

**GELAZIO PITZ**

**A Vontade Geral Segundo Jean-Jacques Rousseau:**  
Uma fundamentação moral da política

**FLORIANÓPOLIS, JUNHO DE 2004**

Universidade Federal de Santa Catarina  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Dissertação de Mestrado

**A Vontade Geral Segundo Jean-Jacques Rousseau:**  
Uma fundamentação moral da política

Gelazio Pitz

**FLORIANÓPOLIS, JUNHO DE 2004**

Universidade Federal de Santa Catarina  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Dissertação de Mestrado

**A Vontade Geral Segundo Jean-Jacques Rousseau:**  
Uma fundamentação moral da política

Dissertação de Mestrado, apresentada ao colegiado do Curso de Mestrado em Filosofia – área de concentração Ética e Filosofia Política, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, como exigência à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Orientador:** Prof. Dr. Selvino José Assmann

**FLORIANÓPOLIS, JUNHO DE 2004**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA – UFSC**

**CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, aprova a Dissertação

**A Vontade Geral Segundo Jean-Jacques Rousseau:**  
Uma fundamentação moral da política

Por

**GELAZIO PITZ**

Como Requisito parcial `a obtenção do Título de Mestre em Filosofia

Comissão Examinadora: \_\_\_\_\_  
Dr. Luiz Vicente Vieira

\_\_\_\_\_  
Dra. Sara

\_\_\_\_\_  
Dr. Selvino Jose Assmann

**“Nada escrever jamais o que eu mesmo não produza e, modesto, dizer à minha altiva musa: ‘seja do teu pomar – teu próprio pomar – o que tu colhas, embora fruto, flor, ou simplesmente folhas’ ” ( Edmond Rostand )**

## RESUMO

A teoria política de Rousseau deve ser compreendida a partir da análise de três momentos teóricos distintos que estão coerentemente encadeados. Num primeiro momento, como autor do *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, Rousseau produz, mesmo que por um método hipotético, uma reflexão realista sobre a realidade humana, quanto à sua evolução e organização social, econômica e política. É o trabalho da constatação, compreensão e crítica ao real através de sua dedução abstrata. O segundo momento lhe possibilita, tendo por base o primeiro, uma reflexão acerca do ideal para onde deseja, deve (moralmente pela via política) e pode evoluir a sociedade humana. É o momento da proposta para uma transformação ideal da realidade constatada no primeiro momento. Passamos a nos deparar com um Rousseau romântico, sonhador e, portanto, extremamente idealista, presente no *Do Contrato Social*. Neste segundo momento sua reflexão se dá no sentido de esclarecer que não basta apenas ter sido capaz de compreender e explicar a realidade, mas também, que é preciso ser capaz de inquietar-se com o que se constatou e não medir esforços para propor a construção da melhor sociedade possível para o gênero humano. Propõe como ideal aquela sociedade que considera como único fundamento legítimo à vontade geral. E, finalmente no terceiro momento, Rousseau se depara novamente com o real, no entanto, agora sentindo-se na obrigação de agir tendo em vista tudo o que já analisou, criticou e propôs. É o momento da transformação do real, tendo em vista a aplicação do ideal, dentro dos limites do possível. É a ocasião em que se cobre com as vestes do legislador ou do conselheiro e então percebe as significativas distâncias que separam uma teoria da sua aplicação prática.

**Palavras-chave:** Vontade Geral, Ética, Política

## ABSTRACT

The political theory of Rousseau must be understood through the analysis of three distinct theoretical moments, which are consistently linked. In the first moment, as the author of *Discours sur l'Origine de l'Inégalité Parmi les Hommes*, Rousseau creates, although using a hypotactic method, a realistic reflection regarding the human reality, its evolution and social, political and economic organization. It's the work of finding, understanding and criticizing the concrete through its abstract deduction. The second moment enables him, having the first as basis, a reflection regarding the ideal to where it wishes, must (morally through the political way) and can the human society develop. It's the moment to propose an ideal transformation of the reality encountered in the first moment. We start to face a romantic, dreamer Rosseau, and therefore extremely idealistic, present in "Do Contrato Social". In this second moment his reflection is in the sense of clarifying that it's not enough to be able to understand and explain the reality, but it is also necessary to feel disturbed with what you have just discovered and make enormous efforts to propose the construction of the best society possible for the human being. He proposes as ideal the society that considers as its only basis the general will. And finally, in the third moment, Rosseau faces the reality again, but now he is feeling the necessity of acting, having in mind everything that had already been analyzed, criticized and proposed by him. It's the moment of transformation of the real, beyond the limits of the possibilities. It's the opportunity to cover with the garments of the counselor or legislator and then realize the significant distances that separate the theory and it's practical application.

**Key-words:** General Will, Ethics, Politics.

## SUMÁRIO

|  |            |
|--|------------|
| <b>INTRODUÇÃO</b>  | <b>08</b>  |
| <b>CAPÍTULO I – ROUSSEAU: SEU ESTILO E SUA ANÁLISE SOBRE O PROCESSO DE FORMAÇÃO DA SOCIEDADE</b>         | <b>15</b>  |
| <i>1. Rousseau, um outro olhar</i>   | <b>15</b>  |
| <i>2. A origem e a formação da sociedade segundo Jean-Jacques-Rousseau</i>                               | <b>23</b>  |
| <i>3. Sobre a possibilidade de reconstrução da sociedade pela via política</i>                           | <b>34</b>  |
| <b>CAPÍTULO II – ROUSSEAU E A IDÉIA DE VONTADE GERAL</b>   | <b>42</b>  |
| <i>1. A vontade geral como o fundamento ético do Contrato Social</i>                                     | <b>42</b>  |
| <i>2. A Vontade Geral no Contrato Social e o Exercício da Liberdade Moral</i>                            | <b>46</b>  |
| <i>3. Duas Formas de Consenso: a vontade geral e a vontade de todos</i>                                  | <b>49</b>  |
| <i>4. A Política e sua Função Pedagógica na Formação Moral do Cidadão</i>                                | <b>57</b>  |
| <i>5. Sobre o Absolutismo da Idéia de Vontade Geral</i>  | <b>66</b>  |
| <b>CAPÍTULO III – JEAN-JACQUES ROUSSEAU E SUA SOCIEDADE POSSÍVEL, SEGUNDO O SEU TEMPO E A SUA TEORIA</b> | <b>74</b>  |
| <i>1. O conselheiro dos corsos e a utopia possível sob certos aspectos</i>                               | <b>74</b>  |
| <i>2. Considerações sobre a Polônia: a difícil realização da utopia</i>                                  | <b>91</b>  |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>  | <b>99</b>  |
| <b>REFERÊNCIAS</b>   | <b>108</b> |

## INTRODUÇÃO

Na leitura do *Contrato Social*, de Jean-Jacques Rousseau, a idéia de **vontade geral** merece especial atenção, se pretendermos buscar uma melhor compreensão sobre conceitos como liberdade, ética, política, e saber qual é a intenção de Rousseau ao propor o *contrato social*, enquanto instrumento destinado a garantir que as relações políticas e sociais sejam livres.

Sempre que se faz algum estudo centrado no *Contrato Social* do referido autor, o tema da liberdade vem, pois, à tona como inspirador de um debate especial, seja a partir da ótica pura e simples das relações humanas, seja com a preocupação de se entender as relações dos cidadãos com as instituições políticas.

Portanto, parece impossível elaborar uma reflexão com rigor filosófico sobre as obras de Rousseau relacionadas a temas como educação, sociedade e política, sem que seja dada especial relevância à questão da liberdade humana.

Nesta proposta de trabalho, nossa preocupação central não se volta para a idéia de liberdade como tal, mas, especificamente em investigar o princípio ( ético ) da liberdade, que neste caso já está posto como sendo a vontade geral, e em mostrar porque este princípio é, segundo Rousseau, o único ponto possível para o estabelecimento e o constante exercício da liberdade política, e quais as controvérsias que existem em torno desta idéia desse pensador genebrino.

Rousseau concebe o homem bom por natureza e culpa a sociedade pela sua corrupção. Esta concepção de Rousseau, que será mais detalhadamente apresentada no primeiro capítulo deste trabalho, parece ser o ponto de partida para a compreensão

de toda a sua teoria política, que procura justificar a necessidade da construção de uma nova sociedade, fundamentada no princípio da vontade geral.

Para melhor compreendermos como Rousseau concebe a essência humana como naturalmente boa, nos apoiamos, pois, no primeiro momento deste trabalho, numa obra que seguramente nos fornecerá as reflexões previamente elaboradas por Jean-Jacques e que nos encaminharão para a compreensão do porquê da idéia de vontade geral como essência da sua proposta política, que é a questão central desta dissertação, tratada no segundo capítulo deste trabalho. Por isso, pensamos ser necessário fazer, num primeiro momento uma análise do seu segundo discurso, intitulado *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*.

Importante, no entanto, é entendermos porque aquele que defende o homem bom como sendo aquele que vivia antes da civilização, no estado natural, desfrutando da sua natureza e da natureza circundante e ali sendo bom por natureza, vem a defender com tanto vigor a primazia da sociedade sobre o indivíduo. Como compreender esse paradoxo? Se a sociedade corrompe e é causa do mal, por que não propor o retorno do homem à sua individualidade e à natureza, e não o contrário?

Rousseau está convencido de que retornar ao estado primitivo constitui-se uma impossibilidade, pelo menos nos moldes da vida primitiva, no entanto, igualmente está convencido de que uma nova sociedade é possível e que o caminho a ser percorrido visando a sua construção é o caminho da política. Somente por ela o homem é capaz de restabelecer com sua essência, que em germe ainda está lá, na essência da sua natureza, embora ofuscada, oculta e reprimida.

No segundo capítulo deste trabalho estaremos discutindo sobre esta idéia que é, conforme já dissemos, o cerne da proposta política de Rousseau e deste trabalho, uma vez que a idéia de vontade geral, aparece como decisiva e como divisor de águas em sua época, na teoria política deste autor.

É a partir da comparação que o autor do *Do Contrato Social* faz entre a idéia de vontade geral e a idéia de vontade de todos que nos será possível mergulhar na essência do entendimento da sua proposta e compreender como este pensador concebe uma nova e radical democracia, uma nova atitude política e, enfim, uma nova sociedade e quais são os novos valores por ele propostos, e assim encaminharmos nossas reflexões que certamente revigorarão em nós a tensão entre o ideal e o possível em se tratando de proposta política.

Duas atitudes bem distintas têm sido comuns em relação à idéia de vontade geral de Rousseau: de um lado a atitude de contestação, no sentido de uma quase negação da sua possibilidade e viabilidade. Esta atitude é manifesta por aqueles que consideram o autor do Contrato Social defensor de uma teoria abstrata e excessivamente romântica e utópica.

Do outro lado estão os admiradores, ou seja, aqueles que vêem na idéia de vontade geral, a mais pura concepção de um ideal político, que reconhecem nela o seu teor utópico, que no entanto nem por isso deixam de reconhecê-la como uma proposta para a construção de uma nova sociedade, sendo secundária a discussão de ser ela plenamente ou parcialmente possível.

Ressalvamos, no entanto, que o principal objetivo deste trabalho, não se propõe a tensionar e nem a resolver esta questão.

Em relação a isso, há ainda incluído neste trabalho uma outra via de interpretação, apoiada sobretudo nas reflexões de Hannah Arendt, que apresenta um Rousseau totalitário,

É no terceiro capítulo deste trabalho, onde apresentaremos uma análise de duas de suas obras destinadas a realidades vividas e não tão somente concebidas, que encontraremos novos elementos para aperfeiçoarmos nosso entendimento a respeito dessa tensão.

A partir da leitura da sua obra *Projeto de Constituição para a Córsega*, por alguns momentos nos vem a sensação de que em Rousseau há um idealismo realmente possível. O próprio Rousseau, estará nos falando, que em relação à Córsega, a cujo povo dirigiu alguns conselhos, muito do seu ideal concebido no Contrato Social ainda pode ali se concretizar.

Essa sensação volta a entrar em crise quando em uma rápida análise da obra *Considerações Sobre o Governo da Polônia e Sua Reforma Projetada*, feita neste trabalho também no capítulo terceiro, Rousseau reconhece como na Polônia a realização do seu ideal provavelmente encontraria ainda mais sérios obstáculos, na tentativa da sua efetivação.

Analisaremos nesse terceiro momento como Rousseau responde a uma oportunidade que lhe é oferecida, para redigir uma proposta com vistas a realidades concretas, contemporâneas e localizadas ( Córsega e Polônia ), oportunizando-lhe a aplicação da sua teoria ou de confrontar o que prega sua teoria e o que de fato é possível na prática. É o momento de refletirmos sobre a polêmica a respeito de ser sua teoria apenas um ideal, ou se, além de um ideal, é também uma possibilidade concreta ou, se há necessidade de buscarmos um meio termo entre o ideal e o real, ou, testar e

saber até que ponto o ideal é viável totalmente ou apenas parcialmente e, se for o caso, como e em que momento e lugar isso será possível ou não, ou ainda sabermos, se definitivamente ficam comprovados os equívocos de Rousseau, fornecendo assim subsídios a seus críticos que o consideravam tão somente um ludibriado pela sua própria utopia da igualdade e justiça radical, construída sobre, segundo eles, a metafísica idéia de vontade geral, e um desorientado pensador perdido em suas incoerências e contradições. Ou ainda poderemos aproveitar a oportunidade para, a partir de tudo isso, divagarmos em qualquer outra direção.

Essa trajetória de análise, a partir da estruturação destes três capítulos é, pois, o que teremos em mente ao longo deste trabalho, no sentido de fazermos, mesmo que de forma rápida, porém, não carecendo de correção, alguns esclarecimentos a respeito do tema político central da sua teoria política que é a democracia concebida a partir da soberania da vontade geral, ou seja a idéia de uma fundamentação moral da liberdade política.

Para esta pesquisa bibliográfica adotaremos um método de leitura que chamaríamos de “cronológico-evolutiva”, orientando nossa reflexão e análise para seguir uma seqüência no tempo em que foram concebidas as obras e as idéias do autor em questão, e de certa forma também a evolução das mesmas, mesmo que para isso tenhamos que, muito mais apresentar nossa interpretação e a de comentadores, no que diz respeito ao real, ao ideal e ao possível, uma vez que em nenhuma das três obras centrais deste trabalho, Rousseau tenha registrado uma revisão de sua concepção em relação ao que propõe o seu plano ideal e ao que percebe como possível. Quando muito, apenas é possível perceber suas dificuldades em fazer essa

transposição quando é convidado para aconselhar os cursos e especialmente quando é convidado a propor uma legislação à Polônia.

Percebe-se sim, ao longo de suas obras, o que poderíamos chamar de uma evolução em suas concepções, embora outros entendam serem isso fortes contradições ou incoerências.

Diante disso, é indispensável que se registre que o pensamento de Rousseau não segue um estilo “cálculo”, em que os textos são concebidos dentro de uma lógica padronizada ou formal.

Na leitura das obras de Rousseau é necessário que tenhamos o cuidado de dar à reflexão a liberdade, no sentido de lermos Rousseau como um autor cujo texto está sempre em construção e para o qual a contradição é um valor e, por que não dizer, um mérito da razão em sua capacidade de produzir.

Ressaltemos ainda que nossa análise foi construída essencialmente a partir de leituras de obras do próprio autor, traduzidas para a Língua Portuguesa, a citar, especialmente, o *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, *Do Contrato Social*, *Considerações Sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*, *Projeto de Constituição para a Córsega* e *O Emílio, ou, Da Educação*.

Para reforçarmos nossa reflexão recorreremos a alguns importantes comentadores brasileiros e estrangeiros já traduzidos para a nossa língua.

Em relação a isto, consideramos fundamental a contribuição de Luís Roberto Salinas fortes, cuja estrutura e eixo temático adotamos em nossa elaboração.

Reconhecemos o quanto seria enriquecedor se pudéssemos ter incluído ainda reflexões feitas por outros renomados comentadores cujas obras ou textos ainda não

estão traduzidas, especialmente as de língua francesa. Eis esta, infelizmente, uma grande limitação do autor deste trabalho, ou seja, a incapacidade de entender com segurança textos da língua francesa.

## CAPÍTULO I

### ROUSSEAU: SEU ESTILO E SUA ANÁLISE SOBRE O PROCESSO DE FORMAÇÃO DA SOCIEDADE

#### *1. Rousseau, um outro olhar*

Dentre os filósofos contratualistas, Rousseau é indiscutivelmente uma singularidade no que se refere às inúmeras possibilidades que o seu pensamento engendra, devido à não-linearidade no modo de expor suas idéias, possibilitando múltiplas interpretações, devido ao ponto do qual parte para construir seu sistema de idéias políticas, que revolucionaram a tradição moderna e liberal, então vigente, embora não necessariamente rompessem com a mesma.

Tudo isso e muito mais fornece o terreno comum da modernidade sobre o qual Rousseau caminha de braço dado com seus predecessores e contemporâneos liberais. Não rejeita os novos princípios, mas os radicaliza ao refletir sobre eles com base na mais ampla das perspectivas (BLOOM, 1990, p. 168).

No entanto, seu modo não-linear de argumentar e sua forma não-padronizada de pensar e as supostas contradições presentes, as idas e voltas do seu pensamento, não permitem tão facilmente criar bons argumentos para classificar sua teoria como incoerente e desconexa<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Conforme Marilena Chauí, no prefácio de obra de Salinas Fortes (Luís Roberto), no ensaio 21, Rousseau: da teoria à prática, “Não há, pois, incoerência no escritor político Rousseau, ao contrário, há uma extrema atenção à utilidade, ao interesse e à eficácia da ação do seu ouvinte particular, levando-o a retomar de maneira sempre diferenciada os universais postos no plano da pureza abstrata exigida pela teoria, enquanto política transcendental” (CHAUÍ apud FORTES, 1976, p. 16).

Se por um lado o seu pensamento esboça uma proposta idealista de sociedade que se deva pretender construir<sup>2</sup> como alternativa ao “agregado social” da “simples justaposição de egoísmos” , até então constatada pelos sentidos e rejeitada pelo filtro da razão desse genebrino, em contrapartida, é muito realista e objetivo enquanto registra e analisa esta mesma sociedade<sup>3</sup> e pragmático, enquanto propõe o que é possível<sup>4</sup> se atingir ou construir a partir dela.

Não é pelo simples estatuto jurídico que se regulam as relações entre os seus membros, que uma república se distingue de simples agregado. O que distingue estas duas formas de ordenação social é a natureza do laço pelo qual se prendem uns aos outros os seus membros. Numa pátria, os associados possuem todos uma só vontade e um só interesse, ao passo que na outra forma de associação a união que se verifica não vai além da simples justaposição dos egoísmos individuais (FORTES, 1976, p. 90).

Enquanto o pensamento vigente, em sua época, concorria para a glorificação das novas descobertas da ciência e da arte, conseqüências da ainda capacidade da razão humana, que, conseqüentemente, junto com o avanço nas relações comerciais, gerou o progresso da humanidade, Rousseau analisa cautelosa e criticamente essa empolgação, questionando o significado do progresso e da evolução. Assim escreve no segundo discurso ( DD ):

Os homens são maus – uma experiência triste e contínua dispensa provas; no entanto, o homem é naturalmente bom – creio tê-lo demonstrado; o que, pois, poderá tê-lo depravado a esse ponto senão as mudanças sobrevindas em sua constituição, os progressos que fez e os conhecimentos que adquiriu? Por mais que se admire a sociedade humana, não será menos verdadeiro que ela necessariamente leva os homens a se odiarem entre si, à medida que seus interesses se cruzam, a aparentemente se prestarem serviços e a realmente se

---

<sup>2</sup> Idéia predominante no Contrato Social.

<sup>5</sup> Trata-se da sua análise realista sobre a sociedade feita no Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens.

<sup>4</sup> Refere-se ao desafio de Rousseau ao ser convidado para emitir orientações para a Polônia e a Ilha da Córsega.

causarem todos os males imagináveis. Que se poderá pensar de um comércio no qual a razão de cada particular lhe dita máximas diferentemente contrárias às que a razão pura prega ao corpo da sociedade e onde cada um encontra seu lucro na felicidade de outrem? (ROUSSEAU, DD; 2000, p. 127).

Aponta como necessário se estabelecer, para o entendimento da sociedade, da forma como foi constituída, como ponto de partida, o referencial que considerasse a possibilidade de se compreender a situação humana em estágio primitivo e pré-social e comparar esse momento com o momento posterior, qual seja, o do homem social, considerando ainda a necessidade de compreensão das questões relacionadas ao progresso da razão, das técnicas, da linguagem e das relações de trocas. Segundo Allan Bloom (1990, p. 168): *A tarefa de Rousseau, portanto, não é devolver ao homem a sua condição original, mas legitimar os resultados da força e da fraude, persuadir os homens de que há uma ordem social possível tão benéfica quanto justa.*

Rousseau inova quanto ao método, enquanto despreza a necessidade de se construir filosoficamente um entendimento da realidade a partir de uma base histórica ou de uma base jusnaturalista que confundia o processo civilizatório como sendo natural, ou ainda, que levasse em conta a base lógico-racional mecanicista de Hobbes. Segundo Starobinski (1991, p. 36):

Os fatos históricos não justificam nada, a história não tem legitimidade moral, e Rousseau não hesita em condenar, em nome dos valores eternos, o mecanismo histórico do qual mostrou a necessidade, e que estendeu às próprias funções morais.

Jean-Jacques secundarizava também as informações bíblicas e as crônicas, bem como qualquer necessidade de verificação positiva<sup>5</sup> dos fatos que afirmava, esboçando suas análises, tendo por base um método hipotético-dedutivo<sup>6</sup>.

Comecemos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar nesse assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas que mostrar a verdadeira origem e semelhantes àquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo. A religião nos ordena a crer que, tendo o próprio Deus tirado os homens do estado de natureza logo depois da criação, são eles desiguais porque assim o desejou; ela não nos proíbe, no entanto, de formar conjeturas extraídas unicamente da natureza do homem e dos seres que o circundam, acerca do que se teria transformado o gênero humano se fora abandonado a si mesmo (ROUSSEAU, DD; 2000, p. 52-53).

