentado, gerando orgulho, egoísmo e outros produtos do amor próprio. Em vez da lei e da razão, imperam as paixões. Podemos afirmar que a natureza humana não foi plenamente transformada e o homem ficou a meio caminho entre o que era e o que deveria ser. É uma situação infeliz, porque o homem natural não foi totalmente suprimido e o cidadão é ainda uma máscara usada para esconder o amor próprio. Daí, a existência de uma comunidade injusta e conflituosa. "Aquele que, na ordem civil, quer conservar o primado dos sentimentos da natureza não sabe o que quer. Sempre em contradição consigo mesmo, sempre passando das inclinações para os deveres, jamais será nem homem, nem cidadão; não será bom nem para si mesmo, nem para os outros. Será um desses homens de hoje, um francês, um inglês, um burguês; não será nada."¹⁸⁰ O homem, cindido e oscilante entre natureza e sociedade, entre as próprias paixões e o bem comum, não é mais aquele todo suficiente para si, mas também não é ainda uma parte, o cidadão, do corpo político, porque trabalha contra o mesmo e vê nas leis, que deveriam garantir a sua liberdade, algo que o polícia e o limita. Justamente porque se agregou como componente de um rebanho, somou as forças para enfrentar os obstáculos da natureza, mas não se associou.

¹⁸⁰ ROUSSEAU, J.J. *Emílio*, p. 12.

é muito forte e importante. O primeiro conceito remete à ideia de um rebanho dirigido arbitrariamente por alguém, ou de homens que somente se juntam num mesmo espaço físico, mas não se integram no novo todo, mantendo o comportamento individualista do estado de natureza. Isso é absurdo no estado civil, no qual eles serão uma entidade relativa e não mais absoluta.

A agremiação se tornou inevitável quando surgiram obstáculos prejudiciais à conservação do homem no estado natural. Althusser entende que esses obstáculos não são simplesmente naturais, mas interiores às primeiras relações existentes, com a consequência de levar ao estado de guerra (pela dupla dependência psicológica e material e pelas outras paixões, conforme já analisado no segundo *Discurso*). Os homens são obrigados a juntar forças, que não são mais somente as forças físicas suficientes para sobreviver no estado natural, incluindo-se nelas a liberdade. Essas novas forças são a soma das anteriores, das forças intelectuais e morais recém-desenvolvidas, além dos bens adquiridos. Dessa maneira, é o homem que se aliena do estado natural e do amor de si, pela socialização forçada e pelo interesse particular, que só existe contra outro particular. "Se a oposição entre os interesses particulares tornou necessário o estabelecimento da sociedade, foi o acordo desses mesmos interesses que a tornou possível." (Althusser, 1976: 22) para evitar o perecimento do gênero humano, a solução de aumentar a força foi interna. Não sendo possível apelar a forças externas, como as divinas, o homem teve que mudar a sua maneira de ser. Só que a mudança da maneira errada, pela simples agremiação.

Já o termo "associação" está ligado a relações morais e a ações mútuas, pelas quais os indivíduos procuram dirigir e restringir as suas vontades particulares, criando os liames sociais, os valores e os padrões de comportamento de uma sociedade efetivamente livre, preocupada com o bem público e não com o privado. A socialização é um processo de desnaturação (Barros, 1996: 191-199). Ela não é contrária à natureza e à essência humana, desde que seja bem executada, isto é, fiel ao espírito que Rousseau define no *Contrato Social*. Por este meio, o homem deixa de ser um "todo em si" para ser "parte do todo", o corpo social. Na ordem civil, ele deve abandonar os sentimentos legítimos cultivados na natureza e no passado, o amor de si e a piedade, que devem ser substituídos pelo desejo do bem comum. Isto porque o homem saiu do isolamento e a presença do outro deve ser a sua referência reguladora. A sua marca não é a natureza, mas a liberdade.

Já se observou, na primeira parte do nosso trabalho, que, por ocasião da desnaturação que aconteceu pela perfectibilidade e pelo estado de guerra, o homem manteve o único sentimento relativo que possuía no estado natural, mesmo sendo bastante enfraquecido. Esse sentimento é a piedade, que seria assim o elo entre o homem natural e o histórico. Tratase de um sentimento ligado à subjetividade, então deveria ser totalmente perdido no processo de desnaturação teorizado no contrato rousseauiano e descartado na sociedade civil. Nessa, devem ser cultivadas as virtudes republicanas, ligadas a um espírito coletivo e cívico, o qual, pelo mesmo motivo, deve eliminar o amor de si, que seria uma clara manifestação de individualismo.

