



FERNANDA DA SILVA GOMES

ROUSSEAU – DEMOCRACIA e REPRESENTAÇÃO

Florianópolis – SC

2006

FERNANDA DA SILVA GOMES

ROUSSEAU – DEMOCRACIA e REPRESENTAÇÃO

Trabalho apresentado ao Departamento de Pós-Graduação em Filosofia para obtenção do título de mestre. Mestrado em Ética e Filosofia Política, Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientador: Selvino Assmann.

Florianópolis – SC

2006

A única atitude digna de um homem superior é o persistir tenaz de uma actividade que se reconhece inútil, o hábito de uma disciplina que se sabe estéril, e o uso fixo de normas de pensamento filosófico e metafísico cuja importância se sente ser nula.

Fernando Pessoa

AGRADECIMENTOS

Concluir essa tarefa não seria possível sem o apoio incondicional de minha família, principalmente dos meus pais, a quem tanto devo. A educação e os valores que eles me transmitiram são minha fortuna.

Devo ainda um agradecimento especial ao professor Selvino, por sua paciente orientação. Ele consegue dar uma atenção especial a cada um de seus orientandos sem diminuir-lhes a liberdade de escolher o tema e o método de pesquisa.

Valiosa também foi a contribuição dos professores Sônia Felipe e Pinzani, na ocasião em que meu trabalho foi submetido à qualificação.

Irmãos de sangue não podem ser escolhidos, mas existem aquelas pessoas que adotamos como irmãos e irmãs. A estas eu devo minha persistência nos estudos.

Espaço especial merecem, por fim, os meus colegas de mestrado, que contribuíram para que o trabalho realizado aqui fosse realmente prazeroso.

RESUMO

Rousseau adota uma definição clássica de democracia que a torna incompatível com a ideia de representação. Mas a análise de outros conceitos de sua teoria política possibilita amenizar esta incompatibilidade. A legislação do Estado, enquanto poder soberano, é atribuída aos cidadãos através da ideia de vontade geral. Esta não permite que a soberania seja transmitida ou representada. Contudo, dentro do que o filósofo denomina república, existe a possibilidade de representação no que compete à administração do Estado.

Palavras-chaves: democracia, representação, vontade geral, soberania, república.

ABSTRACT

Rousseau has a classical definition of democracy that is incompatible with representation's idea. But the analysis of another concepts of Rousseau's political theory could make it not so incompatible. The State's legislation, like sovereign power, belongs to citizens by general will. It did not permit that dominion be transmit or represent. After all, within philosopher calls republic, there is a possibility of representation about State's administration.

Key words: democracy, representation, general will, sovereign, republic.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I: O PACTO SOCIAL	10
I.1. Hobbes: o contraponto	12
<i>I.1.1. Guerra de todos contra todos</i>	13
<i>I.1.2. O Soberano Representante</i>	16
I. 2. Rousseau: Contrato factual e contrato ideal	17
<i>I. 2.1. Liberdade e igualdade</i>	28
CAPÍTULO II: VONTADE GERAL E SOBERANIA POPULAR	33
II.1. Vontade Geral, Vontade Particular e Vontade de Todos	33
CAPÍTULO III: DA DEMOCRACIA	42
III. 1. Da Democracia em Rousseau	45
III.2. A Democracia dos Modernos	52
<i>III. 2.1. Dos dois tipos de democracia</i>	53
CAPÍTULO IV: SOBRE A REPRESENTAÇÃO	67
IV. 1. Da Representação em Rousseau	70
IV. 2. Das duas formas de liberdade	81
IV. 3. Utilitarismo e Governo Representativo	92
CONCLUSÃO	100
BIBLIOGRAFIA	103

INTRODUÇÃO

A *democracia*, na sua definição clássica, é uma forma de governo na qual o cidadão executa diretamente as tarefas administrativas e legislativas do Estado. Exemplo mais próximo disso se deu na Grécia clássica. Nela, os cidadãos governavam a *polis* reunindo-se em praça pública e votando a favor ou contra determinada lei ou ação.

Da modernidade até hoje, a idéia de *democracia* tem adquirido um valor em si mesma. Desde instituições menos complexas ao governo do Estado, a democracia como opção mais correta para tomada de decisões é aclamada praticamente com unanimidade. Como forma de governo, tomando-a de maneira mais específica, a força dessa idéia atingiu tal patamar que serve até como justificativa de guerra.¹

Interessante ressaltar também é o rumo que tomou o entendimento sobre a essência mesma de *democracia*. O que antes era definido como uma forma direta de governo, apresenta hoje novas roupagens como a divisão entre *democracia direta* e *democracia representativa*. Surge então a pergunta sobre o porquê da mudança e quais suas implicações. Mais do que isso: surge também a necessidade de definições que possam ser usadas como parâmetro para descobrir se a *representação* dentro de uma *democracia* é uma opção, uma necessidade ou uma contradição.

Na busca de respostas e definições, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) é o caminho mais apropriado a ser seguido, visto que o pensador retoma as origens da tradição teórica do tema. A questão central então é descobrir como se dá a relação entre *democracia* e *representação*. O pano de fundo é o pensamento de Rousseau, sobretudo o que se encontra no *Do Contrato social*.² A *democracia* é ali definida como uma forma de governo que é legítima quando pertencente a um Estado republicano. A *república* rousseauiana, por sua vez, apresenta a estrutura ideal de um Estado legítimo, no qual impera a *vontade geral*.

¹ O panorama atual aparece aqui apenas justificando o tema, não sendo ele o foco da discussão.

² No decorrer da discussão, a obra aparecerá apenas como *Do contrato*. O *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, por sua vez, aparecerá como *segundo Discurso*.

A *representação*, que o genebrino critica, serve de base para comentários de Benjamin Constant e Stuart Mill, que defendem a mesma *representação* recusada pelo genebrino. Para aqueles, a *democracia representativa* é a forma de governo que cabe aos modernos. Rousseau, entretanto, não aceita o descaso que os modernos dão à política, colocando-a muito aquém de seus negócios particulares.

A questão sobre a *representação* ainda passa em Rousseau pela pergunta sobre o que pode ou não ser representado. A busca pela resposta partirá dos conceitos de *vontade geral* e *soberania popular*. O poder soberano pertence ao pov em união. É nessa união que se forma a *vontade geral*, que não pode de forma alguma ser transferida ou representada.

Seguimos aqui a posição de Salinas Fortes, para quem a obra de Rousseau se completa através de diferentes fases, alcançando assim sua coerência.³ Dessa forma o que encontramos no *Do Contrato* é um ideal que serve de parâmetro para questionar e aperfeiçoar a prática.⁴ A não existência da necessidade de seguir o *Do Contrato* à risca ajuda a obra de fugir da acusação de totalitarismo. Hannah Arendt é um exemplo de quem vê no contrato rousseauiano esse perigo por conta da identificação entre o um e o universal, entre o indivíduo e o todo, que dá origem á *vontade geral*. Contudo, ao escrever sobre o governo da Polônia e ao apresentar uma constituição para Genebra, o genebrino parte da realidade desses povos para adaptá-los ao seu ideal de Estado. No *Do Contrato*, por sua vez, ele não parte da realidade, mas da idéia de como os homens podem e devem ser.⁵

Para dissertar sobre a *democracia e representação em Rousseau*, quatro capítulos serão apresentados. O primeiro, denominado *o pacto social*, apresenta o contratualismo de Rousseau. Nessa apresentação fazemos referências às idéias de Hobbes, para que, no confronto com aquelas do pensador de Genebra, as críticas deste fiquem mais claras.

³ O *segundo Discurso* é uma crítica aos homens pelo que são e um relato de como chegaram a ser o que são. O *Do Contrato* oferece uma situação ideal, através da idéia de como os homens podem e devem ser. Nas *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*, Rousseau realiza sua tentativa de aproximar-se do ideal a partir da realidade daquele país e de seus cidadãos.

⁴ Posição adotada também por Cassirer, na *Questão J-J Rousseau. O conflito de interpretações*, expressão de Cassirer, foge da nossa questão central. Por esse motivo, ele não será analisado aqui.

⁵ Daí também sua aproximação com Kant. O estudo sobre essa aproximação, contudo, daria início a uma outra discussão.

O segundo capítulo é reservado à apresentação da *vontade geral e soberania popular*. Estes conceitos são chave para penetrar na crítica rousseauiana em relação à *representação*.

A *democracia* em Rousseau é tema central do terceiro capítulo. Nele, a definição tradicional adotada pelo pensador é contraposta ao significado adotado pelos modernos. A contraposição se baseia nos dois tipos de democracia apresentados por Finley.

Sobre a representação, por fim, é título e tema do quarto e último capítulo. A discussão sobre a idéia de *democracia* ainda aparece ali, mas sob nova perspectiva. Constant e Mill trazem essa nova perspectiva que envolve a *representação*, criticada pelo genebrino.

Podemos então partir para o início da discussão, cientes de que ela não se fecha nestes capítulos, dada a importância e atualidade do tema.

CAPÍTULO I: O PACTO SOCIAL

O conceito de *democracia* sofreu mudanças que acompanharam o decorrer da história. Aquilo que na sua origem era apenas mais uma forma possível de governo, tem se tornado um ideal a ser atingido e pelo qual vale a pena lutar. Hannah Arendt coloca essa mudança como fato ao afirmar que a democracia *para o século XVIII ainda era uma forma de governo, e não uma ideologia ou uma indicação de preferência de classe*.⁶ Benjamim Constant, ao diferir a liberdade dos antigos da liberdade dos modernos, apontava também para a existência de dois tipos de democracia: uma direta e outra representativa.

Tais mudanças tornam necessárias discussões sobre a *representação* e sua possibilidade dentro de um Estado democrático. Rousseau destacou-se em sua crítica à representação, retomando o conceito de democracia que é tomada em sua forma direta na clássica Atenas. A definição adotada por ele no *Do Contrato Social* torna *democracia representativa* uma expressão sem sentido. A *democracia* significava então o exercício do governo do Estado pelo próprio povo, sem a transferência desse poder a representantes.

Entender e participar de uma discussão sobre a representação dentro de um Estado democrático exige uma clareza terminológica que o genebrino tornou possível no *Do Contrato Social*, e que envolve alguns conceitos chave. Estes nos permitirão entender, num primeiro momento, o papel e as intenções rousseauianas ao embrenhar-se numa análise política factual e ideal. Num segundo momento, seu vocabulário nos permite também compreender a posição contrária à representação adotada pelo pensador. O caminho a percorrer nessa análise da obra de Rousseau visa possibilitar a análise de argumentos de outros filósofos a favor da representação, na tentativa de encontrar uma solução para o problema, ou um caminho para encontrá-la.

A questão da representação passa, em primeiro lugar, pela pergunta sobre o objeto da representação. Perguntamos então a Rousseau: o que é que não pode ser representado? Sua resposta é: a vontade soberana do povo. O pensador nos coloca em uma situação na qual, para compreendê-lo, necessitamos destrinchar algumas de suas expressões e explicitar conceito por conceito. Dessa forma, o caminho que envolve a problemática da

⁶ ARENDT, 1990: 180.

representação na democracia em Rousseau passa por alguns conceitos que são essenciais para a compreensão da questão.

A Democracia é uma forma de governo que, segundo Rousseau, seria possível somente no contexto ideal de um Estado pequeno no qual reinasse uma situação de igualdade e liberdade entre os cidadãos. Existem, contudo, outros pontos igualmente importantes a serem levantados para a compreensão dessa forma de governo que, segundo o próprio filósofo, nunca existiu em sua forma pura. Um desses pontos a ser enfatizado e bem entendido é a soberania como poder absoluto dirigido pela vontade geral.

A este respeito, Rousseau nos diz o seguinte:

Assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, ganha, como já disse, o nome de soberania.⁷

Dessa forma a definição de soberania aparece ligada a de vontade geral e a de corpo político, tudo sob o pano de fundo do pacto social. Na procura por uma *forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum*⁸ fica estabelecido e legitimado o poder soberano nesse mesmo e único pacto. O pacto social descrito por Rousseau dá-se uma única vez e, neste, o corpo formado pela união de todos os cidadãos, que constituem o povo como um todo, passa a ser detentor de um poder maior do que o da soma do poder que todos possuem individualmente. O poder adquirido por este corpo recém-formado, o corpo político, é o poder soberano. Ele é soberano (isto é, não reconhece poderes superiores ao seu) porque é a própria vontade do corpo político, ou seja, a vontade geral. E esta não pode ser representada, dividida ou alienada. No seu *Discurso sobre a economia política*, Rousseau faz uma comparação entre o corpo político e o corpo humano:

O corpo político, tomado individualmente, pode ser considerado como um corpo organizado, vivente, semelhante ao corpo humano. O poder soberano é sua cabeça; as leis e os costumes, o cérebro, origem dos nervos e sede do intelecto, da

⁷ ROUSSEAU, 1997: 95.

⁸ ROUSSEAU, sd: 69.

vontade e dos sentidos e cujos órgãos são os juízes e os magistrados; o comércio, a indústria e a agricultura são a boca e o estômago que preparam o sustento comum; as finanças públicas são o sangue que uma *economia* sábia, que cumpre as funções do coração, envia a todo o corpo, distribuindo nutrição e vida; os cidadãos são o corpo e os membros que fazem a máquina se mover, viver e trabalhar e que, sendo o animal são, não poderiam ser feridos em nenhuma parte sem que a sensação atingisse o cérebro.⁹

Para entender a origem e o significado de algumas expressões, assim como para encontrarmos o alvo de suas críticas contratualistas, lançamos mão de um pensador cuja teoria sobre o contrato antecedeu a sua e nos serve de contraponto.

I.1. Hobbes: o contraponto

Temos em Thomas Hobbes (1588 – 1679) um contraponto para a teoria contratualista de Rousseau. Quando Rousseau é apresentado como um crítico do contratualismo, boa parte de suas críticas são direcionadas à visão de contrato hobbesiana. Ao mesmo tempo, existem aspectos da república ideal rousseauiana ainda não mencionados aqui que podem ser encarados como uma forma de absolutismo. Tal característica é a mesma usada para rotular Hobbes. A obediência do todo pelo indivíduo, encontrada na idéia de liberdade civil (ver *Liberdade e Igualdade*, p. 26), explica a acusação de absolutismo feita em relação ao genebrino.

De todos os possíveis contrastes entre a teoria hobbesiana e a teoria rousseauiana, aquele que pode figurar como sendo de maior interesse para nossa discussão diz respeito à representação política. Sobre este ponto, a teoria do filósofo inglês que aparece no *Leviatã* vale um lugar de destaque para que as críticas do genebrino sejam melhor compreendidas.¹⁰

Hobbes, conforme mencionado acima, mostra sua visão do contratualismo no *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Antes de tratar da estrutura do Estado e da origem do poder, seu livro supramencionado tem como tema o homem e sua natureza. O conceito de natureza humana em Hobbes contém o de um ser que,

⁹ *Idem*: 153.

¹⁰ A gama de autores que poderiam servir de contraponto é bastante grande: além de Hobbes, Locke, Montesquieu, Maquiavel, entre outros. Mas a preferência dada aqui a Hobbes se deve à diferença marcante em alguns conceitos como estado de natureza e o lugar da soberania em ambos.

devido à sua condição, está em constante guerra ou estado de guerra contra seus iguais. A descrição do homem no estado de natureza é a primeira diferença encontrada entre os pensamentos de Hobbes e Rousseau. Esta diferença abre portas para aquelas sobre a sede e a origem do poder no Estado.

1.1.1. Guerra de todos contra todos

Ao descrever o homem em seu estado natural, o autor do *Leviatã* aponta a igualdade entre todos como característica básica. Falamos então de uma igualdade de direitos. Esses direitos não têm limites: todos indistintamente têm direito a tudo que lhes aprouver. Não existindo um poder comum que garanta a preservação das posses, a única garantia de que algo vai continuar em poder daquele que o tomou para si é o uso da força e do ataque como formas de defesa. Qualquer bem existente na natureza pertence a todos que o queiram. É comum, por sua vez, que dois ou mais indivíduos se interessem pela mesma coisa. É a partir desse direito, quando *dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos*,¹¹ que surgem as atitudes que irão levá-los à condição de guerra no estado de natureza. A *guerra de todos contra todos* se refere a essa condição.

No estado de natureza, ninguém está livre de suspeitas. Qualquer um que se aproxime de um indivíduo é inimigo em potencial deste. Inimigo porque nada impede que ele seja destituído de seus bens, ou que sua própria vida se coloque em risco. O medo, e não o homem, é o grande vilão dessa história. O medo, sobretudo de morte violenta, faz com que o mais seguro a se fazer seja atacar antes de ser atacado.

Hobbes denomina tal atitude de antecipação, que é fruto da desconfiança predominante nesse estado. Se todos têm direito a tudo, a qualquer momento um indivíduo pode atacar o outro para tomar o que estiver em seu poder. Como não há no estado de natureza um poder comum que mantenha o respeito entre todos, sempre existirá alguém querendo tirar do outro algum objeto de desejo que esteja em suas mãos. Existirá sempre o perigo de ser atacado e morto pela simples desconfiança ou medo do outro. A insegurança

¹¹ HOBBS, 1997: 108.

que os homens sentem a respeito de seus companheiros movimenta esse constante temor e risco de morte violenta.

A ameaça constante, mesmo que não concretizada, caracteriza a condição de guerra que, segundo o filósofo inglês, é típica da condição natural da humanidade. Outra característica de igual importância é a inexistência de um poder comum capaz de manter a paz:

... durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens, pois a guerra não consiste apenas na batalha, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida.¹²

Quando se vive em um estado que não oferece segurança alguma além daquela obtida por si mesmo, nada pode ser produzido em conjunto. Nenhum conhecimento pode ser compartilhado ou desenvolvido. Não há confiança em ninguém para união ou troca de favores. Todo acordo pode ser quebrado. Para essa situação de discórdia, que é a condição de guerra, Hobbes cita três causas principais: a competição, que visa ao lucro; a desconfiança, que visa a segurança; e a glória, para a qual se procura uma melhor reputação.

Ele ainda afirma que, mesmo que nunca tenha existido um tempo de condição de guerra de todos contra todos, há muitos lugares onde se vive ou se viveu em situação semelhante, sem nenhuma espécie de governo. Reis e soberanos são citados como exemplo daqueles que vivem em estado de natureza, em constante rivalidade entre si. É através dessa atitude de guerra que eles protegem os súditos das dificuldades que acompanham a liberdade dos indivíduos separados e isolados.

Hannah Arendt, na introdução de *Da Revolução*, aponta a idéia de estado de natureza como uma *presunção da existência de um estado pré-político*, originado no papel da violência existente nas guerras e revoluções. Ela diz que a história mostra a origem de novos estados políticos em guerras e revoluções. Dessa experiência surgiu a crença de que

¹² *Idem*: 109.

a organização política em si foi precedida por um estado de natureza, que contratualistas como Hobbes ligavam a um estado de guerra.¹³

De qualquer forma, a idéia hobbesiana de uma natureza humana não pode conter a injustiça. Mesmo encontrando-se em condição de guerra, a mesma natureza não permite que os indivíduos possuam algo a mais do que forem capazes de conseguir e por mais tempo do que forem capazes de conservar. Não há nesse estado um poder comum ou leis que proíbam as paixões, acabando com a discórdia. Não pode haver, conseqüentemente, desobediência ou crime. Não existe bem ou mal.

As noções de bem e de mal, de justiça e de injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão.¹⁴

Para fugir da condição de guerra, a esperança se encontra nas paixões e na razão: nas paixões estão o medo da morte violenta e o desejo de certo conforto, somente conseguido através do trabalho em grupo; na razão, os homens encontram normas de paz, através das quais eles podem chegar a um acordo. Essas normas são as leis de natureza, que Hobbes descreve nos capítulos XIV e XV do *Leviatã*. Com a finalidade de cuidar da própria conservação e de ter uma vida mais satisfeita, o Estado é então instituído. O pacto através do qual se dá a instituição do Estado consiste na submissão de cada um a um *representante*, para o qual será transmitido o direito ao uso da força para proteção dos representados. Daí aparece a idéia do *soberano representante* em Hobbes, idéia da qual Rousseau discorda e pode ser apontada como origem de sua crítica à representação.