Em relação ao seu pensamento, caracterizado por idéias românticas e idealistas e, por vezes radicais, em sua essência, Rousseau inova, sobretudo, enquanto apresenta um conteúdo qualificado quanto aos fundamentos, o ponto de onde faz partir sua análise, elaborando raciocínios hipotéticos, que consideram o problema desde o grau zero e caracterizadas as idéias por uma abordagem muito especial e radical em relação às reflexões que até então vinham sendo apresentadas, opondo-se à tendência do pensamento vigente, criticando, entre outras, a base da qual os filósofos de até então faziam brotar suas reflexões, apontando-a como erro primário. Nas palavras do próprio Rousseau ( ROUSSEAU, DD; 2000, p. 52), *...todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil.*

---

<sup>5</sup> “... Mas à diferença do esforço filosófico do século XIX, e em contraste com as pretensões positivistas de alguns dos seus contemporâneos, Rousseau procura fundar um julgamento moral referente à história, de preferência a estabelecer um saber antropológico” (STAROBINSKI, 1991, p. 36).

Outra marca sua foi a de contestar a sociedade enquanto tal, se considerada a maneira como ela foi e se encontrava estruturada, culpando-a pela corrupção do homem, ao mesmo tempo em que acredita numa sociedade justa que o homem será capaz de construir. Sustenta, além disso, que é pela sociedade que o homem se corrompe, e que somente na sociedade poderá aspirar à justiça.

Ao contrário, pois, do que muitos possam argumentar, de que Rousseau seja um constante crítico da sociedade, das instituições e da política, vendo-as com pessimismo e nostalgia, marca suas reflexões políticas com paixão e fé numa nova sociedade, atribuindo à política a possibilidade de (r) estabelecer as boas relações civis e resgatar a justiça, dom divino ao qual o homem se fechou, conferindo-lhe valor de religião, conforme ele próprio enuncia no DO Contrato Social: *“Toda justiça vem de Deus, que é a sua única fonte; se soubéssemos, porém, recebê-la de tão alto, não teríamos necessidade nem de governo, nem de leis”* (ROUSSEAU, 2000; CS p. 105).

No capítulo VIII do livro quarto, defende, inclusive, a idéia da necessidade de se instituir uma religião civil, entendendo que a política deve ser assumida como uma fé que se professa. *“Se alguém, depois de ter reconhecido esses dogmas, conduzir-se como se não cresce neles, deve ser punido com a morte, pois cometeu o maior de todos os crimes – mentiu às leis”* (ROUSSEAU, 2000; CS, p. 241).

Assim, supõe ser a política o melhor caminho para a salvação do homem, enquanto via nela a única forma de libertação do homem e a possibilidade de conquista da sociedade dos sonhos.

---

<sup>6</sup> Ver: VIEIRA, 1997, p. 47-51.

Quando, a partir da análise do Discurso sobre a desigualdade, se poderia pensar que tudo estivesse consumado e seria hora de “depor as armas” e entregar-se ao conformismo de se aceitar o que se tem, buscando tão somente evitar seu agravamento e, quando muito, talvez crer na possibilidade de algumas “melhoras” ou “consertos”, aqui e ali, Rousseau elabora uma obra de cunho político<sup>7</sup>, marcada pela proposta de esperança no ser humano enquanto tal, apresentando uma proposta com o intuito de redimir o homem a partir da própria sociedade, que inicialmente é tratada como fonte do mal humano.

A lucidez, ao contrário do que muitos possam afirmar, não parece lhe faltar; pelo contrário, somente ela lhe poderia conferir a capacidade de, numa reflexão equilibrada, iluminar-lhe a mente para uma visão transparente e uma análise crítica a respeito da realidade, ao mesmo tempo em que o torna capaz de “alçar vôos” e ousar propor um ideal de projeto para as sociedades humanas (*Do Contrato Social*) e de novo retornar ao plano da realidade possível, demonstrando capacidade de recuo, quando a realidade o tornar necessário (*Considerações sobre o Governo da Polônia e Projeto de Constituição para a Córsega*).

Segundo Rousseau, até então os filósofos construíram suas análises procurando essencialmente compreender e explicar o homem, tendo preferencialmente presente sua condição de ser já civilizado<sup>8</sup> dentro de uma sociedade, de certa forma já evoluída. A partir dela a explicavam, entendendo que do jeito que as coisas aconteciam, poderiam ser justificadas, considerando a essência da natureza humana

---

<sup>7</sup> Trata-se do Contrato social.

<sup>8</sup> Ver nota de rodapé “11” deste trabalho, referente à citação de um trecho do Discurso sobre a Desigualdade e nota de rodapé “13”.

de qualidade corruptível (marcadamente má)<sup>9</sup> por definição. Tal como tudo se encontra estruturado, justifica as desigualdades introduzidas pela propriedade<sup>10</sup> como pertencente ao curso natural e meritório do agir humano ao longo dos tempos, entre tantas outras teorias até então expostas, sem a preocupação com essa análise radical, no sentido de construir o argumento a partir da raiz do problema.

Rousseau, como já mencionado anteriormente, vai à raiz do problema, buscando o verdadeiro fundamento para esses conceitos, argumentando que a compreensão da realidade deve partir de uma análise que tem como ponto de partida o período pré-embrionário, embrionário e de gestação e geração da sociedade com a qual nos deparamos.

Feito isso, somente é possível concluir o quanto e porque é injusta a sociedade que temos diante dos nossos olhos e o quanto às instituições não correspondem ao que devem ser:

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá. Uns não hesitaram em supor, no homem, nesse estado, a noção do justo e do injusto, sem se preocuparem com mostrar que ele deveria ter essa noção, nem que ela lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural que cada um tem de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros, dando inicialmente ao mais forte a autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o governo, sem se lembrarem do tempo que deveria decorrer antes que pudesse existir entre os homens o sentido das palavras autoridade e governo<sup>11</sup> (ROUSSEAU, DD; 2000, p. 52).

---

<sup>9</sup> É o caso de Hobbes, que conceitua o homem como sendo mau por natureza.

<sup>10</sup> Locke, que entende ser a propriedade justificável, dentre outras, por razões de mérito.

<sup>11</sup> Com esse trecho do início do Discurso sobre a Desigualdade, Rousseau também apresenta sua crítica e preocupação em relação aos métodos até então empregados para a análise da realidade, afirmando terem todos partido de um princípio não sustentável, alegando, portanto, que todas as teorias já pecavam por partirem de uma base estabelecida artificialmente.

Um Rousseau melancólico e pessimista também é visível, ao se considerar que Jean-Jacques não vê qualquer perspectiva para a solução do homem a partir da sociedade com a qual se depara. De fato, a vê como uma impossibilidade de construção do novo homem para a nova sociedade. Sob essa perspectiva, não há erro algum em se afirmar que Rousseau é pessimista em relação à civilização e à possibilidade de evolução e progresso dos povos.

O otimismo somente aflora com sua proposta que supõe a possibilidade da eliminação do modelo de sociedade existente, para que então seja construída uma nova sociedade, sustentada pelas instituições construídas a partir do soberano valor estabelecido pela vontade geral.

A contradição óbvia da negação e da defesa da sociedade faz parte do seu modo de pensar a política. Nisso não há qualquer incoerência, apenas um estilo que pode até funcionar didaticamente bem, enquanto esboça seu pensamento, fazendo uso do método da negação, ou seja, da crítica sobre o que se tem, para que assim fique de fato claro qual é, e o porquê da sua proposta. É uma proposta que primeiro nega e supõe a destruição<sup>12</sup> para, em seguida, construir o novo.

Deste modo, não restam dúvidas de que a radicalidade de Rousseau está tanto em negar quanto em propor.

Segundo Hobbes<sup>13</sup>, para o mal humano não há solução e é condição dada pela natureza. Rousseau, pelo contrário, concebe o homem naturalmente livre da condição

---

<sup>12</sup> Talvez, se analisado em seu contexto geral, no conjunto da sua obra, principalmente as *Considerações Sobre o Governo da Polônia*, seja mais correto empregar no lugar do termo destruição, termos mais amenos como desconstrução ou até “reforma da sociedade”.

<sup>13</sup> “Não iremos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma idéia da bondade, seja o homem naturalmente mau; que seja corrupto porque não conhece a virtude; que nem sempre recusa a seus semelhantes serviços que não crê dever-lhes; nem que, devido ao direito que se atribui com

de ser o pecado original um atributo natural inerente à sua natureza, e, de forma imediata, identifica o mal como fato inerente à civilização e o homem, enquanto pertencente a este estado, está sempre sujeito a esta, agora,<sup>14</sup> a inevitável fatalidade. A civilização é, portanto, para Rousseau, uma espécie de sinônimo de corrupção e pecado.

Ora, nada é mais meigo que o homem em seu estado primitivo quando, colocado pela natureza a igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil, e compelido tanto pelo instinto quanto pela razão a defender-se do mal que o ameaça, é impelido pela piedade natural de fazer mal a alguém sem ser a isso levado por alguma coisa ou mesmo depois de atingido por algum mal (ROUSSEAU, DD; 2000, p. 93).

Concebe o homem livre por natureza e corrompido pelo processo civilizatório. Para Rousseau, o pecado humano não é um ato que se comete sozinho e, de forma alguma, é parte constitutiva da identidade do homem no que se refere à sua essência natural, mas sempre na medida em que ele estabelece relações com os seus semelhantes, por necessidades sociais, e não naturais.

## 2. A Origem e a Formação da Sociedade segundo Jean-Jacques Rousseau

A obra *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* nos possibilita importantes reflexões acerca do pensamento político de Jean-Jacques Rousseau. Serve de base para a leitura do *Do Contrato Social*, que, por sua

---

razão relativamente às coisas de que necessita, loucamente imagine ser o proprietário do universo inteiro” (ROUSSEAU, 2000, p. 75-76).

<sup>14</sup> Já que pertence ao mundo da civilização.

vez, apresenta o ideal de política, proposto por Rousseau, pois nessa obra, “preliminar” à leitura do *Do Contrato Social*, o autor genebrino nos apresenta a sociedade como a vê, ou seja, real e, conseqüentemente, corrompida, desigual e, portanto, injusta.

A partir da leitura da primeira obra referida, percebemos a análise de Rousseau a respeito da impossibilidade de, a partir da sociedade que se tem, pretender construir uma nova, apenas reformando-a com o intuito de que se corrijam as desigualdades e outras distorções, de modo a se conseguir, enfim, estabelecer uma sociedade justa, sem que se deva fazer sucumbir as sólidas estruturas injustas estabelecidas pelos privilegiados das sociedades e com as quais e sobre as quais as relações políticas (e humanas) injustas evoluíram ao longo dos tempos.

Desta forma, preocupa-se em rejeitar o modelo de sociedade posto, uma vez que é impossível a prática do bem se se mantiverem presentes e vivos os velhos vícios que a conduziram a tal estado.

Como seria possível se pretender uma sociedade justa, mantendo-se conservado o produtor de todas as injustiças, que é a propriedade, causa primeira de todas as desigualdades? Como aspirar à justiça, se ela depende intimamente da necessidade de se impedir o progresso da desigualdade? Como isso se torna possível, se as desigualdades existentes possibilitam aos desiguais, em vantagens, muito mais e melhores condições para não somente mantê-las como também ainda e cada vez mais ampliá-las? E como aspirar a uma sociedade justa, conservando os corrompidos costumes e se, sobretudo, mantivermos essa sociedade respaldada e protegida pelo casulo das velhas instituições<sup>15</sup>, que, em momento algum foram concebidas para a

---

<sup>15</sup> Não se trata aqui, neste trabalho, de uma abordagem das instituições em geral e sim, especificamente das críticas de Rousseau às instituições políticas em geral e a forma como até então vinham sendo

justiça, pela e para a soberania da vontade geral, mas tão somente para proteger os ricos e fortes proprietários, acometidos pelo constante sentimento de fraqueza e insegurança diante das iminentes incertezas e ameaças sobre suas posses? Enfim, como justificar as desigualdades, quando se pretende a justiça?

Rousseau é crítico da sociedade da razão, das ciências e das artes, do comércio, enfim, do progresso, por ela estampar no homem a sua condição adquirida para uma vida em constante convivência com o mal. Por ela e com ela o mal aflorou, e nela se desenvolve. Sendo o homem social, é, também, conseqüentemente, corrompido e na sociedade que ali está, sente-se também constantemente tentado à prática do mal.

Poder-se-ia, em coerência a Rousseau, afirmar que a natureza do mal é a sociedade, contudo, isso não equivale necessariamente a que a sociedade deva naturalmente ser a perpetuação do mal, ou ainda, que o mal seja invencível.

Na busca da formulação do conceito de sociedade, Rousseau hipoteticamente a analisa em diferentes estágios da sua evolução ou progresso.

Analisando o homem no estado de natureza, considera-o um ser primitivo, isolado e, portanto, bom. Prefere caracterizá-lo assim por entender ser impossível concebê-lo de natureza má.

Na verdade, nem o atributo “bom” lhe seria apropriado, uma vez que não se tratar de nesse estado se poder contar com a possibilidade de imaginar pertinente ao homem o bem em oposição ao mal. A qualidade de ser bom somente seria aplicável se, em contrapartida, pudéssemos também caracterizá-lo como sendo mau, o que não

---

concebidas e justificadas, como por exemplo as leis ou o contrato. É o modo de pensar a sociedade a partir da sua origem e justificá-la ao longo dos tempos até a sua época e também o agir político, ou

é possível, pois se encontra em estado pré-social e, portanto, pré-moral. Como a moralidade, também esses antagonismos, nesse estado, simplesmente inexistem. Mais acertado é atribuir-lhes as qualidades de ingenuidade, inocência e pureza.

No estado de natureza, o homem não tem qualquer consciência, nem no sentido moral, nem no sentido de domínio racional, *uma vez que sua razão não passa de pura virtualidade*<sup>16</sup>. Não tem, pois, consciência do outro e somente o procura por uma determinação da lei natural que o impele à relação sexual, não sendo, pois, esta ainda uma relação social e, sim, puramente natural.

O Homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimenta as paixões desta última espécie, não ultrapassando, pois, seus desejos e suas necessidades físicas. Os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme, a dor e a fome. Digo a dor e não a morte, pois jamais o animal saberá o que é morrer, sendo o conhecimento da morte e seus terrores uma das primeiras aquisições feitas pelo homem ao distanciar-se da condição animal (ROUSSEAU, DD; 2000, p. 66).

Segundo Salinas Fortes (1976, p. 117), referindo-se ao homem no estado de natureza, *o indivíduo conhece o outro como puro objeto de satisfação sexual igual aos outros objetos que a natureza lhe oferece para o atendimento das suas necessidades.*

Para além das diferenças físicas, duas características importantes, segundo Rousseau, distinguem, já nesse estado, o homem dos demais animais: a liberdade e a perfectibilidade.

A liberdade é a condição que faz a máquina humana diferenciar-se da máquina animal. O homem executa as suas ações como o único agente livre na natureza,

---

seja, as práticas política que serão alvos diretos das críticas do filósofo genebrino.  
<sup>16</sup> FORTES, 1976, p. 117.

enquanto os demais animais seguem tão somente as leis impostas pela natureza de fora sobre eles.

Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a quem a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre (ROUSSEAU, DD; 2000, p. 64).

A perfectibilidade manifesta-se na evolução natural e física e na evolução artificial identificada pela corrupção do espírito, provocada pela razão. Assim, pois, uma primeira característica da perfectibilidade se manifesta pelas habilidades naturais que têm os homens de sobressair em determinadas situações e que os outros animais não possuem. Uma segunda manifesta-se pela diferenciação dos talentos naturais que distinguem os próprios homens entre si e, finalmente, a capacidade espiritual (racional) que nele posteriormente se desenvolverá, distanciando-o, bruscamente dos demais animais, convertendo-se numa poderosa arma e a maior fonte para a sua corrupção e, portanto, do mal da humanidade.

(...) haveria uma outra qualidade muito especial que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação, é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo (ROUSSEAU, DD; 2000, p. 64-65).

Neste estado, o homem somente cultiva o amor de si, que consiste em viver bem segundo sua natureza. O sentimento de piedade o impede de praticar o mal ao outro, conformando seu agir à lei natural:

(...) a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda espécie. Ela nos faz, sem reflexão socorrer aqueles que vemos sofrer (ROUSSEAU, DD; 2000, p. 78-79).

Com a fixação de residência, se dá o passo seguinte da evolução, quando o indivíduo começa a reconhecer o outro e vai descobrindo sua identidade com ele, identificando-se como pertencente à mesma espécie. O homem passa a prestar mais atenção no seu semelhante, aliado ou concorrente, ocorrendo com isso também a evolução nos sentimentos, despertando nele atitudes de preferência de um indivíduo em relação ao outro, que, inicialmente, ocorrem com vistas nas diferenças naturais, como habilidade, talentos, destreza e, posteriormente, na posição social, no poder e na riqueza.

A partir desse momento, as relações humanas passam a adquirir suas primeiras características sociais, ocorrendo uma “maior estabilização das relações sociais”. Os indivíduos sentem-se pertencentes à mesma espécie. Passam a sentir o outro, vendo-o como aliado ou como concorrente. Passam os homens a relacionar-se com mais intimidade.

Dois sentimentos evoluídos aparecem, o amor conjugal e o amor paterno, que, por sua vez, darão origem à primeira sociedade humana: a família, que, pois, é a mais antiga sociedade e a única natural. Origina-se no amor conjugal, que por sua vez, decorre de uma necessidade instintiva, sendo por isso natural, e perpetua-se enquanto houver dependência entre seus membros. Se essa união for mantida sólida e duradoura, isso se deve à convenção entre seus membros. Assim enuncia:

A mais antiga de todas as sociedades e a única natural, é a da família; ainda assim só se prendem os filhos ao pai enquanto dele necessitam para a própria

conservação. Desde que tal necessidade cessa, desfaz-se o liame natural. Os filhos, isentos da obediência que devem ao pai, e este, isento dos cuidados que deve aos filhos, voltam todos a ser igualmente independentes. Se continuam unidos, já não é natural, mas voluntariamente, e a própria família se mantém por convenção (ROUSSEAU, CS; 2000, p. 55).

Esse processo, ao mesmo tempo que, por um lado, aproxima os homens fazendo-os descobrirem-se como semelhantes e pertencentes à mesma espécie, aos poucos, os leva a diferenciarem-se um do outro, a estranharem-se, fazendo com que o amor-de-si, sentimento natural humano, ceda espaço, lentamente, ao amor-próprio, sentimento egoísta.

No entanto, mesmo aqui o homem ainda conserva uma significativa “pureza” e ainda está muito longe da corrupção real.

Segundo Rousseau, nem mesmo a instituição da propriedade, em si, é a maior responsável pelo auge da corrupção humana.

Essas diferenças são de várias espécies. Mas a riqueza, a nobreza ou a condição, o poder e o mérito pessoal, sendo, em geral, as distinções pessoais pelas quais as pessoas se medem na sociedade, provarei que o acordo ou o conflito dessas forças diversas são a indicação mais certa de um Estado bem ou mal constituído; mostrarei depois que *entre esses quatro tipos de desigualdade*, constituindo *as qualidades pessoais*, a origem de todas as outras, *a riqueza é a última* a que por fim elas se seduzem, porque, sendo a mais imediatamente útil ao bem-estar e a mais fácil de comunicar-se, servem-se dela com toda facilidade para comprar todo o resto ( ROUSSEAU, CS; 2000, p. 111).

Para ele, as primeiras desigualdades entre os homens foram motivadas pelas diferenças naturais, quais sejam, de habilidade de produzir mais que o outro, a inteligência, a força, ou até mesmo a preferência pela beleza. Portanto, como a propriedade, produziram a desigualdade.

O que aprofundou o processo de corrupção do homem foi sua evolução cultural, fazendo evoluir seus costumes, despertando nele o sentimento de estima e a necessidade de distinguir cada homem um do outro, necessitando parecer ser<sup>17</sup> o que na verdade não era. E é este o ponto central, segundo Rousseau, para entendermos a sociedade que temos e, obrigatoriamente a rejeitarmos se o nosso critério de convivência social for a justiça e o bem.

O problema da corrupção do homem, para Rousseau, está no fato de aqueles que, pelas suas capacidades naturais destacadas, foram capazes de produzir mais, para aprofundar as desigualdades, passaram a instituir a idéia de admiração à riqueza, alterando para isso as crenças e os valores dominantes na sociedade. *Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública e a ter um preço* (ROUSSEAU, DD; 2000, p. 92).

A corrupção dos costumes foi, pois, decisiva para o passo seguinte, que levaria a uma corrupção mais aprofundada da sociedade.

Agora, sim, a propriedade privada passa a ser a vilã da sociedade, no entendimento de Jean-Jacques, uma vez que é este processo de evolução (dos costumes) que roubou dos homens todos os outros sentimentos de estima, até então relacionados com as diferenças naturais e, portanto, sentimentos ainda muito próximos do homem natural, para, através da consciência corrompida, passar a despertar a necessidade da propriedade, do acúmulo de riquezas.

O sentimento de estima, que até então era do homem para o homem, com suas qualidades advindas da natureza, passa agora a ser destinado, não ao que o

---

<sup>17</sup> “Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade era, ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes. Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia

homem é e pode e, sim, ao que o homem tem e pode. Quando Rousseau afirma que com a necessidade de estima o homem passa a *ter um preço*, está, na verdade, dizendo que o homem se rebaixou à qualidade de produto, desprezando o valor de sua essência natural. O homem se compara, pois, a uma coisa qualquer, e a propriedade (a riqueza) passa a simbolizar esse valor indispensável.

Se, com a passagem do estado natural para a civilização, deu-se a corrupção em germe, já no estado social ela encontrou vícios que possibilitaram sua evolução. A sociedade, contudo, mantidos os costumes, não tão corrompidos, e considerando a propriedade como apenas mais uma das diferenças (ou desigualdades) entre os homens, sem que por ela fosse desenvolvido sentimento de estima maior, ainda se encontrava em estado não tão agravado, em se tratando de corrupção.

O batismo na corrupção, pois, acontece quando o homem desenvolve como valor, incorporando-o às suas crenças, a necessidade artificial de acumular riquezas. A corrupção dos costumes é decisiva para fazer avançar a passos largos a corrupção do homem que, assim, resulta na corrupção da sociedade em grau, agora, ainda mais evoluído.

A análise de Rousseau está destinada a explicar a sociedade na maneira como surgiu, evoluiu e se estruturou até sua época, ou seja, a sociedade das posses geradoras de desigualdades e das convenções e leis que as mantêm (as desigualdades) e as perpetuam. Entende ser a propriedade a responsável por esse processo que se instalou de forma sutil e que se perpetuou pela exploração por ela possibilitada: *O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo*

*cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo* (ROUSSEAU, DD; 2000, p. 87).