Na prática, Rousseau observa que acontece o inverso, por causa da desnaturação mal feita e porque a sociedade não foi criada por um pacto de união, mas de submissão. Na sociedade histórica, a piedade foi abafada, mas não eliminada, e o amor de si foi aumentado, gerando orgulho, egoísmo e outros produtos do amor próprio. Em vez da lei e da razão, imperam as paixões. Podemos afirmar que a natureza humana não foi plenamente transformada e o homem ficou a meio caminho entre o que era e o que deveria ser. É uma situação infeliz, porque o homem natural não foi totalmente suprimido e o cidadão é ainda uma máscara usada para esconder o amor próprio. Daí, a existência de uma comunidade injusta e conflituosa. "Aquele que, na ordem civil, quer conservar o primado dos sentimentos da natureza não sabe o que quer. Sempre em contradição consigo mesmo, sempre passando das inclinações para os deveres, jamais será nem homem, nem cidadão; não será bom nem para si mesmo, nem para os outros. Será um desses homens de hoje, um francês, um inglês, um burguês; não será nada."¹⁸⁰ O homem, cindido e oscilante entre natureza e sociedade, entre as próprias paixões e o bem comum, não é mais aquele todo suficiente para si, mas também não é ainda uma parte, o cidadão, do corpo político, porque trabalha contra o mesmo e vê nas leis, que deveriam garantir a sua liberdade, algo que o polícia e o limita. Justamente porque se agregou como componente de um rebanho, somou as forças para enfrentar os obstáculos da natureza, mas não se associou.

¹⁸⁰ ROUSSEAU, J.J. *Emílio*, p. 12.

Se Crócio e algum outro jusnaturalista admitem que um povo possa doar-se a um rei, por meio de um pacto de submissão, então houve um momento anterior em que o povo se constituiu como tal,¹⁸¹ sendo esse ato o verdadeiro fundamento da sociedade, mas não a sua origem, como se explica no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, porque a sociedade primitiva surgiu pela dificuldade do homem de superar os novos obstáculos criados pela natureza, levando-o a somar forças numa agremiação. Para não levar à tirania ou ao absolutismo, a associação deve consistir na "aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté".¹⁸²

É importante ressaltar que Rousseau fala de alienação e não de delegação, porque este último conceito implica a necessidade de uma representação, ideia que será criticada e rejeitada, conforme será tratado mais adiante. Em particular, entre todos os direitos alienados, encontra-se a liberdade natural. Essa consiste em ter direito a tudo e não ser impedido de fazer qualquer coisa que esteja ao alcance da vontade e do poder do indivíduo.¹⁸³ O seu limite está na força do indivíduo. É completamente diferente da liberdade civil de cunho moral, que será adquirida na sociedade do *Contrato Social* e transformará o indivíduo em verdadeiro senhor de si mesmo, porque o direito precisa de um outro fundamento, que não existe na natureza, mas deve ser traduzido em leis. A liberdade civil consiste, assim, no autodomínio e no respeito às leis, que garantem, entre as outras coisas, a propriedade.¹⁸⁴ Por contraposição, um tipo de liberdade positiva limitada somente pela vontade geral.

¹⁸¹ Trata-se de uma ideia de democracia primitiva, comum também entre pensadores antigos: O povo seria já uma entidade política, antes de escolher a autoridade, à qual se submeterá.

¹⁸² ROUSSEAU, J.-J. *Do contrat social*, p. 54 ("a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda").

¹⁸³ Seria uma espécie de liberdade negativa, conforme entendimento de Hobbes e Berlin, mas não de Locke, que a define mais como uma licenciosidade. Utilizamos aqui (e em futuras passagens) um vocabulário (liberdade positiva e negativa) posterior à época de Rousseau (por exemplo, encontrado em Isaiah Berlin), como instrumento de compreensão do texto.

¹⁸⁴ Isto é feito regularizando a "posse", que antes era resultado da força ou do direito de primeiro ocupante: uma situação frágil e típica da usurpação, não um direito natural (pensamento contrário ao de Locke, que, na defesa do direito natural à propriedade, viu o motivo principal da formação da sociedade civil). Esse assunto é tratado no último capítulo do livro I do *Contrato*.

Outra novidade é que Rousseau fala de alienação total, enquanto para a maioria dos jusnaturalistas ela era parcial, no sentido de que o indivíduo cede parte de seus direitos, em troca de algo, geralmente a segurança. Nem para Hobbes a alienação era total, porque se mantinha o direito à vida, sendo esse, aliás, o objetivo do pacto. A alienação hobbesiana era a favor de uma terceira parte não interveniente no pacto, portanto relacionada a uma exterioridade. Já Rousseau, mesmo mantendo a figura de um soberano com poder absoluto (conforme será explicado mais adiante), realiza a alienação total na interioridade, porque o soberano será a comunidade dos mesmos indivíduos: "trata-se aqui não de um indivíduo real (tal homem ou tal assembleia que é o Príncipe hobbesiano), mas de uma totalidade moral" (Althusser, 1976: 52).¹⁸⁵

Assim, a alienação total dos direitos, consciente e voluntária, é a principal cláusula do contrato. Paradoxalmente, é a solução para a outra forma de alienação, esta forçada, porque provocada pelo estado de guerra, na qual o indivíduo vende a sua liberdade a troco de nada ou de pura ilusão (Althusser, 1976: 35-36).

A alienação mantém a igualdade entre os membros, no sentido de que é total para cada um, sendo evidentemente desiguais as posses alienadas e ninguém será tentado de torná-la onerosa para os demais, porque seria tal para ele também. Se alguém conservasse só um de seus direitos naturais, não seria mais igual aos outros, mas estaria numa condição de vantagem, que somente poderia aumentar, pela tendência a agir e julgar em proveito próprio, e pela proteção de uma lei ilegítima. É justamente isso que aconteceu na sociedade real, quando a lei civil passou a proteger a desigualdade, criada nos seus primórdios pelo progresso das faculdades humanas, e a beneficiar somente a parcela que possuía mais bens. O verdadeiro contrato não permite a dominação de nenhum dos membros associados.