¹³ ARENDT, 1990: 16.

¹⁴ HOBBS, 1997: 110.

1.1.2. O Soberano Representante

O poder soberano, que em Rousseau é atribuído ao corpo formado pelos cidadãos da *polis*, pertence, segundo Hobbes, ao representante. Este se trata de um homem ou de uma assembléia de homens. A expressão *soberano representante* aparece no *Leviatã*,¹⁵ mostrando que Hobbes vê na representação a possibilidade e o lugar do poder soberano do Estado. Para o pensador, a unidade de uma multidão somente pode ser concebida através da unidade de um representante, caso o representado seja uma multidão. Daí se segue que um pacto que torne uma multidão é possível somente quando esse pacto envolve um representante.

Uma multidão de homens é transformada em *uma* pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a *unidade* do representante, e não a *unidade* do representado, que faz que a pessoa seja *uma*. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é a única maneira como é possível entender a *unidade* de uma multidão.¹⁶

Nisso ele difere de Rousseau, para quem o pacto é entre todos e cada um. Este vê a unidade na união entre todos sem a necessidade de representação, cada um se submetendo ao todo. Hobbes por sua vez, apresenta o pacto entre o povo como um acordo artificial que consiste na designação da pessoa de cada um a um *representante*. O contrato social descrito no *Leviatã* se encontra, dessa forma, diretamente ligado à idéia de representação. A essência do Estado está na pessoa do representante, que é o soberano. Quando há voluntariamente esse acordo entre os indivíduos de se submeterem a um homem, ou a uma assembléia de homens, dá-se a instituição do Estado. É a partir desse consentimento geral, motivado e preservado pela busca de segurança (por medo da morte), que derivam os direitos dos soberanos.

¹⁵ “Porque já foi mostrado que nada que o soberano representante faça a um súdito...” (HOBBS, 1997: 173). Ver também capítulo XXX: *Do cargo do soberano representante* (HOBBS, 1997: 251).

¹⁶ HOBBS, 1997: 137.

Diz-se que um Estado foi *instituído* quando uma *multidão* de homens concorda e pactua, *cada um com cada um dos outros*, que a qualquer *homem* ou *assembléia de homens* a quem seja atribuído pela maioria o *direito de representar* a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu *representante*), todos sem exceção, tanto os que *votaram a favor dele* como os que *votaram contra ele*, deverão *autorizar* todos os atos e decisões desse homem ou assembléia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens.¹⁷

A autoridade concedida ao representante contém em si o maior poder do Estado. O poder do representante não encontra poder maior que o que lhe foi concedido, nem mesmo na união daqueles que lhe concederam. Assim é possível em Hobbes o uso da expressão *soberano representante*, pois ele tudo pode. Para Rousseau, por sua vez é inadmissível conceder ou transferir a soberania a um representante. O que ele chama de *vontade geral* detém essa soberania intransferível. Para falarmos em *vontade geral* e *soberania popular*, no entanto, devemos seguir o caminho ideal traçado pelo genebrino que nos leva a essas idéias.

I. 2. Rousseau: Contrato factual e contrato ideal

Diferentemente de seus antecessores¹⁸, Rousseau nos apresenta dois tipos de contrato entre os indivíduos: um contrato factual, que teria sido forjado pelos ricos (proprietários); e um ideal, que é o contrato que deveria ser firmado entre cidadãos livres e iguais. O primeiro aparece no *Segundo Discurso* e seu início coincide com a origem da propriedade. Vejamos como o genebrino o descreve:

O primeiro que, tendo cercado um terreno, arriscou-se a dizer: ‘isso é meu’, e encontrou pessoas bastante simples para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil.¹⁹

¹⁷ *Idem*: 145.

¹⁸ A referência pode ser dirigida a Hobbes, sobre quem já falamos.

¹⁹ ROUSSEAU, 1989: 84.

Dessa forma, Rousseau afirma que o primeiro motivo que levou os homens a perceberem a conveniência de alguma espécie de contrato foi a tentativa de legitimar o pedaço de terra de que haviam se apossado, transformando-o em propriedade. Deu-se assim um pacto entre os ricos ou proprietários, que convenceram os não proprietários de que seria vantajoso também para eles um contrato em que todos se comprometessem em respeitar e proteger os bens adquiridos por cada um dos contratantes. O que aconteceu então foi uma espécie de pacto no qual alguns tiraram proveito da ingenuidade e pretensa astúcia de outros, fazendo-os acreditar que participavam da fundação de uma sociedade legítima. Falamos em ingenuidade e pretensa astúcia porque todos que concordaram com o pacto imaginavam que um dia *também* poderiam ter terras.

Inicia-se, dessa forma, uma crítica a uma forma de contrato social no que se refere às teorias sobre a legitimidade da sociedade civil. Olhando para tais teorias através das figuras de Hobbes e Locke, vemos a legitimação sendo feita com base em uma hipótese sobre o que de fato ocorreu. Para aquele, a sociedade foi instituída como meio de proteger a vida, para este, a propriedade é que deveria ser protegida. Rousseau rejeita o fator histórico como forma de legitimar uma situação. Para ele, a sociedade pode ter sido instituída para proteger *um pedaço de terra*, mas isto não torna legítimo um pacto que proteja os ricos e deixe os pobres em desvantagem.

De fato, a noção de propriedade privada veio com o estabelecimento do Estado tal qual o conhecemos, mas isto não significa que este seja o Estado ideal e legítimo. No *Discurso sobre a economia política*, apontando a diferença entre a família e o Estado, Rousseau confirma o que disse no *Segundo Discurso* sobre a proteção da propriedade privada como objetivo da fundação da sociedade civil:

... a administração geral, de fato, é instituída apenas para garantir a propriedade privada (particular), que é anterior a essa.²⁰

²⁰ ROUSSEAU, sd: 150.

Ricos e pobres, proprietários e não proprietários: esta dicotomia está sempre presente nas obras do genebrino quando fala de um pacto factual, porém ilegítimo, que é diferente do pacto ideal que apresenta no *Contrato*:

Resumamos em duas palavras o pacto social entre os dois estados: *Tendes necessidade de mim, porque sou rico e vós, pobres; entremos, portanto, em acordo: permitirei que tenhais a honra de servir-me, contanto que me deis o pouco que vos resta, visto que me incumbirei de comandar-vos.*²¹

A vida em sociedade trouxe esta dicotomia, resultado da desigualdade e da corrupção que advém do agregado de seres que, na visão do autor do *Segundo Discurso*, não são sociáveis por natureza. O contrato ilegítimo descrito nessa obra é resultado dessa crescente dicotomia, tendo sido concebido pelos ricos em busca da proteção de seus bens:

Destituído de razões válidas para se justificar e de forças suficientes para se defender; esmagando facilmente um particular, mas sendo ele próprio esmagado por um bando de malfeitores; só contra todos, e não podendo, em função de invejas mútuas, unir-se a seus iguais contra inimigos unidos pela esperança comum de pilhagem, o rico, premido pela necessidade, concebeu enfim o projeto mais meditado que jamais ocorrera ao espírito humano: o de empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, de fazer de seus adversários seus defensores, de lhes inspirar outras máximas, e de lhes dar outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural.²²

De qualquer forma, mesmo antes deste *pacto dos ricos*, o agrupamento existente de seres humanos não trazia nenhum benefício a eles. Isolados e independentes, eles eram verdadeiramente livres e felizes. Ao menos é assim que o filósofo genebrino descreve o *estado de natureza*. Ele estabelece, então, a diferença entre o homem natural e o homem civil.

O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com o seu semelhante. O homem

²¹ *Idem*: 182.

²² ROUSSEAU, 1989: 99.

civil é apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social.²³

O homem civil, ou o cidadão, é apenas uma fração do Estado. O *estado de natureza*, por sua vez, é ainda identificado com aquele estado em que as terras ainda não foram divididas:

Em resumo, como essa situação poderia levar os homens a cultivar a terra enquanto ela não fosse dividida entre eles, isto é, enquanto o estado de natureza não fosse superado?²⁴

No *Do contrato social*, o homem natural é descrito como um ser que desconhece a vida em comunidade ou agrupamentos. Vivendo sem o convívio de outros, ele não tem com quem se comparar, desconhecendo o luxo que não tem. Assim não há cobiça, inveja, injustiça ou ganância: não há qualquer sentimento que possa ser considerado ruim. Conseqüentemente, o homem natural não possui maldade em seus atos.

Desse modo, poder-se-ia dizer que os selvagens não são maus, exatamente porque não sabem o que é ser bom. Pois, não é o desenvolvimento do saber nem o freio da lei, mas a quietação de paixões e a ignorância do vício que os impede de fazer o mal.²⁵

Vivendo na inocência, ele ainda não é um ser moral. Isto porque a moralidade, enquanto medida do certo e do errado, somente pode existir em atitudes que afetam os outros. A moral, assim como a política, aparece quando nos relacionamos com os outros.

²³ ROUSSEAU, 1995: 11.

²⁴ ROUSSEAU, 1989: 64.

²⁵ *Idem*: 74.

No *Emílio*, Rousseau aponta a não separação entre política e moral como caminho para a compreensão de ambas. Quando os seres humanos formam sociedades, dão oportunidade ao surgimento de sentimentos e atitudes que os tornam maus. É a aproximação que corrompe o ser humano: *quanto mais se reúnem, mais se corrompem*.²⁶

Foram forças maiores que fizeram com que os homens se agrupassem e passassem a ser, de certa forma, obrigados a um convívio que não era natural à sua espécie. No *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau descreve tais forças:

As associações de homens são, em grande parte, obra dos acidentes da natureza – os dilúvios particulares, os mares extravasados, as erupções dos vulcões, os grandes terremotos, os incêndios despertados pelo raio e que destroem as florestas, tudo que atemorizou e dispersou os selvagens de uma região, depois reuniu-os para reparar em conjunto as perdas comuns. As tradições das desgraças da terra, tão freqüentes nos tempos antigos, mostram de quais instrumentos se serviu a Providência para forçar os seres humanos a se unirem.²⁷

Essa união forçada, conforme dito, deu início à corrupção humana. Tal corrupção se deu quando sentimentos inofensivos, como o *amor de si*, degeneraram para o que Rousseau chama de *amor próprio*. O amor de si aparece descrito como uma *paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e de que todas as outras não passam em certo sentido, de modificações*.²⁸ Esse é o sentimento responsável pelo instinto de autopreservação, que o ser humano compartilha com outros animais; é ele também que possibilita o amor ao próximo, pois, amando a si mesmo, é natural amar também aquele que lhe faz bem. Daí surge, por exemplo, o amor pelos pais. Esse sentimento é sempre puro e inofensivo, não podendo ser confundido com uma degeneração do mesmo: o amor-próprio.

O amor de si, que só a nós mesmos considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente e nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. Eis como as

²⁶ ROUSSEAU, 1995: 41.

²⁷ ROUSSEAU, 1997: 294.

²⁸ ROUSSEAU, 1995: 273.

paixões doces e afetuosas nascem do amor de si, e como as paixões odientas e irascíveis nascem do amor-próprio.²⁹

Ao lado do *amor de si*, Rousseau vê no homem em seu estado natural o sentimento de *piedade*. A piedade foi dada *ao homem para suavizar em certas ocasiões a ferocidade de seu amor próprio ou o desejo de se preservar*, manifestando-se no ser humano na forma de *uma repugnância inata ao ver sofrer seu semelhante*. Enquanto o amor próprio torna o instinto de autopreservação nocivo aos seres da mesma espécie, a piedade traz à tona outro instinto comum a vários animais: o instinto de preservação da espécie. A piedade é *anterior ao uso de qualquer reflexão*, o que mostra ser própria do homem antes da vida em sociedade, e *é tão natural que os próprios animais dela apresentam provas sensíveis algumas vezes*.³⁰ Para Dent, a piedade é apontada como fator que contribui para a possibilidade da convivência pacífica entre seres humanos, possibilitando, assim a sociabilidade que não lhes é natural.

Através da influência da piedade, as pessoas podem chegar a sentir um recíproco interesse benevolente e a querer viver juntas, apoiando-se mutuamente. A sociedade humana poderia ser uma ajuda e uma bênção em vez da praga e fonte de sofrimento que, na avaliação de Rousseau, é tão freqüentemente.³¹

Referindo-se ainda ao *amor de si* e à *piedade*, Rousseau fala de princípios que antecedem à razão, sendo eles, dessa forma, parte da natureza humana:

Deixando, portanto, todos os livros científicos que apenas nos ensinam a ver como o homem se fez, e meditando sobre as primeiras e mais simples realizações da alma humana, creio perceber dois princípios anteriores à razão, dos quais um nos interessa ardentemente, para nosso bem-estar e nossa conservação, e outro nos inspira uma repugnância natural em ver perecer ou sofrer todo ser sensível e principalmente nossos semelhantes.³²

²⁹ *Idem*: 275.

³⁰ ROUSSEAU, 1989: 74.

³¹ DENT, 1996: 67.

³² ROUSSEAU, 1989: 44.

O princípio que o genebrino afirma ser-nos interessante para nosso bem-estar e conservação é o *amor de si*. O segundo, por sua vez, é o princípio da *piedade*.

Partindo do pressuposto de que o homem em seu estado natural não tinha contato com outros de sua espécie, não há como inferir qualquer tipo de discórdia ou ameaça de maiores desentendimentos que levassem a uma necessidade de união civil. Levando em conta o *amor de si* e a *piedade*, enquanto sentimentos inatos à natureza humana, também não seria correto pressupor que dos primeiros encontros resultassem sentimentos mesquinhos que suscitassem atitudes prejudiciais a colegas ou a grupos recém formados como um todo. Segundo esse pensamento, foi a convivência prolongada e o surgimento de um tipo de desigualdade que não existia no estado de natureza a causa dos tipos de conduta que levou a nova sociedade a um estado de degeneração moral. Essa idéia de um estado de natureza pacífico e sem chances de qualquer má conduta devido a sentimentos inatos a tais seres contrasta com as noções desse mesmo estado estabelecidas por antecessores de Rousseau. Sobre a crítica de Rousseau, Salinas nos diz:

A colocação do problema da legitimação da ordem social se faz, assim, mediante uma recusa, sob um duplo ponto de vista, das teorias contratualistas tradicionais. Elas são rejeitadas tanto pela sua concepção do ato constitutivo, quanto pela estreita perspectiva *política* em que se colocam: seu erro diz respeito aos termos do contrato quanto às partes contratantes. E é a falsa noção do *estado de natureza* que se acha na base destas teorias que é responsável pelo erro.³³

O genebrino acusa Hobbes de atribuir ao homem natural isolado o mau comportamento que na realidade seria decorrente da vida em sociedade. Para ele, o erro de Hobbes foi a tentativa de legitimar a sociedade civil tomando o contrato como necessário devido ao estado de guerra em que viveriam os seres humanos fora da vida em sociedade.

Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejos e orgulho, transferiram ao estado de natureza idéias que nasceram na sociedade. Falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil.³⁴

³³ SALINAS FORTES, 1976: 77.

³⁴ ROUSSEAU, 1989: 49.

Visto que o homem natural de Rousseau, no entanto, é bom, as primeiras convenções que uniram os homens seriam mais propriamente vistas como fatalidades do que como necessidades. Ao descrever a posição de Rousseau em relação aos pensadores que o antecederam, Ulhôa atenta para a inovação daquele que viu na natureza humana um meio termo entre a sociabilidade natural e um comportamento inato de anti-sociabilidade. Vejamos o que diz o comentador:

Na posição que Rousseau assume em face da idéia da sociabilidade natural está uma possível chave de interpretação de seu pensamento político. O homem, na tradição do pensamento ético sistematizado por Aristóteles, é um ‘animal social’, e desde Aristóteles e os estóicos o que preside à noção de sociabilidade é a crença de que, sendo todos os homens seres de uma mesma espécie, deve haver naturalmente entre eles a consciência desse laço de parentesco que torna desejável e agradável a vida em comum, ao contrário do que pensa Hobbes. Este também inova, ao ver no homem um ser anti-social. Assim, Rousseau se depara com duas concepções antagônicas e como sempre não optará por nenhuma delas, escolhendo, mais uma vez, um caminho original.³⁵

Encontramos em Rousseau a identificação do ser humano pré-sociedade com o *bom selvagem*,³⁶ um ser primitivo e sem malícia, que vive cada momento de sua vida sem outra preocupação que não a de estar bem alimentado e descansado. Tal estado é visto pelo genebrino como um ideal de paz e de felicidade do qual a solidão é a maior responsável. Tanto isto se torna verdadeiro para Rousseau que, em seus *Devaneios*, ele dá mostras de sua intenção de aproximar-se em sua velhice cada vez mais do bom selvagem que descreveu:

O hábito de entrar em mim mesmo me fez perder enfim o sentimento e quase a lembrança de meus males; aprendi assim, por minha própria experiência, que a fonte da verdadeira felicidade está em nós mesmos e que não depende dos homens tornar verdadeiramente infeliz aquele que sabe querer ser feliz.³⁷

³⁵ ULHÔA, 1996: 87.

³⁶ Ver Salinas Fortes, “O bom selvagem”.

³⁷ ROUSSEAU, 1995a: 31.

Quanto mais solitário, mais perto ele ficava da felicidade existente em um estado no qual o ser humano não tem vínculos afetivos com outros e, portanto, não sofre. Parece que o autor do *Do Contrato Social* desistiu da utopia do homem como parte de uma sociedade perfeita e encontrou a paz em sua maior aproximação possível do estado de natureza. Felicidade seria então a simples sensação de existência. Para os cidadãos do contrato social, esta sensação é substituída pela identificação de sua existência com a existência do corpo político, possibilitando assim a volta da felicidade perdida através do convívio com outros. Ainda nos *Devaneios*, o solitário Rousseau continua a descrever o que parece ser um estado de felicidade.

O sentimento da existência, despojado de qualquer outro apego, é por si mesmo um sentimento precioso de contentamento e de paz, que sozinho bastaria para tornar esta existência cara e doce a quem soubesse afastar de si todas as impressões sensuais e terrenas que vêm continuamente nos afastar dela e perturbar, na terra, sua suavidade. (...) Mas um infeliz que foi separado da sociedade humana e que nada mais pode fazer de útil e de bom, na terra, para os outros ou para si mesmo, pode encontrar nesse estado, para todas as felicidades humanas, compensações que o destino e os homens não lhes poderiam retirar.³⁸

Apesar de apontar a vida em sociedade como a causa da corrupção humana, Rousseau encontra na própria sociedade o remédio que pode trazer de volta a liberdade perdida. Depois que se perdeu a inocente felicidade do estado de natureza, não há como retroceder: voltar ao estado de natureza seria impossível. Isto porque o ser humano, depois de viver em associação com outros, tornou-se dependente desse convívio. Ele sozinho já não consegue produzir tudo o que precisa para sua sobrevivência. O convívio lhe criou novas necessidades e somente através da troca de sua produção com a de outros ele conseguirá suprir a falta daquilo que não obteria por si mesmo. A sociedade corrompida é marcada praticamente ao mesmo tempo pelo início da desigualdade e da propriedade:

Mas, a partir do momento em que um homem precisou do auxílio de outro, a partir do momento em que se aperceberam ser útil a um só possuir provisões para dois, a igualdade desapareceu, a propriedade introduziu-se, o trabalho tornou-se

³⁸ *Idem*: 76.

necessário, e as vastas florestas transformaram-se em campos vicejantes que foi preciso regar com o suor dos homens, e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinar e crescer com as colheitas.³⁹

Outra conseqüência característica da sociedade corrompida é mais uma dicotomia que aparece em alguns momentos da obra de Rousseau: ser e parecer. O convívio cria a necessidade de ser notado e admirado pelos outros, mesmo que para isso o indivíduo deva aparentar ser aquilo que de fato não é. A pessoa que vive nessa sociedade passa a ser escrava da opinião alheia, conseqüentemente escrava também das aparências:

Eis todas as qualidades naturais postas em ação, a condição e a sorte de cada homem estabelecidas, não somente sobre a quantidade de bens e o poder de servir ou de causar danos, mas sobre o espírito, a beleza, a força ou a habilidade, sobre o mérito ou os talentos, e sendo essas qualidades as únicas capazes de atrair a consideração, logo foi preciso tê-las ou afetá-las; para benefício próprio, foi preciso mostrar-se outro do que se era na realidade. Ser e parecer tornaram-se duas coisas completamente diferentes, e dessa distinção surgiram o fausto imponente, a astúcia enganadora e todos os vícios que compõem seu cortejo.⁴⁰

Viver segundo aparência e levar uma vida autêntica são diferenciais que contribuem na delimitação entre o homem civil e o homem em seu estado natural.