É uma análise hipotético-dedutiva feita considerando hipoteticamente a história desde os mais longínquos tempos até a sua contemporaneidade, refletindo ainda a partir da realidade posta diante dos seus próprios olhos, num movimento, sem o compromisso de coerência com a sucessividade cronológica dos fatos históricos.

Por importante que seja, para bem julgar o estado natural do homem, considerá-lo desde sua origem e examiná-lo, por assim dizer, no primeiro embrião da espécie, não seguirei sua organização através de seus desenvolvimentos sucessivos (ROUSSEAU, DD; 2000, p. 57).

O *Discurso sobre a Origem da Desigualdade* apresenta, assim, um Rousseau transparente e realista, crítico, empírico e simplesmente analista e, neste sentido, diferente do Rousseau sonhador, idealista e romântico, que encontramos no *Do Contrato Social*, e cuja idéia parece predominar em nossas mentes sempre que nos referimos a este ilustre cidadão de Genebra.

Talvez essa clareza com que elaborou sua reflexão sobre a situação posta (sociedade que temos), desperte ou reforce nele a convicção de que toda essa realidade fosse artificial e que a “realidade real” do ser humano se encontrasse na possibilidade do que ele um dia já foi e ao que se poderia voltar a ser, embora não da mesma forma como antes.

A temática de Rousseau em sua crítica à sociedade, é que a situação social do homem o afasta da sua natureza, ou seja, que viver em sociedade, da forma como ela está constituída, é incompatível com sua essência originária. Assim afirma Starobinski (1991, p. 36): *A sociedade civilizada, desenvolvendo sempre mais sua oposição à*

*natureza, obscurece a relação imediata das consciências: a perda da transparência original vai de par com a alienação do homem nas coisas materiais.*

A sociedade de então sufocou as qualidades humanas da estima, da benevolência e da piedade ao próximo, que poderiam ser molas mestras, tendo-se em vista uma sociedade justa e, de fato, muito mais próxima da sociedade a que se deve aspirar. O amor-próprio<sup>18</sup> torna-se sentimento predominante na alma humana, em detrimento do amor-de-si<sup>19</sup>.

A sociedade posta cada vez mais estimula o gosto pelas coisas, fazendo do homem um eterno escravo ou, pelo menos, dependente de posses que, nas circunstâncias em que vive, lhe conferem, simultaneamente, a estranha sensação de segurança e insegurança.

Essa sociedade menos se preocupa com o ser do homem do que com o seu ter. Assim, enquanto as relações humanas deveriam ser estabelecidas tendo por fundamento os sentimentos naturais de benevolência, estima, piedade no cultivo do amor de si, acabam se pautando na necessidade de se preterir, quando a esse ponto se chegar, os verdadeiros valores humanos, para se apegar aos valores supérfluos<sup>20</sup>, atribuindo-lhes caráter de essencialidade.

Avaliando esta questão, Jean Starobinski (1991, p. 35) assim escreve:

A estima e a benevolência constituem um laço pelo qual os homens se reúnem imediatamente: nada se interpõe entre as consciências, elas se oferecem espontaneamente numa evidência total. Em compensação, os laços ordenados pelo interesse pessoal perderam esse caráter imediato. A relação já não mais se estabelece diretamente de consciência para consciência: ela agora passa

---

<sup>18</sup> Sentimento negativo identificado com a idéia de egoísmo.

<sup>19</sup> Ao contrário da idéia de amor próprio, é identificado por Rousseau como sentimento de desapego pessoal em benefício do bem da coletividade.

<sup>20</sup> As posses, enfim, os bens materiais.

por coisas. A perversão que daí provém não apenas do fato de que as coisas se interpõem entre as consciências, mas também do fato de que os homens, deixando de identificar seu interesse com sua existência pessoal, identificam-no doravante com os objetos interpostos que acreditam indispensáveis à sua felicidade. O eu do homem social não se reconhece mais em si mesmo, mas se busca no exterior, entre as coisas; seus meios se tornam seu fim.

Para Rousseau, o homem não mais compartilha com seus semelhantes sua existência, com possibilidade de satisfação e realização mútua e total e, sim, pela necessidade de proteção, preocupando-se essencialmente em dar garantias à sua existência por meio do acúmulo das posses.

### *3. Sobre a Possibilidade de Reconstrução da Sociedade pela via Política*

Envolto nesse mundo do progresso, essencialmente identificado com as posses que estimulam a constante concorrência, cujos valores essenciais estão nas coisas materiais e não no ser de cada um, o homem se vê constantemente inseguro, desprotegido e ameaçado. Sente-se constantemente ameaçado a perder tudo que com sacrifícios ou logro acumulou e, em consequência disso, sente ameaçada sua própria vida.

O mesmo ocorre com aquele que nada tem. Sente-se escravo da cultura construída ao longo dos tempos, geradora de uma pressão social, de que para quem nada tem resta somente a dependência e/ou a escravidão. Isso, de fato, na prática, constitui visivelmente a realidade. Onde, pois, está o ser humano em sua essência?

Diante das complicações surgidas com o aparecimento da propriedade, que lançou o ser humano numa constante sensação de insegurança e o corrompeu no

espírito e no agir, as estruturas injustas da sociedade, com as quais coexiste, evidentemente, não lhe permitirão o exercício moral e político justo<sup>21</sup>, devendo, pois procurar transpor essa situação, para desconstruir todo o sistema corrupto construído ao longo dos tempos.

Convivendo com essa situação, o homem, lamentavelmente, aprofundou o processo de corrupção sempre em ascendência e buscou, por mecanismos de persuasão das mentes ingênuas, fazer crer que havia necessidade de se estabelecerem regras e valores que conferissem a cada um dentro do emaranhado complexo social meios e garantias de boa convivência.

Assim, em algum momento da história, após instituído o valor da propriedade como uma crença, algum homem concebe, a partir de um raciocínio e argumento falacioso, destinado a seu semelhante, a quem pretende persuadir, a necessidade das leis, das instituições políticas, enfim, do Estado. Dá-se pois os passos definitivos para a corrupção do homem em seu grau mais elevado.

A criação das leis, foi pois o recurso que viria resolver esta situação desconfortável. Com elas todos estariam em iguais condições, pois como ao proprietário se dava garantias, quem nada possuía contentava-se com a idéia de que a propriedade era algo a se aspirar e, uma vez conquistada, lhe estaria garantido de antemão sua proteção. O mesmo valia para a propriedade do seu

---

<sup>21</sup> Salinas Fortes (1976, p. 96), ao referir-se à necessidade que têm os homens do estabelecimento do contrato e das instituições políticas, afirma: “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”.

Já em outra passagem, agora no Contrato social, referindo-se à necessidade do legislador, Rousseau (2000, p. 108) afirma que o próprio povo, que segundo ele, conforme já foi esclarecido neste trabalho, representa a melhor união, também encontra dificuldades e cegueiras para legislar, cogitando que “O povo por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido”. Conclui-se, pois, o quanto para Jean-Jacques, é difícil obter a justiça, considerando a sociedade que se tem, que visivelmente é injusta e, portanto, obviamente distante das aspirações da vontade geral. Se, pois, para Rousseau, até a própria vontade geral, para ele a única fonte de justiça, pode errar, então parece ser segura e verdadeira a conclusão de que o exercício moral e político justo será significativamente dificultado, se se considerar a sociedade que “aí está”.

corpo. A partir de um pacto, inicialmente, institui-se posteriormente as leis e o governo, sempre em favor dos ricos. Pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político (ROUSSEAU, DD; 2000, p. 105).

Para Rousseau, o suposto contrato, foi mais um artifício para manter a sociedade que temos tal como se apresenta<sup>22</sup>, ou seja, injusta e necessária para alguns poucos ricos, *pois os ricos, sobretudo, com certeza, logo perceberam quanto lhes era desvantajosa uma guerra perpétua, cujos gastos só eles pagavam e na qual tanto o risco da sua vida como o dos bens particulares eram comuns* (ROUSSEAU; DD, 2000, p. 99). Os pobres, segundo ele, também viram no contrato alguma proteção, provavelmente, persuadidos pelo eficiente discurso, que tinha por objetivo perpetuar a ilusão de se pretender a justiça com a criação de convenções, que por sua vez, converteram-se em instrumentos práticos destinados tão somente a manter o que existe, ou seja, uma sociedade desigual e, conseqüentemente, injusta.

É certo que o Estado de rico e de pobre foi autorizado pela primeira época, ou seja, com o estabelecimento do direito de propriedade. São os ricos que fundam a sociedade civil, na esperança de preservarem suas propriedades dos ataques dos pobres (FORTES, 1976, p. 119).

Muito mais que estabelecer a justiça tem-se notado historicamente que essas convenções destinavam-se a encobrir as injustiças, dando legitimidade e instituindo as desigualdades como pertencendo ao curso natural da evolução humana.

É uma falácia que induz ao erro de pensar que todo aquele que tem, o tem por mérito e aquisição justa.

Isso obscurece o problema original apresentado hipoteticamente por Rousseau, qual seja, de ser a origem da sociedade uma usurpação, portanto, uma aquisição

---

<sup>22</sup> Entende-se aqui a sociedade na época de Rousseau, sob o crivo da sua análise.

injusta, porém, justificada como justa e de direito, legitimando desta forma um emaranhado de injustiças tanto no campo do agir humano, voltado para a necessidade de acumular para se proteger como em nível de consciência que agora, corrompida ou ludibriada com a concepção da propriedade, com o tempo justificada como de mérito, se tenha tornado fato inerente à capacidade natural humana:

O singular dessa alienação é que a comunidade, aceitando os bens dos particulares, longe de despojá-los, não fez senão assegurar a posse legítima, cambiando a usurpação por um direito verdadeiro, e o gozo pela propriedade (ROUSSEAU, CS; 2000, p. 81).

Para Rousseau, o discurso por um ideal social é pretexto para se instituir definitivamente práticas individualistas, tornando-se assim o agir humano ainda mais distante do seu original, inocente e puro estado de natureza.

Individualmente, encontraram-se soluções para os problemas, porém, socialmente ainda mais distante da justiça (social) se ficou.

Contudo, não é inteiramente irreal o fato de que se todos renunciarem sob alguns aspectos, no final, todos ganharão com as instituições legais, pois essas concessões, aliás, foram necessárias de ambas as partes, para que os pactos e contratos acontecessem e, em troca, fosse possível garantir no final as vantagens e o logro (constantes). Nas palavras de Salinas Fortes: *Mesmo para os pobres o estabelecimento político oferece suas vantagens e é isto, aliás, que torna o logro possível* (FORTES, 1976, p. 85)

O que Rousseau sustenta é que essa espécie de pacto, destinado ao bem comum, que somente foi possível devido às concessões feitas pela vontade de todos e que teve sua origem numa necessidade social das vontades somadas, no entanto, não

correspondeu, na prática, aos desejos e às necessidades da vontade de todos. Acabou por assegurar, por concessão dos que têm e dos que nada têm, portanto, de todos, tão somente os ameaçados privilégios dos proprietários, únicos sob constante ameaça de perdas.

O mal está na sociedade, mas isso não deve necessariamente significar que a sociedade é, ou deva, obrigatoriamente ser má. Apenas este é o fato, isto é, o que se sucedeu historicamente e que “aí está”, estabelecido pelo ser humano.

E por que é má? Porque os homens corromperam sua essência, destruindo a igualdade natural, permitindo e criando condições para a perpetuação da desigualdade, fruto da cultura, do mau uso da razão, das habilidades naturais e da capacidade de aperfeiçoar-se naturalmente, que foram tão somente capazes de afastar o ser humano da sua natureza.

Há, sem dúvida, uma justiça universal emanada somente da razão; tal justiça, porém, deve ser recíproca para ser admitida entre nós. Considerando-se humanamente as coisas, as leis da justiça, dada a falta de sanção natural, tornam-se vãs para os homens; só fazem o bem do mau e o mal do justo, pois este as observa com todos sem que ninguém as observe com ele. São, pois, necessárias convenções e leis para *unir os direitos aos deveres*, e conduzir a justiça ao seu objetivo. No estado de natureza, no qual tudo é comum, nada devo àqueles a quem nada prometi; só reconheço como de outrem aquilo que me é inútil. Isso não acontece no estado civil, no qual todos os direitos são fixados pela lei (ROUSSEAU, CS; 2000, p. 105-106).

Para Rousseau, se num primeiro momento o desejo e ambição humana conduziram o homem para fora de seu estado natural, corrompendo-o ao instituir a propriedade, nos momentos seguintes, as instituições políticas, garantidas pelas leis e abrigadas sob as asas do Estado, encarregaram-se de mantê-lo em tal situação ou ainda mais aprofundar a situação de desigualdade.

Se seguirmos o processo da desigualdade nessas diferentes revoluções, verificaremos ter constituído seu primeiro termo o estabelecimento da lei e do direito de propriedade; a instituição da magistratura o segundo; sendo o terceiro e último a transformação do poder legítimo em poder arbitrário. Assim, o estado de rico e de pobre foi autorizado pela primeira época; o de poderoso e de fraco pela segunda; e, pela terceira, o de senhor e de escravo que é o último grau da desigualdade e o termo em que todos os outros se resolvem, até que novas revoluções dissolvam completamente o governo ou o aproximem da instituição legítima (ROUSSEAU, DD; 2000, p. 110).

Para Rousseau, tudo que ali está, desta forma construído, não serve. É necessário ir à essência da natureza do homem e assim construir um homem politicamente novo. Portanto, é necessário transformar as consciências pela reconstrução moral do cidadão. A moral é a qualidade social que deve fundamentar a transformação do cidadão capaz de novas práticas que levarão à construção das verdadeiras instituições políticas, capazes de *unir os direitos aos deveres*, como o deseja o filósofo genebrino. Porém, é somente pela ação política e ética que se obterá a sociedade justa.

Pela moral se transformam as consciências, porém somente esta transformação não é suficiente. Somente o novo agir político<sup>23</sup> é capaz de fundar novas instituições políticas, compor um novo governo e substituir o “agregado social” pelo povo unido pela vontade geral, razão única de se constituir o governo, as leis e o Estado.

A ordem política é, na sua essência, uma ordem moral e convencional caracterizada pela liberdade e igualdade de cada um dos membros que a compõem. Entre os fatores que compõem esta totalidade – a parte e o todo – prevalece uma certa ordem, uma certa hierarquia necessária que é a melhor possível: para que a liberdade de cada parte e a sua igualdade sejam garantidas, é necessário que as partes se subordinem ao todo, que as pessoas

<sup>23</sup> “Se os homens fossem diferentes do que são, ou seja, se não tivessem, neste momento da sua evolução, interesses contraditórios, o predomínio do interesse comum não encontraria obstáculo e a *“política deixaria de ser uma arte”*. Sendo o que são, a mediação da política é necessária” (FORTES, 1976, p. 94).

físicas estejam subordinadas à pessoa moral. O corpo político é, assim, a totalidade na qual pessoas físicas estão submetidas à pessoa moral. A vontade da ordem , à qual todas as outras devem estar subordinadas, é a vontade desta pessoa moral ou vontade geral (FORTES, 1976, p. 90).

Rousseau entende que se foram as relações políticas, tal como o homem as estabeleceu ao longo dos tempos, responsáveis pelo destino infeliz da natureza humana, também será por elas que o homem deve pretender almejar a justiça e desconstruir para em seguida, reconstruir a sociedade.

Se for possível construir uma nova história, essa possibilidade se encontra na história que se construirá pelas novas relações políticas e não tão somente na possibilidade da conversão moral do ser humano, pretendida pelo discurso ético. É necessário, sobretudo, construir o novo homem político, que dará origem à nova política, capaz de solapar os fundamentos injustos sobre os quais a sociedade foi construída e sobre os quais, ao longo dos tempos, a sociedade evoluiu.

Nem o melhor discurso e nem a melhor doutrina moral será capaz de construir uma sociedade justa, se forem mantidos os alicerces das injustiças, aqueles que perpetuam as desigualdades, como, por exemplo, a manutenção do direito ilimitado à propriedade e o vício das consciências que a buscam como forma de se obter admiração e estima e, quaisquer outros responsáveis pela manutenção ou alargamento do fosso que separa os ricos dos pobres, garantindo aos primeiros privilégios em relação aos segundos.

O pacto firmado a partir da vontade de todos, isto é, das vontades particulares somadas para se obter o corpo político, deve ceder seu lugar ao pacto (contrato)

estabelecido sob os desígnios da vontade geral<sup>24</sup>, a qual por sua vez não simplesmente soma as vontades particulares uma a uma, mas tão somente retém o supra sumo, isto é, a essência de todas as vontades unidas numa só, cujo maior valor é a vontade coletiva, a moral coletiva.

Para haver uma sociedade justa, somente possível com a soberania da vontade geral, não pode haver superior e inferior, poderosos e oprimidos, livres e escravos. Todos os contratantes devem poder agir sobretudo com igualdade e liberdade, o que não se tem percebido na sociedade que Rousseau tomou como objeto real da sua análise. Essa sociedade é aquela que ainda está por ser proposta como um ideal a se alcançar. É o que irá propor em *Do Contrato Social*, cuja essência da proposta é a vontade geral, de que falaremos no próximo capítulo.

---

<sup>24</sup> “A vontade geral não é geral apenas por ser de todos, mas por ser a mesma vontade”. (FORTES, 1976, p. 88).

## CAPÍTULO II

### ROUSSEAU E A IDÉIA DE VONTADE GERAL

#### *1. A Vontade Geral como o Fundamento Ético do Contrato Social*

A proposta de construir uma sociedade a partir da vontade geral, defendida pelo filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau, em sua célebre obra intitulada “*Do Contrato Social*”, apresenta uma idéia inovadora e fundamental para o entendimento das relações do homem em sociedade. Ela alicerça eticamente o contrato, entendendo a liberdade não motivada por coações internas, nem por impulsos instintivo-naturais ou por desejos momentâneos, mas um contrato que preserve e viabilize o exercício de uma liberdade consistente e consciente.

Para Rousseau, a vontade geral é pura expressão da liberdade humana, pois ela apresenta uma concepção de justiça não somente como busca da “eqüidade”, ou seja, simplesmente o equilíbrio social, prevalecendo a vontade da maioria, mas, porque ele a identifica como o “*liame social*”, tal conceito significa que Rousseau revela uma preocupação com a natureza humana no que se refere ao bem viver social (e, conseqüentemente, também individual) e a construção e preservação de sua liberdade. A idéia de bem, identificada na vontade geral, é a sua base, em contraposição à idéia de justiça como eqüidade.

Rousseau apresenta, assim, com a idéia de vontade geral, a concepção de direito que procura considerar a natureza social humana em sua forma mais abrangente,

ao mesmo tempo mais profunda e mais coerente possível com a natureza social de cada ser humano, respeitando nele e nos outros aquilo que é primordial, a vontade geral, além de respeitar em cada sociedade em particular a mesma vontade geral, quando propõe qualquer acordo em forma de *contrato social*. O contrato social, nas palavras de Norberto Bobbio (1997, p. 15-16):

Faz a sociedade não mais um fato natural, a existir independentemente da vontade dos indivíduos, mas um corpo artificial, criado pelos indivíduos a sua imagem e semelhança e para a satisfação de seus interesses e carências e o mais amplo exercício de seus direitos.

Trata-se, pois, da idéia de contrato, visando atender as exigências da convivência social como um todo, e não apoiar-se na idéia de uma racionalidade de contrato voltada tão somente para a equidade, onde prevalece a idéia de justiça sobre a idéia do bem, com o fim de buscar soluções apenas de ordem prática para as questões e dilemas com os quais os indivíduos e/ou cidadãos se deparam no seu cotidiano.

Quando Rousseau fala em vontade geral - que ele próprio sustenta não ser, simplesmente, a “*soma de todas as vontades particulares*” - ele pensa em um contrato concebido e elaborado a partir de um argumento que considera sempre o homem como um ser essencialmente de convivência social e que como tal precisa ser respeitado não apenas como pertencente a uma maioria cujo *contrato social* vem a proteger, mas como um ser que partilha uma vontade geral sobre a qual o contrato encontra sua base sólida. Não se entende por “vontade geral” aquilo que é comum a todos os homens quanto à sua natureza humana, nem aquilo que é da natureza social para qualquer homem em qualquer sociedade, mas aquilo que é o interesse comum, para aqueles indivíduos de cada sociedade em particular.

Isto significa que o *contrato social* é a causa e a consequência de uma elaboração cuidadosa, preocupada não somente com a justiça e a equidade, como já mencionado anteriormente, mas também como a realização do bem enquanto essência originada do íntimo de cada homem.

Desta forma, o contrato é um processo permanente de construção com a preocupação de se ir até as entranhas, isto é, até o limite último para uma compreensão real e coerente da vontade geral de cada sociedade. Este é o esforço no sentido de buscar “aquilo”, e que talvez já seja o *aquilo* equivalente à *vontade geral*.

A partir desta essência, qualquer contrato e qualquer forma de direito pode progredir e se complexificar, tornando-se um sistema abrangente, amplo, porém sólido, uma vez que foi construído sobre uma base sólida e a esta base se mantém fiel. Todo contrato elaborado conforme esta concepção não privilegia uma maioria, mas a unânime vontade de todos os cidadãos contratantes.

Segundo Salinas Fortes, o entendimento de contrato social, em Rousseau, não corresponde a um “esqueleto de idéias” já pré-estabelecidas, que então serão adaptadas à sociedade e, sim, devem emanar da essência da sociedade. Nas palavras de Salinas: *O corpo político não é assim apenas um sistema de relações jurídicas entre os indivíduos: este sistema é apenas a sua ossatura. Mais do que isto, trata-se de uma realidade essencialmente de ordem afetiva* (FORTES, 1976, p. 89).

Assim, quanto mais o contrato se aproximar daquilo que, segundo Rousseau, é a expressão íntima da vontade geral, tanto mais ele será coerente e tanto mais será a expressão da liberdade de cada sociedade e, sobretudo, tanto mais garantirá da forma mais justa e desejada a liberdade de cada um dos seus contratantes e tanto menos necessitará de forças coercitivas.

Não existe contrato por natureza. A liberdade individual natural é garantida a cada ser humano por nascimento, no entanto, sua liberdade social só pode ser garantida por meio de um *contrato social* que seja uma vontade geral. Assim, o *contrato social* deve conter essencialmente a expressão da natureza social de cada grupo (sociedade) e somente desta forma estará ele a serviço da harmonia e, sobretudo, em defesa da verdadeira liberdade de cada indivíduo, em cada sociedade.