Está lançada assim, no capítulo VI do livro I, a ideia fundamental do contrato rousseauiano: se o homem entende que poderá conseguir a sua realização plena na sociedade, então aceitará reprimir os seus desejos e os seus interesses individuais, tendo a garantia que todos o

¹⁸⁵ É por este motivo que Althusser fala da "grandesza teórica" do genebrino e de seus "golpes de gênio". Entretanto observamos que o soberano hobbesiano não é um indivíduo real, mas uma pessoa artificial representante do Estado, entidade igualmente artificial.

farão, "sous la suprême direction de la volonté générale",¹⁸⁶ sem sentir-se vítima de um ato de coerção. Em troca, receberá os benefícios que a "administration légitime e sûre" oferece.

É preciso enfatizar que a alienação total constitui só um artifício para garantir ao homem viver sem dependência pessoal. Os direitos devem lhe ser formalmente conferidos pelo Estado, na medida em que o indivíduo faz parte dele (Vieira, 1997: 66). O objetivo da sociedade criada pelo contrato rousseauniano é alterar a constituição e o comportamento do homem, substituindo a sua existência física e independente, que não é mais possível fora do estado natural, por uma vida moral e dependente, não de um outro indivíduo, mas do Estado. O contrato tira a sua força do uso e da finalidade, que é a igualdade real, legítima e moral por convenção e por direito, isto é, social e política, e não teórica ou ilusória como no estado natural, onde gênio e força acabavam fazendo a diferença, na ausência da lei.¹⁸⁷ Tudo o que fazia parte do estado natural e foi perdido pelo pacto, basicamente a liberdade natural e o direito a ter tudo que estava ao seu alcance, retorna com mais força e mais garantia, na forma de liberdade civil e moral.¹⁸⁸ O contrato social produz uma troca totalmente vantajosa, está no interesse do indivíduo, que recebe o que dá e algo mais, pelo simples motivo que não se dá a ninguém em particular, mas apenas se dá a si e à sua própria liberdade.

O contrato é viável porque, inserindo o homem na sociedade e na lei, revela todas as faculdades que eram latentes no estado natural.¹⁸⁹ a racionalidade e a moralidade. A partir desse momento, ele consultará a razão e a consciência antes de ouvir suas inclinações. Pelo fato de que permite o desenvolvimento dessas faculdades, Rousseau insiste em que o contrato cria um "corpo moral e coletivo" que não é algo fictício (a saber, uma pessoa fictícia que toma um lugar das pessoas reais), mas é uma transformação da maneira de existir dessas pessoas reais. Esse corpo moral não pode ter interesse em provocar danos a um dos seus membros,

¹⁸⁶ ROUSSEAU, J.J. *Du contrat social*, p. 54 ("sob a direção suprema da vontade geral").

¹⁸⁷ ROUSSEAU, J.J. *Du contrat social*, p. 60. Devemos lembrar que Rousseau está preocupado somente com a igualdade jurídica e moral, não com a física, nem a econômica (desde que não exagere). Oportunamente, Cassirer observou que o Estado rousseauniano não tem como finalidade o bem-estar social ou a felicidade (obra citada).

¹⁸⁸ ROUSSEAU, J.J. *Du contrat social*, p. 57. Está incluída a propriedade definitiva dos bens.

¹⁸⁹ Pelo menos nas duas primeiras fases: a selvagem e a da barbárie.

visa ao bem comum, portanto tem a forma de "república",¹⁹⁰ termo que o genebrino considera equivalente a "corpo político", metáfora que indica que ela funciona somente se todos os componentes estão em perfeitas condições e sincronia.

Na sequência, Rousseau esclarece que a "república" é chamada de "Estado" quando passiva e "Soberano" quando ativa, independentemente da sua forma constitucional ou de governo, já que pode ser até uma monarquia. Isso significa que o indivíduo será ao mesmo tempo cidadão, como membro do soberano, em relação aos particulares, e súdito, em relação ao Estado, porque submetido à lei. Na primeira condição, o indivíduo terá direitos; na segunda, ele terá deveres, mas esses não serão um fardo, porque serão entendidos como conformes a sua inclinação (Shklar, 1969: 182). Assim, o filósofo genebrino realiza uma síntese entre o pensamento antigo, que enaltecia o cidadão soberano ligado à participação e à atividade política, e o moderno, que introduz um súdito submisso às leis do Estado. A vontade geral permite conciliar termos contraditórios como liberdade e dependência, porque essa será tal só em relação ao Estado. E esta situação vale para todos, inclusive porque o corpo político não faz diferença entre um súdito e outro. Consequentemente, o corpo, sendo um ente moral produto da vontade racional, não tem nenhum interesse em prejudicar a nenhum membro particular, desde que este se associe efetivamente, isto é, substitua a vontade individual pela geral.