Tal é, com efeito, a verdadeira causa de todas essas diferenças: o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver segundo a opinião dos outros, e é, por assim dizer, unicamente através do julgamento deles que toma conhecimento de sua própria existência.⁴¹

Levando em conta o fato de que não seria viável voltar a viver isolado, Rousseau sugere que se encontre, conforme citado anteriormente, *uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão*

³⁹ ROUSSEAU, 1989: 92.

⁴⁰ *Idem*: 96.

⁴¹ *Idem*: 116.

*livre quanto antes.*⁴² Tal forma de associação passará a ser a sociedade civil. O que motiva o seu estabelecimento é descrito no *Discurso sobre a economia política* como o ato de *tornar seguros os bens, a vida e a liberdade de cada membro através da proteção de todos.*⁴³

Assim chegamos ao ponto em que o genebrino nos descreve o contrato ideal: já não se trata daquele pacto entre ricos que forjava um contrato ilegítimo entre as partes. O que é sugerido, então, é que os associados formem um único corpo que defenda a cada um dos indivíduos que o formam. Esse corpo seria o soberano e sua vontade, que deve ser sempre a única visada, é a vontade geral. Trata-se agora de tornar legítima uma associação já existente.

Para filósofos como Hobbes e Locke, a vida em sociedade e o contrato social teriam acontecido por uma questão de necessidade. A necessidade veio do fato de que, segundo eles, os seres humanos no estado de natureza viviam em um estado de guerra, ou em uma constante ameaça deste. Rousseau rompe com essa idéia ao apresentar um estado intermediário entre o estado de natureza e o estado civil: este seria a simples agregação que culminaria na sociedade corrompida. E é tal sociedade corrompida que possui, segundo Rousseau, as características que Hobbes havia atribuído ao estado de natureza. O estado de natureza hobbesiano, assim como aquele descrito por Locke, caracteriza-se pela convivência entre seres humanos. Pacífica para o último, em constante guerra ou ameaça desta para o segundo. A origem do erro, apontada por Rousseau, está em não entender o homem natural como um ser isolado, incapaz, portanto, de fazer o mal a outrem.

Uma diferença marcante entre Rousseau e seus antecessores é a ênfase dada à idéia do contrato enquanto uma convenção humana: ele não seria uma necessidade imposta pela natureza, conforme afirmaram os outros. Para eles, a união salva o homem que se encontra no estado natural. Hobbes apóia a idéia da necessidade do contrato na imagem do estado de natureza como um estado em que cada um contava apenas consigo mesmo para defender a própria vida. Na presença de outro ser humano, o homem natural sente-se ameaçado e, neste caso, a melhor defesa é o ataque. Daí a afirmação de que *o homem é o lobo do homem.*⁴⁴ Sendo seu próprio inimigo natural, o ser humano vê-se na necessidade de submeter-se a uma força maior que a sua, que garanta a vida.

⁴² ROUSSEAU, 1997: 70.

⁴³ ROUSSEAU, sd: 156.

⁴⁴ *Leviatã*, in *De Cive*.

Locke também apresenta a teoria do contrato dizendo ser este uma necessidade devido às desavenças que podem surgir do fato de não haver um juiz imparcial a quem recorrer na tentativa de defender a propriedade de cada um. Sendo cada um juiz de si próprio, todo desentendimento entre particulares por causa de discussões sobre divisão de propriedade, por exemplo, ficaria sem uma palavra final considerada justa e irrevogável. Um contrato em que todos se unissem sob o comando de um poder imparcial evitaria este tipo de problema. Uma das diferenças entre Hobbes e Locke está na afirmação do último de que o estado de natureza não corresponde necessariamente a um estado de guerra, tal como afirma o primeiro. Ambos, porém, legitimam a instituição do Estado como única solução viável para manter a paz e evitar qualquer ameaça de guerra de todos contra todos ou mesmo de simples desentendimentos.

Para o filósofo genebrino, por sua vez, a convivência foi a origem do caos. Da vida de isolamento que levava, o ser humano foi se deslocando para o estado de sociedade. Aos poucos este ser, que era livre e independente, passa a depender de outros e, conseqüentemente, a perder sua liberdade. A convivência traz à tona a inveja, a competição, o orgulho: sentimentos que somente podem surgir com a vida em comum. Dessa forma, a vida em sociedade dá origem à corrupção humana, pois os sentimentos que corrompem a humanidade são de um determinado tipo que somente podem se dar na relação entre dois indivíduos. Não se pode invejar, competir ou cometer algum tipo de injustiça se não houver a quem dirigir estes sentimentos e ações. Dada a intranqüilidade e até mesmo a infelicidade em que vivem os membros de uma sociedade assim corrompida, torna-se conveniente criar um poder legítimo que garanta ao menos dois pontos imprescindíveis que tenderiam a se perder devido à corrupção da sociedade: a *igualdade* e a *liberdade*.

1. 2.1. Liberdade e igualdade

O estado civil, originado por um contrato legítimo entre livres e iguais, possibilita que se atribua a moral aos cidadãos. Este estabelecimento significa que, a partir da união, cada ato dos seres humanos pode ser julgado como certo ou errado em relação ao bem ou ao mal que causam às outras pessoas. Assim, Rousseau uniu a política e a moral. Isto

porque a moral somente passará a existir através do corpo político formado pela da união de todos. E a política, por sua vez, enquanto a arte de bem governar um Estado, somente pode se dar através do estabelecimento deste. O corpo político recém formado deverá garantir que a igualdade e a liberdade, que deram vida a ele, sejam preservadas.

Para que se entenda que tipo de igualdade se quer preservar, o *Dicionário Rousseau* parte do *Discurso sobre a origem da desigualdade* e mostra a distinção entre desigualdade natural e desigualdade convencional.

A primeira consiste em diferenças em vigor físico, saúde, agilidade mental etc; a segunda em diferenças de riqueza, virtude, poder e autoridade. No entender de Rousseau, as primeiras desigualdades são inevitáveis e normalmente benignas ou sem conseqüências; as segundas, por outro lado, são ilegítimas, perniciosas e sem justificação. É a estas últimas que ele dedica a maior parte de suas atenções.⁴⁵

Se verificarmos o próprio *Discurso*, veremos que Rousseau designa um tipo de desigualdade como sendo natural ou física e o outro tipo como sendo moral ou política:

Concebo na espécie humana dois tipos de desigualdade: uma a que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza, e que consiste na diferença de idades, de saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral, ou política, porque depende de uma espécie de convenção, e é estabelecida, ou pelo menos autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos diferentes privilégios, de que gozam alguns em prejuízo de outros, como o de serem mais ricos, mais homenageados, mais poderosos ou mesmo o de se fazerem obedecer.⁴⁶

No estado de natureza rousseauiano, conforme frisado, o ser humano vive de forma isolada. Sendo assim, as desigualdades consideradas naturais não fazem nenhuma diferença gritante. Sem o contato com os outros, o mais forte não poderá prejudicar o mais fraco, nem o mais saudável infringir mal àquele com a saúde precária. Por outro lado, a convivência pode fazer com que tais diferenças prejudiquem os mais fracos na disputa por

⁴⁵ DENT, 1996: 142.

⁴⁶ ROUSSEAU, 1989: 48.

comida, terra, trabalho. A disputa gera sentimentos relativos ao espírito de concorrência, tais como a inveja e o orgulho. A sociedade resultante dessa vida em comum gera as chamadas desigualdades convencionais, estas ainda mais nocivas ao convívio pacífico. As diferenças de riqueza, poder, entre outras, multiplicam ainda mais os sentimentos negativos, resultando no que Rousseau apresenta como a corrupção que a sociedade causa nos seres humanos. A igualdade almejada, por sua vez, é descrita no *Contrato social* conforme se lê abaixo:

(...) quanto à igualdade, não se deve entender por essa palavra que sejam absolutamente os mesmos graus de poder e de riqueza, mas, quanto ao poder, que esteja distanciado de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude do posto das leis e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constringido a vender-se; o que supõe, nos grandes, moderação de bens e de crédito e, nos pequenos, moderação da avareza e da cupidez.⁴⁷

Vê-se, então, que a igualdade que o contrato se propõe preservar diz respeito à ausência de excessos. Apesar dos ideais rousseauianos serem considerados utópicos, ele mostra estar ciente de que uma igualdade absoluta é inalcançável. Mas o equilíbrio, apesar de difícil, está dentro do possível. Isto quer dizer que um estado de harmonia entre as partes mais e menos afortunadas é bem menos utópico do que a inexistência de tais diferenças.

Quanto à liberdade, pode-se dizer que os cidadãos a mantêm ao obedecer somente a si próprios, pois a vontade geral a qual todos devem respeitar nada mais é do que o interesse comum a cada um dos indivíduos que compõem o corpo político. No contrato social, o poder soberano estabelecido pertence a todos e somente o que este soberano homologar através da vontade geral se torna lei. O interesse comum fez com que os indivíduos se unissem, daí que tudo o que for de interesse comum – vontade geral – vira lei.

O pacto social legítimo tende a desfazer as chamadas desigualdades convencionais e restabelecer a liberdade, transformando a liberdade natural em liberdade civil. Esta consiste no fato de que os cidadãos, sendo ao mesmo tempo súditos e soberanos, obedecem às leis que eles mesmos estabeleceram. Na sexta caminhada de *Os devaneios do caminhante*

⁴⁷ ROUSSEAU, 1997: 127.

solitário, Rousseau afirma nunca ter acreditado *que a liberdade do homem consistisse em fazer o que quer mas sim em nunca fazer o que não quer*.⁴⁸ Tendo o povo mesmo dado seu assentimento às leis que devem ser seguidas por todos, ele não estará, ao obedecê-las, sendo obrigado a fazer o que não quer. O povo do pacto será, conseqüentemente, livre. Cassirer vê em Rousseau uma estreita ligação entre liberdade e vontade geral, fonte das leis:

Ele definiu com clareza e segurança o sentido específico e o verdadeiro significado fundamental de sua idéia de liberdade. Para ele, liberdade não significa arbítrio, mas a superação e a exclusão de todo arbítrio. Ele se refere à ligação a uma lei severa e inviolável que eleva o indivíduo acima de si mesmo. Não é o abandono desta lei e o desprendimento dela, mas a concordância com ela o que forma o caráter autêntico e verdadeiro da liberdade. E ele está concretizado na '*volonté générale*', na vontade do Estado.⁴⁹

Quando no estado de natureza, o ser humano dispunha de um tipo específico de liberdade: a liberdade natural. Esta decorria da vida de isolamento que levava. A liberdade de então consistia na total independência em relação aos outros de sua espécie. Não havia a necessidade de outra pessoa para troca de favores, nem preocupações com convenções ou opinião alheia. Com o contrato social, a liberdade típica do homem natural é substituída pela liberdade civil. Esta, conforme as palavras de Rousseau, consiste em não contrariar a própria vontade, que, na sociedade do pacto rousseauiano, identifica-se com a *volonté générale*. A vontade geral, por sua vez, é o que ratifica as leis que deverão ser seguidas pela sociedade.

A liberdade civil e a igualdade, conforme acima entendidas, legitimam e possibilitam o contrato social e a própria sociedade que se forma a partir dele. Aqui se vê o contrato legítimo, que deveria ter sido o primeiro e o único. Dessa forma também é possível entender que a crítica de Rousseau ao contratualismo que o antecedeu não está exatamente na saída do estado de natureza, fato que o próprio filósofo admite ter sido inevitável _ devido aos *acidentes da natureza* _, mas se encontra no rumo que essa união tomou. Estaria tudo perfeito se, das uniões forçadas que fizeram o ser humano sair do estado de

⁴⁸ ROUSSEAU, 1995a: 88.

⁴⁹ CASSIRER, 1986: 55.

natureza, as comunidades formadas progredissem em direção ao pacto ideal apresentado pelo *Do Contrato*. O problema foi ter havido um desvio, tornando ilegítimo o pacto que de fato se deu: o pacto dos ricos. A crítica rousseauiana ao rumo tomado pelas primeiras comunidades é clara para alguns comentadores, conforme exemplo de Arlei de Espíndola:

(...) vale perguntar se Rousseau acreditava que o homem poderia ou mesmo deveria eternizar-se no seu primeiro estado. Tal pergunta obviamente merece uma resposta negativa, pois Rousseau só condenou o caminho seguido pela humanidade em seu processo de expansão... Não haveria analogamente para Rousseau um modo de manter-se travada a roda do tempo.⁵⁰

Rousseau começa o capítulo sexto do livro primeiro do *Do Contrato social* supondo um estado em que a soma de forças seria o único meio de subsistência dos seres humanos. Neste ponto ele não se preocupa em provar a existência histórica de um estado primitivo, menos ainda em argumentar a favor das vantagens dele. O fato de falar em um estado primitivo somente em termos de suposição mostra que a real preocupação de Rousseau está colocar no pacto social a legitimação do Estado, com suas leis e poderes. Nenhuma apologia é feita ao estado natural a não ser a descrição de como ele teria sido caso existisse. Cassirer também não vê em Rousseau um ideal de retrocesso ao estado de natureza, mas um desejo de avanço rumo uma existência ideal em comunidade:

Jamais _ frisa o escrito *Rousseau juge de Jean-jacques* _ o ataque à arte e à ciência teve o objetivo de lançar a humanidade de volta à sua primeira barbárie. Ele jamais teria podido conceber um plano assim tão estranho e quimérico. (...) O retorno à simplicidade e à felicidade do estado natural nos está vedado _ mas o caminho para a *liberdade* permanece aberto, e ele pode e deve ser percorrido.⁵¹

O pacto social é o caminho para esta liberdade e o primeiro passo se dá através da vontade geral, quando da decisão de unir forças para o bem de todos. Devido à atenção despendida por Rousseau e seus comentadores e à complexidade do tema, a vontade geral pede mais comentários.

⁵⁰ ENSAIOS DE ÉTICA E POLÍTICA, 2002: 70.

⁵¹ CASSIRER, 1986: 54.

CAPÍTULO II: VONTADE GERAL E SOBERANIA POPULAR

No *Discurso sobre a economia política*, a *vontade geral* é enfatizada como o primeiro princípio a ser seguido por um governo legítimo e popular.⁵² No *Do Contrato*, ela é peça chave para entendermos o porquê da *soberania popular*. A *soberania popular* aponta os cidadãos em conjunto como únicos possuidores da soberania nacional, que representa o maior poder do Estado. A impossibilidade de transferir total ou imparcialmente a soberania se explica por ser ela a sede da *vontade geral*. Começemos então pela definição dessa expressão: Rousseau procura dizer o que ela significa através da sua comparação a com a *vontade de todos*:

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. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nelas se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral.⁵³

De uma expressão, outras duas são destacadas. A *vontade particular* e a *vontade de todos* aparecem no contrato para explicar a vontade geral através da distinção entre as três.

II.1. Vontade Geral, Vontade Particular e Vontade de Todos

Podemos começar a estabelecer como *vontade geral* a conformação entre os interesses do indivíduo e os interesses de todos. A *vontade geral* representa então aquilo que é de interesse comum a todo o grupo que forma o corpo político do Estado. O caminho a percorrer para que a vontade geral possa ser identificada é delicado. O fato de que todos os indivíduos aceitem determinado acordo, por exemplo, não significa necessariamente que a vontade geral foi estabelecida. Pode tão somente ter ocorrido o fato de que todos

⁵² ROUSSEAU, sd: 156.

⁵³ ROUSSEAU, 1997: 91.

opinaram conforme um interesse particular. E a soma de interesses particulares, mesmo que resulte em unanimidade, difere da vontade geral.

Assim, fica claro que a *vontade de todos* é a soma das vontades particulares, mas ainda precisamos entender com mais clareza o que é e como é instituída a vontade geral. Quando nos referimos à vontade geral como a expressão de um interesse comum, estamos falando de um interesse comum a todos enquanto grupo. Não mais podemos perguntar a cada um sobre suas vontades. Mas temos que ter em mente que, depois de feito o pacto que formou o corpo político, tal corpo deve desconsiderar os particulares se quiser que suas deliberações sejam legítimas. Do contrário, seria como se cada membro do corpo humano quisesse manifestar suas vontades particulares. Para existir ordem, um único corpo deve manifestar uma única vontade. O ideal seria que cada indivíduo, enquanto cidadão, identificasse sua vontade particular com a vontade geral. Somente nesta situação, uma unanimidade formada pela vontade de todos seria igual à vontade geral. De qualquer forma, é à vontade geral que pertence a soberania nacional. Tamanha é a importância de seguir-se a vontade do corpo que é a partir dela, nos diz o genebrino, que se pode estabelecer o que é a justiça:

O corpo político é, portanto, também um ser moral que tem uma vontade; esta vontade geral, que tende sempre à conservação e ao bem-estar de todos e de cada parte e que é a fonte das leis, é para todos os membros do Estado, nas suas relações recíprocas e, relativamente a isto, a norma do justo e do injusto...⁵⁴

No trecho supracitado, a vontade geral é apresentada como fonte das leis, ponto de referência para medir a justiça e a injustiça e, tal como a vontade de um indivíduo que tende à própria conservação e bem-estar, a vontade geral também procura proteger os membros do corpo a que pertence. Cassirer também aponta a vontade geral como ponto de referência para a justiça, dizendo que *só é justa a sociedade que tiver na vontade geral a autoridade suprema ou em que nenhum de seus membros se acha sob o domínio de uma vontade particular*.⁵⁵ Quando a vontade geral não é respeitada, não há medidas corretas para a justiça, o que é apresentado como lei não é legítimo, e o bem-estar de todos é ameaçado.

⁵⁴ ROUSSEAU, sd: 153.

⁵⁵ SALINAS FORTES, 1976: 87.

Depois de bem compreendido o que seja a vontade geral, que é a vontade do corpo político, podemos passar à busca de sua real possibilidade. Tal busca consiste em relacionar, dentro de um Estado, o que é interessante para o corpo instituir como lei. Falamos em *real possibilidade* porque as interpretações que se tem do *Do Contrato* dizem ser ele, em geral, um tratado somente aplicável a condições ideais. Sendo assim, podemos passar a apresentar a maneira que o genebrino nos apresenta a vontade geral. Esta é intimamente ligada à formação das leis. Segundo Rousseau, somente é lei aquilo que for aprovado pelo soberano. Visto ser o soberano todo o povo do contrato, o único modo de saber se o todo aprova alguma coisa é perguntando a cada um.

Se, quando o povo suficientemente informado delibera, não tivessem os cidadãos nenhuma comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria sempre boa.⁵⁶

A aprovação geral é então conhecida através do sufrágio geral do povo. Isso quer dizer que o que a maioria aprovar será lei. E a pequena diferença de votos contrários não passará da interferência de algumas vontades particulares. Mas, para que essa fórmula não resulte em uma imposição do conjunto de interesses da maioria, são necessárias algumas condições. Em primeiro lugar, antes da deliberação, o povo deve estar *suficientemente informado*. Isto significa, já avançando no discurso sobre a república rousseuniana ideal, que a extensão do território ocupado por este povo e a quantidade de indivíduos que o formam deve ser pequena o bastante para que todos possam ter acesso às informações sobre o que possa vir a ser o melhor para o todo. Ao mesmo tempo, o debate ou troca de opiniões pode influenciar na decisão de alguns a favor dos interesses de outros, daí a condição de que não haja *nenhuma comunicação entre si*.