Desta forma, as relações entre os homens obedecem sempre a uma voz interna da consciência enquanto apelo para o exercício do supremo bem. A vontade geral é a única possibilidade de estabelecer as relações a partir de uma base moral. Jean-Jacques está tão convencido dessa idéia que não admite que nela se possa conceber a possibilidade de vir a errar, quando em *Do Contrato Social* enuncia:

Conclui-se do precedente que a vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública; donde não se segue, contudo, que as deliberações do povo tenham sempre a mesma exatidão. Deseja-se sempre o próprio bem, mas nem sempre se sabe onde ele próprio está. Jamais se corrompe o povo, mas freqüentemente o enganam e só então ele parece desejar o que é mau. (ROUSSEAU, CS; 2000, p. 91).

A vontade geral é, pois, a radicalização da vontade humana, enquanto uma vontade em exercício na ação política, pois a atividade política que tenha por base esse contrato acontece como realização de um dever moral e não como o simples cumprimento de obrigações legais.

## 2. A Vontade Geral no Contrato Social e o Exercício da Liberdade Moral

Considerando o que até aqui foi dito, sabemos, pois, que em Rousseau a idéia de contrato, entendido como **vontade geral**, não é uma alienação da liberdade, se esta, por sua vez, for analisada não como ausência de princípios, ou apenas uma prova formal e materializada da desconfiança entre os seres racionais, mas, sim, como o meio para garantir o seu exercício e ainda como importante instrumento para a prática da justiça social, uma vez que a possibilidade de o homem retornar a viver como bom selvagem, no primitivo e inocente estado de natureza, passa a ser por ele descartada.

O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral, e, mais, distinguir a posse, que não é senão o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade que só pode fundar-se num título positivo. Poder-se-ia, a propósito do que ficou acima, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é liberdade. (ROUSSEAU, CS; 2000, p. 77-78)

Pelo fato de termos que conceber a realidade humana dentro da idéia de seres racionais de vivência coletiva, não pode o homem ser concebido isoladamente, como ser em particular, mas sempre dentro de uma realidade coletiva, o que o próprio Rousseau, apesar de desejar a volta do homem ao estado de natureza (à situação de bom selvagem), já admitia. Assim, o contrato social vem a ser o meio autodeterminado pela sociedade como um todo, e a garantia do exercício da liberdade civil e moral e a síntese de todas as vontades individuais e coletivas inalienáveis.

Para o autor genebrino, um contrato não deve significar alienação de liberdade e, sim, a garantia de corretos meios para a sua prática, se concebido conforme o seu ideal de vontade geral. O *contrato social* deve, pois, ser a representação da vontade geral humana, entendida como a essência do desejo humano pela essência da vida em sociedade. Portanto, o contrato não mais seria simbolizado como uma tesoura que poda e/ou restringe a liberdade, mas como um veículo desejado para a realização de um fim que é a liberdade.

Se se conceber, segundo Jean-Jacques, o contrato como sendo a permanente elaboração da vontade racional, isto é, da vontade humana geral, em sua essência racional, não se deve conceber na idéia do mesmo (o contrato) nada que não possa ser demonstrado como um princípio da vontade universal (princípio da vontade racional), que é esta liberdade entendida como uma ação que se pratica em respeito a si próprio e a toda a humanidade. Assim, a liberdade exercida no meio seria aquela que primeiro teria sido subjetivamente aceita e querida a partir de um princípio geral e irrefutável.

Portanto, em sua origem e essência, o contrato não será um peso ou uma imposição externa, interpretado como concorrente da liberdade humana, mas, sim, como garantia de que a liberdade ali está contida e garantida. A liberdade concebida a partir de uma elaboração exclusivamente pessoal, como meio para um outro fim, não seria, nesse sentido, liberdade.

Estariam então explicitadas e redigidas todas as formas do agir humano que preservariam a moralidade e possibilitariam a convivência realmente harmoniosa (uma utopia, de certa forma) entre os seres racionais. Ficaria assim claro qual seria o fim e qual seria o meio. Fim e meio seriam uma só realidade, uma vez que contrato e vontade geral se confundem, por serem um processo permanente.

O *contrato social*, que tem por base a vontade geral, deve, pois, ser a síntese e a essência de todas as vontades (e não simplesmente a soma) que cada ser em particular tenha.

Rousseau parte de um princípio universal comum ao ser humano racional, fazendo com que este homem ou este povo tenha uma base comum e segura que o obrigue, no verdadeiro sentido da palavra, a não aceitar esta obrigação de obedecer. Para qualquer obediência que não seja um cumprimento de um dever moral, justifica-se, em cumprimento do dever moral, uma não obediência. De acordo com suas próprias palavras:

Quando um povo é obrigado a obedecer e o faz, age acertadamente; assim que pode sacudir esse jugo e o faz, age melhor ainda, porque, recuperando a liberdade pelo mesmo direito por que lha arrebataram, ou tem ele o direito de retomá-la ou não o tinham de subtraí-la<sup>25</sup> (ROUSSEAU, CS; 2000, p. 53).

Quando Rousseau propõe o *contrato social*, ele não o propõe como uma mera alternativa que venha amenizar ou aliviar o jugo. Ele, evidentemente, busca solucionar radicalmente o problema da liberdade, buscando um princípio universal para regulamentar as relações humanas. Por isso, o contrato não deve, de forma alguma, ser concebido no sentido de que cada indivíduo tenha por meio dele garantido seus interesses de essência particular. A vontade particular pode até estar assegurada no contrato, mas não porque ela é a priori uma vontade particular e, sim, porque em sua essência ela é, e concorda com o que Rousseau chama de “vontade geral”, ou uma

---

<sup>25</sup> Essa expressão pode ser reforçada por aquela expressão kantiana, que afirma: “Conservar a sua própria vida é um dever, e além disso todos nós temos uma imediata inclinação nesse sentido. Mas, por isto mesmo, o cuidado angustioso que a maior parte dos homens põe nisso não tem um valor intrínseco, e a máxima que rege esse cuidado carece de um conteúdo moral” (KANT, 1980, p. 42).

vontade comum a todos os cidadãos, irmanados por uma força comum intrínseca que os move, a partir dos mesmos princípios, para um só fim compartilhado na essência por todos os envolvidos nessa relação de seres especiais.

Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem. Se separar-se, pois, do pacto social aquilo que não pertence à sua essência, ver-se-á que ele se reduz aos seguintes termos: cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo. Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo (ROUSSEAU, CS; 2000, p. 70-71).

A essência do contrato não é, pois, a resolução de situações conflitantes, mas, tão somente a possibilidade da realização da natureza humana que é, na essência, um ser coletivo.

### *3. Duas Formas de Consenso: a vontade geral e a vontade de todos*

Rousseau, no capítulo III do livro segundo, da obra *Do Contrato Social*, faz uma comparação entre a idéia de “*vontade geral*” e a de “*vontade de todos*”, onde, conseqüentemente, nos apresenta claras diferenças entre essas duas idéias.

Analisando comparativamente essas duas idéias devemos aceitar que esse esclarecimento se torna ainda mais interessante se a elas acrescentarmos, seja a fim de esclarecer mais essa idéia, a partir de uma interpretação extraída de Rousseau, seja apenas com o intuito de criar um “trilho”, que faz ir e vir nossa reflexão sobre essas

duas idéias, a do consenso, que é preciso dizer, Rousseau, em momento algum, neste capítulo, a ela faz referência explícita, o que, no entanto, não nos impede de trazê-la para o debate, e a partir desse acréscimo, enriquecer a compreensão sobre ambas as idéias ali apresentadas.

Falar de Rousseau, da sua idéia de contrato, sem fazer referência à idéia de vontade geral, é o mesmo que ignorar que algum dia ele produziu alguma reflexão tangente à idéia de contrato. Seria mais interessante que Rousseau jamais fosse lido. Penso que da mesma forma é cabível o raciocínio de que é impossível falar e expor a idéia de vontade geral sem compará-la com a de vontade de todos, e sem, mesmo que, pelo menos, subentendidamente, refletir sobre a idéia de consenso.

Em relação a essa idéia, é visivelmente claro que Rousseau, com a idéia de vontade geral radicaliza (ou super-valoriza) a idéia de consenso, embora não coloque essa idéia (o consenso) no centro de suas reflexões.

Essa radicalização é claramente perceptível, quando, logo no início do terceiro capítulo do livro segundo, ele afirma: *“a vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública; donde não se segue, contudo, que as deliberações do povo tenham sempre a mesma exatidão”* (ROUSSEAU, CS; 2000, p. 91) e, mais adiante: (...) *se quando o povo suficientemente informado delibera, não tivessem nenhuma comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria sempre boa* (ROUSSEAU, CS; 2000, p. 92).

A partir disso podemos afirmar que Rousseau introduz uma idéia de consenso que não se apóia somente no aspecto quantitativo, mas, sobretudo, no aspecto qualitativo do que se deseja. A vontade geral é um “fio” que, na busca do consenso, liga todas, as vontades sem ser nenhuma delas em particular, mas cada uma delas em

comunhão com todas simultaneamente. A vontade geral é um consenso absoluto e de base natural que traduz à essência de todas as vontades. Este consenso é qualitativo, pois não se limita apenas a soma dos votos dos indivíduos particulares na assembléia do povo, nem tampouco a soma das vontades particulares dos entes contratantes. Ele é qualitativo porque expressa a vontade pública que, ao mesmo tempo, é geral e particular, isto é, presente em cada um e em todos simultaneamente. Por outro lado, é também quantitativo porque não admite qualquer exclusão, tanto na elaboração quanto na execução.

Essa nova idéia de consenso explicita uma ruptura com a idéia liberal de consenso que aliás é a que comumente se pratica entre nós, em nossas assembléias, eleições, ... enfim, deliberações conjuntas.

O consenso por nós praticado tem sua base, se trouxermos Rousseau para esse debate, na idéia de vontade de todos, através do qual não se busca o ideal mas o possível. Porém, não o que é possível conforme um ideal geral, mas o possível conforme o ideal das vontades particulares. Citando Rousseau, ele assim enuncia: *Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado, e não passa da soma das vontades particulares* (ROUSSEAU; CS, 2000, p. 91).

O consenso da vontade de todos é, pois, um consenso fragmentado e fragmentável, o que significa dizer que ele soma as partes aceitantes, não necessariamente concordantes, despreza as vontades alheias, por não coincidirem com as vontades somadas e por serem sempre a minoria. A partir disso estabelece uma regra que passa a vigorar como a expressão do desejo de todos e que, constatada uma nova soma (maioria, que não é necessariamente a mesma soma da maioria anterior, que

agora mudou de idéia) de novas vontades aceitas, mesmo completamente diferentes das anteriores, já estabelecidas em contrato e mesmo na presença de novas vontades discordantes das novas vontades surgidas, é capaz de alterar ou mesmo invalidar, parcial ou totalmente, o consenso anterior, podendo produzir um novo contrato como a expressão da nova vontade de todos, sem que de fato seja, novamente na essência, a expressão da vontade de todos e nem nova.

O consenso da vontade de todos é um consenso destinado à prática. É racional, enquanto é uma racionalidade de cálculo, ou seja, enquanto calcula o número e a conveniência do que está em jogo e objetiva um resultado que penda, mesmo que ligeiramente, a favor de sua exeqüibilidade prática. É um consenso onde cada contratante está potencialmente numa relação de perda e ganho, objetivando, em última análise, sempre ganhar alguma coisa, seja agora ou mais adiante. Porém, podem existir aqueles que, nessa relação, podem perder mais do que ganhar. No entanto, se mantém na perspectiva de, mais adiante, em uma outra relação poderem eventualmente ganhar, quando outro (ou outros) perderá.

Nesse tipo de consenso, pode receber papel de destaque o poder de persuasão. Pessoas com maior habilidade de argumentar a seu favor e/ou com maior grau de instrução tendem a levar vantagem no debate, e atrair a seu favor um maior número de simpatizantes, podendo fazer assim entender que, até mesmo a vontade de uma minoria seja aceita como sendo a vontade de todos. Isso não produz o desejo absoluto da vontade, mas uma vontade absolutista.

A vontade geral está primeiramente preocupada em produzir um consenso ideal que, uma vez alcançado, mais facilmente torna sua vontade exeqüível, embora não esteja ali, na possibilidade da exeqüibilidade, sua preocupação primeira.

Também o consenso da vontade geral é racional. No entanto, sua racionalidade não é cálculo, nem previsão fácil. Sua racionalidade está voltada para a consciência enquanto juízo moral, enquanto preocupação ética interessada em atingir a essência da vontade humana, entendendo que ali, sim, está a vontade geral que não é a vontade de todos.

Para esse consenso não existe fórmula pré-estabelecida. Cada povo, cada comunidade tem sua consciência e é somente dela que se vai extrair a vontade essencial (vontade geral). Seu cálculo consiste apenas em subtrair os a-mais e os a-menos, mantendo-se o núcleo que, por sua vez, é a vontade geral e que, por conseguinte, é o consenso em sua forma mais sublime e radical. Nas palavras do autor genebrino, em *Do Contrato Social*, apenas dando direta continuidade à citação anterior, assim se lê: *Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral* (ROUSSEAU, CS; 2000, p. 91-92).

Desta forma, não é concebível que alguma das partes entre nesta negociação e se predisponha a perder, transferindo sua vontade para que o outro venha a obter vantagem, mesmo que, em outra ocasião, espere retorno da vantagem. Concebe-se apenas que cada qual conserve o que de fato e de essencial tem e não pode perder nem ganhar, pois não há mais necessidade de ganhos, não sendo possível haver a-mais e a-menos em qualquer dos lados, pois a vontade geral somente a é, quando já se extraíram as diferenças e se descobriu a essência da vontade de todos. Não se pode conceber ganho, nem no momento da ação contratante, nem em qualquer outra oportunidade futura, embora com isso não se queira dizer que o consenso da vontade geral seja imutável.

Não há ainda, de forma alguma, a possibilidade de que o consenso venha a acontecer, utilizando-se do mecanismo da persuasão, pois a vontade geral, em ato, não pressupõe a inconsciência, nem a inconsistência, nem a incoerência e tampouco a contradição. Esse consenso representa, pois, uma consciência comum e suficientemente amadurecida. Ela é apenas descoberta ao longo do diálogo e/ou do debate. Sua construção não se dá por meio de influências externas, mas apenas por deliberações internas da própria vontade, respaldada pela consciência.

Desta forma Rousseau esclarece o quanto para ele a vontade deve ser livre no sentido de acontecer conforme uma vontade natural livre. O elemento natural é sempre decisivo no pensamento de Rousseau e está sempre em relação íntima com a ação livre desempenhada pela consciência humana.

Se fôssemos estabelecer paralelos entre vontade de todos, e a vontade geral, penso que não seria equívoco afirmar que há uma significativa diferença em termos conceituais e práticos entre a primeira e a segunda.

A vontade geral não é obtida a partir da evolução do consenso da vontade de todos. Não é, pois, o estágio final desta última.

Para o autor do *Do Contrato Social*, a vontade geral é de fato um novo conceito que deve inaugurar uma nova prática política, pois da vontade de todos para a vontade geral há uma ruptura que exige um salto qualitativo, portanto, uma nova concepção e uma nova ação.

Esclarecendo isso, poderíamos dizer que todos os indivíduos num primeiro momento apresentam desejos particulares que pretendem sejam realizados conforme suas vontades particulares.

Essas vontades são inicialmente apenas aspirações pessoais. Quando, porém, são externadas e entram na relação com as outras e se percebem as diferenças por entrarem em conflito, se evidencia o que é a vontade de todos, pois não se trata de buscar a essência mas apenas o interesse particular.

É o que podemos extrair de Rousseau a partir da terceira citação do autor, anteriormente apresentada, quando ele afirma que a vontade de todos pretende somente o interesse privado.

Como simplesmente permanecer na situação da vontade de todos atende menos ainda ao interesse particular, caminha-se para superar esse estágio, evoluindo-se para o consenso da vontade de todos. O consenso elaborado a partir da vontade de todos é uma evolução da vontade particular do indivíduo em direção a uma vontade comum, mesmo que isto aconteça por uma necessidade, sem deliberação necessariamente ética, volitiva e em consciência dos anseios comuns, em sua essência.

Isso significa que, antes mesmo da vontade de todos, encontramos em cada indivíduo todas as suas vontades. E todas as vontades de todos os indivíduos simplesmente a nada levam. Passa-se então à idéia de vontade de todos, onde a intenção é, a partir disso produzir o consenso.

O consenso da vontade de todos se dá com a elaboração final do contrato, que, por sua vez, se caracteriza essencialmente como o instrumento de defesa e manutenção das vontades particulares.

A vontade de todos soma as vontades que todavia não são, na essência, os desejos de todos. Porém, diante do cálculo das perdas e ganhos, todos concordam que tais vontades assumam um valor de vontade de todos.

Esse consenso, pois, apresenta maior restrição. Há um crivo mais estreito, uma análise mais calculada por onde passam as vontades de todos, até haver uma certa consolidação. Desta forma fica evidente que para o indivíduo produzir consenso, ele precisa abdicar muito da sua liberdade e de muitas das suas liberdades. Todas as vontades de todos são inúmeras e até complexas. Já o consenso da vontade de todos deve ser um enxugamento de todas essas vontades para assim em consequência direta chegar-se ao consenso final. O consenso aqui tem uma relação direta com idéia de consentir, ou conceder, isto é, eu concedo enquanto também o outro concede, seja agora ou mais adiante.

O consenso da vontade geral é interno e inerente ao indivíduo. Ele não é algo que vai acontecendo e sendo construído na consciência do indivíduo, mas ele é a consciência racional comum em todos os indivíduos. É nesse sentido que o consenso da vontade geral não evolui. Ele lá está no íntimo da consciência de cada indivíduo e vai se manifestando seguidamente conforme cada situação vivida pelo indivíduo-cidadão.

Esse consenso não passa a existir e nem advém do exterior. Ele existe e é interior ao indivíduo. Expressa, portanto as aspirações aceitas internamente pelos indivíduos na relação com os outros.

Assim sendo, ele não se constrói na sociedade e nos indivíduos. Ele apenas é descoberto porque sua essência já está presente. Esse consenso é extraído da lei universal da consciência humana. Nesse sentido ele também não é dialético, pois não se concebe que nele ocorra um processo de destruição e construção.

#### *4. A Política e sua Função Pedagógica na Formação Moral do Cidadão*

Para Rousseau, a liberdade é uma categoria intrínseca à essência e à natureza do ser humano., cujo valor para a sua teoria política é incalculável.

Ao mesmo tempo que, para ele, deve ser concebida como um forte apelo da consciência de cada um e, nesse sentido, como essência e propriedade julgadora de domínio sagrado de cada indivíduo em particular, igualmente deve não estar restrita no indivíduo somente na relação consigo mesmo, ou na relação de cada um com o outro ou ainda de si com todos, entendendo-se o um, o outro e o todos separados do conjunto do todo.

Assim, apesar de o autor do Contrato conceber que a origem da liberdade e da moralidade se dá a partir de uma vontade interior, que é a consciência (moral) de cada indivíduo, concebe também que a sua realização de fato necessita que se exceda, isto é, que elas necessariamente devem expressar-se de forma prática em ações cuja razão única seja a realização da vontade geral.

Para Jean-Jacques, não basta que essa vontade esteja apenas lá onde ela brota em cada ser particular e onde é capaz de se encontrar com todas as outras, ou seja, na consciência. É necessário que ela seja, simultaneamente, consciência individual e coletiva e igualmente prática individual e coletiva.

Compreender a liberdade no limite de cada homem não nos fornecerá de fato um bom entendimento a respeito da liberdade como categoria moral possível ao homem civilizado, no sentido de libertá-lo da corrupção imposta pela civilização.

A liberdade dá-se numa relação menos estreita com a idéia de consciência e direito individual e se coloca numa relação mais íntima com a idéia de dever coletivo, e, nesse sentido, ela tem necessidade, para efetivar-se, de passar pela prática coletiva.

O homem não deve em nome da liberdade concedê-la ou adquiri-la junto a outros. Por outro lado, ela também não é, segundo Rousseau, entendida apenas no campo da ação externa<sup>26</sup>.

Nesse sentido Rousseau apresenta uma crítica ao conceito de liberdade liberal, no sentido do cuidado que tem de alertar de que o corpo social não é algo fragmentado composto de partes que formam um todo, mas um todo essencial no qual cada uma das partes se vê essencialmente presente.

A liberdade só pode ser entendida como tal se não for exercida essencialmente com base em um princípio particular e fragmentado, pois essa visão não fornece nenhuma garantia de que o homem não possa no seu exercício corromper ou ser corrompido.

---

<sup>26</sup> Hannah Arendt refuta veementemente a idéia rousseauiana de estabelecer o princípio da liberdade a partir da idéia de vontade, que parte de uma motivação interior, movida pela ética da consciência que motiva o indivíduo a partir de uma vontade interior que se estenderá à ação ética externa, identificada assim com a prática política. Para Arendt, a liberdade entendida com base no interior é uma derivação Agostiniana de uma vontade cristã, concepção jamais anteriormente experienciada. Na visão da filósofa entre os gregos e romanos, não se concebia liberdade que não estivesse diretamente relacionada com a ação política. Segundo Arendt, Rousseau incorreu no erro de construir sua teoria da liberdade partindo do princípio derivativo concebido filosoficamente e não de um princípio prático e empírico com o qual a liberdade mantém direta relação. Assim enuncia: "A liberdade que admitimos como instaurada em toda a teoria política e que, mesmo os que louvam a tirania, precisam levar em conta é o próprio oposto da liberdade interior, o espaço íntimo no qual os homens podem fugir, coerção externa, e sentirem-se livres. Esse sentir interior permanece sem manifestações externas e é, portanto, por definição, sem significação política. qualquer que possa ser sua legitimidade, e a despeito de quão eloqüentemente ele tenha sido descrito no fim da antigüidade, é ele historicamente um fenômeno tardio, e foi originalmente um resultado de um estranhamento do mundo no qual as experiências se transformavam em experiências com o próprio eu. As experiências de liberdade interior são derivativas no sentido de que pressupõem sempre uma retirada do mundo, onde a liberdade foi negada para uma interioridade na qual ninguém mais tem acesso. ( ARENDT; 1972, p. 188-197 ).

A liberdade humana não deve se pautar em princípios que defendam a livre iniciativa de cada indivíduo, pois é evidente que diferentes indivíduos podem desejar e praticar diferentes ações que podem ser parcial ou radicalmente consensuais, como podem ser igualmente conflituosas. Dando-se primazia a livre iniciativa, nem o consenso, qualquer que seja o seu grau, é resultante do exercício da vontade geral, uma vez que é apenas uma coincidência, e tampouco o conflito, que denuncia, neste caso, o individualismo, que por sua vez é antagônico ao exercício da vontade geral. Foi desta forma que o homem se corrompeu e como mau menor ou seu atenuador, instituiu o Estado para preservar algumas liberdades, porém não mais a liberdade.