Esta dupla função de cada indivíduo, na associação, permite resolver um outro problema teórico: se surge um conflito entre as duas partes contratantes, quem arbitrará entre o povo e o príncipe? Os justaturalistas e outros filósofos recorreram ao "terceiro homem", um juiz que resolvesse a questão. Entretanto, para ser imparcial, esse juiz deveria ser externo ao pacto, isso é, fora da sociedade, o que seria um absurdo. Além disso, este recurso revelaria o fracasso do pacto em resolver certos problemas como o da violência, porque a sociedade civil continuaria a ser pensada em termos de estado natural. Hobbes resolveu o dilema, transferindo a função de árbitro para o soberano. Rousseau viu que "não se resolve um problema suprimindo-o por uma simples transferência de fato, mas tornando-

¹⁹⁰ ROUSSEAU, J.J. *Du contrat social*, p. 55

o realmente supérfluo” (Althusser, 1976: 54). E isso acontece porque os indivíduos contrataram consigo mesmo, por uma alienação puramente interior, entre os indivíduos e o soberano, que é a união dos indivíduos, não há necessidade de juiz, esse seria um elemento supérfluo.

3. O legislador

Após termos comentado as características do pacto conforme modelo do *Contrato Social*, passaremos a tratar do momento mais importante em que se manifesta a vontade geral. A ocasião é a formulação da lei, porque “la matiere sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue”.¹⁹¹ Rousseau esclarece que a lei é posterior ao pacto e à criação do corpo social, é algo político e prático, não transcendental como, por exemplo, para Kant. Essa posterioridade parece evidente, pois, se o contrato social cria a sociedade, depois é necessário organizá-la, fornecendo-lhe uma constituição, isto é, determinando configurações de poderes e formas de governo.

A lei é o registro de uma vontade. Vontade de quem? Teoricamente do povo associado. Mas Rousseau está bem ciente que “os homens, neste estágio da sua evolução, são incapazes de saber, espontaneamente, em que consiste de maneira concreta o bem comum, cuja busca permanente é o fim da associação política” (Salinas Fortes, 1976: 96). Tal estágio é aquele em que o homem, recém-saído do estado de natureza pelas primeiras relações sociais, perde as vantagens desse estado, já apresenta o despertar do amor-próprio e da consciência, que representam, respectivamente o lado negativo e o lado positivo da sua futura atuação, mas ainda mostra insuficiência no uso da razão. Por enquanto, os indivíduos constituem só “une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon... La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide ce n'est pas toujours éclairé”.¹⁹² É como um círculo vicioso: o povo deveria ser, antes

das leis, o que deverá ser por causa delas. Para sair desse círculo, recolhendo exemplos na história dos antigos, o genebrino recorre à figura do legislador, “que servirá como médium na passagem da cega presença da vontade geral à sua expressão racional, à sua tradução em termo de linguagem inteligível e acessível a todos os espíritos” (Salinas Fortes, 1975: 96).¹⁹³ Agora, ele tenta entrar no campo do historicamente possível.

O legislador é aquele homem de “intelligence supérieure”, de qualidades extraordinárias, e isso não está em contradição com a concepção da igualdade dos homens, que são tais só por direito (Rousseau já havia admitido uma desigualdade natural ou física que inclui as qualidades da alma e o desenvolvimento especial de um certo saber). O legislador é um conhecedor das paixões humanas sem participar delas. A sua superioridade se manifesta por três motivos.

Primeiro, deve executar a tarefa da socialização do indivíduo, que naturalmente é bom, mas não social, nem virtuoso, nem inclinado a aceitar a nova ordem, que consiste em alterar a sua constituição independente e individualista. Tal indivíduo, inicialmente, está agregado por um simples interesse individual e pode não perceber as vantagens que a futura associação lhe acarretará. Considerando que o legislador não possui nenhuma autoridade ou poder coercitivo, e que com as pessoas às quais se dirige não pode empregar o raciocínio, o seu maior recurso é a persuasão, mesmo sem convencer. Aliás, a evidência da boa instituição não é tal que convença imediatamente todos os indivíduos. O convencimento será utilizado em uma segunda etapa, isto é, após a formulação das leis e o pleno desenvolvimento do uso da razão por parte do povo. Nessa sua atividade inicial, está incluído o apelo a forças superiores e à religião, como meio ou instrumento ou recurso político, não como princípio ou finalidade, porque não definirá a marca e a característica da república (este era também o pensamento de Maquiavel¹⁹⁴). O ideal é que ele estabeleça a religião civil que inclua os

191. ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*, p. 71 (“a matéria sobre a qual se decide é geral como a vontade que a decide”), afinal, tudo o que é decidido pelo corpo político no interesse comum.

192. ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*, p. 72 (“uma multidão cega que frequentemente não sabe o que quer, porque raramente sabe o que lhe convém... A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a dirige nem sempre é esclarecido”).

193. Para o comentarista, isto representaria um paradoxo, porque o legislador está (pelo menos em um curto período) “representando” a vontade geral necessariamente não-representável (mas somente até que se manifeste).

194. MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 58 (o florentino se refere ao segundo rei de Roma, Numa, que “voltou o seu olhar para a religião como o agente mais poderoso da manutenção da sociedade”, tendo sido mais importante que Rômulo para os destinos da República).

dogmas úteis à sociedade e “omita todos os outros que possam interessar a fé, mas de forma alguma o bem terrestre, único objetivo da legislação ... a ciência da salvação e do governo são muito diferentes, querer que a primeira abarque tudo é um fanatismo de estreiteza de espírito”.¹⁹⁵ Isso porque “os tribunais humanos são criados para punir os crimes, não os pecados ... a religião nunca pode fazer parte da legislação. A lei ordena fazer ou se abster de fazer, mas ela não pode ordenar crer”.¹⁹⁶ Desta maneira, Rousseau evita a intervenção ou inspiração divina na criação da sociedade, para não cair na mesma situação dos defensores do direito divino dos reis, que ele condena.

Por esse primeiro ponto, o legislador é um guia, que não impõe nada, mas acaba sendo aceito pelo respeito que provoca, pela autoridade moral pessoal. A sua obra será continuada pelo conjunto dos cidadãos, do qual ele será um simples membro, e pela atividade do educador: A sua ação é particular e não pode confundir-se com a soberania ou a magistratura. A sociedade reconhecerá e recompensará a sua obra, quando terminada, e nada mais.

Segundo, o legislador deve resistir à tentativa de apoderar-se do governo e do poder, ou de agir em épocas convulsas, quando poderia aparecer como profeta ou “salvador da pátria”. Nesse caso, ele se tornaria um tirano, e as suas leis seriam as mais destrutivas, porque feitas em proveito próprio. O risco existe, porque uma autoridade tirânica, mesmo com as melhores intenções ou exercendo um bom governo, é ilegítima e envolve uma submissão, fato incompatível com a liberdade.¹⁹⁷ A autoridade do legislador deve durar um curto espaço de tempo para não se tornar definitiva e perpetuar a dependência. Aristóteles relata que esse risco foi evitado pela atuação de Sólon em Atenas, no VI século a. C. Tendo sido escolhido para mediar (por meio de uma nova legislação)

195. ROUSSEAU, J.J. *Cartas escritas da montanha*, p. 171 (primeira carta). São citados como exemplo certos dogmas obscuros, como a Trindade e o pecado original, que em nada contribuem para a coesão da sociedade civil e a vontade geral. Retornaremos, mais adiante, sobre a religião civil.

196. ROUSSEAU, J.J. *Cartas escritas da montanha*, p. 290 (quinta carta).

197. Rousseau compartilha a opinião altamente negativa dos gregos sobre a tirania, mesmo quando esta não recorre à violência. O motivo principal (além da ilegitimidade) é a destruição do espaço público, a redução de cada indivíduo a um simples particular. Ver a este respeito o estudo de Newton Bignotto, *O tirano e a cidade*.

o conflito entre as velhas estruturas de poder da aristocracia e os novos agentes políticos que surgiram pelas transformações econômicas e militares da época, o sábio legislador “passou a ocupar imediatamente uma posição central na cidade, mas uma posição que soube ver que deve permanecer vazia, no sentido que não é propriedade de ninguém, facção ou indivíduo” (Bignotto, 1998: 32).¹⁹⁸ Tendo descoberto que não há convivência possível entre a cidade e o legislador, que a continuidade deve ser garantida pelas leis e não pelos homens, mesmo de estatura superior, Sólon até abandonou a cidade após o término da sua obra, para não aparecer como mais uma força ou fonte de poder, situação que pode trazer o perigo da tirania.

Terceiro, o legislador deve conhecer bem o povo que deve ser formado, os seus costumes e preconceitos, sem a pretensão de reformá-los ou mudá-los completamente, porque esses costumes constituem uma espécie de direito consuetudinário ou opinião pública, uma segunda natureza. É importante tentar entender o duplo pensamento rousseauiano sobre a opinião, que uma longa tradição filosófica considera inferior à “verdade” ou a “ciência”. Por um lado vimos, no segundo *Discurso*, que, na fase de formação dos primeiros grupos sociais, o amor de si transformou-se em amor-próprio porque cada um começou a comparar-se com o outro e a depender da opinião (fulgamento, estima, consideração) que esse outro fazia dele. Esse fato provocou o surgimento de vícios como vaidade e desprezo, vergonha e inveja, que marcaram, enfim, a perda da igualdade, a alienação do indivíduo na sociedade e o triunfo da aparência sobre a essência. É por isso que a educação negativa¹⁹⁹ da criança, no *Emílio*, consiste em não ceder à tirania ou veneno da opinião (entendida daquela maneira), porque o critério que a rege é a aparência.