Começamos, assim, a perceber o caráter utópico do pensamento de Rousseau, pois já em sua época a incomunicabilidade entre os cidadãos era muito difícil. Igualmente difícil é imaginar um povo que, ao mesmo tempo, decide viver como um único corpo, estabelecendo regras para tal e, por outro lado, vivam isolados uns dos outros de forma que não houvesse comunicação entre si. Mas tais condições são compreensíveis quando se leva em conta que o elemento decisivo para alcançar a vontade geral não é o debate, mas a

⁵⁶ ROUSSEAU, 1997: 92.

virtude, que é a capacidade de ouvir a própria consciência e tomar a decisão correta. *Fazei reinar a virtude*, já dizia o autor do *Discurso sobre a economia política*.⁵⁷ Para Rousseau, não há debate nas assembleias em que são realizados os sufrágios, há apenas voto. Quando reunido, o povo deve decidir sobre as seguintes questões: *deve-se manter a constituição atual? Deve-se manter o governo atual?* Ele apenas diz sim ou não a essas perguntas. É permitido somente o debate interior do indivíduo, que é a capacidade de ouvir a sua consciência e reconhecer de maneira quase imediata o que implicaria no bem comum. O argumento usado para esse procedimento é que onde há debate, há luta de opinião e, conseqüentemente, decadência política. É daí que surge a proibição de partidos, facções. No momento em que a vontade é dividida em diferentes grupos, torna-se uma vontade específica para cada um deles e o que se tem aí são interesses diferentes movendo cada grupo distinto. Ou seja, não temos mais a expressão da vontade do povo, mas as vontades particulares de cada um daqueles grupos ou facções. No *Do contrato*, tal idéia fica bastante explícita.

Mas quando se estabelecem facções, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado: poder-se-á então dizer não haver mais tantos votantes quantos são os homens, mas somente tantas quantas são as associações (...) Importa, pois, para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo.⁵⁸

Conforme dito, a vontade geral, tal como a soberania, não pode ser dividida nem alienada. Seguindo a metáfora que compara a vontade geral com a vontade de um corpo humano, não podemos conceber que a vontade deste corpo seja dividida pelos seus membros ou por conjuntos deles. Caso isso ocorresse, teríamos vontades particulares, mas de maneira alguma teríamos a vontade do corpo como idêntica à vontade de um dos membros ou de conjuntos deles. Da mesma forma, a vontade geral deixa de ser geral quando dividida. Está em sua essência ser *una*. Contudo, ela é específica para cada corpo ou cada comunidade. Isto quer dizer que Rousseau não nos oferece um enunciado da

⁵⁷ ROUSSEAU, sd: 161.

⁵⁸ ROUSSEAU, 1997:92.

vontade geral que seja universal ou universalizável. A vontade geral, e o bem comum determinado por ela, somente podem *alcançar o verdadeiro significado* através da comunidade a que pertence e em seu momento histórico específico.

Existe ainda uma outra questão a ser resolvida: a apresentação por escrito das leis decorrentes da vontade geral. O problema está no fato de que tornar explícita uma lei e ratificá-la são dois passos diferentes. Para ratificá-la basta dizer sim ou não a ela, e isto se faz de maneira simples e rápida por meio de votação. Mas um povo, por menos numeroso que seja, encontraria dificuldades de escrever, em conjunto, as suas leis. Para essa tarefa Rousseau propõe a figura do *legislador*. Esse elabora as leis sem ser o detentor do *poder legislativo*. Ou seja, ele organiza e enuncia as leis derivadas da vontade geral, mas quem tem o poder de declarar o que foi escrito como sendo uma lei é o povo, o único e legítimo soberano. O *Do Contrato social* reserva um capítulo para falar exclusivamente do papel do legislador, que, a princípio, deve possuir uma percepção e um gênio praticamente sobre-humano para captar a essência da vontade geral e, ao mesmo tempo, traduzi-la em uma linguagem acessível ao povo. O trabalho a ser realizado pelo legislador é de uma delicadeza tal que essa figura chega a ser comparada a um deus:

Para descobrir as melhores regras da sociedade que convenham às nações, precisar-se-ia de uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e, contudo, quisesse dedicar-se a nós, que, finalmente, almejando uma glória distante, pudesse trabalhar num século e fruí-la em outro. Seriam precisos deuses para dar leis aos homens.⁵⁹

Tais afirmações não são consideradas um exagero quando se toma ciência da importância da criação de uma lei. São as boas leis que fundamentam uma sociedade legítima, voltada para os interesses do povo. Além de servir de fundamento, as leis também servem para conservar o Estado, mantendo sua legitimidade. A ênfase dada ao trabalho do legislador se deve ainda à missão de transformar o agregado de pessoas em cidadãos livres e iguais dentro da comunidade a que pertencem. Essa transformação equipara-se, por sua vez, ao trabalho de um educador, de um pedagogo apto a moldar a natureza do educando de

⁵⁹ *Idem*: 109.

acordo com a natureza das leis da sociedade. Isso é feito através de um processo no qual Rousseau afirma que a natureza humana, que é caracterizada por seres isolados e independentes, deveria ser transformada. Ao discorrer sobre o Legislador no *Do Contrato*, o autor aponta o lugar dessa mudança de natureza:

Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser; alterar a constituição do homem para fortificá-la; substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral.⁶⁰

No *Emílio*, encontramos a citação deste mesmo processo denominando a mudança de natureza como sendo o ato de *desnaturar*. Nesta obra, no entanto, o processo é atribuído às boas instituições sociais, que não deixam de ser, por sua vez, obras de um bom legislador. Vemos então, no *Emílio*, o mesmo tipo de mudança que havia sido sugerida no *Do Contrato*:

As boas instituições sociais são as que melhor sabem *desnaturar*⁶¹ o homem, retirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe uma relativa, e transferir o *eu* para a unidade comum, de sorte que cada particular não se julgue mais como tal, e sim como uma parte da unidade, e só seja perceptível no todo.⁶²

Através desse processo, o homem natural se torna de fato civil, e pode ser corretamente denominado cidadão. Nesse novo estado, a felicidade que antes ele encontrava na vida simples e independente que levava é reencontrada quando ele passa a identificar a sua existência com a existência da comunidade do contrato. Isto se dá porque, em Rousseau, a felicidade é a consciência da própria existência, livre e independente. No agregado desregrado que se forma antes do pacto legítimo, a felicidade se perde no meio do luxo, da concorrência e de novas ambições. Com a desnaturação, o cidadão identifica sua existência com a existência da própria comunidade, esta, por sua vez, livre e independente.

⁶⁰ *Idem*: 110.

⁶¹ Grifo meu.

⁶² ROUSSEAU, 1995: 11.

A liberdade volta a ser total, visto que as leis são ao mesmo tempo ratificadas por ele, enquanto soberano, e para ele, enquanto cidadão. A consciência de sua própria existência identificada com a existência de uma comunidade auto-suficiente faz dele, novamente, um ser que goza do estado de felicidade.

Essa identificação da própria existência com a existência do corpo político a que o indivíduo pertence se faz possível graças ao trabalho do legislador. Salinas identifica esse trabalho com o da conservação do corpo político. Isto porque sem a identificação, por parte do cidadão, de sua existência como sendo parte do todo, o corpo político tende a se dissolver. E o legislador, além de elaborar as leis, tem a tarefa de formar o cidadão de maneira que ele se adapte ao corpo formado pela sociedade do contrato. Caso não haja esse processo de adaptação, assim como a constatare manutenção dessa formação, a sociedade pode ir de encontro à degeneração descrita no segundo *Discurso*. Vejamos o que diz Salinas a este respeito:

A ação do Legislador, como se pode ver, só adquire uma feição concreta se a colocarmos na perspectiva do segundo *Discurso*: é a este texto que nos remete a “consideração humana das coisas”. Verificamos, então, que não pode ser confundida com a atividade do simples *legista*, constituindo a verdadeira ação *política*. Se considerarmos o *Contrato* isoladamente, poderemos incorrer no erro de interpretá-la como simples elaboração de leis. Nesta perspectiva abstrata, *conservar* o corpo político parece resumir-se à elaboração do sistema de leis civis e de leis que organizam o governo. Esta simples elaboração de leis não é, entretanto, suficiente para *conservar* de fato o *corpo político*, concebido nos termos referidos.⁶³

É dessa forma, falando da tarefa do Legislador de conservar o corpo político, que Salinas se refere à desnaturação. Dando continuação ao texto supracitado, ele prossegue:

Este objetivo só pode ser alcançado se a ela se somar uma ação de *desnaturaçã*o dos membros da associação, de que o quadro de corrupção traçado pelo segundo *Discurso* representa o negativo fotográfico. A história dos progressos da desigualdade, aí apresentada, é a história da contínua desagregação dos *corpos políticos* defeituosos constituídos pelo vício humano. O segundo *Discurso* delinea os mecanismos de formação dos males, que conduzem a uma má *alteraçã*o da natureza

⁶³ SALINAS FORTES, 1976: 106.

humana e ao predomínio definitivo do amor próprio. Esta evolução, embora *natural*, não se faz de acordo com os planos da Providência. Ao lado desta, há uma outra história possível, que para efetivar-se tem necessidade da colaboração do Legislador. Esta ação leva, pois, a adotar o caminho oposto a que nos traça o segundo *Discurso*.⁶⁴

O caminho oposto ao do segundo *Discurso* seria a saída do estado de natureza seguindo diretamente para a sociedade descrita no *Do contrato*, sem passar pelo estágio de corrupção descrito no segundo *Discurso*. Neste estágio de corrupção também há uma transformação da natureza humana, que Salinas descreve como sendo uma “má alteração”. Esta se contrapõe à desnaturação, e seria a boa alteração.

O indivíduo, nas sociedades em que o pacto não se cumpre, torna-se, cada vez mais, o centro do universo, preferindo a tudo o seu interesse particular. A boa *desnaturação*, ao contrario, visa à constituição de um indivíduo que busque acima de tudo o interesse comum, transformando o indivíduo independente em mera parte de um todo mais perfeito. O paradoxo desta *desnaturação* é que, ao mesmo tempo em que se faz contra a *natureza* _ já que anula o indivíduo independente _ ela se apóia na natureza, já que nada mais faz do que propiciar o desenvolvimento do *amor de si*, criando as condições para que ele se converta no *amor da ordem* ou *amor da pátria* pelo bloqueio das manifestações do amor próprio.⁶⁵

Rousseau nos avisa, no entanto, que a transformação tem seus limites. Isto quer dizer que em uma comunidade demasiado corrompida ou jovem demais o processo acima descrito não é possível. Uma comunidade muito jovem, isto é, recém formada, ainda não está preparada para formar um único corpo e aceitar a vontade geral como sendo a sua própria vontade. Por outro lado, a corrupção da sociedade pode chegar a um nível praticamente irreversível, em que os indivíduos não podem ser reeducados por legislador algum e, portanto, não têm condições de *alcançar o verdadeiro enunciado* da vontade geral. Isso porque, não havendo de fato uma sociedade legítima, mas apenas um agregado de indivíduos agindo cada um de acordo com interesses próprios, também não haveria uma vontade geral, haveria apenas um agregado de vontades particulares. Quando a vontade

⁶⁴ *Idem*: 106.

⁶⁵ *Idem*: 106.

particular se conforma à vontade geral, encontramos a virtude, que colabora no estabelecimento de um Estado republicano, a ser descrito no próximo capítulo.

Vimos então que em Rousseau existem vários níveis de vontade: a *vontade geral*, que se trata da vontade do corpo formado por toda a comunidade política (por todos os cidadãos); a *vontade particular* de um indivíduo ou de um grupo formado apenas por uma pequena parcela dos indivíduos da sociedade; e a *vontade de todos*, que é a soma de todas as vontades particulares e que não deve ser confundida com a vontade geral. A vontade geral, conforme dito, somente pode existir e ser estabelecida por uma comunidade política legítima, dentro de uma República.

Correspondendo ao enunciado da vontade geral e, conseqüentemente, pertencendo ao interesse público, as leis devem estar acima dos interesses particulares. Quando o contrário acontece, os abusos resultantes culminam na sociedade corrompida da qual Rousseau deseja se afastar. No *Discurso sobre a economia política*, ele cita essa questão:

Logo, os abusos são inevitáveis e as suas conseqüências funestas em uma sociedade em que o interesse público e as leis não têm nenhuma força natural e são continuamente assediadas pelo interesse pessoal e pelas paixões do príncipe e dos membros dessa sociedade.⁶⁶

Governado pela vontade geral, que visa o bem comum, o Estado pode ser considerado republicano.

⁶⁶ ROUSSEAU, sd: 151.

CAPÍTULO III: DA DEMOCRACIA

A república idealizada por Rousseau tem aspectos e condições que precisam ser conhecidos. É a partir dessas condições ideais que podemos encontrar, dentro de uma república, as possíveis formas de governo. Já foi dito que um Estado legítimo deve ser republicano. Tal legitimidade foi buscada por contratualistas como Hobbes e Locke, cada um a seu modo. O que possibilita a legitimidade do Estado é, segundo Rousseau, ser o interesse público a meta do governo. Vemos isso em seu conceito de república:

Chamo pois de *república* todo o Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público, e a coisa pública passa a ser qualquer coisa. Todo o governo legítimo é republicano.⁶⁷

Uma república é um Estado governado pelo povo, unicamente no interesse deste. Daí a origem do termo ‘república’ (= *res publica*: a coisa pública). Mesmo que não haja uma democracia, ou seja, mesmo que o próprio povo não esteja no governo, as leis somente se tornam tais quando ratificadas pelo povo, no interesse deste. Somente dessa forma o governo do Estado encontra sua legitimidade, independentemente da forma de administração que nele for adotada.

Numa república, a soberania não pode ser representada, pertencendo unicamente ao povo o poder de decidir o que pode ou não ser estabelecido como lei. Quando a república se apresenta sob a forma de uma democracia, as atividades executivas também são exercidas diretamente pelos cidadãos. Mas em hipótese alguma, para Rousseau, as atividades legislativas podem ser exercidas por representantes. Mesmo que no Estado exista alguém encarregado de escrever as leis, cabe somente ao povo acatar a elas através de voto.

Em Rousseau é explícita a separação entre o *poder legislativo* e o *poder executivo*. Tal separação não se dá somente no que diz respeito à atividade exercida: há também uma diferença em termos de sujeição. Isto porque aquele que executa as leis é um *mero funcionário* de quem as ratifica. Estamos falando do governo, no primeiro caso, e do

⁶⁷ ROUASEAU, 1997: 108.

soberano, no segundo. Em um Estado republicano, a soberania pertence ao povo e não pode ser alienada. Em outras palavras, o poder legislativo, em um Estado legítimo, somente pode ser exercido pelo povo, único detentor do poder soberano. A lei ratificada pelo soberano é a expressão da vontade geral sobre a qual já se falou. Levando-se em conta que a vontade geral não pode ser transferida, ou representada, o mesmo se diz do poder legislativo. Ninguém pode expressar de maneira cem por cento correta uma vontade que não lhe pertence. Quando o poder legislativo é corretamente e diretamente exercido pelo povo, o Estado é republicano, logo, legítimo. Além de mero funcionário do soberano, Rousseau apresenta o governo civil na dependência do soberano para realizar sua tarefa. Tal idéia aparece no *Discurso sobre a economia política* através de uma comparação entre a casa paterna e o governo civil:

(...) e existirá sempre uma extrema diferença entre o governo da casa, onde o pai tudo pode ver com os próprios olhos, e o governo civil, cujo chefe nada pode ver a não ser através dos olhos dos outros.⁶⁸

A autoridade soberana aparece, nessa mesma obra, como sendo distinta do que Rousseau chama de governo. O direito legislativo do soberano aparece como um dos pontos de distinção, visto que o governo não o possui.⁶⁹ É muito importante não confundir em Rousseau o governante com o chefe de uma nação, dotado de poderes ilimitados sobre ela. Lembremos que o único contrato legítimo existente, segundo o genebrino, é o do pacto social descrito no *Do Contrato*. Submeter-se a um chefe está longe de ser um contrato. O pensador deixa isso bem claro no capítulo XVI do livro III do *Do Contrato* e é aí que se encontra a crítica contratualista de Rousseau. Se tivermos em conta o que diz essa parte da obra, podemos ver que a crítica enfoca especificamente esse ponto: não há pacto legítimo de submissão de todo um povo a uma só pessoa.

Já vimos que Hobbes apresentava um pacto entre os indivíduos que envolvia a submissão de todos ao seu soberano. Este, enfatizamos, seria um homem ou uma assembléia de homens. O pacto hobbesiano procurava, dessa forma, defender o absolutismo. Rousseau difere dele ao apresentar o contrato como um pacto que se dá entre cada indivíduo e o todo formado por eles. Locke, por sua vez, traz, além do contrato entre

⁶⁸ ROUSSEAU, sd: 149.

⁶⁹ *Idem*: 152.

os indivíduos, a confiança dos poderes executivo, legislativo e judiciário ao governo. Segundo ele, ambos poderes têm o mesmo peso, e são transferidos ao governo, que também é uma pessoa (ou grupo de pessoas) diferente do povo. Rousseau novamente mostra seu diferencial ao defender a supremacia do poder legislativo, que pertence unicamente ao povo, sem a possibilidade de transferência ou representação.

Soberania e poder legislativo fundem-se na figura do povo contratante. Sendo o pacto firmado entre cada indivíduo e o conjunto destes, cabe unicamente ao povo o poder soberano, que se trata da autoridade máxima e inquestionável. Cabe necessariamente ao povo ratificar suas leis, visto serem estas a expressão da vontade geral. O governo, que se ocupa da execução daquilo que já está prescrito pela lei, é considerado mero funcionário do soberano por ser encarregado de uma função secundária. Expressar as vontades do corpo cabe somente a este: no caso, o povo. O ato de executar aquilo que pede uma vontade já expressa é uma função que pode ser delegada a outro.

Este tipo de organização do Estado, em que impera a vontade geral e onde ela é expressa em leis pelo povo, sem mediações, é o modelo republicano do genebrino. Esta definição de república, contudo, tende a ser confundida com a de democracia. É importante não confundir as definições com as quais Rousseau trabalha. Uma das interpretações mais comuns de democracia que temos atualmente se iguala à definição de república utilizada por Rousseau. Nesse sentido, quando atribuímos, hoje, a legitimidade de um Estado à forma democrática de governo, na verdade estamos nos referindo aproximadamente àquilo que o genebrino entendia por república. Falamos então de um Estado em que existe a participação popular nas decisões mais relevantes, geralmente no que diz respeito à eleição dos governantes. Para o genebrino, contudo, o Estado que delega o governo a uma pessoa ou grupo, deixa de ser uma democracia. Ao mesmo tempo, continua sendo uma república na medida em que o legislativo permanece inalienável e intransferível. A forma em que as decisões, com base na vontade geral, são executadas, depende do tamanho e demais estruturas do Estado.

III. 1. Da Democracia em Rousseau

Dessa forma, em um Estado pequeno, a democracia é a forma de governo recomendada; em um Estado mediano, cabe a aristocracia; e em um Estado grande é mais cabível uma monarquia. No segundo *Discurso*, o genebrino já discorria sobre as diferentes formas de governo e a possível origem de cada uma delas:

As diversas formas de governo encontram sua origem nas diferenças mais ou menos profundas que existiram entre os particulares no momento da instituição. Se um homem era eminente pelo poder, pela virtude, pela riqueza ou pelo crédito, só ele foi eleito magistrado, e o Estado tornou-se monárquico. Se vários homens, quase iguais entre si, prevaleciam sobre todos os outros e foram eleitos conjuntamente, teve-se uma aristocracia. Aqueles cuja fortuna ou talentos eram menos desproporcionais, e que menos haviam se distanciado do estado de natureza, conservaram em comum a administração suprema e formaram uma democracia. O tempo verificou qual dessas formas era a mais vantajosa para os homens.⁷⁰

Pode-se verificar, na passagem supracitada, que o autor entende que, desde sua origem, a democracia requeria uma igualdade entre seus membros. No segundo *Discurso*, que apresenta um contrato histórico, trata-se de uma igualdade econômica. No *Do Contrato*, que por sua vez apresenta um pacto ideal, trata-se de uma igualdade civil.