É do entendimento e da prática da liberdade, em sua intrínseca relação com a moral, que decorre o entendimento e a prática política, enquanto possibilidade de exercício da moralidade e que se constroem as relações entre os homens e a partir delas devem ser fundadas e fundamentadas as instituições políticas.

Referindo-se à idéia de Estado de Rosseau, idéia intimamente relacionada com sua concepção de política, Cassirer (1999, p. 63) assim afirma:

Rousseau de modo algum vê no Estado uma mera associação, uma comunidade de interesses e nem um equilíbrio dos interesses de vontades isoladas. O Estado não é, segundo ele, um mero sumário empírico de determinados impulsos e inclinações, de determinadas veleidades, mas é a forma na qual a vontade, enquanto vontade moral, realmente existe. A lei em seu sentido puro e rigoroso não é um fio que se junta de maneira puramente exterior às vontades individuais impedindo que se separem; ela é, ao contrário, o princípio constitutivo; é o que as fundamenta e justifica espiritualmente. Ela pretende dominar os cidadãos a medida que, em cada ato individual, ao mesmo tempo os torna cidadãos e os educa para serem cidadãos.

O Estado proposto por Rousseau é fundado em uma sociedade em que a política e a lei se tornam instrumentos pedagógicos na educação do cidadão. A política é, pois, vista como um meio de construção do homem moral. Se foi, de acordo com

Rousseau, quando o homem começou a estabelecer relações entre si que ele percebeu-se capaz de praticar o mal, será também no campo das relações políticas que deverá buscar sua redenção.

A política pode, pois, por um lado, ser um instrumento perpetuador da corrupção do homem, como pode, também, por outro lado, ser o caminho para a sua educação moral, pois, segundo Rousseau, foi quando ocorreram as intensificações das relações políticas que o homem selou sua corrupção e, será, pois, somente por elas que ele poderá se salvar<sup>27</sup>. Ali, onde o mal é praticado, igualmente ali ele deve ser eliminado e substituído pelo bem.

Em *O Emílio ( ou Da Educação )*, assim enuncia: *É preciso estudar a sociedade pelos homens e os homens pela sociedade; quem quiser tratar separadamente a política e a moral, nada entenderá de nenhuma das duas* (ROUSSEAU, 1999, p. 309).

Até a época de Rousseau, predominava a idéia de política ou como atividade de participação nas decisões que regulamentariam a condução das instituições em defesa do cidadão, objetivando construir a sempre almejada harmonia, ou o conceito de política como o espaço da correlação das forças e privilégios.

Assim, política não é, pois, algo ideal, mas algo possível. O pensamento político vigente privilegiava a vontade da maioria e não a vontade geral e isso, segundo Rousseau, precisa ser modificado.

A proposta política de Rousseau a partir da idéia de vontade geral não centraliza seu foco na idéia de política como necessidade que tem o indivíduo em decidir o que precisa ou o que precisam os indivíduos para bem estabelecer as inter-relações sociais. A proposta centra a idéia de política no princípio do dever moral.

Surge, assim, a atividade política como um exercício moral visando vivenciar uma cidadania plena e não uma atividade política como uma prática de cidadania, em que cada um é chamado a fazer a sua parte para o bem de todos e a harmonia social.

Nessa proposta política, a preocupação de fato não está na idéia de política como participação ou reivindicação de direitos para si e/ou para a coletividade.

É na política que o indivíduo, na relação com os outros, vê-se e é estimulado a agir como ser moral. É o melhor espaço para praticar o bem, não o bem comum como atividade caritativa ou social apenas, mas o bem moral individual que necessariamente se confunde com o bem moral coletivo e inerente à vontade geral.

Essa idéia (vontade geral), como já vimos, não apresenta uma concepção de política alicerçada na vontade da maioria, ou seja, não se confunde com a idéia de democracia liberal. É radical em relação a ela. Sustenta-se, não na funcionalidade e na justiça equitativa, mas na moralidade. É a política que se estabelece, não a partir dos critérios de quantidade e sim de qualidade. A consciência é a sua base de sustentação.

Segundo Rousseau, é a educação que melhor pode contribuir para a formação do homem político, e a melhor forma de educar o homem moralmente é através do exercício da nova política, cuja base é a educação recebida pelo Emílio. A política deve, uma vez o novo cidadão inserido na sociedade, assumir um papel pedagógico, ou seja, pelo exercício da política, agora repensada, a partir do exemplo do novo cidadão, construir-se-á uma outra ação política e uma nova sociedade.

Se se tratasse apenas de mostrar aos jovens o homem por sua máscara, não precisaríamos mostrá-lo, pois eles sempre o veriam. Mas já que a máscara não é o homem e é preciso que o seu verniz não os seduza, ao representar-lhes os

---

<sup>27</sup> Ver primeiro capítulo deste trabalho.

homens representai-os tais como são, não para que os odeiem, mas para que os lamentem e não queiram parecer-se com eles. Este é, na minha opinião, o sentimento mais inteligente que o homem possa ter sobre sua espécie (ROUSSEAU, 1999, p. 310).

A educação do homem não deve desenvolvê-lo para adequá-lo às regras e à ordem social, mas para, a partir dele, construir uma nova sociedade. Segundo Meira Nascimento (1998, p.14):

Educar o indivíduo para viver numa sociedade já corrompida, é aceitar que os interesses particulares predominem sobre o interesse geral, é contribuir para que o processo de desagregação da organização política se acelere mais ainda<sup>28</sup>.

O indivíduo precisa primeiro descobrir-se em sua natureza (essencialmente boa) certificar-se e firmar-se nela para, então, desenvolver-se essencialmente nas suas relações sociais. Deve descobrir-se não como essencialmente corrupto, mas como essencialmente inocente, o que o comprometerá com o exercício do dever moral.

Portanto, é na sociedade, e jamais fora dela, que está claramente posta a possibilidade do bem e do mal.

Para Jean-Jacques, o homem, ao associar-se, não pensou em fazê-lo para humanizar-se ou moralizar-se e nem atendeu a qualquer apelo da sua consciência, mas tão somente viu no outro o mal e, no outro, viu-se como maldoso. Associou-se, portanto, para utilizar o seu semelhante como um escudo protetor de si e como um

---

<sup>28</sup> Meira Nascimento (1998, p. 15), inicialmente afirma que *“pela ação política, muito pouco pode ser feito. Apenas podemos aplicar alguns remédios para a melhora do corpo doentio, mas jamais podemos curá-lo por completo”*. Seu objetivo era sustentar que a educação seria a melhor forma de possibilitar ao homem a felicidade. No entanto, a sua possível solução esbarra num problema que ele mesmo constatou ao citar o próprio Rousseau: *“Resta, enfim, a educação doméstica ou a da natureza, mas que será para os outros um homem unicamente educado para si mesmo?”* (Rousseau apud Meira, 1998, p. 15). Por isso afirma: *“Também a prática pedagógica irá descobrir a mesma verdade mostrada pela prática política, ou seja, a corrupção e o vício imperam por toda a parte, o homem não é livre em parte alguma. É preciso agora saber como viver em sociedade nessas condições”* (Meira, 1998, p. 17-18). E finalizando seu artigo afirma: *“Desta forma se a educação num primeiro momento parecia substituir a política, nota-se agora que ela acaba por se defrontar com os mesmos problemas da política”* (Meira, 1998, p. 17-18).

refém a ser utilizado em caso de adversidades. A sociedade representa a corrupção do homem. Ele somente vê no outro a ameaça. Está sempre na eminência do mal. Isso, pois, aniquila sua natureza que é essencialmente boa. Quando vivia no estado de natureza, combatia seu semelhante não para subjugar-lo e dele fazer uso, mas, sim, apenas quando sua sobrevivência estava em jogo. Suas ações eram desprovidas de caráter moral. Elas eram apenas naturais. Sua razão não calculava, agia apenas naturalmente. No momento em que passou a fazer uso da razão para organizar sua vida fora da consciência natural é que ele se corrompeu. Referindo-se ao seu ideal de educação para o Emílio, Rousseau (1999, p. 311) afirma:

Eu desejaria que se escolhessem de tal forma as amizades de um jovem que ele pensasse bem dos que vivem com ele; e que lhes ensinasse a conhecer tão bem o mundo que ele pensasse mal de tudo o que se faz nele. Saiba ele que o homem é naturalmente bom, sintá-o, julgue seu próximo por si mesmo; mas veja ele como a sociedade deprava e perverte os homens; descubra nos preconceitos a fonte de todos os vícios dos homens; seja levado a estimar cada indivíduo, mas despreze a multidão; veja que todos os homens carregam mais ou menos a mesma máscara, mas saiba também que existem rostos mais belos do que a máscara que os cobre.

Para o autor do Contrato Social, se a convivência social foi capaz de corromper o ser humano, também por ela será viabilizada a recuperação moral deste mesmo ser humano, (*...mas saiba também que existem rostos mais belos do que a máscara que os cobre*). Assim sendo, a salvação do homem está nele próprio enquanto ser social.

Rousseau identifica a convivência social como fatal inserção do homem ao mundo do mal. No estado natural, conforme já afirmado anteriormente (no capítulo I deste trabalho), os homens se “digladiavam” por instinto de natureza e de sobrevivência, e isso não deve ser associado a nenhum mal moral, e quando o primeiro homem propôs associar-se, não o fez para proteger o outro. Sua intenção era tão

somente proteger-se ou subjugar o outro. Por isso, enquanto viviam dissociados não cabia concebê-los como seres morais, pois não cabia o juízo do bem nem do mal. Não havia pecado e não havia necessidade de salvação. A idéia de moral é simplesmente inaplicável ao homem natural. No momento em que o homem se humaniza, ele perde sua humanidade. A civilização o afastou da sua essência e assim sentiu e sente necessidade do bem.

Este raciocínio induz, num primeiro momento, à idéia de que a atividade política ou as relações políticas que o homem estabeleceu ao longo da história, devido ao então inevitável convívio social, é simplesmente sinônimo do mal e nada mais do que, isto e de que para evitar a corrupção do homem, faz-se necessário eliminar a política.

Rousseau realmente concorda que as relações políticas são responsáveis pela corrupção da espécie humana. As relações sociais humanas são essencialmente relações políticas. Todos os acordos desde os mais simples e corriqueiros até os mais complexos, revelam o animal político que o homem se tornou ao longo da história. E, de fato, não há como negar que é na política que o homem se corrompeu.

Contudo, essa visão que Rousseau apresenta sobre a política não é a visão definitiva. O raciocínio é lógico; se foi pela política que o homem se corrompeu, por mergulhar nas relações sociais, é óbvio que deverá ser pela política que ele irá buscar sua salvação<sup>29</sup>. A política é, acima de tudo e essencialmente, a possibilidade do exercício moral. Ou seja, para o autor do Contrato Social, como há, na política

---

<sup>29</sup> Com sua teoria da inocência natural, Rousseau se indispõe com a Igreja, pois negava o dogma do pecado original. A Igreja, através do arcebispo de Paris, Christophe de Beaumont, não tardou em amaldiçoar o Emílio. Segundo Cassirer, "Afirmação de que os primeiros movimentos da natureza humana são sempre inocentes e bons estaria em total desacordo com tudo o que a sagrada escritura e a Igreja ensinaram acerca da essência do homem" (Cassirer, 1999, p. 73).

flagrantemente espaço para a corrupção (a prática do mal) do homem, há igualmente espaço para a prática moral. Assim enuncia no Emílio:

Tendo o Emílio até o presente olhado apenas para si mesmo, o primeiro olhar que lança a seus semelhantes leva-o a comparar-se a eles, e o primeiro sentimento que excita nele esta comparação é desejar o primeiro lugar. Eis o ponto em que o amor de si transforma-se em amor-próprio e onde começam a nascer todas as paixões que dele dependem. Mas para saber se as paixões que prevalecerão em seu caráter são humanas e doces ou cruéis e malélicas, se serão paixões de benevolência e de comiseração ou de inveja e cobiça, é preciso saber que lugar ele julgará ser o seu em meio aos homens, e que tipos de obstáculos acreditará ter de vencer para chegar ao lugar que pretende ocupar (ROUSSEAU, 1999, p. 309).

A proposta política de Rousseau, com base na vontade geral, não pretende corrigir os erros históricos. Pretende apenas possibilitar ao homem a sociedade que, por dever, ele pode constituir.

Os homens, em suas relações e organizações, podem dar provas do seu caráter. O exercício da política será o maior aliado do homem para o exercício do bem. Se foi pela política que o mal surgiu, não seria aceitável evitá-la para evitar o mal, pois isso seria concordar com a perpetuação do mal.

Assim Rousseau acredita que ainda há claramente um caminho não para reconduzir o homem ao caminho do bem (estado de natureza), mas para, mesmo dentro da civilização, encontrar o caminho da vivência moral. Se foi na sociedade que o homem se corrompeu, também nela deve buscar reencontrar sua essência moral. Por isso entende que, ao entrar em sociedade e estabelecer suas relações com os outros indivíduos, o homem não se desfez da sua essência boa, apenas a ofuscou e a corrompeu. Ela continua lá, embora maculada em sua essência.

Não será eliminando a sociedade e a política, que se eliminará o mal. Se esse raciocínio fosse válido, dever-se-ia eliminar então a própria espécie humana. O homem vive na civilização, porém não vem ao mundo com a essência civil e, sim, com a essência inocente.

##### *5. Sobre o Absolutismo da Idéia de Vontade Geral*

A teoria política de Rousseau, vista a partir do conjunto de suas obras, possibilita-nos fazermos reflexões diversas, muitas delas inclusive antagônicas, porém, nem por isso inconsistentes e incoerentes ao seu pensamento.

Analisando o conjunto de sua obra, encontramos, por exemplo, no Discurso sobre a desigualdade, no que concerne às suas idéias políticas, subsídios para uma teoria anti-social e, portanto, em certo sentido de cunho primitivista e também individualista.

Já no Contrato Social, temos a possibilidade de elaborar reflexões que nos convencem, sem muita dificuldade, a respeito de um Rousseau avesso ao individualismo e, portanto, radical defensor da vida social, ou seja, radicalmente adepto ao coletivismo, podendo, desse modo, ser identificado como vanguardista na elaboração e apresentação de muitas idéias que, posteriormente, seriam classificadas explicitamente como idéias socialistas.

Explorar cada uma dessas possibilidades da vertente de seu pensamento, tendo presente o conjunto de sua obra, seria deveras enriquecedor para este trabalho. No entanto, como temos feito até aqui uma reflexão, tendo por foco não uma análise

detalhada a respeito do conjunto do seu pensamento político e, sim, uma análise mais atenta sobre sua idéia de vontade geral, penso ser ainda necessário dispensar alguns momentos de reflexão para analisar, também, algumas críticas dirigidas diretamente ao objeto de estudo deste trabalho, mais especificamente, àquelas identificadas como francamente divergentes às tradicionais interpretações dadas à idéia de vontade geral.

Assim sendo, julgamos ser indispensável proporcionar aqui uma reflexão, guinando nosso pensamento no sentido de explorar, além de um Rousseau radicalmente democrático, como o temos apresentado até aqui, partindo da idéia de vontade geral, também um Rousseau concebido, em outra vertente de análise, a partir de alguns dos seus críticos ou críticas atribuídas às suas idéias, como inspirador, em ideal, de uma proposta política totalitária, se tomada, em vias de fato, a execução de sua idéia de vontade geral.

Segundo esses críticos, que serão oportunamente nominados, constitui-se tarefa difícil esclarecer a possibilidade da concretização real e prática da idéia de vontade geral, por estar ela entranhada de um forte teor utópico e marcado, em sua essência, por um ideal de vontade radicalizada, no sentido de forçar uma conduta padrão, que, para Rousseau, era concebida como viável somente se respeitada sua essência de liberdade. Eis o espaço para as críticas a respeito de que, para concretizá-la, deveria necessariamente haver algum tipo de imposição.

É latente que, com o ideal de vontade geral, Rousseau tenta recuperar, sob certo aspecto, o conceito de democracia direta grega, radicalizando-o, como um ideal, que, no entanto, ele não concebia apenas como ideal, mas como uma proposta a ser praticada.

De fato, é correto afirmar que sua proposta, fundamentada na idéia de vontade geral, não tinha por fim apenas a sustentação de uma ética de discurso ou um discurso ético, o que fica claro em suas considerações sobre a Polônia e sobre a Córsega, quando, escrevendo a esses dois povos, buscou elaborar uma proposta real para uma sociedade tal como se apresentava, visando, de alguma forma, apontar caminhos que pudessem conduzir à concretização do seu ideal outrora proposto, embora se defrontasse com inúmeras limitações. Igualmente em *Do Contrato Social* essa preocupação é perceptível quando apresenta sua proposta de povo, nação, território, governo e identifica, na “República de Genebra”, grandes possibilidades de efetivação do ideal de vontade geral.

Para seus críticos, porém, sua proposta, pode ser admitida como radicalmente democrática, desde que não se pretenda transpô-la da teoria à prática, ou seja, desde que não haja a ousada pretensão de querer ver realizado esse ideal, o que significa que jamais será possível implantá-la de forma a preservar radicalmente a liberdade. Para alguns analistas, não é possível, em termos práticos, a partir dela, sequer uma democracia parcial, por não fazer concessões e, muito menos, uma democracia radical.

O ideal de Rousseau, como temos analisado até aqui, se propõe a construir cidadãos radicais, ou seja, em total dedicação ao bem público, constituindo-se essencialmente como um ser coletivo e totalmente abnegado dos seus interesses particulares, para dedicar-se totalmente ao interesse público.

A questão a se resolver, pois, é saber se é possível fazer isso acontecer, de acordo com as pretensões do autor do Contrato, sem que haja necessidade, para isso, de qualquer tipo de imposição, ou saber se a proposta já não solapa, em seu próprio fundamento, ou seja, se se trata tão somente de uma dedução abstrata, ou se seu

ponto de partida encontra respaldo empírico em algum momento na história ou em qualquer realidade vivida.

Segundo Hannah Arendt, o erro cometido por Rousseau foi o de ter derivado sua idéia de liberdade a partir do princípio da vontade humana sustentada no valor da consciência. Conseqüentemente derivam também, na essência, suas idéias políticas não de um princípio identificado essencialmente com a ação humana externa e, sim, de um ideal que só pode ser considerado em sua significação substancial como sendo acionado e sustentado por uma causa motivadora interna.

Para Rousseau, a consciência humana seria a primeira e principal determinante do processo político, ou seja, a base da construção política estaria relacionada a um princípio interno, determinado pela vontade humana livre, considerando menos o que é essencial em termos de política, que é o conjunto das ações práticas vivenciadas empiricamente pelos cidadãos. A liberdade humana não pode ser derivada de um conceito abstrato, isto é, metafísico.

Segundo Hannah Arendt, a vontade geral, até mesmo enquanto ideal, deve ser questionada em seus fundamentos. É necessário questionar como é possível chegar até mesmo a concebê-la, ou seja, se há nela alguma sustentação empírica, como podemos perceber no seguinte fragmento:

O ponto de vista das considerações que seguem é que o motivo para essa obscuridade está em que o fenômeno da liberdade não surge absolutamente na esfera do pensamento, que nem a liberdade nem o seu contrário são vivenciadas no diálogo comigo mesmo no decurso do qual emergem as grandes questões filosóficas e metafísicas, e que a tradição filosófica, cuja origem a esse respeito consideramos mais tarde, destorceu, em vez de esclarecer, a própria idéia de liberdade, tal como ela é dada na experiência humana, ao transpô-la de seu campo original, o âmbito da política e dos problemas humanos em geral, para o domínio interno, a vontade, onde ela seria aberta à auto-inspeção (ARENDR, 1972, p. 191).

Ao derivar a liberdade de um princípio interno identificado com a vontade (e a consciência) individual, Rousseau, de acordo com Arendt, concebe o poder político, à imagem estrita da força individual. Segundo a filósofa alemã, uma vez que Rousseau sustenta que o poder deve ser soberano e, portanto, indivisível, pois *uma vontade dividida seria inconcebível*, ele desliza em uma nítida idéia capaz de dar sustentação a um individualismo extremo, ratificada com sua afirmação de que *em um estado ideal, os cidadãos não têm comunicação entre si e, ainda, que cada cidadão deve pensar somente seus próprios pensamentos*.

Afirmo que os filósofos começaram a demonstrar interesse pelo problema da liberdade quando a liberdade não era mais vivenciada no agir e na associação com os outros, mas no querer e no relacionamento com o próprio eu; em resumo, quando a liberdade se tornou livre-arbítrio. Desde então, a liberdade tem sido um problema filosófico de primeira plana e, como tal, foi aplicada ao âmbito político, tornando-se assim também um problema político. devido ao desvio filosófico da ação para a força de vontade, da liberdade como um estado de ser manifesto na ação para o *liberum arbitrum*, o ideal de vontade deixou de ser um virtuosismo no sentido que mencionamos anteriormente, tornando-se a soberania, o ideal de um livre arbítrio, independente dos outros e eventualmente prevalecendo sobre eles. (...) Essas palavras ecoam, obviamente, no pensamento de Jean-Jacques Rousseau, o representante mais coerente da teoria da soberania, derivada por ele diretamente da vontade, de modo a poder conceber o poder político à imagem estrita da força de vontade individual (ARENDR, 1972, p. 211-12).

Segundo Arendt, (1972, p. 212) essa teoria da liberdade não somente reforça a idéia do individualismo, como faz germinar tiranias, tanto as de cada indivíduo para cada indivíduo, como a tirania do corpo político: *Além disso, um estado em que não existe comunicação entre os cidadãos e onde cada homem pensa apenas seus próprios pensamentos é, por definição, uma tirania*.

De acordo com Arendt, a idéia de derivar a liberdade de uma causa motivadora interna da vontade (consciência) é uma criação metafísico-cristã, uma vez que, para os gregos e os romanos, a liberdade conservava permanentemente uma relação intrínseca com as relações externas, no mundo das ações, ou seja, no mundo das relações políticas.