Agora, no caso do legislador, a opinião exerce uma função positiva. Iniciando “como movimento incerto do espírito sobre a verdade de certas proposições, sem uma prova segura, ela faz parte dos primeiros conhecimentos de todos os homens, e pela força dos hábitos pode transformar-se em princípios inabaláveis, configurando-se mesmo como

198. O autor informa que o relato de Aristóteles está na obra *A constituição de Atenas*.

199. O conceito de educação negativa é fundamental no *Emílio*. A primeira etapa da educação não consiste em ensinar a virtude ou a verdade (e muito menos os conhecimentos já estabelecidos), mas em “preservar o coração do vício e o espírito do erro”. Impedindo que o vício nasça, se abre o caminho para a virtude.

o conjunto das tradições ou dos costumes de um povo" (Nascimento, 1989: 38).²⁰⁰ Esse conjunto não pode ser considerado nem bom nem mau. Em virtude disso, o legislador deve agir não para formar a opinião pública, mas modificá-la em certos aspectos negativos e preservá-la nos positivos. Essa opinião "lorsque les autres lois vieillissent ou s'éteignent, les ramène ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité".²⁰¹ Isso permite formar "le génie, le caractère, les goûts et les mœurs d'un peuple, qui le font être lui et non pas un autre, qui lui inspirent cet ardent amour de la patrie fondé sur des habitudes impossibles à détacher, qui le font mourir de ennui chez les autres peuples".²⁰² Se os povos se apegam a tais opiniões por convicção e orgulho, elas serão mais duradouras. Nesse sentido, podemos afirmar que a vontade geral, a ser depois cristalizada numa lei, é a consolidação da opinião pública, na medida em que esta é verificada pelo legislador no momento de avaliar o povo e formular a legislação mais apropriada a ele.

A opinião pública é como um tribunal, que influi na moral individual e nos costumes, mas também no campo político, porque qualquer governo lhe deve satisfação. Ela garante a transparência da comunidade, que mantém traços de inocência do seu estado original. Se for perdida, nenhum governo poderá atuar sobre a opinião pública, quando corrompida, fato que aconteceria, por exemplo, com a introdução do teatro em Genebra. Nesse caso, nada restará a fazer, pelo menos no nível político, sobrando só a ação do pedagogo para um indivíduo isolado, como Emilio. A corrupção da sociedade é basicamente a dos costumes, que assim assumem o papel de variável principal na ação do legislador e depois na

²⁰⁰ O autor informa que esta interpretação está em Locke, para o qual existe uma "lei da opinião". Se essa opinião se revela falsa ou indefensável, e mesmo assim continua arraigada, é chamada de preconceito.

²⁰¹ ROUSSEAU, J.J. *Du contrat social*, p. 85 ("quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as alimenta, conserva um povo no espírito da sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito").

²⁰² ROUSSEAU, J.J. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 171 ("o gênio, o caráter, os gostos e os usos de um povo, que o fazem ser ele e não outro, que lhe inspiram esse ardente amor à pátria, baseado em costumes impossíveis de erradicar, que o fazem morrer de tédio quando está em um outro país"). Temos aqui mais um argumento sobre a oposição rousseauiana ao cosmopolitismo e à importação de costumes de outros povos (sugere aos poloneses de nunca imitar os franceses!), porque provocam corrupção.

manutenção do corpo político sadio. Antes que essa corrupção aconteça, é "no nível das opiniões que a ação pode e deve ser constante e eficaz. Donde a importância da educação dos cidadãos" (Althusser, 1976: 92),²⁰³ a outra etapa do processo de entendimento e de manutenção da vontade geral.

Em suma, o legislador deve encontrar o equilíbrio entre o que deve estabelecer e o que deve destruir, entre a "consistance d'un ancien peuple e la docilité d'un peuple nouveau".²⁰⁴ Deve interpretar o nível de receptividade às leis que ele propõe, para não superar um certo limite. Salinas Fortes afirma que a sua ação política é possível se a força das leis que propõe é superior à força dos vícios que deve reprimir, e nessa relação estão presente quatro variáveis. Dessas, duas são temporais: a idade do povo e o instante do surgimento; e duas espaciais: as dimensões do futuro estado e as relações com o exterior (Salinas Fortes, 1976: 112). Se a situação não for a desejada, e isso acontece quando a força do amor próprio e dos seus vícios domina a força da consciência, o povo ou ficará insensível ou passará por perturbações e revoluções, após as quais "il lui faut désormais un maître et non pas un libérateur". Por isso, na sequência Jean-Jacques adverte: "Peuples libres, souvenez-vous de cette maxime: on peut acquérir la liberté, mais on ne la recouvre jamais".²⁰⁵ Consequentemente, o legislador deve escolher o momento certo e as condições favoráveis. Essa é uma situação que Rousseau reconhece que acontece raramente, como mostra a história da degradação contínua de corpo políticos constituídos de modo defeituoso, e somente naqueles que são considerados "estados pequenos".

Os motivos dessa preferência rousseauiana são recorrentes em vários pontos da sua obra. Os "Estados grandes" recorrem a um sistema mais complexo de representantes (e a representação, por si só, já é nociva), são mais difíceis e onerosos de administrar por causa das distâncias, são

²⁰³ O comentarador acrescenta o recurso às festas populares e à religião civil.

²⁰⁴ ROUSSEAU, J.J. *Du contrat social*, p. 82 ("a consistência de um povo antigo e a docilidade de um povo novo"). Entre as características e objetivos de cada povo, são citados: a religião para judeus e árabes, as lerras para Atenas, a virtude para Roma, a guerra para Esparta etc.