A democracia, onde as leis são executadas pelo próprio povo que as ratificou (ou pela maioria), pode degenerar-se em oclocracia. A aristocracia, por sua vez, pode degenerar-se em oligarquia. A monarquia, enfim, pode degenerar-se em despotismo ou tirania.⁷¹ Pode-se dizer então que, para Rousseau, a monarquia e a aristocracia são formas legítimas de governo, desde que republicanas. Em nota da tradução das *Considerações sobre o governo da Polônia*, Salinas enfatiza esse ponto:

Ao lado da *monarquia* e da *aristocracia*, a *democracia* é, de acordo com a doutrina do *Contrato*, uma '*forma de governo*' legítima, contendo vantagens e

⁷⁰ ROUSSEAU, 1989: 109.

⁷¹ "O tirano é aquele que se intromete, contra as leis, a governar segundo as leis; o déspota é aquele que se coloca acima das próprias leis." (ROUSSEAU, 1997: 176).

desvantagens (...) Em compensação, a *soberania* da vontade geral é essencialmente ‘democrática’, no sentido de que constitui-se como uma expressão da participação ativa de todos os ‘cidadãos’ ou membros da sociedade política, na condução dos destinos desta sociedade.⁷²

Todo governo regido por leis, entendendo-se que tais leis são a expressão da *soberania da vontade geral*, é republicano e legítimo. As leis que regem esses Estados, por sua vez, correspondem à vontade geral quando ratificadas pelo povo, corpo político ao qual pertence essa vontade soberana. A partir daí, monarquia, aristocracia e democracia são formas legítimas de governo, que devem ser adotadas conforme as condições do Estado. Seguindo à risca o vocabulário utilizado pelo genebrino, evitam-se muitos equívocos que acabam por dificultar uma discussão como a que pretendemos pôr em prática aqui, sobre a relação entre democracia e representação. Dito isso, podemos recorrer novamente às palavras de Rousseau para completar o que foi dito sobre as formas de governo:

Chamo, pois de *Governo* ou administração suprema o exercício legítimo do poder executivo, e de *príncipe* ou *magistrado* o homem ou o corpo encarregado dessa administração.⁷³

No *Do Contrato* o povo é o único soberano e o governo cuida somente de obedecer. O magistrado, corpo que compõe o governo, tem suas obrigações já descritas no segundo *Discurso*:

O magistrado, por sua vez, obriga-se a não fazer uso do poder que lhe é confiado senão segundo a vontade dos comitentes, a manter cada um no tranqüilo usufruto do que lhe pertence e a preferir, em todas as ocasiões, a utilidade pública a seu interesse próprio.⁷⁴

Contrapondo-se a Locke e Montesquieu, que apresentam o governo do Estado dividido em três poderes de igual força, o autor do *Contrato social* nos mostra um Estado

⁷² ROUSSEAU, 1982: 115.

⁷³ ROUSSEAU, 1997: 137.

⁷⁴ ROUSSEAU, 1989: 108.

legítimo com uma organização diferente. Descartando a idéia de um governo dividido entre os poderes legislativo, executivo e judiciário, Rousseau propõe um governo destituído do poder legislativo. Este poder é superior aos outros e cabe somente ao povo do pacto, devendo ser exercido diretamente, sem a interferência de representantes. O governo, então, é submisso ao poder legislativo, ou seja, ao povo soberano.

Utilizando o significado correto de expressões como governo, soberano, república e democracia, estamos cada vez mais aptos a entrar no tema da representação. Vimos, até aqui que o poder legislativo tem uma função superior à do poder executivo. Também foi dito que, quanto à função legislativa, não pode haver transferência deste poder do soberano para qualquer tipo de representante. Devemos enfatizar que tal poder não pode ser representado pelo mesmo motivo pelo qual a vontade geral não o pode: o ato de *querer* não é representável. Ninguém pode querer pelo outro, muito menos por todo um povo. Rousseau fala de um *direito incomunicável*, que permite somente à vontade geral obrigar os particulares; possibilitando assim que eles permaneçam livres na medida em que fazem parte do soberano que estabelece as leis que obrigam. Somente com o *exercício direto* do poder legislativo pelo povo é que ele permanece livre, sendo, ao mesmo tempo, súdito e soberano.

Quanto ao poder executivo, este sim pode ser exercido por funcionários designados pelo povo. Este ato de designação, contudo, é também um ato do poder executivo que decide a forma de governo que será adotada. Nesse momento, Rousseau diz haver uma “súbita conversão de soberania em democracia”,⁷⁵ através da qual a forma de governo escolhida pelo soberano, e que se torna lei, é determinada e o magistrado é estabelecido. Seja este último formado por uma pessoa, um grupo ou pela coletividade dos cidadãos, é necessário que, em um primeiro momento, a coletividade execute o ato de estabelecê-lo. Ou seja, independentemente de o soberano ter optado por uma monarquia, uma aristocracia ou uma democracia, a execução de tal decisão somente pode se dar através dessa última.

Tal, a vantagem peculiar ao Governo democrático _ pode estabelecer-se de fato por um simples ato da vontade geral. Depois disso, esse Governo provisório

⁷⁵ ROUSSEAU, 1997: 193.

permanece na posse, caso seja essa forma adotada, ou é estabelecido em nome do soberano o Governo prescrito pela lei, ficando tudo assim dentro da regra.⁷⁶

O Governo democrático é estabelecido automaticamente no momento em que a vontade geral vira ato do poder executivo. Não há outra forma, segundo Rousseau, de estabelecer um Governo. Dito isto, todo governo legítimo deve ter passado por uma democracia, ao menos no momento em que é estabelecido. Depois disso, a democracia já não é própria para qualquer Estado. Na realidade, o genebrino afirma que “governo tão perfeito não convém aos homens”.⁷⁷ Isso se dá pela difícil combinação de fatores necessários a um Governo democrático.

Em primeiro lugar, um Estado muito pequeno, no qual seja fácil reunir o povo e onde cada cidadão possa sem esforço conhecer todos os demais; segundo, uma grande simplicidade de costumes que evite a acumulação de questões e as discussões espinhosas; depois, bastante igualdade entre as classes e as fortunas, sem o que a igualdade não poderia subsistir por muito tempo nos direitos e na autoridade; por fim, pouco ou nada de luxo _ pois o luxo ou é o efeito de riquezas ou as torna necessárias; corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse e outro pela cobiça; entrega a pátria à frouxidão e à vaidade; subtrai do Estado todos os cidadãos para subjugar-los uns aos outros, e todos à opinião.⁷⁸

As características acima formam condições ideais sobre as quais não se tem notícias de uma existência na história. Uma democracia pura, na acepção utilizada por Rousseau, jamais existiu e dificilmente existirá. Mesmo na Grécia antiga, que mais perto chegou de um governo democrático, não havia a participação de todos os membros do Estado. Isso porque, como se sabe, mulheres, crianças, escravos e estrangeiros não eram considerados cidadãos. E ser considerado cidadão significava ter direito a participar das decisões políticas. Para Rousseau, se formos radicais, veremos que de fato nunca existiu uma *democracia* ateniense:

⁷⁶ *Idem*: 194.

⁷⁷ *Idem*: 151.

⁷⁸ *Idem*: 151.

(...) na verdade, Atenas não era uma democracia, mas sim uma aristocracia bastante tirânica, governada por oradores e eruditos.⁷⁹

A pequena parcela da população ateniense que tinha direito a voto nas decisões políticas o fazia em assembleias. Nestas, a questão a ser votada era apresentada ao público e discutida por aqueles que tinham mais facilidades no trato com as palavras. Era natural então que os melhores oradores convencessem a maioria dos votantes a dar seu consentimento a favor dos interesses deles. E os interesses desses *oradores e eruditos* nem sempre estava de acordo com a vontade geral, que deveria ditar os passos do executivo. Devemos lembrar que a soma das vontades particulares, independentemente de resultar em unanimidade ou maioria, pode diferir do bem comum, objeto da vontade geral. Portanto, tentar instituir uma democracia e acabar por transformá-la no governo dos mais instruídos na arte da retórica é um risco ao qual estamos sujeitos. Apesar de ser a forma de governo mais indicada para um pequeno Estado, com poucos membros e de costumes simples, Rousseau fala da dificuldade que se tem de instituir um governo democrático:

(...) por mais que um Estado seja limitado, a sociedade civil sempre é muito numerosa para poder ser governada por todos os seus membros.⁸⁰

Mas, na perspectiva de Rousseau, o que mais contribuiu para que a forma de governo adotada na Grécia mais se aproximasse da *democracia*, era a participação direta dos cidadãos nos negócios públicos. Apesar de Rousseau também admitir que uma *democracia direta* fosse possível somente em Estados pequenos, ainda assim era dada preferência à democracia direta em detrimento daquela representativa. No segundo *Discurso*, Rousseau já dava mostras de sua preferência pela forma democrática de governo:

Teria desejado nascer em um país onde o soberano e o povo pudessem ter apenas um único e mesmo interesse, para que todos os movimentos da máquina se dirigissem sempre para a felicidade de todos. Não sendo isto possível, a menos que

⁷⁹ ROUSSEAU, sd: 155.

⁸⁰ *Idem*: 73.

povo e soberano fossem uma só pessoa, conclui-se que eu desejaria ter nascido sob um governo democrático sabiamente constituído.⁸¹

Apesar de seu ideal democrático, Rousseau é apontado por vários comentadores como um homem que por vezes cai em contradições. Aqui preferimos falar em paradoxos e o exemplo de um desses paradoxos se dá em relação à soberania popular e à democracia. O genebrino insinua, no segundo *Discurso*, o perigo de um Estado em que os magistrados fossem os detentores do poder legislativo. Ele também dá a entender que o mal de Atenas teria sido o poder dado aos atenienses de executar *projetos interesseiros e malconcebidos e inovações perigosas*:

Teria desejado, ao contrário, para deter os projetos interesseiros e malconcebidos, e as inovações perigosas que puseram a perder os atenienses, que ninguém tivesse o poder de propor novas leis segundo sua fantasia; que esse direito pertencesse apenas aos magistrados, que o exerceriam com grande circunspeção, que o povo por seu lado se mostrasse tão reservado em aceitar essas leis, e que a sua promulgação só se pudesse fazer com tanta solenidade que antes de desacreditar a constituição houvesse tempo de se convencer que é sobretudo a grande antiguidade das leis que as tornam santas e veneráveis, (...) Teria fugido, sobretudo, como necessariamente malgovernada, a uma república cujo povo, acreditando poder dispensar os magistrados ou apenas conceder-lhes uma autoridade precária, houvesse assumido imprudentemente a administração dos negócios civis e a execução das próprias leis; tal deve ter sido a grosseira constituição dos primeiros governos que surgiram imediatamente do estado de natureza, e tal foi ainda um dos vícios que puseram a perder a república de Atenas.⁸²

O que poderia parecer uma desconfiança em relação à competência do povo enquanto legislador ou enquanto executor direto em uma democracia, também pode ser interpretado como uma amostra de seu lado conservador. O genebrino que dizem ter inspirado revoluções não gostava de mudanças, para não permitir que as leis do Estado perdessem sua força. As leis e até a forma de governo adotada deveriam ser preservadas ao

⁸¹ ROUSSEAU, 1989: 29.

⁸² *Idem*: 31.

máximo e mudanças somente eram sugeridas se estritamente necessárias. Foi esta a idéia que ele passou ao propor as *Considerações sobre o governo da Polônia*.

Para falarmos mais corretamente, em uma democracia rousseuniana a representação em relação às atividades executivas gera uma contradição conceitual. Isto porque está na definição de democracia a inexistência de mediadores entre o povo soberano e o governo executivo. Cada ato do executivo seria realizado pelo povo em assembleia. A partir do momento em que fossem eleitos representantes para essa função, a forma de Governo seria modificada. Logo, se todo o povo não pode reunir-se para executar as leis, não pode haver democracia, ao menos nos termos de Rousseau. Representantes no poder executivo transformam o Governo em uma monarquia ou aristocracia e são, devemos enfatizar, meros funcionários.

É contra a ordem natural governar o grande número e ser o menor número governado. Não se pode imaginar que permaneça o povo continuamente em assembleia para ocupar-se dos negócios públicos e compreende-se facilmente que não se poderia para isso estabelecer comissões sem mudar a forma de administração.⁸³

Por mais que seja difícil a instituição de uma democracia nestes termos, a participação direta de todos os cidadãos nas decisões do governo é a única maneira em que se dá uma administração que possa ser corretamente chamada de democracia. Por outro lado, exercer diretamente o poder executivo, por menor que seja o estado e por mais simples que sejam suas questões a serem resolvidas, exige um tempo e uma dedicação dos quais raramente dispõe a maioria dos cidadãos. Daí que, por falta de tempo, estrutura e, no entender de Rousseau, principalmente por comodidade, são eleitos representantes para realizar as tarefas políticas. O principal problema está no fato de que, dentre essas tarefas políticas, encontra-se também a aprovação das leis do Estado, tarefa cabível somente ao povo soberano. A aprovação das leis corresponde ao poder legislativo e este é inalienável e não pode ser representado por ser a expressão da vontade geral. Contrariando essa exigência do *Contrato*, o poder legislativo comumente é delegado a representantes que, como o próprio nome dá a entender, têm a permissão para tomar decisões em nome do

⁸³ ROUSSEAU, 1997: 150.

povo. O povo, por sua vez fica à mercê das atitudes destes representantes, sendo obrigado a obedecer leis que não foram ratificadas diretamente por ele. Segundo o genebrino, a representação serve somente para escravizar o povo, que prefere a comodidade da escravidão a uma liberdade cheia de responsabilidades civis. Dessa forma, a liberdade derivada do ato de seguir leis ratificadas por si mesmo é contraposta pela submissão que o repouso possibilitado pela eleição de representantes traz aos cidadãos. Nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, Rousseau confirma a idéia dessa contraposição ao dizer que o repouso e a liberdade parecem-lhe incompatíveis e que é preciso optar entre eles.⁸⁴

III.2. A Democracia dos Modernos

Uma particularidade de Rousseau que interessa a este tema é o fato de que ele tenha sido um pensador moderno que usava definições que cabiam aos antigos. Daí surge parte das críticas ao genebrino, principalmente no que compete a sua visão sobre a representação. O que para ele era um sinal de comodismo e falta de interesse político, para os modernos é uma necessidade dos povos que já não se encontram no período antigo. Se a democracia foi uma invenção dos gregos, isto se deveu, entre outros fatores, à disposição dos cidadãos para a vida política, visto terem eles escravos que tratavam dos trabalhos que tomariam o tempo de seus senhores caso estes fossem forçados a fazê-lo com suas próprias mãos. Ocupados cada qual com sua vida particular, os cidadãos do mundo moderno se vêem forçados a optar pela representação política. Um governo democrático se tornou mais do que uma opção: tornou-se um bem a ser conquistado. A participação direta nos negócios públicos, por sua vez, tem cedido cada vez mais espaço para a representação. Mas a forma de governo voltada aos interesses públicos e que, contudo, lança mão do artifício da representação, recebe ainda o nome de democracia.

⁸⁴ ROUSSEAU, 1982: 25

III. 2.1. Dos dois tipos de democracia

O termo *democracia* teve seu significado alterado no transcorrer da antiguidade para a modernidade. De um sistema de governo no qual o povo participa diretamente do poder executivo, a democracia passou a ser conhecida como um sistema *representativo* de governo, cujos poderes executivo e legislativo são exercidos por representantes eleitos através do sufrágio popular. A democracia como o exercício direto do governo pelo povo recebe seu significado diretamente da etimologia da palavra. Traduzido do original em grego, *democracia* é o governo pelo povo. Por ser esse o significado original do termo, era esse o uso que a *democracia* adquiria na Grécia clássica, e que foi escolhido por Rousseau. Ao critica-lo, poucos tomam o cuidado de desfazer a confusão criada pelo uso indiscriminado da palavra democracia sem o prévio esclarecimento da definição a ser usada.

Sendo assim, a presente discussão sobre democracia e representação tem como pressuposto básico a idéia de que, ao usar o termo *democracia* referindo-se ao seu significado clássico, não cabe a representação em seu conceito. Quando, porém, falamos de uma democracia representativa, estamos lidando com um termo da modernidade, que implica num governo voltado para os interesses do povo, cujo governante é eleito através do voto, segundo a vontade da maioria.

Nesse contexto, Moses Finley dá sua contribuição a nossa discussão ao publicar os textos reunidos no livro *Democracia antiga e moderna*. No prefácio, ele denomina *elitista* a teoria que presa pela diminuição da participação popular dentro de uma democracia como um acontecimento positivo. E ao falar em menor participação popular dentro de uma democracia, podemos estar certos de que se trata da democracia moderna, visto que o termo em sua definição clássica envolve exatamente a participação direta no poder, nada menos que isso. Deixando este ponto de lado, vemos que o autor começa seu livro propriamente dito falando do descaso das pessoas pela situação política e até mesmo do pouco valor dado para o direito ao voto. A mesma preocupação teve Rousseau e Constant, ao frisar o dever dos eleitores de estar ciente dos passos de seus representantes. Semelhanças à parte, interessa saber o que M. Finley tem a dizer sobre a diferença entre os dois tipos de democracia, a antiga e a moderna.

Quando trata da democracia antiga, Finley lembra que filósofos como Platão e Aristóteles não se posicionavam a seu favor. Para ambos, a forma de governo usada em sua época não era considerada como a melhor escolha, não preenchendo as expectativas de um governo ideal. Dessa forma, pode-se concluir que a Grécia, tendo sido o berço da democracia na prática, não o foi em teorias que a incentivassem. Os únicos a teorizarem a respeito das formas de governo eram os filósofos, mas estes viam a democracia em seus aspectos negativos. Esta é uma das características que diferencia os antigos dos modernos, que vêem na democracia mais do que uma boa opção: ela passa a ser um valor em si mesma.

Na antiguidade, os intelectuais, em sua esmagadora maioria, desaprovavam o governo popular e apresentaram um grande número de explicações para sua atitude, e uma variedade de propostas alternativas. Hoje seus congêneres, em especial os do Ocidente, mas não apenas estes, concordam, provavelmente na mesma esmagadora proporção, que a democracia é a melhor forma de governo, a mais conhecida e a melhor que se possa imaginar.⁸⁵

Vale enfatizar novamente que a democracia, tão defendida pelos modernos, é diferente daquela vivida e, todavia, criticada na antiguidade. Neste ponto, Rousseau foi prudente ao definir a democracia conforme o seu significado antigo: governo de todos, sem o intermédio de representantes. Sua prudência diz respeito à indicação desse tipo de governo, exercido diretamente pelo povo, somente a Estados pequenos, com poucos habitantes e nenhum, ou quase nenhum luxo. Aos Estados característicos da modernidade, Rousseau indicaria outras formas de governo, que seriam legítimos desde que associados a um Estado republicano.

Na definição moderna de democracia, ela não somente pode como também deve ser aplicada a todos os Estados que se pretendem legítimos. Com a mudança de significado, mudaram de sentido também as derivações do termo. Assim, *democrático* também apresenta outra interpretação. O que antes significava necessariamente que todos governavam, hoje significa que os atos do governo recebem a aprovação popular. Se o povo indicou seus governantes através de voto direto, tem-se uma democracia. Democrática é toda a decisão feita por meio de votação, acatando a vontade da maioria.

⁸⁵ FINLEY, 1988: 22.