Para a história do problema da liberdade, a tradição cristã tornou-se de fato o fator decisivo. Quase que automaticamente equacionamos liberdade com livre-arbítrio, isto é, como uma faculdade virtualmente desconhecida para a antigüidade clássica, pois o arbítrio, como o descobriu o cristianismo, tem tão pouco em comum com as conhecidas capacidades para desejar intentar e visar a algo que somente reclamou atenção depois de Ter entrado em conflito com elas. Se a liberdade não fosse realmente mais que um fenômeno do arbítrio, seríamos forçados a concluir que os antigos não conheciam a liberdade. Evidentemente isso é um absurdo, mas se alguém quisesse defendê-lo, poderia argumentar algo que mencionei antes, a saber, que a idéia de liberdade não desempenhou nenhum papel na filosofia anterior a Agostinho. A razão para esse notável fato é que, tanto na antigüidade grega como na romana, a liberdade era um conceito exclusivamente político, a quintessência, na verdade, da cidade-estado e da cidadania (ARENDR, 1972, p. 205).

Considerando, pois, a idéia de vontade geral em termos de realização concreta, segundo a proposta de Rousseau, o problema da democracia direta e das liberdades individuais, de acordo os críticos da idéia de vontade geral, parece ser uma questão insolúvel, pois como é possível, de acordo com os termos de Jean-Jacques, mencionados por Arendt, por exemplo, conciliar o seu ideal de democracia direta com sua efetiva realização, sem recorrer a qualquer tipo de imposição que obrigue o indivíduo a preferir o público em detrimento de sua individualidade, isto é, sem, aniquilar ou reduzir drasticamente o espaço de atuação individual.

Em complemento a isso e em relação ao ideal de democracia direta dos gregos, Giovanni Sartori (1994, p. 39), comparando o espaço de atuação do indivíduo entre a vida pública e a privada, assim enuncia:

Um autogoverno real, como os gregos o praticavam, requeria que o cidadão se dedicasse completamente ao serviço público. Governar a si mesmo significava passar a vida governando. “o cidadão... entregava-se totalmente ao Estado; dava seu sangue na guerra; seu tempo na paz; e não tinha liberdade de por as questões públicas de lado e cuidar de seus interesses pessoais... ao contrário, tinha de negligenciá-los para trabalhar pelo bem da cidade”. O grau de envolvimento requerido pela fórmula era tão absorvente que um desequilíbrio profundo foi criado entre as funções da vida social. A hipertrofia política trouxe consigo a atrofia econômica: quanto mais perfeita se tornava sua democracia, tanto mais pobres ficavam os cidadãos. Criou-se um círculo vicioso de busca de solução política para uma necessidade econômica: para compensar a produção insuficiente de riqueza, era preciso confiscar a riqueza. Parece, então, que a democracia da antigüidade estava fadada a ser destruída pela luta de classes entre ricos e pobres, por ter produzido um animal político em detrimento do *homo aeconomicus*. A experiência grega gerou uma “cidadania total” que foi longe demais.

Segundo João Paulo Monteiro, *a recusa da própria possibilidade efetiva da democracia*, nos é dada pelo próprio Rousseau, ao afirmar em *Do Contrato Social* que:

Tomando-se o termo em todo o rigor de sua aceção, jamais existiu uma democracia verdadeira, nem jamais existirá. É contra a ordem natural o maior número governar, e o menor número ser governado. Não se pode imaginar que o povo permaneça constantemente em assembleia para tratar dos negócios públicos, e compreende-se facilmente que não se poderia para tal estabelecer comissões sem mudar a forma de administração (ROUSSEAU apud MONTEIRO, 1980, p. 37).

Para Monteiro, Rousseau *relega a questão da democracia para o território das utopias* (ibid., MONTEIRO op. cit., p. 37) ao afirmar ainda no Contrato que, *se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Um povo tão perfeito não é próprio para homens* (ibid., ROUSSEAU op. cit., p. 37).

Deste modo, segundo Monteiro, o ideal de vontade geral enquanto ideal é aceitável e compreensível, porém, impossível enquanto possibilidade efetiva de democracia.

Pensamos que o valor da proposta política de Rousseau, fundamentada no ideal da vontade geral, não está na possibilidade ou não da sua viabilidade empírica, mas, sim, no seu alcance filosófico.

É cabível e coerente com Rousseau e com seu ideal, que se tome o cuidado de entender a idéia de vontade geral muito mais como um ideal do que como uma proposta concreta, o que o próprio Rousseau já de certa forma teve o cuidado de registrar<sup>30</sup> quando afirmou que o ideal de comunidade, entendendo aqui como a possibilidade de realização da sua proposta, seriam as pequenas repúblicas, com uma pequena população e um pequeno território. Com isso ele próprio se deu conta das dificuldades práticas.

A idéia de vontade geral representa uma ousada reflexão e proposta de Jean-Jacques, e nada deve impedir que se pense num ideal, desde que de forma racional, lógica e comprometida com um projeto, mesmo que seja apenas uma possibilidade ideal e remota ou uma impossibilidade real ou prática em sentido imediato.

É no idealismo rousseauiano, em suas contradições, coerências e incoerências, possibilidades e impossibilidades que, de fato, podemos pensar o pensamento de Rousseau e não nas possibilidades de se reduzir sua proposta a uma ou outra interpretação, seja ele de fundo empírico ou utópico. O que não nos impede de considerarmos as diversas interpretações e inclusive atribuir também a elas seu valor filosófico, reconhecendo que é possível haver coerência na pluralidade de interpretações que seu pensamento é capaz de produzir, o que vêm, justamente, reforçar a riqueza de sua teoria política, fundamentada no ideal da vontade geral.

## CAPÍTULO III

### JEAN-JACQUES ROUSSEAU E SUA SOCIEDADE POSSÍVEL, SEGUNDO O SEU TEMPO E A SUA TEORIA

#### *1. O Conselheiro dos Corsos e a Utopia Possível Sob Certos Aspectos*

A trajetória de análise, até aqui esboçada, apresenta um Rousseau, no primeiro capítulo, como um crítico da sociedade que analisa, desde os remotos tempos até a sua época e, no segundo, como um idealista e romântico que apresenta a sua utopia como alternativa de sociedade que entende ser possível construir. E, agora, por fim, pensamos ser necessário fazer alusão ao problema prático que sempre se coloca, quando se entra no debate sobre o tema da vontade geral de Rousseau, uma vez que é uma proposta destinada à transformação política da sociedade e não apenas um discurso ético para a transformação tão somente do pensar e das consciências.

Antes de mais nada é importante registrar que não é essa e nem poderia ser, a preocupação central neste trabalho, ou seja, o de produzir provas de que sua proposta é inviável, ou, pelo contrário, de alguma forma aplicável na prática. O valor do pensamento de Rousseau está nele próprio, independente de sua viabilidade concreta ou não. A abordagem deste tema aqui tem intenção de, quem sabe, apresentar, assim, uma idéia mais completa do seu pensamento.

---

<sup>30</sup> Veja também na página acima as citações de afirmações de Rousseau, feitas por Monteiro, 1980.

Diante do desafio de propor orientações para as situações da Polônia e da Córsega, o contratualista de Genebra é apresentado ao seu maior desafio e convidado a aceitar fazer a transposição do ideal pregado no Contrato para a sua aplicação real, tendo em vista situações contemporâneas palpáveis.

Diante desse contexto, quando, como na maioria das vezes, uma proposta ideal nunca é de concretização imediata (pelo contrário, provavelmente quase sempre é de difícil concretização), Rousseau tem a oportunidade de demonstrar que sua teoria é, sim, um ideal, mas um ideal que tem norte, cujo sinal aponta pelo menos para alguma possibilidade real de fazê-la um dia acontecer, de alguma forma próxima àquilo que idealiza, ainda que para isso muitas transformações devam ser alcançadas. E é também realista, ao reconhecer (já em outra obra – o Discurso - e novamente aqui, no confronto com a realidade) que, provavelmente em nenhum ponto do globo, não exista mais uma sociedade em que as condições ideais (perfeitas) para a construção da realidade em que a soberania da vontade geral seja possível tão concretamente ou pelo menos imediatamente. No entanto, menciona que ainda existem sociedades em que o nível de progresso (ao qual os vícios são inerentes) encontra-se ainda pouco avançado, felizmente, e que conservam as condições básicas para ali fazer acontecer, se não totalmente, pelo menos parcialmente o ideal da vontade geral. É o caso da referência que faz a algumas tribos da Venezuela, bem como da própria ilha da Córsega. Esta será objeto de uma de suas propostas concretas e, por isso, procuraremos analisá-la.

Julga, pois, ao informar-se sobre a Córsega, que ali ainda existe uma espécie de sociedade nascente<sup>31</sup> ainda em “bom estado”, que ainda ofereça condições para a

---

<sup>31</sup> Descrita no segundo discurso como de baixo grau de corrupção e que ainda ofereceria boas condições para fundar a sociedade civil ideal.

concretização do seu ideal igualitário, desde que, para isso, seja desencadeado o processo nessa direção, combatendo os preconceitos que já tomaram assento em muitas mentes e corações, entendendo, pois, que: *Os corsos ainda não adquiriram os vícios das outras nações, mas já adotaram os seus preconceitos. Tais preconceitos deverão ser combatidos e destruídos, a fim de formar-se um bom estabelecimento*<sup>32</sup>, ou ainda:

O povo corso conserva um grande número de suas virtudes primitivas, que muito facilitarão nossa constituição. Contraindo também, durante a servidão, muitos vícios que terá de remediar. Desses vícios alguns desaparecerão por si mesmos, juntamente com a causa que os engendrou; outros, exigem uma causa contrária para erradicar a paixão que os produziu<sup>33</sup>.

Na análise que faz sobre a Ilha e o seu povo, o pensador genebrino visualiza, pois, uma sociedade que ainda conserva certas condições muito favoráveis que permitem a implantação da proposta por ele idealizada no Contrato, qual seja, a da soberania de um povo que se digna autogovernar-se pela vontade geral, prevendo ali também a possibilidade da fundação da sociedade muito próxima da natural, inocente, coletivista e igualitária e livre, cuja perda é explicada e lamentada no Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens.

Portanto, Rousseau constatou que ali muitos dos males que impedem a vontade geral de se efetivar existem ainda em estágio inicial, especialmente porque as guerras e os genoveses se incumbiram de destruí-los ou regredi-los a um estágio muito parecido com o das sociedades primitivas ou nascentes.

---

<sup>32</sup> Rousseau (1997, p. 192).

<sup>33</sup> Rousseau (1997, p. 205).

Os próprios genoveses prepararam a vossa instituição e, com o cuidado digno da providência, acreditando fortalecer a tirania, fundaram a liberdade. Tomaram-vos quase todo o comércio e, efetivamente, agora não é mais tempo de reavê-lo. Caso estivesse aberto para o exterior, ter-se-ia de interdita-lo até que se firmasse vossa instituição e que o interior vos fornecesse quanto dele puderdes tirar. dificultaram a exportação de vossas mercadorias; a vantagem para vós, não se encontrará em exportá-las, mas, sim, em que nasça na Ilha um número suficiente de homens para consumi-las. As “pieves” e as jurisdições particulares formadas ou iniciadas por eles a fim de facilitar a coleta dos impostos, constituem o único meio possível para estabelecer a democracia num povo que não pode reunir-se em assembléia ao mesmo tempo e no mesmo lugar. Constituem também, o único meio para manter o campo independente das cidades, que são mais fáceis de conservar sob o jugo. Esforçaram-se também, os genoveses por destruir a nobreza, a fim de privá-la de seus privilégios, de seus títulos, e para acabar com os grandes feudos. Felizmente, para vós, incumbiram-se de tudo que havia de odioso nessa empresa, que talvez não conseguiríeis realizar se não a fizessem antes de vós<sup>34</sup> (ROUSSEAU, 1997, p. 197).

Referindo-se ao povo corso, ele entende que, nesse povo, pois, também se encontra, inclusive, graças aos fatos que envolveram as guerras e os genoveses, um certo estado primitivo, a partir do qual uma nova sociedade pode ser construída. Por isso afirma que *“A vantajosa situação da Ilha da Córsega e a índole feliz de seus habitantes parecem oferecer-lhes uma razoável esperança de poderem tornar-se um povo florescente e figurar um dia na Europa, caso, na instituição que têm em mente, se orientem nesse sentido<sup>35</sup>”*.

Aquele problema que havia apontado em outra ocasião, ou seja, o de que a maior dificuldade para fazer acontecer a sociedade da vontade geral não está tanto no que se deve construir, mas primeiro no que é preciso destruir. Provavelmente aqui não se torna tão absolutamente relevante, percebendo a Ilha da Córsega, à qual, aliás, já fez referência no Contrato Social (livro II, capítulo X), como lugar exemplar; nesse sentido, é talvez o mais próximo daquele desejado, para fazer acontecer efetivamente a soberania da vontade geral, afirmando que *Já se acha pronta uma parte do trabalho:*

---

*temos menos estabelecimentos do que preconceitos para destruir, trata-se menos de mudar do que de completar*<sup>36</sup>.

Com a preocupação de manter, ou fazer acontecer as condições o mais próximo possível do ideal das sociedades primitivas, cujas relações sociais eram pautadas na coletividade, Rousseau exorta os corsos para a idéia de que a atividade econômica deve concentrar-se na produção agrícola, entendendo que tal atividade, além de conservar a simplicidade dos costumes e de vida, pois mantém as pessoas mais ocupadas, menos sujeitas à ociosidade, que é habilidosa na geração da desordem e dos vícios, ainda possibilita uma multiplicação mais adequada e distribuição mais eqüitativa dos habitantes por toda a superfície do território, além de um melhor equacionamento na distribuição das provisões e das posses. Entende que a agricultura, muito mais do que manter as condições para a pureza dos costumes, é a melhor atividade para a geração do sentimento patriótico, pois o lavrador, pelo cultivo da terra, cria com ela identidade e amor, apegando-se ao seu chão, ao seu pequeno mundo, o que não acontece com o errante cidadão que, diante do inimigo, não hesita em se pôr em fuga. A agricultura é ainda a garantia para subsistência e independência do Estado e dos cidadãos e significativamente favorável ao cultivo da liberdade e da igualdade, pois, entre os lavradores, o modo de vida é rústico e em grau de relativa igualdade.

Os camponeses estão muito mais presos ao chão do que os cidadãos a seus burgos. A igualdade, a simplicidade da vida rústica exercem naqueles que não conhecem qualquer outra vida, uma atração que não os leva a desejar mudanças. Daí a satisfação com seu estado, que torna o homem sossegado; daí o amor à pátria, que o prende à sua constituição. A cultura da terra forma homens pacientes e robustos, tais como devem ser para tornarem-se bons soldados. Os que saem das cidades mostram-se obstinados e indolentes, não

---

<sup>35</sup> Rousseau (1997, p. 193).

<sup>36</sup> Op. cit., p. 197.

podem suportar as fadigas da guerra, acabam-se nas marchas, consomem-se em doenças, disputam entre si e fogem do inimigo. As milícias exercitadas são as mais seguras e as melhores; a verdadeira educação do soldado está em ser lavrador. A agricultura representa o único meio de manter o Estado na independência dos demais. Tivésseis todas as riquezas do mundo, mas não possuísseis com que vos nutrir, dependeríeis de outrem (ROUSSEAU, 1997, p. 195).

No Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens Rousseau condena todas as formas de progresso, culpando por isso as artes (a ciência e a razão humana) e o comércio. Ao escrever ao povo corso, também, demonstra preocupação em chamar a atenção para prevenirem-se contra os males decorrentes das atividades artísticas pouco úteis ou ociosas.

Quanto mais se deve cuidadosamente evitar as artes ociosas, as artes de recreação e de desfibramento, tanto mais se deverá favorecer as artes úteis `a agricultura e vantajosas para a vida humana. Não precisamos nem de escultores, nem de ouriveis, porém necessitamos de carpinteiros e de ferreiros; carecemos de tecelões, de bons fiandeiros de lã, não de bordadeiros ou puxadores de ouro” (ROUSSEAU, 1997, p. 212-213).

Desta forma, exorta os corsos a preferirem a agricultura à vida urbana, afirmando que *num país, as cidades são úteis na medida em que se cultivam o comércio e as artes, sendo porém prejudiciais ao sistema que adotamos*. Demonstra preocupação ainda quanto à importância da necessidade do cultivo da modéstia nos costumes e de se preservar a simplicidade de vida. Para ele, a busca do progresso é a busca de intranqüilidade, ou seja, a perda da paz e da liberdade.

Ao exortar para o fato de que a complexidade das relações humanas decorrentes do progresso desumanizador, produzido especialmente pelo comércio (o dinheiro), o lucro e o acúmulo de bens individuais e do próprio Estado, em se tratando

de moeda<sup>37</sup> podem apresentar os mais variados empecilhos para a construção da Córsega ideal.<sup>38</sup> Rousseau chama a atenção para o fato de que a exposição da Ilha e de seus habitantes à cobiça dos conquistadores podem ser ainda mais atizadas, no momento em que ela atingir significativo desenvolvimento econômico e for conduzida por uma administração dispendiosa. Isso levará não somente à corrupção interna dos costumes, como também à exposição diplomática e territorial, gerando, pois, insegurança interna e externa, lançando seus cidadãos em permanente estado de guerra de todos contra todos, e em estado de guerra de um povo contra outro povo, que, aliás, em coerência aos seus ideais, nem um, nem outro sejam de fato povo, quando muito dois Estados. Isso causaria a perda da liberdade.

Tomando a via do desejo de enriquecer-se, o povo corso muito provavelmente estaria abrindo mão de ser um povo livre, uma vez que deveria preocupar-se constantemente com o fato de ser objeto de cobiça de outros Estados, ou com a necessidade de também ter de subjugar outros povos, lançando-se, pois, numa relação de constante instabilidade, cuja ameaça à liberdade é imanente e permanente.

Se, por inesperada felicidade, conseguissem sobrepujar todas essas dificuldades, a sua própria prosperidade, despertando a atenção dos vizinhos, representaria novo perigo para a sua liberdade mal estabelecida. Continuo objeto da cobiça das grandes potências e da inveja das pequenas a cada instante sua Ilha ver-se-ia ameaçada por uma nova servidão, a qual não poderia mais escapar (ROUSSEAU, 1997, p. 193).

---

<sup>37</sup> É importante lembrar que Rousseau não é contra os bens públicos estatais em se tratando de posses em geral, especialmente a propriedade de terras. O alerta para a rejeição é acionado quando se trata do desejo de se acumular ou perseguir reservas monetárias.

<sup>38</sup> Tendo em vista aquela sociedade idealizada no Contrato, em que deseja a soberania da vontade geral, embora Rousseau nem faça aqui referência explícita a essa expressão.

Percebe-se um Rousseau coerente com a perda que lamentou e com o estado presente e que condenou no Discurso sobre a desigualdade e também crente na possibilidade real de sentir ser possível ver acontecer ali o que idealizava no Contrato.

É evidente que para Rousseau essa sociedade não é possível de imediato, no entanto, boas condições ainda se conservam.

Feita a análise sobre a situação social e econômica, é preciso agora compreender como aconselhará a implantação da sua proposta política.

Também para a fundação da nova sociedade política, em muito as guerras e os genoveses têm contribuído. É o caso da referência que faz às pieves<sup>39</sup> e às jurisdições particulares que vê, conforme já citado anteriormente, como o *“único meio possível para restabelecer a democracia”*. Está claro que Rousseau está ainda apenas efetivamente propondo o começo da ação prática, tendo em vista a concretização, quiçá um dia, do seu ideal, ao sugerir o aproveitamento desse legado como um **meio** para *“estabelecer a democracia”*, entendendo haver dificuldade de reunir o povo *em assembléia ao mesmo tempo e no mesmo lugar*. Rousseau não fala ainda em radicalizar a democracia, apenas em estabelecê-la.

Outra importante contribuição dos genoveses que em muito poderá facilitar a instituição do novo corpo político, foi, segundo o autor do Contrato, o fato de terem eles posto fim aos “privilégios e aos “títulos” dos nobres feudais e, sobretudo, por terem conseguido pôr fim aos grandes feudos concentrados nas mãos dos poucos nobres, o que, de fato, caso subsistissem, poderiam tornar-se um enorme empecilho para a democratização econômica social e política da Ilha.

---

<sup>39</sup> Nome de uma das divisões administrativas tradicionais da Córsega. Nota de Lourival Gomes Machado.

Todo o esforço do povo corso deve ser empenhado na direção de fundar uma república democrática e em elevar todos os cidadãos ao nível da igualdade, condição indispensável para manter o novo corpo político e o exercício de fato da igualdade e da liberdade. Todos os corsos devem “ser iguais por direito de nascença”. As distinções só serão conferidas àqueles que, por esforço, mérito ou virtude, dedicarem-se à pátria que sempre traduz o sentimento e a vontade comum que é a igualdade e a liberdade. Portanto, deduz-se que quem dedicar seus esforços, suas virtudes e seus serviços à pátria, tão somente está contribuindo para o aperfeiçoamento do corpo político e das suas instituições e que, por conseguinte, demonstra ainda maior capacidade de perceber que tal aperfeiçoamento será a exímia garantia de que, por elas, sejam conservados e solidificados os princípios da liberdade e da igualdade.

A lei fundamental da vossa constituição deverá ser a igualdade. Tudo deverá ligar-se a ela até mesmo a autoridade, que só existe para defendê-la. Todos deverão ser iguais por direito de nascença. O estado só conferirá distinções baseadas no mérito, nas virtudes, nos serviços prestados à pátria, e tais distinções não poderão ser mais hereditárias do que as qualidades nas quais se fundam (ROUSSEAU, 1997, p. 199).

Percebe-se aqui novamente a preocupação com o princípio de que somente é possível uma sociedade com homens de fato livres, se o princípio da igualdade for mantido como lei sagrada. Na concepção de classes, o princípio da igualdade, pois, está baseado no critério que prevê atribuir méritos e fazer distinção de indivíduos que se destacarem no exercício da cidadania. Assim, a primeira classe é a dos cidadãos, a Segunda é a dos patriotas e a terceira é a dos aspirantes. Jamais os méritos e as distinções serão feitas tendo em vista o esforço pessoal do indivíduo, premiando, assim, ações isoladas, com resultados pessoais, que possam vir a estimular o individualismo, e

nenhum poder e honra será destinado a determinado indivíduo por possuir mais posses do que qualquer outro a oferecer ao Estado. Sua satisfação deve ser a de poder entregar pouco ou muito de si ao Estado e, por tal feito, deve ser homenageado e classificado como cidadão de destaque.

Rousseau exorta os corsos a tomarem todas as precauções para que, na Ilha, as relações se estabeleçam de forma muito cuidadosa e equilibrada, chamando atenção especificamente para situações que devem ser observadas, como, por exemplo, evitar o crescimento das cidades, por ver nelas especial espaço para a corrupção dos costumes e a proliferação dos vícios, conforme já mencionado anteriormente, o que pode gerar a perda da identidade do povo, gerando dificuldades para o cultivo do sentimento patriótico, cuja ausência poderá fragilizar o corpo político.