²⁰⁵ ROUSSEAU, J.J. *Du contrat social*, p. 76 ("Daí por diante, necessita de um senhor, não de um libertador. Povos livres, lembrai-vos sempre desta máxima: pode-se adquirir a liberdade, mas nunca recuperá-la"). Nesse trecho, é confirmada a convicção que a liberdade perdida não será recuperada, por causa do adiantado e irreversível processo de corrupção dos costumes (mais uma vez, podemos encontrar uma concordância com Maquiavel).

mais afastados dos indivíduos e das suas necessidades, incluem grupos não homogêneos quanto a costumes e desconhecidos uns aos outros, fato que enfraquece o amor à pátria. Finalmente, acabam nas mãos de um monarca que tende ao despotismo. Em contraposição, os Estados pequenos, nos quais todos se conhecem e estão próximos, inclusive os governantes, apresentam uma relação mais conveniente e mais controlável entre extensão territorial e número de habitantes, permitindo um sucesso econômico que consiste em satisfazer todas as necessidades locais sem que um excedente de coisas produzidas pelo trabalho introduza o problema da venda e da troca. Esta situação permite planejar a agricultura, considerada pelo genébrino como a única atividade que é realmente produtiva e autossuficiente, e porque mantém os laços entre os cidadãos e impede a dependência dos vizinhos ou dos acontecimentos, fato que deixaria somente a "alternative entre le commerce e la guerre".²⁰⁶

Essas alternativas são usadas por governos monárquicos, inclusive com o argumento enganador de beneficiar o próprio povo, mas acabam gerando condições que aumentam as desigualdades. Em particular Rousseau é contra uma tendência do seu século (de Montesquieu a Adam Smith) que valoriza o comércio, mas devemos observar que tampouco estava sozinho. Entre outros, também Holbach e Mably acusavam o comércio de trazer luxo e enriquecimento para poucos indivíduos, provocar novas necessidades e dependências, com efeitos negativos sobre o civismo, o patriotismo e a virtude republicana. É mais um ponto de identificação de Rousseau com os antigos e com a visão autárquica, tanto quem faz um elogio dos "costumes simples dos primeiros romanos, seu desinteresse, seu gosto pela agricultura, seu desprezo pelo comércio e pela febre do ganho".²⁰⁷

Existe um outro motivo pelo qual aquelas alternativas devem ser evitadas. Elas põem um povo em contato com outro e com costumes alheios que quebram a sua unidade, o seu isolamento e a antiguidade das boas leis, fato que pode provocar uma mudança delas e criar uma situação pela qual "o povo despreza aquelas [leis] que vê mudar todos os dias e, habituando-se a menosprezar os usos antigos a pretexto de melhorá-los, freqüentemente se introduzem grandes males para corrigir outros

206. ROUSSEAU, J.J. *Du contrat social*, p. 80.

207. *Ibid.*, p. 135.

menores".²⁰⁸ Toda alteração é uma degeneração, um processo rumo ao aumento da desigualdade: "Cada experiência de mudança é sempre psicologicamente debilitante. A mudança significa incerteza... A mesma esperança é psicologicamente dilacerante" (Shklar, 1969: 29). Em suma, cada mudança social, após a instituição bem realizada de um povo, é vista por Rousseau como um declínio, certamente inevitável, como será estudado mais adiante, mas que deve e pode ser adiado o quanto possível.

Assim, o legislador inicia a sua obra quando o povo é já constituído e possui algum critério moral, por meio da consciência, para reconhecê-lo e aceitá-lo. Ele age no espaço de tempo entre a formação do corpo político e a efetivação da vontade geral. O produto dessa, a lei, é assim "de fato mais a expressão do que a causa da virtude republicana" (Shklar, 1969: 155). A sua figura não é importante no momento que é produzido o pacto: este é diferente daquele engodo feito pelos "ricos", porém ainda é incompleto e precisa de esclarecimentos. Então, o legislador, portavoz dos anseios da coletividade, é decisivo para escolher os rumos da sociedade ainda titubeante e ajudar na desnaturação gradativa do indivíduo e na compreensão da vontade geral, a qual fornece a base moral ao contrato. Esta vontade é necessária, mas pode não ser suficiente nesse estágio da sociedade política, e pode voltar a ser a soma de vontades particulares, o que desvirtua o contrato. Não tendo nenhuma "prova", nem força para impor-se, a arma do legislador é a persuasão.

Por isso, o "surgimento" do legislador não pode acontecer muito tempo depois do contrato, para evitar que o povo já esteja a caminho da corrupção, ou influenciado pelos costumes de outro povo, e não o reconheça como indivíduo extraordinário ou como exemplo persuasivo. O reconhecimento é mais fácil quando os cidadãos são ainda mais ou menos iguais, a saber, no primeiro estágio da sociedade. Essa quase igualdade envolve também o lado econômico, porque a riqueza excessiva possibilitando comprar tudo o que permite distinguir-se do outro, é o termo extremo do processo de corrupção, quando as leis perdem toda eficácia.

208. ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 36. Evidentemente, esse conservadorismo deve ser entendido como desejo de estabilidade numa sociedade de homens livres e iguais, não de manutenção de uma ordem injusta, como a existente.