Um analista observou, recentemente, que “democracia” e “democrático” “tornaram-se, no século XX, palavras que implicam a aprovação da sociedade ou da instituição assim descritas. Isso, necessariamente, acarretou o esvaziamento das palavras, pois elas isoladamente quase deixaram de ter qualquer valor para distinguir uma forma de governo em especial da outra”. (Parry, *Political Elites*, p. 141). Entretanto a alteração semântica nunca é acidental, ou socialmente neutra. Foi raro, no passado, dar-se o caso em que o uso da palavra “democracia” automaticamente “implicava automaticamente a aprovação da sociedade ou da instituição assim descrita”. Na Antiguidade foi igualmente uma palavra cujo uso por muitos escritores representava uma forte reprovação.⁸⁶

Pelo valor que a palavra adquiriu no atual contexto, sem o aparato de uma definição mais cautelosa, muita coisa é feita em nome da democracia: guerras e revoluções, com bons e maus resultados. Em nome de algo que deveria ter “a aprovação da sociedade ou da instituição”, determinadas atitudes de representantes de Estado tomadas em nome da democracia acabam por ser desaprovadas pela maioria dos cidadãos cuja vontade deveria ser respeitada. Deixando estes disparates de lado, não há notícias confiáveis de que exista no mundo moderno intelectuais ou pessoas comuns, mas de bom senso, que contestem a democracia como o faziam os intelectuais da antiguidade, que a viviam em sua forma original _ direta, sem representantes. Para dissolver essa aparente contradição e entender o desprezo de estudiosos que presenciaram um sistema de governo que atualmente vive sendo almejado, Finley busca em Aristóteles uma definição mais aguçada. O governo de todos, ou da maioria, recebe então uma roupagem mais sociológica do que política. Tal roupagem é resultante da constatação de que a maioria geralmente é composta pela parcela mais pobre de cidadãos.

Naturalmente, “democracia” é uma palavra grega. A segunda metade da palavra significa “poder”, ou “governo”, daí autocracia é o governo de um só homem; aristocracia, governo pelos *aristoi*, os melhores, a elite; democracia, governo pelo *demos*, o povo. *Demos* era uma palavra versátil, com diversos significados; entre eles, o de “o povo como um todo” (ou o corpo de cidadãos, para ser mais preciso) e “as pessoas comuns” (as classes mais baixas). Os antigos debates

⁸⁶ *Idem*: 22.

teóricos frequentemente jogavam com essa ambigüidade central. Como de hábito, foi Aristóteles que elaborou a mais aguçada formulação sociológica (*Política* III, 1279b 34-80 a 4): “O argumento parece mostrar que o número de integrantes do governo, seja ele pequeno como em uma oligarquia ou grande como em uma democracia, é acidental devido ao fato de que os ricos, em qualquer lugar, são poucos, enquanto os pobres são numerosos. Portanto (...) a diferença real entre democracia e oligarquia é pobreza e riqueza. Onde quer que os homens governem devido a sua riqueza, sejam eles poucos ou muitos, há uma oligarquia, e onde os pobres governem, há uma democracia”. (...) Para Aristóteles, o perigo inerente à democracia era que o governo pelos pobres se deteriorasse em governo pelos interesses dos pobres...⁸⁷

O problema de um *governo pelos interesses dos pobres* é o mesmo que envolve a exclusão de minorias, quaisquer que sejam, até mesmo a dos ricos. Os problemas mais urgentes, educação e saúde para todos, por exemplo, devem ser priorizados e isso não está em discussão. Mas isso não justifica que minorias, mesmo aquelas que tiveram sorte ou competência para obter sucesso econômico, sejam ignoradas ou prejudicadas por aqueles que governam o Estado. Uma democracia, esteja ela em seu formato antigo (direta) ou moderno (representativa), deve tratar dos interesses dos cidadãos enquanto conjunto de pessoas livres e iguais, em direitos, deveres e oportunidades.

Daí a preocupação de filósofos renomados como Aristóteles com o perigo de degeneração do sistema de governo sob o qual viveu, que julgou o mestre de seu mestre e o condenou. O medo de decisões como aquela, tomadas por aqueles que têm o privilégio de serem considerados cidadãos, preocupa também os modernos pela imensa quantidade de cidadãos dessa diferente época, que também toma importantes decisões. Tais decisões, porém, advindas de cidadãos não tão bem informados quanto os gregos e sem o aparato de escravos para economizarem o tempo que perderiam em seus afazeres privados. A existência da escravidão na Atenas antiga, dessa forma, é constantemente usada para justificar a idéia de que a democracia já não é possível em uma sociedade sem escravos. Para Finley, entretanto, tal argumentação não tem total validade:

Há, então, o argumento da escravidão: o *demos* ateniense era uma elite minoritária da qual uma grande população de escravos estava totalmente excluída. Isso é verdadeiro e a presença de numerosos escravos não poderia deixar de ter

⁸⁷ *Idem*: 26.

influído tanto na prática quanto na ideologia. Ela incentivava uma atitude aberta, franca, sobre exploração, por exemplo, e uma justificativa para a guerra. (...) Há meio século uma visão popular foi expressa da seguinte forma: “Através da generalização da educação elementar começamos a ensinar a arte de manipular idéias àqueles que na Sociedade Antiga eram escravos”. (H. J. Mackinder, *Democratic Ideals and Reality*. Londres, 1919, p. 243). (...) Não discuto se essa proposição é válida com relação aos que possuem instrução incompleta; no entanto sua aplicação política na antiga Atenas não se restringiu aos escravos, mas a grande parte da *demos*, aos camponeses, comerciantes e artesãos, que eram cidadãos lado a lado com os instruídos das classes mais altas. A integração de tais pessoas na comunidade política, como membros participantes, novidade estarrecedora para a época e raramente repetida daí por diante, resgata parte da importância da democracia antiga, por assim dizer.⁸⁸

Tão importante foi a democracia antiga que, mesmo sem saber da existência de outro Estado cujo governo chegou tão perto do ideal de soberania popular, é a este ideal que as teorias políticas procuram aproximar os governos atuais. E é no intuito de aprimorar a atual conjuntura do sistema democrático de governo que interessa estudar o sistema da antiga Atenas, assim como o contexto sob o qual a democracia direta era possível. Dentro dessa forma de democracia, alguns termos específicos eram usados nas assembléias, onde eram tomadas as decisões políticas e realizados os julgamentos. Um desses termos, cuja interpretação tornou-se próxima da de democracia, era a *isegoria*:

(...) a democracia ateniense era direta, e não representativa, em dois sentidos. O comparecimento à Assembléia soberana era aberto a todo cidadão, e não havia burocracia ou funcionários públicos, exceto uns poucos escriturários (...). o governo era, assim, “pelo povo”, no sentido mais literal. A Assembléia, que detinha a palavra final (...) na totalidade das atividades governamentais, era um comício ao ar livre, com tantos milhares de cidadãos com idade superior a 18 anos quantos quisessem comparecer naquele determinado dia. (...) todos os presentes tinham o direito de participar, tomando a palavra. *Isegoria*, o direito universal de falar na Assembléia, era algumas vezes empregado pelos escritores gregos como sinônimo de

⁸⁸ *Idem*: 28.

“democracia”. E a decisão era pelo voto da maioria simples daqueles que estivessem presentes.⁸⁹

Na democracia moderna, existe a liberdade de expressão, nem sempre respeitada, que se aproxima da *isegoria* grega. Levar a público sua opinião sem nenhum tipo de restrição é um direito pelo qual os modernos têm bastante apreço. Não obstante, um cidadão comum da modernidade nem sempre se manifesta diretamente, tal como o faziam os antigos atenienses, nas assembléias que decidiam sobre as leis, os atos do executivo e demais julgamentos pendentes. Um moderno, quando muito, vota naqueles que farão isso em seu lugar. Os chamados *representantes*, eleitos pelo povo para a função de representá-lo, expõem sua opinião e seus projetos a um pequeno grupo composto de outros representantes, que decide o que deve vigorar. Da mesma forma, um ou mais representantes executa os negócios do governo de acordo com o interesse público. Os cidadãos mesmos, em sua maioria, costumam deixar de prestar atenção a qualquer assunto político *referente à polis*, após a eleição dos representantes.

Transferindo aos representantes até mesmo a função de expor suas idéias sobre a legislação e a administração do Estado, os cidadãos modernos estão cada vez mais afastados da *isegoria* grega, que era quase um sinônimo de democracia. Esse afastamento em grande parte se deve à diferença entre a democracia *direta* dos gregos e a democracia *representativa* dos modernos, que elege seus representantes através do voto. A votação, segundo Finley e sua fonte *Aristóteles*, é uma outra grande diferença entre antigos e modernos, sendo que os primeiros tinham por tradição o *sorteio* dos poucos cargos públicos disponíveis. O sorteio, por sua vez, possibilitava a todos terem as mesmas chances de atuar.

Segundo Aristóteles (*Política*, IV, 1300b 4-5), as eleições são aristocráticas, não democráticas: elas induzem o elemento da escolha reflexiva, da seleção das “melhores pessoas”, os *aristoi*, em vez do governo por todos.⁹⁰

O sistema de eleição por sorteio, além de dar a todos as mesmas possibilidades, dava a grande número de cidadãos a experiência política necessária para exercer o cargo. Além do que, em um sistema de eleição através do voto, *as melhores pessoas* podem simplesmente ser aquelas que melhor falam em público ou que conseguem, por uma série

⁸⁹ *Idem*: 32.

⁹⁰ *Idem*: 32.

de artimanhas, convencer a maior parte do público a votar nelas. Por outro lado, o mais honesto, o mais competente e bem intencionado nem sempre recebe a maioria dos votos. Dentro desse sistema, enfim, haverá sempre um grande público com mínimas chances de exercer os cargos públicos e, conseqüentemente, adquirir experiência e até mesmo inteirarse do que realmente acontece no Estado. Quanto à democracia grega, o sistema de sorteio, combinado a fatores específicos da antiguidade e dos quais os modernos já não dispõem, possibilitava a todo cidadão ter a experiência e os conhecimentos de um bom *político*.

Portanto, considerável proporção de cidadãos do sexo masculino de Atenas tinha alguma experiência direta no governo, muito superior a qualquer uma de que tenhamos conhecimento ou que até mesmo possamos imaginar. (...) Além dessa experiência direta, à qual deveria ser acrescentada a administração das cento e tantas freguesias ou *demos* em que Atenas estava subdividida, havia também uma familiaridade geral com os assuntos de interesse público, à qual nem os apáticos podiam se furtar em uma sociedade tão pequena, onde todos se conheciam.⁹¹

A abrangência dos poderes conferidos ao povo na democracia direta dos antigos era tal que, além da administração da polis, o povo ateniense tinha ainda acesso aos julgamentos de qualquer espécie, ocupando assim o lugar de júri, juiz, defensor ou promotor. Enquanto sistema no qual o governo é exercido por todos e pertencente a uma república no sentido rousseauiano _ que permite somente ao povo a provação das leis _, não há divisão de poderes:

Em termos constitucionais mais convencionais, o povo não só era elegível para cargos públicos e possuía o direito de eleger administradores, mas também era seu o direito de decidir quanto a todos os assuntos políticos e o direito de julgar, constituindo-se como tribunal, todos os casos importantes civis e criminais, públicos e privados.⁹²

O comentador ainda acrescenta que a experiência política dos cidadãos lhes dava o “discernimento político” necessário para atuar em qualquer cargo administrativo. Tal discernimento é diferente do “conhecimento técnico” que hoje tanto se exige dos

⁹¹ *Idem*: 32.

⁹² *Idem*: 37.

governantes. Este é um conhecimento específico que interessa ter sobre um país, por exemplo, antes de iniciar uma guerra com ele; ou sobre economia, antes de decidir sobre aumento de algum imposto. Trata-se mais de ter acesso a alguma informação em particular do que possuir a capacidade de escolher a melhor atitude entre duas alternativas possíveis. A simples escolha de alternativas, pesando-se os prós e os contra de cada uma, é uma tarefa cujo discernimento político basta. Este, por sua vez, é composto pelo bom senso, aliado à experiência adquirida pelo acompanhamento do funcionamento de determinadas áreas de atuação dos administradores do Estado. Para dar conta do conhecimento técnico, a antiga Atenas dispunha de especialistas que esclareciam os cidadãos. Quanto ao discernimento político, a frequência e a facilidade com que os cidadãos comuns tinham acesso aos cargos públicos tornava-os experientes o bastante para adquiri-lo. A partir dessas peculiaridades levantadas sobre a democracia ateniense, resta o elogio a seu sistema:

Sob o sistema governamental que descrevi sucintamente, Atenas por quase duzentos anos conseguiu ser o Estado mais próspero, mais poderoso, mais estável, com maior paz interna e culturalmente, de longe, o mais rico de todo o mundo grego. O sistema funcionou na medida em que essa apreciação é válida sobre qualquer forma de governo.⁹³

O bom resultado da democracia grega para o Estado como um todo envolvia dispositivos que regularizavam a situação. Como todos tinham o direito de expor suas opiniões na Assembléia, existia um mecanismo que lembrava a cada um sobre a possibilidade de arcar com as conseqüências sobre tudo o que expusesse ao público. Era uma forma de fazer com que cada um que tomasse a palavra tivesse o maior cuidado possível com o que ia dizer ou propor. Esse mecanismo era o *graphé paranomon*, uma forma de autocontrole da Assembléia *pelo qual um homem poderia ser denunciado e julgado por fazer uma “proposta ilegal” na Assembléia*. Essa possibilidade de acusação servia para regular o direito de fala que pertencia a todos, a *isegoria*. Finley compara tal aparato com a imunidade parlamentar dos modernos:

Nosso sistema protege a liberdade dos representantes pela imunidade parlamentar que, paradoxalmente, também protege sua irresponsabilidade. O

⁹³ *Idem*: 35.

paradoxo ateniense era inverso: protegendo tanto a liberdade da Assembléia como um todo quanto a de cada um dos seus membros ao lhes negar imunidade.⁹⁴

Para os gregos, a segurança do todo era mais importante do que a de cada indivíduo isolado. Daí que, quando um membro da Assembléia começasse a preocupar os mais conservadores com idéias ou atitudes inovadoras demais, que pudesse vir a modificar alguns costumes, qualquer um podia lançar uma acusação contra ele e levá-lo a julgamento na própria Assembléia. Foi o que aconteceu com Sócrates, julgado e condenado pela influência que exercia sobre os jovens de sua época e pelos questionamentos que deixavam aqueles considerados mais sábios sem argumentação para sustentar suas teses.

Rousseau defende um sistema de organização do Estado no qual o indivíduo somente encontra sua força e poder político enquanto membro do corpo formado por todos os cidadãos. A supremacia da vontade geral sobre a particular, somada à rejeição por parte do genebrino da representação da soberania popular aproximou-o muito dos atenienses da democracia direta. Conseqüentemente, os mesmos equívocos dos gregos eram esperados das idéias de Rousseau, que teve seu Estado republicano taxado de totalitário, suas idéias de soberania popular e de democracia direta vistos como a ditadura do todo sobre o indivíduo.

Se prestarmos a devida atenção ao *Do Contrato social*, veremos que seu autor não deseja condensar o Estado moderno em uma democracia direta ateniense, com a praça pública como o centro das Assembléias. Ele deixa como sugestão aos Estados maiores a contratação de *funcionários* para cuidar do governo. Enfatiza apenas que o povo não deve abrir mão de sua soberania, que se dá no ato legislativo. Dizer sim ou não às leis postas no papel por um legislador competente e fiscalizar os atos do governo _ eis a proposta concreta de Rousseau. No final das contas, sua preocupação é a mesma de outros pensadores que têm idéias aparentemente contrárias às suas: combater a apatia política dos cidadãos modernos. Benjamin Constant compartilha essa preocupação, assim como Moses Finley, ao falar da dualidade entre apatia e participação, bem como da impossibilidade de comparação entre os Estados modernos e a antiga Atenas:

Em tais circunstancias, seria absurdo fazer qualquer comparação direta com uma sociedade pequena, homogênea, onde todos se conheciam, como a da antiga

⁹⁴ *Idem*: 39.

Atenas, sugerir ou até mesmo sonhar que pudéssemos reinstalar uma Assembléia de cidadãos como órgão supremo, com poder decisório de uma cidade ou nação moderna. Não era essa a opção que eu examinava, e sim uma totalmente distinta, proveniente da apatia política e de sua avaliação. Não há como contestar que a apatia pública e a ignorância política são hoje fatos fundamentais. As decisões são tomadas pelos líderes políticos e não pelo voto popular, o qual, no máximo, tem apenas um eventual poder de veto depois da concretização do fato. A questão é se esse estado de coisas, nas condições atuais, é algo necessário e desejável, ou se novas formas de participação popular, com o mesmo espírito das atenienses, embora sem sua essência, precisam ser inventadas.⁹⁵

Talvez a questão pudesse ser colocada de uma forma diferente. Não haveria a necessidade de inventar novas formas de participação popular. Outrossim, seria necessário melhorar as formas de participação já existentes, começando por um trabalho de reeducação popular. Esse trabalho não está muito longe daquele realizado pelo legislador-pedagogo de Rousseau. Quando os cidadãos do Estado moderno estiverem cientes das várias possibilidades de participação nas decisões políticas e da relevância que elas têm, a soberania popular será restabelecida através das atitudes do próprio povo. Ele será o real soberano se fazendo respeitar como tal.

A idéia de potencializar as formas de participação popular já existentes não culminaria necessariamente em um governo sob a forma de democracia direta, mas o espírito da democracia grega estaria mais próximo dos modernos. Este espírito, não é demais lembrar, estava presente no *Do Contrato*, através de afirmações bastante claras sobre a impossibilidade de transferir ou representar o poder soberano. O espírito ateniense de união também pedia, no *Do Contrato*, que não houvesse facções. Era necessário, para que a vontade geral fosse respeitada, que o corpo político permanecesse uno, como una é a vontade desse corpo. Moses Finley, que se distancia de Rousseau ao citar as diferenças entre os antigos e os modernos e, conseqüentemente, as diferenças encontradas na democracia referentes a cada período, aproxima-se do genebrino ao mostrar o lado negativo de divisões como a da multiplicidade partidária:

A facção é o maior mal e o perigo mais comum. “Facção” é a tradução convencional da palavra grega *stasis*, uma das mais extraordinárias que podem ser

⁹⁵ *Idem*: 48.

encontradas em qualquer língua. Sua raiz significa “colocação”, “montagem” ou “estatura”, “estação”. Sua gama de significados políticos pode ser mais bem ilustrada apenas pela relação de definições dicionarizadas que pode ser encontrada: “partido”, “partido formado com fins sediciosos”, “facção”, “sedição”, “discórdia”, “divisão”, “dissenção” e, finalmente, um significado bem abandonado que os dicionários incompreensivelmente omitem, a saber: “guerra civil” ou “revolução”.⁹⁶

Posicionar-se contra a existência de diferentes grupos com seus próprios interesses políticos pode parecer ao cidadão atual um atentando à liberdade política, ao direito à livre expressão. Mas há outros pontos de vista da mesma situação. É difícil negar que um partido político, por exemplo, não deixe de ser uma facção, um grupo de indivíduos unidos por interesses comuns. Quanto mais partidos políticos diferentes um Estado possuir, maior será a divisão de interesses do mesmo. Na luta pelos interesses de determinado grupo, o que interessa à nação como um todo pode ser esquecido, quando muito deixado para segundo plano. Assim como Rousseau, Finley encontra motivos para encarar as facções de forma negativa:

Nenhuma pessoa que tenha lido os autores políticos gregos pode ter deixado de observar a unanimidade de abordagem que apresentam com relação a esse tema. Quaisquer que sejam as divergências entre eles, todos insistem que o Estado deve ficar afastado dos interesses de classes ou de outros interesses facciosos. Seus fins e objetivos são morais, atemporais e universais, e podem ser atingidos _ mais corretamente, abordados ou quase alcançados _ apenas pela educação, conduta moral (essencialmente da parte dos que detêm o poder), legislação moralmente correta e pela escolha dos governantes corretos. Naturalmente, não se nega a existência de classes e interesses como um fato empírico. O que se nega é que a escolha de metas políticas possa estar legitimamente ligada a essas classes e interesses, ou que se possa promover o bem do Estado somente ignorando (ou mesmo suprimindo) os interesses particulares.⁹⁷

Certamente, existem classes das chamadas minorias que precisam ter seus interesses defendidos por grupos organizados para esse fim. Num Estado tipicamente moderno, com grande diversidade de grupos e cada qual com suas próprias carências, deve haver por parte

⁹⁶ *Idem*: 60.