Nesse sentido, não vê com bons olhos que os centros administrativos devam localizar-se, nas grandes capitais, pois entende que elas possam atrair para lá (cidade) muitos lavradores, estrangeiros e outras tantas pessoas que provavelmente só contribuirão para a proliferação dos costumes não desejados. No entanto, defende a idéia de a Ilha possuir seu centro administrativo, que, todavia, em momento algum, seja uma grande cidade e que, principalmente, não ofereça condições para despertar nos cidadãos camponeses e em outros o desejo de a ela pertencerem.

Menciona detalhes de seu ideal de cidade e sua localização, ao referir-se à cidade de Corte, que tinha uma localização central na Ilha e distante do mar, aspecto importante para evitar contatos com estrangeiros, que poderiam corromper o sentimento patriótico. Esta cidade estava situada em lugar muito elevado, o que, por sua vez, tornava muito dificultoso o acesso das mercadorias, por conseguinte, poderia impor dificuldades a um grande crescimento e, além disso, o local possuía solo pouco

fértil, o que provavelmente não despertaria tão grande desejo dos lavradores para lá acorrerem.

Corte, localizada no centro da Ilha, vê quase na mesma distância todo o litoral. Encontra-se precisamente entre as duas grandes partes *di qua e di la dei monti.*, ao igual alcance de todos. Está longe do mar, o que ajudará seus habitantes a conservarem por mais tempo os seus costumes, a sua simplicidade, a sua retidão, o seu caráter nacional, do que se estivesse sujeita à influência dos estrangeiros. Situa-se na parte mais elevada da ilha, numa atmosfera sadia, mas possuindo um solo pouco fértil e quase na fonte dos rios, tornando o acesso das mercadorias mais difícil, não lhe permite crescer demais (ROUSSEAU, 1997, p. 201).

Os corsos devem, segundo Rousseau, procurar manter as condições para ainda mais desenvolverem seu caráter de “eqüidade, humanidade e boa fé”. Para tanto, devem conservar o caráter nacional e dedicar-se a atividades que prezem pelo espírito primitivo e coletivo. Precisam, pois, evitar a necessidade de desenvolverem a indústria e o comércio e, portanto, o de um dia virem a depender do dinheiro.

Como, porém, no nosso sistema não se precisará mais pagar a talha em moeda, a falta de dinheiro, não representando de forma alguma um sinal de miséria, também nada adiantará aumentá-lo; as trocas poderão, pois, realizar-se em espécie, sem valores intermediários e sem nunca manusear um soldo, poder-se-á viver na abundância<sup>40</sup>.

O dinheiro, segundo Rousseau, corrompe o homem a tal ponto de nada mais ver de valor além dele próprio (o dinheiro). Discorrendo sobre o processo de corrupção dos suíços e perda da sua liberdade, assim escreve em relação ao dinheiro:

O prazer do dinheiro fê-los saber que eram pobres (...) Sua vida isolada e simples tornava-os tão independentes quanto robustos; cada um só reconhecia a si mesmo como senhor; todos, porém, possuindo os mesmos interesses e os mesmos gostos, sem esforço uniam-se, quando desejavam fazer as mesmas coisas; a uniformidade de suas vidas fazia o papel de lei. Quando, porém, o convívio com outros povos levou-os a gostar do que deveriam temer, e admirar

---

<sup>40</sup> Rousseau (1997, p. 216).

o que deveriam desprezar, a ambição dos principais fê-los mudarem de ponto de vista; compreenderam que, para melhor dominar o povo, impunha-se dar gostos mais dependentes. Daí a introdução do comércio, da indústria e do luxo (...) O amor à pátria, que dominava todos os corações, foi substituído exclusivamente pelo amor ao dinheiro (ROUSSEAU, 1997, p. 204).

Preocupado com o mal que o comércio poderia causar, Rousseau apresenta uma proposta de criação de um sistema coletivo para a produção, controle (armazenamento) e consumo dos bens produzidos, que devem limitar-se a tão somente suprir as necessidades da nação corsa, que procure ao máximo evitar qualquer forma de trocas (ou seja, evitar o comércio) que não aquela que estimule o cumunitarismo, a igualdade e o equilíbrio entre as diversas comunidades (paróquias, pieves). Propõe, para isso, que se crie em cada “paróquia ou sede administrativa” um sistema de registro de abundância e de necessidade. Assim poder-se-ia controlar preços, manter uma produção limitada ao necessário, sem supérfluos e sem estimular a concorrência e o enriquecimento de alguns, o que, conseqüentemente, levaria ao desequilíbrio e à desigualdade. *Que todo mundo viva e ninguém enriqueça, este, o princípio fundamental da prosperidade da nação, e a política que proponho procura, no que lhe compete, atingir o mais diretamente possível esse objetivo*<sup>41</sup>.

Nessa relação entre as pieves, haveria uma espécie de complementação, em que o excesso existente em uma supriria a carência de outra. Desta forma, não haveria necessidade do uso de uma moeda de troca e, caso viesse a existir, seria apenas um termo ideal de comparação, e o seu valor praticamente não se alteraria, devido à referência dada, ao controle e ao planejamento da produção. Está aqui lançado o germe de uma proposta socialista, o que nos permite ver em Rousseau idéias

---

<sup>41</sup>Rousseau (1997, p. 211).

socialistas, embora nunca empregasse esse termo e tenha-se que admitir que dera apenas alguns passos nessa direção.

Mesmo sem recorrer a armazéns ou entrepostos propriamente ditos, poder-se-ia estabelecer em cada paróquia ou sede administrativa um registro público, em partidas dobradas, no qual os particulares, cada ano, fariam inscrever, de um lado, a espécie e a quantidade de gêneros que possuíssem a mais e, de outro, aqueles de que sentissem falta. Baseando-se no balanço e na comparação desses registros, feitos de província para província, poder-se-ia de tal forma regular o preço dos gêneros e a proporção do tráfico, que cada pieve efetuar a venda de seu supérfluo e a aquisição de seu necessário, sem falta ou excesso na quantidade e quase tão exatamente como se a colheita se medisse pelas suas necessidades. Pode-se executar tais operações com a maior exatidão e sem moeda propriamente dita, seja por meio de trocas, seja com o auxílio de uma simples moeda ideal, servindo de termo de comparação, como por exemplo, as pistolas em França, ou então tomando como moeda um bem real que se possa contar, como era o boi, entre os gregos, e a ovelha, entre os romanos, e cujo valor médio se fixa (ROUSSEAU, 1997, p. 210).

Se Rousseau entendia que o povo corso deveria evitar o dinheiro<sup>42</sup>; também o Estado, por sua vez, deveria ser instituído e mantido a partir de um sistema de impostos que evitasse o quanto possível a necessidade de haver dinheiro, portanto, necessidade de finanças e financistas<sup>43</sup>, pois o dinheiro, no âmbito do Estado, torna-se um fácil caminho para a corrupção dos funcionários públicos<sup>44</sup> e, em relação ao proprietário particular,<sup>45</sup> facilita escondê-lo da inspeção pública, portanto, do controle do Estado, sobre o que cada um deve a ele, diferentemente da propriedade.

---

<sup>42</sup> A aversão de Rousseau ao dinheiro era tamanha que propunha inclusive que o pagamento dos funcionários e magistrados fosse feito como produtos. “Na maior parte, também o pagamento dos magistrados e funcionários faz-se em trigo, vinho, forragem, madeira” (ROUSSEAU, 1997, p. 218).

<sup>43</sup> “Considero as finanças como a adiposidade do corpo político que adensando-se em alguns feixes musculares, sobrecarrega o corpo com uma gordura desnecessária e o torna mais pesado do que forte (ROUSSEAU, 1997, p. 216).

<sup>44</sup> “... enquanto se fizerem as trocas em espécie, os funcionários públicos não poderão abusar delas, nem terão a tentação” (ROUSSEAU, 1997, p. 210).

<sup>45</sup> “Evito, por isso, atribuí-la a coisas nas quais o proprietário particular disponha de pleno domínio, como, por exemplo, o dinheiro que facilmente se pode esconder à inspeção pública” (ROUSSEAU, 1997, p. 216).

O ideal, segundo ele, seria que o Estado possuísse tudo (porém pouco ou nada de dinheiro<sup>46</sup>), assim todos poderiam ter sua parte no Estado, conforme os serviços que cada um viesse a prestar. Todavia, admite que não pretende e considera praticamente impossível pôr fim à propriedade privada. Considera, entretanto, absolutamente necessário que sua existência (da propriedade privada) seja rigorosamente regrada e esteja sempre subordinada ao poder público.

Sem entrar, porém, em considerações que me distanciarium do meu assunto, basta esclarecer aqui minha opinião, que absolutamente não pretende destruir a propriedade particular, pois isso é impossível, mas restringi-la aos mais estreitos limites, dar-lhe uma medida, uma regra, um freio que a contenha, que a dirija, que a subjugue e que sempre a mantenha subordinada ao bem público. Em uma palavra, desejo ver tão grande e tão forte a propriedade do Estado, e tão fraca e pequena a dos cidadãos, quanto seja possível (ROUSSEAU, 1997, p. 216).

Pois bem, voltando à questão dos impostos e uma vez estando claro, segundo o que propõe, que o Estado deles tem necessidade da cobrança, pois não tem domínio sobre tudo, e que deve-se evitar o quanto possível fazê-lo por via monetária, então, qual a saída?

Primeiro propõe que terras não cultivadas devem ser alienadas e passar para o domínio público, que deve fazê-las produzir. Outra forma seria instituir uma espécie de dízimo, como o fazia a Igreja, à qual os fiéis destinavam parte da sua produção para manter os clérigos. E, finalmente, para aquele que não pode pagar o dízimo do produto, por não possuir terras, que o pague com o trabalho dos seus braços<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Há uma passagem em que Rousseau afirma que os particulares têm a liberdade de pagar sua parte em dinheiro ou em gêneros; “Como os particulares sempre terão a liberdade de pagar sua parte em dinheiro ou em gêneros( ... ) (ROUSSEAU, 1997, p. 219).

<sup>47</sup> Um melhor entendimento pode-se obter ao ler “Projeto de constituição para a Córsega” in “Obras de Jean-Jacques Rousseau” (ROUSSEAU, 1997, p. 216-219).

Se econômica, social, civil e moralmente, Rousseau encontrou uma forma bastante clara, de sentido prático, de aconselhar o povo corso a construir os alicerces para a fundação da sociedade ideal, lançando propostas muito coerentes com os seus desejos de implantação da sociedade perdida e lamentada no segundo discurso, qual seja, uma sociedade muito próxima da natural, ingênua, coletiva, igualitária e livre, no campo da proposta política não conseguiu orientar de forma tão eficaz, teoricamente, para fundar instituições que pudessem realmente efetivar sua proposta de democracia radical, cujo princípio norteador é o da vontade geral, incondicionalmente defendida no Contrato Social. Preocupou-se, sim, como tenho dito, com uma administração de um Estado pouco onerosa e democrática. sentiu na prática que muito provavelmente a proposta da democracia radical dificilmente é aplicável numa nação cujo tamanho territorial extrapole o de uma pequena cidade, sendo, pois, o caso da Ilha da Córsega, mesmo que nela possam ter havido condições sociais, econômicas, históricas, geográficas e morais favoráveis.

O sistema rústico prende-se, como já afirmei, ao Estado democrático, estando já escolhida, pois, a forma que procurávamos. É verdade que, devido ao tamanho da Ilha, na sua aplicação haverá algumas modificações a praticar, pois, um governo estritamente democrático convém mais a uma cidadezinha do que a uma nação. Não se poderia reunir em assembleia todo o povo de um país, como o de uma cidade, e, quando se confia a autoridade suprema a deputados, o governo modifica-se e torna-se aristocrático. O que convém à Córsega é um governo misto, no qual o povo só se reúne por partes e no qual mudam freqüentemente os depositários do seu poder (ROUSSEAU, 1997, p. 197).

Rousseau parece não ter conseguido evoluir para além da proposta de uma sociedade apenas democrática, não esboçando claras idéias que viessem viabilizar sua proposta idealizada no Contrato.

O sistema de governo para a Córsega, como um todo, não passou de um sistema misto e representativo, com a proposta de implantação de núcleos administrativos que iam desde as paróquias até as pieves.

As pieves e as jurisdições particulares formadas ou iniciadas por eles a fim de facilitar a coleta dos impostos, constituem o único meio possível para estabelecer a democracia de um povo que não pode reunir-se em assembléia ao mesmo tempo e no mesmo lugar<sup>48</sup>.

Contudo, alguns aconselhamentos concretos tem conseguido propor, em coerência com o que propunha no Contrato, embora não de ordem administrativa prática, como, por exemplo, a necessidade de se despertar e cultivar no povo corso um forte sentimento patriótico, chegando a propor um culto civil, a exemplo da religião civil,<sup>49</sup> apresentada em *Do Contrato Social*. Acrescenta-se a isso a menção que faz à importância das assembléias gerais (locais) de cidadãos, embora reconheça a dificuldade de nela haver participação ampla total e irrestrita,<sup>50</sup> e as distinções em classes conferidas aos cidadãos somente por dedicação à pátria, cuja ação e sentimento de pertença ao todo, traduziria o desprendimento das vontades particulares em suposto benefício à vontade geral.

---

<sup>48</sup> Rousseau (1997, p. 198).

É importante ressaltar que se Rousseau afirma ser difícil o povo reunir-se em assembléia, isso se aplica à impossibilidade de se pretender uma assembléia geral dos cidadãos corso como um todo e não à impossibilidade de pode e dever existir assembléias locais.

<sup>49</sup> “Serão afastados da superstição por meio de uma grande atividade de seus deveres de cidadão, de um grande aparato nas festas nacionais, tirando bastante tempo dedicado às cerimônias eclesiásticas para empregá-lo nas cerimônias civis...” (ROUSSEAU, 1997, p. 227).

<sup>50</sup> “Toda a nação corsa se reunirá, por meio de um juramento, solene, em um único corpo político, do qual tanto os corpos que devem compô-la, quanto os indivíduos serão daí por diante seus membros. No mesmo dia, em toda a ilha, celebrar-se-á esse ato de união. Todos os cursos assistirão a ele, da melhor forma que possam, cada qual em sua vila, burgo ou paróquia, como lhe será ordenado com mais pormenores”. E mais adiante, na página seguinte, outra idéia importante: “Quanto àquele que devido a impedimentos válidos não assistirem à solenidade, ser-lhes-á designado outro dia para prestar o mesmo juramento e inscrever-se no prazo máximo de três meses depois do sermão solene” (ROUSSEAU, 1997, p. 226-227).

Percebe-se, porém, na proposta de onstituição para a Córsega, sua dificuldade de superar as entidades representativas de regiões e de classes de cidadãos. A democracia direta, tal como por ele idealizada, ao que se pode concluir, poderia ser um instituto para cada uma das pequenas comunidades locais, nas quais estava a Ilha subdividida administrativamente, porém, dificilmente para a nação corsa em seu todo. Portanto, a vontade geral, também para a nação corsa, onde parecia existir a maior possibilidade de fazê-la acontecer, parece ainda enfrentar obstáculos, embora se possa entender que uma vez que fosse implantado de fato o sistema econômico e administrativo por ele proposto, provavelmente, muitas das dificuldades estariam superadas. Talvez Rousseau já se contentasse em ver realizados na ilha seus princípios organizadores da produção e distribuição dos bens. Caso dessa forma acontecesse, o princípio da igualdade já estaria , provavelmente acontecendo e do qual a liberdade política, quem sabe, radical, seria tão somente uma conseqüência.

Aos seus críticos incondicionais que o tinham por lunático e sonhador, talvez o projeto de Constituição para a Córsega e as Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada, sirva como sinalizador, convincente ou não, que o próprio Rousseau fez questão de tornar público, de que o sonho e a realidade estão relacionados, e que, porém, nem por isso estão e devem estar sempre em admirável harmonia. Apenas algumas vezes mais, e outras menos, e provável e dificilmente sempre.

Na relação, *Discurso, Contrato e Projeto de Constituição para a Córsega*, muitas dificuldades e contradições podem estar colocadas, porém, provavelmente, muito menos incoerências.

A exemplo do que viria a pronunciar posteriormente Marx, Rousseau, de alguma forma, também já se pôs a caminho para transformar a sociedade, deixando de tão somente pensá-la, muito embora a idéia marxista de transformação da sociedade seja significativamente divergente da assumida e proposta pelo autor genebrino do Contrato Social.

## *2. Considerações Sobre a Polônia: a difícil realização da utopia*

Diante da possibilidade surgida de propor e testar a viabilidade de realização da utopia, Rousseau não nega o desafio de encaminhar soluções e, mais concretamente, elaborar um esboço de legislação para a Polônia.

Encontra-se, pois, diante de uma situação indiscutivelmente mais complexa do que aquela com a qual se deparou quando foi incumbido de orientar o povo corso.

No entendimento de Rousseau, enquanto o povo corso conservava muitas características que o aproximavam, de alguma forma, do povo ideal desejado no Contrato, conforme foi até aqui analisado, neste terceiro capítulo, ou seja, situações de vida prática que, de uma maneira ou outra lhe permitiam perceber existirem ainda ali as bases para a implantação gradual e concreta da vontade geral, a situação da Polônia não parecia lhe inspirar o mesmo otimismo.

Se na Córsega a utopia era possível e, talvez, muito concretamente, respeitados os limites dos preconceitos, principalmente, de uma sociedade já inserida em um contexto de progresso, na Polônia a utopia deveria ser a causa final,

possivelmente ainda mais distante, para a qual tudo deve se mover, num processo difícil, delicado e demorado, existindo, portanto, inicialmente, quase tudo a ser feito.

Segundo Salinas Fortes (1976. p. 126-127):

Nação já instituída, a Polônia apresenta ao legislador uma dificuldade suplementar, tornando sua ação mais complexa do que, por exemplo, a do legislador da Córsega, que encontra como obstáculo apenas os preconceitos existentes. Não se trata, assim, de apresentar um verdadeiro plano de reforma. Apenas de apresentar *vues generales* destinadas ao esclarecimento do futuro instituidor. Mas não é apenas esta a limitação de Rousseau. Suas limitações mais pessoais não lhe permitem apresentar impressões a respeito do trabalho do conde Wielhorski<sup>51</sup>.

Para Salinas Fortes (1976, p. 126), objetivamente falando, *uma expressão resume, no século XVIII, os problemas políticos da Polônia: anarquia. Todos os que deles se ocupam concordam em ver aí o mal essencial a combater; falar na anarquia polonesa é um lugar comum.*

Essa idéia é ainda reforçada por Salinas (1976, p. 128) quando, em outro momento, afirma:

A Polônia apresenta uma situação paradoxal. De um lado a constituição polonesa parece totalmente imprópria para preencher a função a que se destina. Entretanto, a função é preenchida, a Polônia vive e se conserva em vigor. A anarquia domina o Estado, corroendo-o por dentro.

Diante do complexo problema com o qual se deparava em relação à questão polonesa, a Rousseau restava, em princípio, em termos objetivos, proceder com certos recuos significativos, abrindo, momentaneamente, mão da possibilidade de implantação do seu projeto de sociedade ideal, a ser construído sobre os alicerces da vontade geral, conforme tão desejosamente propunha no Contrato Social. Recuos que, no entanto, em

momento algum, significariam abandonar tão audacioso projeto a ser, de uma forma ou de outra, quiçá um dia, realizado.

Enquanto no Contrato propunha um ideal que certamente concebia como viável, uma vez que admitia concretamente a possibilidade da democracia direta, principalmente por conseguir visualizar de alguma forma objetiva que essa realidade pudesse ser praticada ante seus olhos, ainda em sua experiência de vida, em pequenas repúblicas, como, por exemplo, possivelmente em Genebra, em Considerações, a realidade e os desafios parecem ser de fato muito maiores. Eis, pois, o desafio a ser superado. E como superá-lo, sem perder de vista um ideal, mesmo que distante e por durante longos anos de vida tão utopicamente defendido e apontado como objetivo final indispensável?

O caminho tomado por Rousseau foi o de conquistar o que de essencialmente bom ainda restava e, a partir dali, gradativamente se encaminhar na direção do ideal a ser, talvez concretizado. Diante das análises feitas, a partir dos estudos elaborados com as fontes informativas recebidas do Conde de Wielhorski, concluiu que nem de todas as leis polonesas eram inúteis. Dirigindo-se aos poloneses, assim afirma:

Bravos poloneses: tomai cuidado; tomai cuidado para que, por querer muito bem ser, não torneis pior vossa situação. Sonhando com aquilo que quereis adquirir, não esqueçais aquilo que podeis perder. Corrigi, se possível, os abusos da vossa constituição; mas não desprezeis aquela que vos fez o que sois (ROUSSEAU, 1982, p. 24).

Para ele, muito de bom ainda se mantinha conservado e muito ainda se podia resgatar e construir sobre os costumes existentes e a partir das leis já constituídas.

---

<sup>51</sup> Trata-se do emissário da nobreza polonesa junto a Rousseau, transmitindo-lhe informações fundamentais que o viriam a auxiliar nessas considerações sobre a Polônia.

O amor à pátria e a possibilidade do bem comum, apesar de se encontrarem em situação de agonia, em certos momentos, contudo, ainda respiravam um ar de possibilidades. Concebia não haver necessidade de mudança radical na constituição da qual o povo polonês dispunha, mas tão somente havia necessidade de reformá-la. O mesmo deveria ocorrer em relação aos costumes.

Em princípio isso nos pode parecer o abandono do ideal proposto no Contrato, em que Rousseau se apresentava como um radical democrata e, em momento algum, propunha formas de transição ou reformas.

Equivocada, contudo, seria a nossa conclusão se passássemos a admitir que o pensador genebrino havia abandonado sua utopia e se convertido à idéia de que do ideal que propunha, seria possível, objetivamente, apenas realizá-lo em parte, ou seja, de que finalmente havia se dado conta de que, considerando as proporções da evolução e do progresso, o ideal de democracia representativa seria o que de mais avançado se poderia obter. Isso poderia ser admitido, mesmo em coerência a Rousseau, como verdade, em princípio, para a situação da então Polônia. Contudo, mesmo para aquele país, não poderia ser considerada uma questão fechada.

O que Rousseau propunha, de concreto, para aquele momento e, provavelmente para muitos momentos subseqüentes, não significa dizer que finalmente se deu conta de que o ideal da vontade geral seria de fato uma proposta inviável, em qualquer momento, lugar e circunstância.