Essa situação é absolutamente necessária também para Montesquieu. Ele afirma que é possível fundar uma república baseada na virtude e depois mantê-la, com a condição de desenvolver o amor pela democracia, e de estipular leis que defendam a igualdade e a frugalidade, as quais se alimentam mutuamente. Isso evita situações pelas quais "as pessoas das mais baixas condições, desejam sair delas apenas para serem senhoras de outras ... indivíduos que só têm diante dos olhos, homens ricos ou miseráveis como eles, odeiam sua miséria sem amar ou conhecer o que extermina a miséria" (Montesquieu, 1993: 70). Trata-se de uma legislação apropriada que, desde o início, evita as desigualdades que levam à desordem, à corrupção, ao fim da república. Montesquieu cita o exemplo de Licurgo, também largamente usado por Rousseau. No início, o legislador espartano dividiu igualmente as terras, mas não se limitou somente a isso, para evitar futuras situações que criassem fortes desigualdades. Assim, estabeleceu critérios de herança, defendeu costumes simples e austeros, valorizou a presença dos anciãos, subordinou os cidadãos aos magistrados.

Dessa maneira, o legislador é o verdadeiro fundador do Estado, porque, como já ponderava Maquiavel, "para instituir uma república é preciso a ação de um só homem, le não de um grupo, cuja diversidade de opinião obscurece o seu julgamento" (Maquiavel, 2000: 50). Ele é um orador sábio que reúne gente ainda dispersa, agregada e não associada, atingindo o seu coração: um ser quase mítico como Moisés, Licurgo, Numa.²⁰⁹ Licurgo conseguiu transmitir aos espartanos um amor à pátria tão forte, que foi a única paixão desse povo. O lacedemônio foi um "legislador prudente, cujas leis se combinam de modo a assegurar a tranquilidade de todos, sem que seja necessário reformá-las" (Maquiavel, 2000: 23).²¹⁰ Licurgo soube de tal modo contrabalançar o poder do rei, da aristocracia e do povo, que o Estado se manteve estável durante mais de oitocentos anos, sem alterações e sem desordens estáveis.

²⁰⁹ Nessa lista, em nota de rodapé, Rousseau incluiu também Calvino. Mas, nas *Cartas da montanha*, mudou de ideia sobre o reformador: por ser um homem e, pior ainda, um teólogo, Calvino tinha orgulho da sua superioridade, coisa que em um legislador é condenável.

²¹⁰ Também o florentino pensa que as reformas das boas leis são perigosas e que os povos não aceitam com facilidades leis inovadoras.

O mesmo pode ser dito de Numa, que utilizou inicialmente ritos religiosos para unir os romanos. Moisés transformou um grupo errante e servil em um corpo político, fornecendo uma instituição que "subsiste encore aujourd'hui dans toute sa force, lors même que le corps de la nation ne subsiste plus".²¹¹ O que Rousseau encontra de comum aos três é a criação do verdadeiro patriotismo, que é a primeira fonte do respeito às leis, mas que é impossível de achar entre os contemporâneos.²¹²

Mas o filósofo genebrino insiste que o legislador, quando terminar a sua obra, não deve ter o direito legislativo, do qual o povo não pode abdicar em nenhuma hipótese. Nem participar do governo. Também deve perder a função de guardião dos costumes, da moral e da opinião pública, que foram consolidados graças à sua ação.²¹³

Em suma, o contrato social rousseuiano não é algo que vem pronto e acabado, que vale para todos os povos e todas as épocas. O legislador corre o risco de fracassar nesse momento fundamental, "si, se trompant dans son objet, prend un principe différent de celui qui naît de la nature de choses".²¹⁴ Por isso, o contrato social não é um programa político ou plano de ação universal, não é a solução definitiva para os problemas apontados.

Saída inevitável do estado natural, fundamentada em um pacto de união e não de submissão; ação do legislador para criar uma associação e não uma agregação, para acompanhar a desnaturação, para ajudar na criação e na compreensão da vontade geral. Essas são as etapas até agora analisadas. O próximo capítulo tratará de como realizar e tentar manter o exercício dessa vontade, na base de uma moralidade republicana; dos benefícios que ela traz para a liberdade e a igualdade; e das consequências nefastas acarretadas quando ela deixa de ser consultada e de existir.

²¹¹ ROUSSEAU, J.J. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 167 ("existe ainda hoje com toda a sua força, mesmo que o corpo da nação não exista mais").

²¹² Em todo caso, ele entende que algum traço desse patriotismo subsiste no coração dos poloneses, que, apesar da anarquia, da desordem econômica, da falta de disciplina militar, ainda sonham com a liberdade e em resistir aos vizinhos poderosos (russos e prussianos).

²¹³ Esta função poderá ser transferida à censura, instituição pela qual, na República Romana, se expressava, se preservava e se regulava o julgamento público, uma espécie de lei não escrita, cujo ministro era o justamente censor.

²¹⁴ ROUSSEAU, J.J. *Du contrat social*, p. 84 ("se, engandose em seu objetivo, toma um princípio diferente daquele que nasce da natureza das coisas"). Esta "natureza das coisas" (expressão já usada por Montesquieu) consiste nas peculiaridades de cada caso, época ou povo concreto.