⁹⁷ *Idem*: 61.

dos que detém o poder uma lista de prioridades que envolvam a solução para as questões mais graves, que englobem a maior parte dos cidadãos. No caso de uma democracia representativa, para que um cidadão tenha a garantia de que as necessidades mais urgentes serão priorizadas pelos governantes, ele deve, entre outras coisas, analisar com bastante cuidado o candidato em que irá votar para representá-lo, e posteriormente, acompanhar constantemente os atos daquele que for eleito. Acontece, porém, que muitos dos que têm o privilégio de eleger diretamente seus representantes, quando podem, optam por não participar desse processo e não o fazem por puro comodismo. Na hora de fiscalizar os atos dos eleitos, não o fazem, pelo mesmo motivo.

O desleixo pelos assuntos do Estado, traduzidos pela apatia política, não é uma característica que pertence somente aos modernos. Aos que usam a existência dessa apatia como argumento contra uma democracia moderna, é necessário lembrar que na democracia ateniense, nem todos os que podiam participar das assembleias o faziam. Finley, nesse sentido, nos fala sobre a real participação dos atenienses nas Assembleias, bem como a relação de quem podia ir até lá e de quem realmente ia:

Todo cidadão do sexo masculino, quando completava 18 anos, automaticamente se qualificava para comparecer à Assembleia, e conservava tal privilégio até sua morte (a não ser um reduzido número de cidadãos que, por uma razão ou outra, perdeu seus direitos cívicos). (...) As mulheres estavam excluídas, bem como o considerável número de não cidadãos, homens livres, quase todos gregos, mas que não podiam participar da esfera política; e também os escravos, que eram bem mais numerosos do que os não-cidadãos. (...) É sensato imaginar que, em condições normais, a assistência fosse constituída principalmente dos residentes urbanos. Poucos camponeses fariam a viagem para comparecer a uma reunião da Assembleia. (...) normalmente a composição da Assembleia tendia para o lado dos homens mais idosos e dos mais ricos (...)⁹⁸

Em uma cidade pequena como era a antiga Atenas, nem todos os cidadãos que tinham direito à palavra e ao voto nas Assembleias, faziam questão de participar delas. Um Estado moderno, com um número muitíssimo maior de cidadãos que, ainda por cima, desenvolveram o costume de preocupar-se mais com seus afazeres particulares do que com

⁹⁸ *Idem*: 67.

a política, tem como consequência natural um número de cidadãos não participantes proporcionalmente maior em relação àqueles da democracia direta.⁹⁹

Disso decorre que em ambos modelos de democracia (a direta, dos antigos e a representativa, dos modernos) não existe a garantia de que a participação popular seja satisfatória. A deficiência, nesse caso, não está no modelo ideal de democracia, seja ela antiga ou moderna. A deficiência, enfim, pode ser encontrada na educação e conscientização política dos cidadãos. Quando é sabido que, tanto no modelo direto de democracia quanto naquele representativo, há possibilidade de participação popular, a iniciativa para essa participação deve partir do povo que detém esse direito.

Tomando por certo que os dois modelos democráticos citados dependem da consciência política dos cidadãos para renderem bons frutos, deve-se escolher aquele modelo que melhor se adapte ao Estado em questão. Não cabe aqui dizer se um modelo é, em si mesmo, melhor que o outro. Cabe apenas escolher aquele mais adequado à situação. Foi esse o conselho de Rousseau no *Do Contrato*. Lá ele não faz referência a dois tipos distintos de democracia. Por outro lado, ele apresenta três formas distintas de governo _ aristocracia, monarquia e democracia _ e indica cada uma segundo o tamanho do Estado. Da mesma forma, entre a democracia direta e a representativa, nenhuma delas é melhor acima das particularidades do Estado. Cada qual deve se adaptar a seu tempo e país.

A democracia direta pertence aos antigos não somente por serem antigos, mas por se tratar de povos pouco numerosos e de costumes mais simples, além de outras particularidades já citadas por Finley. Também a democracia representativa pertence aos modernos por ser a única alternativa viável, visto que a forma direta seria impraticável com uma população tão numerosa. Os modernos têm a democracia que lhes cabe, respeitando suas condições e interesses. “*A tranquilidade política e o consenso*” tornaram-se, aparentemente, o interesse nacional dominante¹⁰⁰. Com essa afirmação, Moses Finley indica a representação como a maneira de um moderno preservar seus interesses. O problema é que uma forma de preservar a tranquilidade é através da apatia política, quando o povo joga toda a responsabilidade nos representantes. Estes, se forem honestos e capazes, deverão desempenhar o papel de educador do povo, tal qual a figura do legislador-pedagogo rousseauiano. Daí a referência ao político enquanto herói:

⁹⁹ Pode-se fazer aqui uma comparação com o orçamento participativo adotado por algumas cidades brasileiras e que foi criticado por Denis Rosenfield pelo número reduzido de participantes (Rosenfield, 2002).

¹⁰⁰ *Idem*: 93.

Uma sociedade verdadeiramente política, na qual a discussão e o debate são técnica fundamental, é uma sociedade cheia de riscos. (...) Uma resposta, como vimos, é depositar nossas defesas na apatia pública, no político enquanto herói. Meu raciocínio pretende demonstrar que esse é um modo de preservar a liberdade, castrando-a; que há maior fonte de esperança em uma volta ao conceito clássico de governo como um esforço constante no sentido da educação do povo. Ainda haverá erros, tragédias, processos por impiedade, mas também poderá haver um recuo da alienação geral para um autêntico sentido de comunidade.¹⁰¹

Trocar a alienação pelo *sentido de comunidade* se assemelha à conclusão que podemos retirar da obra de Rousseau. O *Do Contrato* enfatiza esse sentido de comunidade ao estabelecer o primado da vontade geral sobre a vontade particular (de um indivíduo ou de um grupo). A diferença entre essa abordagem e a de Finley é que o sentido de comunidade é transmitido, segundo este, pelo político idealizado na figura do representante que carrega, sem a participação popular, o fardo de governar, legislar e educar o povo. Rousseau, por sua vez, apresentava um legislador sem poder legislativo, alguém que prepara o povo para legislar e respeitar suas leis sem dar a palavra final no que diz respeito à legislação.

Para o genebrino, os termos apatia e alienação tinham significados diferentes. A apatia política era condenável em suas formas mais sutis, como na eleição de representantes que realizam o trabalho que os cidadãos em conjunto deveriam fazer. A alienação, por sua vez, era invocada diante da possibilidade de que cada um, alienando-se enquanto indivíduo, passasse a pertencer ao todo, passando a usufruir e possuir a força do corpo resultante dessa união.

A participação popular é, dessa forma, incentivada e possibilitada através da educação. É a constante participação no exercício do poder que contribui com a educação desses cidadãos ativos. A contribuição se dá pela experiência direta, proporcionando ao cidadão numa visão mais clara do funcionamento do governo e exigindo dele maior consciência dos problemas do Estado. Participação popular e educação se fundem num círculo que deve ser preservado e aprimorado a cada instante, de geração em geração.

¹⁰¹ *Idem*: 155

CAPÍTULO IV: SOBRE A REPRESENTAÇÃO

Os termos *democracia e representação* não estão necessariamente vinculados entre si, mas é a possibilidade desse vínculo que procuramos estudar aqui. A ligação entre essas palavras não é conceitual, mas prática. Não é conceitual porque a definição de democracia não inclui a de representação, tampouco a definição desta inclui a da anterior. Em Rousseau a prática segue a teoria: em um sistema político onde seja adotada a representação, a forma de Governo não será a democracia, da mesma forma se dá o inverso. Já vimos que o filósofo adota a definição clássica de democracia, na qual o povo governa sem intermediários. Um Estado que não tenha a estrutura adequada para um governo desse tipo, deve adotar a monarquia ou a aristocracia, conforme seu tamanho. Qualquer dessas formas de governo, dentro de uma república, permanecerá legítima.

Na prática, o genebrino tentou adaptar os seus ideais à realidade. Foi o que ele fez, por exemplo, nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*. Pensadores como Benjamin Constant¹⁰², porém, entendem que a teoria é que deve adaptar-se a prática. Como modernos, eles vêem na democracia mais do que uma forma de governo que cabe somente a Estados pequenos. A democracia é para eles a única possibilidade de preservar a liberdade e demais bens preciosos dos cidadãos. E para que o povo governe, já que é isso que acontece em uma democracia, os modernos afirmam a necessidade de usar o artifício da *representação*. Desde que corretamente utilizada, é a *representação* que garantirá a *democracia*.

Dessa forma, é a *representação política* que deve ter suas condições estabelecidas e respeitadas. É a sua definição que deve ser buscada com muita clareza para que nenhum dito *representante* despreze a soberania popular. Dentro do verbete *representação política*, Bobbio pode nos ajudar nessa busca:

A representação, por sua vez, é um fenômeno complexo cujo núcleo consiste num processo de escolha dos governantes e de um controle sobre sua ação através de eleições competitivas.¹⁰³

¹⁰² Ver capítulo IV.2.

¹⁰³ BOBBIO, 1986b: 1106.

A definição acima é concisa, porém completa, pois carrega um conjunto de outras definições que formam condições sob as quais a representação pode ser aplicada. A representação em si é um termo que tem sido usado no decorrer da história em diferentes abordagens, que vão desde a arte à política. No entanto, podemos encontrar um conjunto de significados que não seguem por caminhos tão diversos, resumidos abaixo:

Substituir, agir no lugar de ou em nome de alguém ou de alguma coisa; evocar simbolicamente alguém ou alguma coisa; personificar; estes são os principais significados. Na prática, podem dividir-se em: a) significados que se referem a uma dimensão da *ação* – o representar é uma ação segundo determinados cânones de comportamento; b) significados que levam a uma dimensão de *reprodução* de prioridades ou peculiaridades existenciais; representar é possuir certas características que espelham ou evocam as dos sujeitos ou objetos representados.¹⁰⁴

O governante de uma nação a representa na medida em que age em nome de seus cidadãos. Ele não substitui o povo em sua soberania, apenas age no lugar dele, devendo respeito aos detentores deste poder. Rousseau dizia que a vontade geral, identificada com o poder soberano, não pode ser representada. Nesse caso, não é a vontade que o governante representa: ele *age* no lugar do povo, mas a sua vontade não toma o lugar da vontade geral. Ele tem a autonomia necessária para agir sem a necessidade de a cada passo consultar o povo a que representa. Mas em cada atitude ele tem a consciência de sua responsabilidade nesse cargo, pois deve prestar contas periodicamente e pode ser destituído de seu posto caso não faça seu trabalho honesta e corretamente.

Responsabilidade quer dizer “chamado para responder”, para “prestar contas”, das próprias ações junto daqueles que têm o poder da designação.¹⁰⁵

Nossa definição sobre representação política se completa quando adicionamos à *responsabilidade* e ao *agir em nome de* o ato de designar os representantes através de eleições. Nestas, os que se dispuserem a exercer o *métier* devem mostrar sua capacidade

¹⁰⁴ *Idem*: 1102.

¹⁰⁵ *Idem*: 1105.

para o cargo e competir entre si pelos votos em sufrágio público. Aquele que for escolhido como representante o será por um período previamente determinado, podendo novamente candidatar-se ao cargo no final deste período.

A diferença entre a liberdade dos antigos e a dos modernos, sobre a qual falaremos adiante¹⁰⁶, está na participação direta dos primeiros e, dos modernos, em estarem submetidos unicamente à lei, tomando preferência pela sua vida particular. Essa preferência se manifesta através da escolha de representantes. O povo dos Estados modernos, mesmo em um sistema representativo, continua a ser o dono do poder soberano, já que é a sua vontade que prevalecerá. Ao aprovar a constituição do Estado e o nome de quem irá representá-lo no exercício do governo, o moderno garante sua liberdade.

Seja como for, o que é evidente é que uma vez atribuído à nação o “princípio” de toda soberania, caducou automaticamente a idéia de que a constituição pudesse ser um contrato ou pacto entre ela e o rei, pois é evidente que não se pode conceber que o representante instituído da nação pudesse apresentar-se perante esta como titular de direitos políticos próprios, a serem confrontados com os dela. De acordo com a nova idéia de constituição, as prerrogativas régias passavam a derivar necessariamente dos atos delegatórios unilaterais feitos pela nação soberana quando da aprovação de sua constituição. Conseqüentemente, o rei, por força desse deslocamento da sede da soberania, perdia, *ipso facto*, a titularidade dela. Seu ofício transforma-se, assim, numa função pública, cujo órgão executor era determinado, de forma *sui generis*, é verdade (por adoção das regras tradicionais de devolução da Coroa francesa), no texto constitucional.¹⁰⁷

O texto supracitado é retirado de um livro sobre a história da representação política no ocidente. Ele aparece para fortalecer a idéia de que a definição foi se adaptando á pratica no decorrer do tempo. Assim a democracia, que atualmente é um valor em si mesma, toma a forma de um sistema representativo para que possa existir. Dessa forma o exercício do governo pelo povo se faz através da representação, que passa a fazer parte da definição moderna de democracia. A representação é indicada como solução ao impasse criado pela dificuldade de o povo de um grande Estado agir por si próprio.

¹⁰⁶ Ver capítulo IV.2

¹⁰⁷ TORRES, 1989: 394.

Já que num Estado livre todo o homem que supõe ter uma alma livre deve governar a si próprio, é necessário que o povo, no seu conjunto, possua o poder legislativo. Mas como isto é impossível nos grandes Estados e sendo sujeito a muitos inconvenientes nos pequenos, é preciso que o povo, através de seus representantes, faça tudo o que não pode fazer por si próprio.¹⁰⁸

Este argumento favorável à representação tem a sutileza de mostrar sua afinidade com o pensamento de que a soberania pertence ao povo e não pode ser transferida. Sutileza por, ao mesmo tempo, tomar como fato a impossibilidade de que o povo tenha uma participação direta nos assuntos do Estado. A luta de Rousseau está em mostrar que o único obstáculo a essa participação está na preguiça e na ganância dos cidadãos.

IV. 1. Da Representação em Rousseau

Estar ciente dos problemas do Estado, deliberar e executar as decisões é um fardo que tira o cidadão da comodidade de preocupar-se somente com sua vida privada, com o lucro de seus negócios particulares e com o luxo que gozará em consequência deles. Assim nos diz o *Do Contrato*:

Desde que o serviço público deixa de constituir a atividade principal dos cidadãos e eles preferem servir com sua bolsa a servir com sua pessoa, o Estado já se encontra próximo da ruína. Se lhes for preciso combater, pagarão tropas e ficarão em casa; se necessário ir ao conselho, nomearão deputados e ficarão em casa. À força de preguiça e de dinheiro, terão, por fim, soldados para escravizar a pátria e representantes para vendê-la.¹⁰⁹

A crítica de Rousseau em relação à representação encontra-se sobretudo no que diz respeito ao soberano e sua função legislativa. Ele enfatiza a ligação entre soberania e poder legislativo para não deixar dúvidas de que somente o que for ratificado pelo povo soberano em forma de sufrágio popular pode ser considerado lei. Quaisquer decretos feitos por

¹⁰⁸ *Idem*: 417 – nota 7.

¹⁰⁹ ROUSSEAU, 1997: 185.

funcionários do executivo são abusos do Governo. Dessa forma, o legislativo não pode ser representado, mas o executivo, que é submisso ao primeiro, pode.

Não sendo a Lei mais do que a declaração da vontade geral, claro é que, no poder legislativo, o povo não possa ser representado, mas tal coisa pode e deve acontecer no poder executivo, que não passa da força aplicada à Lei. Tal fato levamos a ver que, se examinarmos bem as coisas, muito poucas nações possuem leis.¹¹⁰

A representação no poder legislativo tira a legitimidade das decisões destes representantes e não dá às regras por eles estabelecidas o direito de serem chamadas de *lei*. Dessa forma, a representação no poder executivo leva a uma discussão diferente daquela sobre a mesma no legislativo. A primeira discussão remete à pergunta sobre a melhor forma de governo, que, já disse o genebrino, depende de cada Estado. A segunda discussão traz a problemática da impossibilidade de representar a vontade geral e, por sua vez, a soberania nacional.

A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada, consiste essencialmente na vontade geral e a vontade absolutamente não se representa. É ela mesma ou é outra, não há meio-termo. Os deputados do povo não são, nem podem ser seus representantes; não passam de comissários seus, nada podendo concluir definitivamente. É nula toda lei que o povo diretamente não ratificar; em absoluto, não é lei. O povo inglês pensa ser livre e muito se engana, pois só o é durante as eleições do parlamento; uma vez estes eleitos, ele é escravo, não é nada. Durante os breves momentos de sua liberdade, o uso, que dela faz, mostra que merece perdê-la.¹¹¹

A crítica supracitada é manifestada contra a nomeação de deputados encarregados do poder legislativo. Eles são eleitos não somente como legisladores, que apenas cuidam da redação das leis, mas também lhes é dado o poder de as ratificarem como tais. Para Rousseau, no momento em que o povo não detém mais o poder legislativo, também perde sua soberania. Sendo apenas súdito e não mais soberano, os indivíduos que o compõem já não podem ser considerados cidadãos, são *escravos*, ou *nada*. Aquele que obedece a leis

¹¹⁰ *Idem*: 188.

¹¹¹ *Idem*: 186.

instituídas por terceiros não pode ser considerado livre, pois se submete à vontade de outros. Se todo um povo é regido por leis que ele mesmo não ratificou, a liberdade não lhe pode ser atribuída. A única maneira de preservar a liberdade de um povo é fazendo com que a vontade geral seja respeitada. Segundo Rousseau, não há como fazê-lo por meio de representantes.

Consulta-se a vontade geral por meio de sufrágio público feito periodicamente em assembleias. Em tais assembleias é dito sim ou não para as leis que estão sendo adotadas, bem como para a forma de governo escolhida e aos funcionários que ocupam o cargo¹¹². Nas assembleias idealizadas pelo genebrino, há decisões, não deliberações, devido ao risco de influência de bons oradores com más intenções:

Não decorre disso, entretanto, que as deliberações públicas sejam sempre eqüitativas; podem não sê-lo quando se trata de negócios exteriores e já disse o porquê. Assim não é possível que uma república bem governada promova uma guerra injusta. E não menos, que um Conselho de uma democracia aprove maus decretos e condene inocentes; mas isto jamais acontecerá, a menos que o povo seja seduzido por interesses particulares que alguns homens hábeis, desfrutando do próprio crédito e da eloqüência, saibam substituir aos seus. Então, uma coisa será a deliberação pública, outra a vontade geral.¹¹³

Contra a representação, Rousseau afirma que o povo pode ser facilmente enganado, mas dificilmente corrompido; os representantes, no entanto, que dificilmente se deixam enganar, são facilmente corrompidos. Decorre daí que ele coloca como preferível manter o poder nas mãos do povo que, apesar de ser passível de enganos, também é passível de tornar-se esclarecido. O contrário é bem mais difícil: converter aquele que se corrompeu. Daí a pergunta de Rousseau:

Ora, podemos esclarecer aquele que se engana; mas como reter aquele que se vende?¹¹⁴

¹¹² Um exemplo recente dessa possibilidade foi o referendo feito em 2005 no Brasil sobre o comércio de armas.

¹¹³ ROUSSEAU, sd: 155.

¹¹⁴ ROUSSEAU, 1982: 48.