Antes de abordar a situação da Polônia, mesmo no Contrato, já fazia entender que se tratava de um processo delicado e que exigia algumas condições favoráveis para a sua implantação, como, por exemplo, um povo jovem em pequeno território, com pequena população. Nada pode nos levar a concluir que, ao escrever aos poloneses,

não pretendesse para os mesmos também semear as bases de uma futura sociedade, fundamentada no ideal da vontade geral.

Certamente estava seguro naquele momento de que apenas poderia propor uma reconstrução da nação, o que somente seria possível, de acordo com Rousseau, fazendo renascer os membros mortos e unindo os membros vivos.

Percebendo nos poloneses ainda preservado um forte sentimento patriótico que não teria se apagado de suas almas, apesar dos constantes jugos estrangeiros, advindos das freqüentes invasões, Rousseau concebe nos corações e mentes dos poloneses um ardoroso amor à pátria, que impedia que os poloneses fossem digeridos, não obstante já terem sido engolidos pelos russos.

A virtude dos cidadãos, seu zelo patriótico, a forma particular que as instituições nacionais podem dar as suas almas, eis a única muralha sempre pronta para defendê-la e que nenhum exército seria capaz de forçar. Se fizerdes de maneira a que um polonês jamais possa se tornar um russo, respondo que a Rússia não subjugará a Polônia (ROUSSEAU, 1982, p. 30).

Para Rousseau, importante, pois, seria reconhecer e valorizar esse espírito ainda presente nos corações poloneses, capaz de unir cada cidadão à pátria. Com isso, reacendeu de alguma forma a idéia da religião civil, responsável por despertar e manter nos cidadãos um sentimento de amor e dedicação a uma idéia que representava, não uma realidade particular, mas, sim, um ideal coletivo. A respeito disso afirmou:

Não vejo no estado presente de coisas a não ser um único meio de lhe dar essa consistência que lhe falta: é de infundir, por assim dizer, em toda a nação a alma dos confederados; é de estabelecer de tal forma a república nos corações dos poloneses, que neles subsista, apesar de todos os esforços de seus opressores. É este, ao que, me parece, o único asilo em que a força não pode nem atingi-la, nem destruí-la (ROUSSEAU, 1982, p. 29-30).

Rousseau entende ser indispensável para o despertar do espírito patriótico, do sentimento do bem comum, o papel das instituições jurídicas e políticas. Somente elas seriam capazes de fazer acontecer os primeiros passos rumo à construção da Nova Polônia.

São as instituições nacionais que formam o gênio, o caráter, os gostos e os costumes de um povo, que o fazem ser ele e não outro, que lhe inspiram esse ardente amor à pátria, fundado sobre hábitos impossíveis de desenraizar, que o fazem morrer de tédio entre outros povos em meio a delícias de que está privado em seu país. Lembrai-vos daquele partano farto das voluptuosidades da corte do grande rei e ao qual reprovavam por sentir falta do molho negro (ROUSSEAU, 1982, p. 30).

Novamente a política torna-se, se não a única, com certeza a melhor via para a correção dos individualismos claramente denunciados naquela sociedade anárquica. A anarquia só não é absoluta exatamente por ainda existir um claro sentimento coletivo, expresso na resistência patriótica e que deve ser a seiva alimentadora da futura realidade política. A recondução da nação polonesa à sua verdadeira liberdade passa obrigatoriamente pela mudança no comportamento político.

Para Rousseau, a exemplo do que fez Moisés, também é possível formar, na Polônia, de um bando de errantes, um povo, intrinsecamente unido e fiel a seus costumes, constituindo-se num corpo unido por laços sagrados, que nem o tempo, nem a distância geográfica sejam capazes de apagar de sua alma, tal como aconteceu com o povo judeu.

Moisés ousou fazer deste bando errante e servil um corpo político, um povo livre e, enquanto ele errava pelos desertos sem ter uma pedra para repousar sua cabeça, deu-lhe esta instituição durável, à prova do tempo, da fortuna e dos conquistadores, que cinco mil anos não puderam destruir nem mesmo alterar e que subsiste ainda hoje com toda a sua força, mesmo quando o corpo da nação não mais subsiste (ROUSSEAU, 1982, p. 26).

O caminho para atingir tal objetivo passa pelas leis. É preciso aproveitar o supra sumo do sentimento do povo polonês que, é patriótico, e criar condições para que a lei seja colocada acima do homem, pois, *nunca haverá boa e sólida constituição além daquela em que a Lei reinará sobre os corações dos cidadãos. Enquanto a força legislativa não for até lá, as leis serão sempre iludidas* (ROUSSEAU, 1982, p.25).

Para Rousseau, a lei não deve ter essencialmente um caráter punitivo e, sim, corretivo e educativo. A lei deve vir respaldada por ritos e cerimônias preocupadas tão somente em desenvolver nos cidadãos costumes que a mantenham acesa e que constantemente reforcem um ardente amor à pátria. Os ritos e as cerimônias, assumiriam, pois, desta forma, a função de cultuar o sentimento patriótico, isto é, o sentimento de pertença à coletividade, atribuindo-lhes valor sagrado.

Nada mais importante deve estar posto ao cidadão que não seja o amor à pátria. Esse sentimento já deve estar presente desde o primeiro até seu derradeiro respiro. Assim enuncia:

Uma criança, abrindo os olhos, deve ver a pátria e, até a morte, não deve ver mais nada além dela. Todo verdadeiro republicano sugou com o leite de sua mãe o amor de sua pátria, isto é, das leis e da liberdade. Esse amor faz toda a sua existência; ele não vê nada além da pátria e só vive para ela; assim que está só é nulo; a partir do momento em que não tem mais pátria, não existe mais; e se não está morto, é pior do que isso (ROUSSEAU, 1982, p. 36).

Para atingir esse objetivo, o melhor caminho a ser percorrido é o da educação que não deve tratar de apresentar à criança e ao jovem fatos que não aqueles que estejam essencialmente voltados aos poloneses. Não se deve formar do nascer até o fim da idade escolar um outro homem, mas tão somente um verdadeiro polonês.

Fiel ao princípio da igualdade, propõe, que os poloneses não percam de vista a importância de não haver distinções quanto às academias e escolas, entre a educação dada aos ricos e aos pobres, para que não haja possibilidade de ocorrer diferenças no modo de educar. É impossível se pretender um corpo político coeso, se os valores educacionais, que são a base de toda a construção dos valores civis, não sejam os mesmos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Excluída a experiência grega, em nenhum momento da história política da humanidade, anterior ao Iluminismo, enfatizou-se a reflexão que tivesse por objetivo procurar entender o significado de “ser indivíduo” e “ser cidadão” e o que representa cada ser humano em particular e em sociedade e o que tudo isso tem a ver com a instituição que durante tanto tempo denominamos, “Estado”. Estas questões ganham corpo, pois, com o Iluminismo, que regido na política essencialmente por idéias liberais, firma-se com a construção idolatrada da idéia do indivíduo como uma realidade particular que visa emancipar-se tanto mais quanto possível for.

A razão humana, tão venerada a partir do Renascimento e do Iluminismo, apresentava o indivíduo capaz de construir sua felicidade essencialmente entendendo-se como indivíduo. A felicidade e a liberdade caminham muito próximas, porém, sempre como categorias relacionadas aos indivíduos como entes particulares.

Cansado da idéia da necessidade de submissão vigente no período medieval, o indivíduo dá seu grito de liberdade que ecoa cada vez mais forte na idéia de menosprezo às instituições ou a qualquer idéia que fizesse referência a isso, passando, pois, a preferir as liberdades individuais. Respeitar o ser humano, significava, então, dar a ele oportunidades de ser ele, quase independente das suas circunstâncias sociais.

Nesta perspectiva, Hobbes sustenta a idéia de “homem lobo do homem”, o que evidencia, no homem a necessidade de se precaver frente às relações que estabelece no meio social. Se o homem é lobo do homem, o homem não concebe haver espaço

para todos na sociedade, porque o desejo do homem lobo ameaça o outro no seu espaço, não havendo de fato garantia social alguma. Há, sim, uma “seleção natural” que classifica uns poucos para vencerem e serem felizes e outros para a derrota e a infelicidade.

O conceito predominante é o de que o indivíduo nasce mau e isso faz com que ele tenha que usar de suas “habilidades individuais” para sobreviver na “selva social”. As instituições e as construções coletivas representam a redução, ou, conforme o caso, a quase extinção da liberdade humana. Permanecem aceitas, contudo, por representarem uma necessidade coletiva que concorre para o bem dos indivíduos em particular, enquanto não lhes é possível dissociarem-se do todo.

Se, em regra geral, os pensadores iluministas, convergiam suas idéias no sentido de enaltecer o indivíduo, pelo direito ao exercício da liberdade individual, Rousseau indiscutivelmente aparece como exceção à regra que tem por base tal perspectiva teórica.

O autor do *Contrato Social* apresenta um conceito diferente a respeito da natureza humana, invertendo a lógica do pensamento vigente, ao conceituar o homem não como um ser que já nasce sob o estigma da maldade, mas que, mesmo se não o desejasse e isso não dependeria da sua opção, não poderia deixar de ser bom por natureza.

O fundamento da compreensão da natureza humana em Rousseau sustenta que não há como conceber que o homem não seja bom por natureza.

O homem não nasce mau e sim se torna mau ao inserir-se na civilização, que na essência, segundo Rousseau, da forma como a conhecemos, estimula os vícios e não as virtudes. Este foi o “pecado original” cometido pelo homem, não somente por

ver nele próprio ( entendido na relação com o outro ) uma ameaça, mas, sobretudo por ter percorrido o pior dos caminhos para se livrar ou proteger-se da ameaça, por não ter se preocupado em estabelecer nesse encontro com o outro uma relação de possibilidade de entendimento, mas uma relação cujo pano de fundo constituiu-se na idéia da constante desconfiança e necessidade de defesa particular. Ao invés de ali, já naquele primeiro contato, procurar viver naturalmente, na sua relação com o outro e com a natureza, passou a ver seu maior valor fora de si mesmo, no momento em que decidiu defender-se, não com suas forças naturais, e sim, ao buscar sua proteção na demarcação da propriedade e na instituição de um corpo político destinado a conservar o mal concebido e instituído, sacramentando o princípio da prevalência do ter sobre o ser.

Este homem, ao fazê-lo, revelou não sua essência, mas sim, sua prepotência. Como e com que razão poderia afirmar “isto é meu”? mesmo que abrisse mão de todo o resto, deixando tudo que além disso existia para o outro ( ou os outros )? Onde estava o fundamento para afirmar “isto é meu e todo o resto pertence a você e aos outros”? Estava, então, instituído o pecado original e criava-se assim o primeiro corrupto da história da humanidade.

Considerando a complexidade das relações sociais em que o homem se encontra, Rousseau entende que de fato é impossível conceber a possibilidade de retorno do homem ao completo estado de natureza, da mesma forma como vivera outrora. Ao considerar este aspecto demonstra-se muito realista, apesar de apresentar uma proposta verdadeiramente idealista, mas, nem por isso irreal, para a solução desse problema.

Para ele, a inocência, em germe, como característica inerente à natureza humana, ainda está lá, no ser humano, embora esteja ofuscada, oculta ou reprimida. Entende que há um norte a ser seguido e um caminho a ser construído e que por sua vez auxiliará na redescoberta da essência pura do homem. Este caminho só pode ser percorrido no exercício da política, exercida, por homens éticos que se confundem com instituições éticas, que têm por objetivo único a instituição da sociedade cujas ações seriam norteadas pelo princípio sagrado da vontade geral.

Com a idéia de vontade geral, Rousseau sugere, na modernidade, uma nova concepção de política em termos conceituais e práticos. A política passa a ser identificada como a ação de um todo e esta ação coletiva faz com que a concepção de indivíduo e cidadão se confundam constantemente. Tal “confusão” aparece assim como única razão da política e da existência do Estado.

A partir de Rousseau, a razão do Estado é tão somente a razão do indivíduo-cidadão como um ser humano de fato. A ação política não se restringe às ações desenvolvidas na esfera do Estado, e o Estado, por sua vez, não é uma entidade à parte da ação política vivenciada cotidianamente pelo cidadão. O Estado é o poder do cidadão em contínua ação. Não o cidadão essencialmente indivíduo proprietário, mas o cidadão essencialmente ser político.

No entendimento do filósofo genebrino, quando o Estado é constituído apenas para defender o indivíduo, enquanto proprietário, ou o indivíduo em si, ou apenas caracterizado como uma esfera de poder à parte, não cumpre sua função soberana com o ser humano e com o todo que o constitui, mas tão somente com determinadas partes do todo. Enquanto for assim, o Estado será classista, discriminador, parcial,

dominador, sem legitimidade e desprovido de sentido ético. Neste caso ele não se identifica com o ser humano em sua essência, quando muito apenas com indivíduos.

Nesta perspectiva, Rousseau, ao questionar-se sobre o Estado, o faz tendo em mente uma reflexão a respeito do Estado em que prevalece a dominação dos ricos sobre os pobres. Para muitos esta perspectiva rousseauiana conduz à reflexão a respeito de que a proposta ético-política, fundamentada na idéia de vontade geral, do autor do *Do Contrato Social*, lança as primeiras idéias que posteriormente seriam rediscutidas pelos defensores das propostas socialistas.

De fato, Rousseau é um pensador crítico das idéias liberais. Enquanto os liberais assumem de corpo e alma o espírito da modernidade que então aflora, contribuindo para reafirmá-las e “aperfeiçoá-las”, apresentando a idade da razão como o estágio mais evoluído da história da humanidade, Rousseau resolve classificar a civilização e a evolução das ciências e das artes, enfim, as conquistas da razão e da civilização como a principal causa do distanciamento do homem do seu estado de inocência e pela sua corrupção moral.

Além da idéia de vontade geral, que privilegia o coletivo sobre o individual, outro importante aspecto a se destacar na relação de Rousseau com os liberais, é, então, o da sua crítica à possibilidade de o homem emancipar-se a partir da posse (propriedade ) e viver como um indivíduo que finalmente encontrou um lugar onde possa viver consigo mesmo e desfrutar ali da paz e liberdade que ele um dia perdeu e ter a seu favor o Estado com a função de legislar e operar em defesa do indivíduo não essencialmente cidadão, mas proprietário.

Rousseau, como já mencionei anteriormente, não aceita um Estado cuja função seja a defesa da propriedade, mas o quer como o fim e símbolo para a

construção moral do ser humano, que já não pode mais deixar de ser um ser social e civilizado e que por isso precisa preocupar-se em buscar um caminho que lhe possibilite exercer a vontade geral que, por sua vez, simboliza a idéia de construção de indivíduos novos, no intuito de se almejar também uma nova sociedade.

Jean-Jacques, pois, elaborou fortes críticas e uma contraproposta no intuito de contestar as idéias e comportamentos propostos pelos pensadores políticos liberais, que admitiam as posses como conseqüências naturais do esforço ou do destino de quem chegou primeiro, ou ainda da sorte, reafirmando, assim, a idéia de que a propriedade é um bem justo e pode simbolizar a conquista da liberdade.

Contudo, apesar de ver na instituição da propriedade a corrupção do homem, não via a necessidade, para redimi-lo, da eliminação da mesma. Jean-Jacques propunha a transformação radical do ser humano pela via política.

Assim sendo, Jean-Jacques inova frente ao liberalismo ao apresentar a idéia de que a corrupção humana aconteceu por causa da propriedade. Porém, limita-se em afirmar que ela é essencialmente interna, em sua base moral, mesmo que tenha acontecido por motivações externas ( as posses ). Não se preocupou, pois, em aprofundar a análise histórica da construção ideológica da identidade humana por meio do trabalho, ou seja, analisar o processo de como se deu a produção e o apoderamento dos bens materiais.

Rousseau, para explicar a origem da desigualdade entre os homens, parte de uma base explicativa hipotética ( a suposição da existência do estado de natureza, inicialmente, e, posteriormente o surgimento da civilização – a sociedade ) de como possivelmente se deu o primeiro fato ( a transição do homem natural para o homem social ) que levou ou implantou a corrupção no mundo dos homens, utilizando-se assim

do recurso de uma dedução abstrata, sem no entanto abandonar a lógica e a razão, para explicar o problema da desigualdade e do mal da dominação.

O interesse de Rousseau está em refletir sobre os princípios éticos que devem nortear a convivência humana, a partir da situação que se tem. O homem deve ser rigorosamente igual na lei, que aqui não se limita a uma concepção legalista, formal e externa, mas, enquanto concebida como uma vontade interna da razão e da consciência humana externalizada, de acordo com a idéia de vontade geral.

Apesar das acertadas críticas que se lhe possa fazer, é evidente que Rousseau lança algumas idéias que mais tarde servirão de fundamentos sobre os quais o socialismo se construirá, sobretudo, quando ele ( Rousseau ) culpa e identifica na propriedade privada a gênese do mal entre os homens e defende a coletividade, dando a ela um valor quase dogmático e religioso.

Por outro lado, também é acertado afirmar que suas idéias servem mais de embrião do que de sustentação das idéias socialistas, principalmente por não propor necessariamente a eliminação ou a socialização da propriedade privada como uma necessidade para a construção da nova sociedade. Esta questão, que trata da idéia de propriedade e a relação de Rousseau com o socialismo, não aprofundada neste trabalho, por si só, seria motivo de mais uma pesquisa acadêmica, o que seria mais uma prova a respeito do quanto é rico o pensamento rousseauiano.

Jean-Jacques radicaliza em termos teóricos, apresentando um discurso que propõe a transformação radical dos conceitos sobre política e também da sua prática. Porém, não conclama todos os cidadãos do mundo para uma revolução imediata, entendendo que a transformação é possível, não sabendo, contudo em que momento

da história o seu ideal de fato ver-se-ia realizado. Para Rousseau a revolução moral prevalecia sobre a revolução material.

O pensamento político de Rousseau pode ser compreendido, por um lado, como uma coerente interpretação e avaliação de realidade, se considerarmos como referencial o *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, mesmo que, nesse caso, sua análise seja hipotético-dedutiva, portanto, abstratamente esboçada, e, por outro lado, considerando-se *Do Contrato Social*, como uma utopia, em que o autor deseja, com acentuado grau de idealismo, uma transformação radical do corpo político, cujos fundamentos, porém, têm sido alvo de constantes críticas, alimentadas pela origem abstrata e teórica das concepções nele ( o Contrato ) contidas, em princípio, absolutamente distantes da realidade social que se tem.

Certamente, o *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* chama nossa atenção a respeito de reflexão de Rousseau sobre uma realidade política evoluída e corrompida que o autor via diante de seus olhos e presente em sua mente ao analisar a realidade hipotética e historicamente e com o qual, em grande parte, ainda hoje podemos concordar.

Todavia, não seria correto relegar o conteúdo do *Do Contrato Social*, apesar do seu alto grau de abstração, idealismo e romantismo, para um nível extratossférico em relação à nossa realidade, entendendo-o como uma total impossibilidade de aplicabilidade prática, mesmo que, analisando a realidade histórica, hajam suficientes razões para admitir que a proposta do Contrato jamais, em momento algum e em sociedade alguma tenha abandonado o campo da utopia para ser efetivamente implantado.

O próprio Rousseau para dar provas de que não quis apenas esboçar uma brilhante teoria sem qualquer vínculo com a prática, aceitou o desafio, como vimos na terceira parte deste trabalho, de procurar instituir sua proposta na Ilha da Córsega e na Polônia. Percebeu, evidentemente, se já não havia percebido antes, o quanto uma teoria pode estar de certa forma vinculada à prática ( Córsega ) e o quanto pode dela estar distanciada ( Polônia ). Porém, nem por isso as idéias e teorias devem ser desconsideradas, simplesmente por estarem distantes da viabilidade prática. Principalmente ainda quando o nosso campo de investigação é o da filosofia. Mesmo que em momento algum tenha havido ou venha a existir condições práticas de se ver realizada uma teoria, nem por isso ela perderá seu valor filosófico.

## REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

ASSMANN, Selvino José. Sobre a política e a pedagogia em Rosseau: é possível ser homem e ser cidadão? **Perspectiva**, Florianópolis, ano 6, n. 11, jul./dez. 1988.

BLOOM, Allan. **Gigantes e anões: ensaios**. São Paulo: Nova Cultural, 1990.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. São Paulo, Brasiliense, 1997.

BODEI, Remo. **Máquinas, astúcia, paixão: sobre a gênese da sociedade civil em Hegel**. Trad. Selvino José Asmann. Florianópolis: UFSC, 2001.

COUTINHO, Carlos Nelson. Crítica e utopia em Rousseau. **Revista Lua Nova**, Água Branca (SP), n. 38, p. 21-24, 1996.

CASSIRER, Ernst. **A Questão Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: UNESP, 1997.

DELLA VOLPE, Galvano. **Rousseau e Marx**. Barcelona: Martinez Roca, 1978.

DELLA VOLPE, Galvano. **Rousseau e Marx**. A Liberdade igualitária. Lisboa: Edições 70, 1982.

FORTES, Luís Roberto Salinas. - **Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo: Ática, 1976 ( Ensaio 21 ).

HOBBS, Thomas. **O Leviatã**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os Pensadores).

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. Trad. Júlio Fisher. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MATOS, C. F. Olgária. **Rousseau: uma arqueologia da desigualdade**. São Paulo: MG Editores Associados, 1978.

MONTEIRO, João Paulo. Democracia Hobesiana e autoritarismo Rousseauiano. **Manuscrito**, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 35-49, abr. 1980.

NASCIMENTO, Milton Meira. O Contrato Social: entre a escala e o programa. **Discurso 17**, p. 15 -18, São Paulo: USP, 1988.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio, ou, da educação**. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada**. São Paulo: Brasiliense, 1982 (Coleção: Elogio da filosofia).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Projeto de Constituição para a Córsega**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Globo, 1997.

SARTORI, Giovanni. **A teoria da democracia revisitada**. Vol. 2. São Paulo: Ática, 1994.

STAROBINSKI, Jean. **A transparência e o obstáculo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VIEIRA, Luiz Vicente. **A democracia em Rousseau**: a recusa dos pressupostos liberais. Porto Alegre: EDIPUC, 1997 (Coleção Filosofia).

#### TEXTOS E SITES

BOVERO, Michelangelo. **Hegel e a sociedade civil**. Trad. Selvino José Assmann. Florianópolis: UFSC. Disponível em: <<http://www.metapolítica.com.mx/m19/teoria/index.htm>>. acesso em 28 jul. 2003.