Ao falar sobre a presença da oratória na política, Finley aponta o mesmo risco que Rousseau temia nas Assembléias quando preferia que não houvesse debates, apenas votos favoráveis ou contrários:

Debate destinado a ganhar votos de uma platéia ao ar livre que aponta a muitos milhares, significa oratória, no sentido exato da palavra. (...) Todos, tanto os oradores quanto os ouvintes, sabiam que antes que a noite caísse a questão deveria estar decidida; que cada homem presente votaria “livremente” (sem medo das várias formas de controle partidário) e com um objetivo; e por essa razão, cada discurso, cada discussão, deveria procurar convencer a platéia de imediato que tudo aquilo era para ser levado a sério no todo e em cada uma de suas partes.¹¹⁵

Das considerações sobre representação que estavam endereçadas ao poder legislativo, passemos agora à pergunta sobre a melhor forma de Governo¹¹⁶. Rousseau responde dizendo, no título dado ao oitavo capítulo do terceiro livro do *Do Contrato, que qualquer forma de Governo não convém a qualquer país*. O tamanho e a quantidade de riquezas do país ditam a forma de governo adequada. O capítulo citado apresenta uma regra relacionada à distância entre o povo e o governo, entendendo por distância a quantidade de mediadores que existe entre eles. Em uma democracia, não há mediadores, não havendo distância alguma entre povo e governo. A distância aumenta na medida em que diminui o número de governantes.

Quem governa não produz para o próprio sustento, sendo este fornecido pelo povo. Se não há distância entre o povo e o governo, entende-se por isso que não há diferença entre eles, não há tributos a pagar para manter o governo. Havendo mediadores, os tributos aumentam na medida em que a quantidade de mediadores diminui.

Donde se segue que, quanto mais aumenta a distância entre o povo e o Governo, tanto mais onerosos se tornam os tributos. Assim, o povo fica menos sobrecarregado na democracia e mais na aristocracia, arcando na monarquia, com o maior peso. A monarquia só convém, pois, às nações opulentas; a aristocracia, aos

¹¹⁵ FINLEY, 1988: 71.

¹¹⁶ Entenda-se por governo o *poder executivo*.

Estados medíocres tanto em riqueza quanto em tamanho; e a democracia aos Estados pequenos e pobres.¹¹⁷

Novamente Rousseau aponta sua preferência pelos Estados pequenos e pobres, onde seu ideal democrático está mais próximo do possível. Note-se que, apesar de tal preferência, o genebrino não apenas admite que essa forma de Governo não é possível a qualquer Estado, mas também afirma, em um outro momento,¹¹⁸ não acreditar que um Estado democrático de fato tenha existido. A Grécia clássica deveu sua proximidade de uma democracia em grande parte à existência de escravos. Estando livres dos afazeres de sua vida privada, os cidadãos atenienses tinham mais tempo para dedicar-se à política. Mas em momento algum o pensador do *Do Contrato* se coloca a favor da escravidão. Ele deixa bem claro que não o é, dizendo que *renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres*.¹¹⁹ Da mesma forma, os cidadãos do Estado rousseauiano pós-pacto não deveriam renunciar à liberdade civil. Renunciando à condição de soberanos, daqueles que fazem as leis, os cidadãos estariam renunciando também à liberdade civil. Estabelecer representantes para a aprovação das leis é um ato que faz com que o Estado deixe de ser republicano. A representação na execução das leis, por sua vez, transforma uma democracia em aristocracia ou monarquia.

Sendo assim, não há como estabelecer uma verdadeira república sem a participação de todos. Tampouco se diria de um Governo que ele é democrático, nos termos rousseauianos, se representantes fossem eleitos para ocupar o cargo do executivo. O grande problema que se coloca é saber como poderia se dar essa participação. Isto auxiliaria na escolha entre democracia direta ou uma nova concepção de democracia em que se permita a representação. Além do que nos forneceria meios de saber como manter a legitimidade de um Estado, permitindo-nos chamá-lo de república.

Para responder a essas questões faz-se necessário desmembrá-las. Em primeiro lugar devemos nos perguntar sobre o que entendemos quando falamos em participação popular. Depois disso é interessante explorar os conceitos e possibilidades de democracia direta e de representação.

¹¹⁷ ROUSSEAU, 1997: 166.

¹¹⁸ *Idem*: 150.

¹¹⁹ *Idem*: 62.

Em relação à primeira questão, fica difícil negar a clareza com a qual Rousseau nos apresenta, em seu *Do Contrato*, o princípio da soberania ligada à função legislativa. A participação pública na legislação deve ser realizada de modo que não haja dúvidas de que a vontade geral está sendo respeitada. A melhor maneira de isso acontecer é fazendo-se com que cada um dos membros do Estado dê seu assentimento ou recusa direta a cada projeto de lei proposto _ ao menos àqueles considerados mais importantes ou polêmicos. Realizar este ideal não parece ser muito complicado. Em um Estado pequeno, conforme idealizara Rousseau, todo o povo se reúne em assembleias periódicas para decidir, entre outras coisas, sobre a vigência do conjunto de leis de sua constituição. O voto, como sabemos, consiste apenas em dizer sim ou não. Tal coisa é feita perfeitamente contando-se os votos positivos que correspondem à quantidade de pessoas com a mão levantada, por exemplo. Em um Estado grande, por sua vez, o grande número de cidadãos não possibilitaria a realização de assembleias devido à ausência de um espaço físico capaz de comportar todos os cidadãos que o compõem. Mas na prática do voto secreto, em que o assentimento pode ser demonstrado por cada um através de uma marca correspondente a sim ou não em um papel depositado em urna, os votos podem ser contados sem nenhum problema.¹²⁰

Dada a possibilidade de um Estado organizar-se de modo que os cidadãos possam exercer a soberania, não podemos dizer que um número grande de cidadãos dificulte a sua participação direta no ato legislativo. Também há controvérsias em relação à questão colocada sobre a capacidade dos cidadãos de escolher as melhores leis. Geralmente, a solução encontrada por quem argumenta dessa forma é a eleição de representantes populares para os quais seria transferido o poder legislativo. O problema é que se pode duvidar da capacidade popular para eleger seus representantes da mesma forma que se duvida de sua capacidade para ratificar as leis. Nas *considerações sobre o governo da Polônia*, a solução é cultivar os bons cidadãos, que tomamos a liberdade de entender como cidadãos esclarecidos. Em um trecho daquela obra, Rousseau diz que *são somente os bons cidadãos que constituem a força e a prosperidade do Estado*.¹²¹

Para que um Estado seja republicano, para que nele impere a soberania popular, não importa o número de cidadãos nem o tamanho. Já vimos que manter o poder legislativo nas

¹²⁰ Isto sem contar os aparatos atuais como o telefone, a internet e o sistema de votação eletrônico usado no Brasil.

¹²¹ ROUSSEAU, 1982: 31.

mãos do povo é algo possível _ e fácil, ao menos em teoria. O que se faz necessário para que o sistema republicano funcione bem é que seja investido na educação dos indivíduos que compõem o Estado para que estes se tornem cidadãos. Neste ponto voltamos a uma discussão já tratada aqui. Ser cidadão é ser capaz de ratificar as leis de seu Estado. A liberdade, a cidadania e as leis estão interligadas. Rousseau trata dessas questões em conjunto. Por isso, a personagem criada no *Emílio* é o cidadão perfeito que tenta sobreviver a uma sociedade imperfeita. Ele é criado sob redomas para não adquirir os vícios de uma sociedade corrompida, cujos membros são inaptos a julgar o certo e o errado em relação a si mesmos. Em outra obra, podemos ver a importância dada pelo pensador à educação:

Eis aqui o artigo importante. É a educação que deve dar às almas a forma nacional e dirigir de tal forma suas opiniões e seus gostos, que elas sejam patriotas por inclinação, por paixão, por necessidade. Uma criança, abrindo os olhos, deve ver a pátria e até à 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 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.¹²²

Mas quando Rousseau afirma no *Emílio*¹²³ que não é possível fazer um homem e um cidadão ao mesmo tempo, ele pode estar expondo a angústia causada pela dificuldade de educar todo um povo para que este possa se unir e se transformar em um único corpo político. Esse deve ser um corpo político perfeito, no qual a vontade geral sobreponha-se às vontades particulares. Rousseau, apesar da característica utópica de seu *Contrato*, não tem esperanças na possibilidade de realmente vir a existir o grande legislador que concretizará o trabalho de reeducação de toda uma nação rumo a uma sociedade apta a pôr em prática a soberania popular. A educação pública, no entanto, pode ser uma saída para tal questão, sendo ela também um princípio a ser seguido por um governo legítimo:

Se as crianças são educadas em comum e em absoluta igualdade; se são embebidas pelas leis do Estado e dos princípios da vontade geral; se são educados para respeitá-los acima de tudo; se são cercadas de exemplos e de coisas que lhes falam incessantemente da terna mãe que os nutre, do amor que esta tem por todos,

¹²² *Idem*: 36.

¹²³ ROUSSEAU, 1995: 10.

dos bens inestimáveis que dela recebem e de quanto lhe devem; não duvidamos de que deste modo comecem a querer-se mutuamente bem como irmãos, a querer apenas aquilo que quer a sociedade, a substituir por ações de homens ou de cidadãos a estéril e vã tagarelice dos sofistas e a tornar-se um dia os defensores e os pais da pátria, da qual foram durante tanto tempo os filhos.¹²⁴

Apesar do *Emílio* ser sua obra mais famosa sobre educação, este tema pode ser encontrado em outros escritos de Rousseau. No trecho supracitado, a educação é apontada como um instrumento para desenvolver a cidadania, para que o sentimento de amor à pátria se desenvolva nas crianças a medida em que elas crescem. Com isso, as vontades particulares estarão cada vez mais próximas da vontade geral, possibilitando melhor exercício da soberania do povo. Nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, vemos a preferência do pensador por uma forma de educação que seja igual para todas as pessoas e classes. O ensino público, ministrado dessa forma, abre um caminho para restaurar a igualdade, característica imprescindível dos cidadãos de um Estado legítimo:

Não gosto dessas distinções entre colégios e academias, que fazem com que a nobreza rica e a nobreza pobre sejam educadas diferente e separadamente. Todos, sendo iguais pela constituição do Estado, devem ser educados juntos e da mesma maneira e se não se pode estabelecer uma educação pública totalmente gratuita, é preciso ao menos oferecê-la a um preço que os pobres possam pagar. Não seria possível fixar em cada colégio um certo número de lugares puramente gratuitos, isto é, a expensas do Estado, e que em França se chamam de bolsas?¹²⁵

Sugerindo a implementação de bolsas de estudo, Rousseau vai se afastando daquela imagem de pensador utópico e mostra que procura ser mais realista. Os cidadãos livres e iguais do *Do Contrato* já não são ideais inatingíveis, mas ideais que, independentemente de terem existido ou de vir a existir, podem ser perseguidos. Ele sabia que as sociedades existentes estavam longe de ser repúblicas perfeitas. Mas como paliativo por não encontrar em sua época um legislador-pedagogo, que eduque toda uma nação, ele sugere que se comece por educar um homem com a inocência e a simplicidade que ele teria em seu estado natural e por dar-lhe armas para sobreviver à sociedade corrompida. Ele educa Emílio de

¹²⁴ ROUSSEAU, sd: 169.

¹²⁵ ROUSSEAU, 1982: 37.

forma que este se torne o que o próprio Rousseau tentou se tornar em sua velhice: um homem cada vez mais isolado e independente dos outros; um homem que tem habilidades manuais para não depender dos outros em seus afazeres domésticos; um homem com um gosto pelos prazeres de uma vida simples, como caminhadas e o contato com a natureza; um homem, enfim, cada vez mais independente da sociedade corrompida que o cerca e que se apraza consigo mesmo, apenas com sua própria companhia e a de seus devaneios.

Rousseau vê no *cidadão virtuoso* dentro de um *Estado republicano* uma possibilidade de se chegar à *liberdade civil*. Eis aí três elementos que se completam, permitindo a existência um do outro. Novamente, trechos retirados de outros escritos do pensador podem mostrar o quanto é completa a abordagem de diferentes temas no *Do Contrato*. Isso porque são estes diferentes temas – educação, liberdade, igualdade, virtude, cidadania, entre outros – que contribuem para a construção de uma república. Um Estado em que impere a liberdade e a igualdade é construído por cidadãos e estes, no entender de Rousseau, adquirem tais características, entre outros meios, sendo virtuosos. Até mesmo ao falar sobre economia política, o genebrino sente a necessidade de introduzir a virtude dos cidadãos como componente ideal de uma sociedade pós-pacto:

A pátria não pode existir sem a liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos; sem isto tereis apenas miseráveis escravos, a começar pelos chefes do Estado.¹²⁶

Nas suas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, a virtude e os costumes dos cidadãos são apresentados formando a identidade do povo. Tal identidade traz mais rigidez às estruturas do estado, contribuindo para sua defesa:

A virtude de seus cidadãos, seu zelo patriótico, a forma particular que instituições nacionais podem dar a suas almas, eis a única muralha sempre pronta para defendê-la e que nenhum exército seria capaz de forçar. Se fizerdes de maneira que um polonês jamais possa se tornar um russo, respondo que a Rússia não subjugará a Polônia.¹²⁷

¹²⁶ ROUSSEAU, sd: 168.

¹²⁷ ROUSSEAU, 1982: 30.

Um Estado assim formado, por cidadãos que amam sua pátria, tem nos costumes sua raiz e sua força. Para que esta força contribua para o bem comum do conjunto de cidadãos que forma o corpo soberano, ela deve ser direcionada para a virtude através da educação. Um povo apto a ratificar e respeitar suas leis é o resultado de um contínuo trabalho de conscientização. Este trabalho é realizado por meio da figura do legislador-pedagogo: aquele que prepara o povo para exercer sua soberania e respeitar suas leis. Essa figura aparece em *Rousseau e a utopia da soberania popular*, obra em que o autor fala sobre o povo apto a receber as leis, segundo suas leituras sobre Rousseau.

Um povo apto a receber boas leis não é, evidentemente, um povo perfeito, pois já vimos Rousseau dizer que num país em que não se ludibria a lei esta não seria necessária. A lei, pois, é necessária onde ela pode ser ludibriada, mas onde, obviamente, a possibilidade desse ludíbrio é passível, ainda, de ser contida por não haver atingido as dimensões que apresentavam em Creta os vícios do povo. A função da lei é, portanto, a de conter vícios que podem ser contidos, o que significa que a lei _ e conseqüentemente o legislador _ não opera milagres.¹²⁸

O comentador acima mostra o mesmo Rousseau que enxergamos: um pensador que apresenta os fundamentos de um Estado bem organizado e justo, mas que não exige o impossível, que não espera milagres. Sendo assim o legislador pode ser uma pessoa (ou um grupo de pessoas) bem informada, consciente e competente, mas não precisa ter nenhuma característica sobre-humana. Bem informado sobre seus direitos e deveres e sobre a relação de cada um com os outros cidadãos, o povo está apto a exercer sua soberania, ratificando suas leis e seguindo-as. Para que a república se aproxime ainda mais do ideal apresentado pelo genebrino, resta apenas a cada Estado escolher a forma de governo que melhor lhe sirva.

É interessante enfatizar que, para qualquer expressão rousseuniana que se queira estudar, faz-se necessário entender outras tantas nos diferentes temas abordados pelo pensador. Se, para falarmos em *democracia* e *representação*, sentimos a necessidade de percorrer o caminho que percorremos até aqui é porque não vemos outra forma de compreender o pensador de Genebra. Tal qual Cassirer nos atentou na *Questão J-J*

¹²⁸ ULHÔA, 1996: 147.

Rousseau, seus temas ligados à política estão entrelaçados com outros ligados ao ser humano que forma este povo cuja forma de governo ideal é desejável uma aproximação:

Nas *Confissões*, descreve que o que primeiramente o havia remetido ao caminho da teoria política e o havia dado o pontapé inicial no plano de suas '*Institutions politiques*' fora o fato de **entender que na existência humana tudo está radicalmente relacionado com a forma de governo**, de modo que um povo jamais poderia se tornar diferente daquilo que a natureza de suas leis e de suas instituições políticas fizeram dele.¹²⁹

Antes de concluir que para o genebrino tudo na existência humana está relacionado com a forma de governo, Cassirer já havia citado as palavras do próprio Rousseau, que reproduzimos abaixo:

Tinha visto que tudo dependia radicalmente da política e que, como quer que se posicione, todo povo será sempre apenas aquilo em que a sua forma de governo o transformou. Desse modo, a grande questão acerca da melhor forma de governo possível parecia-me reduzir-se a esta: qual é a natureza do governo apropriado para formar o povo mais virtuoso, esclarecido e sábio, em resumo, tão perfeito quanto possível no sentido mais elevado da palavra?¹³⁰

Se para Rousseau a melhor forma de governo depende daquilo que é apropriado a cada Estado, nos tempos atuais a *Democracia* é apontada quase sempre como a única opção aceitável. No entanto, a definição de democracia apresentada pelo pensador recebe agora uma nova roupagem: a *representação*. O que gerava uma contradição conceitual na perspectiva do genebrino é hoje para muitos a única alternativa viável.

¹²⁹ CASSIRER, 1986: 102.

¹³⁰ *Idem*: 65.

IV. 2. Das duas formas de liberdade

Benjamim Constant é um exemplo de quem se coloca em posição favorável à representação como parte da democracia. No seu ensaio *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, ele faz uma análise sobre os diferentes significados que a liberdade possui entre antigos e modernos, defendendo a necessidade de um governo representativo. Sua primeira menção a um governo representativo já o apresenta como a melhor opção entre este e uma forma direta de governo:

(...) levados a nossa feliz revolução (...) a desfrutar os benefícios de um governo representativo, é interessante e útil saber porque este governo, o único sob o qual podemos hoje encontrar alguma liberdade e tranqüilidade, foi inteiramente desconhecido para as nações livres da antiguidade.¹³¹

O governo representativo aparece naquele ensaio como o *único* que pode propiciar ao Estado e seus membros a *tranqüilidade* e a *liberdade* almejadas. Se estas são vistas como argumento suficiente para a aceitação da representação na execução dos negócios públicos, elas devem ser entendidas como valores que possuem bastante importância na vida dos modernos. A maior predominância desses valores na modernidade em relação aos antigos faz dos primeiros os inventores do sistema representativo de governo. Segundo Constant, essa invenção se deve a necessidades que os antigos não conheceram.

Este sistema é uma descoberta dos modernos e vós vereis, Senhores, que a condição da espécie humana na antiguidade não permitia que uma instituição desta natureza ali se introduzisse ou instalasse. Os povos antigos não podiam nem apreciar as vantagens desse sistema. A organização social desses povos os levava a desejar uma liberdade bem diferente da que este sistema nos assegura.¹³²

Dessa forma, a democracia em sua forma direta, tal como Rousseau a definia, é relacionada por Benjamin Constant a um tipo de liberdade diferente daquela existente em

¹³¹ CONSTANT, 1985: 1.

¹³² *Idem*: 2.

um sistema representativo. Já vimos que Rousseau usa a mesma definição de democracia que era usada na Grécia antiga. *Liberdade*, tanto para o genebrino quanto para os antigos, significava a possibilidade de decidir e executar diretamente os negócios do governo, sem o intermédio de representantes. Constant nos mostra um quadro diferente na modernidade: o cidadão desse novo quadro sente-se livre quando dispõe de tempo para tratar de seus assuntos particulares, liberdade esta conquistada por meio da eleição de representantes que tomam conta dos assuntos político-administrativos. Essa nova forma de liberdade não cabia aos antigos. Incluídos na nova definição desse termo estão alguns direitos que também não eram reconhecidos na antiguidade, quais sejam:

... o direito de não se submeter senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado, nem maltratado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. É para cada um o direito de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e de exercê-lo; de dispor de sua propriedade, até de abusar dela; de ir e vir, sem necessitar de permissão e sem ter de prestar conta de seus motivos ou de seus passos. É para cada um o direito de reunir-se a outros indivíduos, seja para discutir sobre seus interesses, seja para professar o culto que ele e seus associados preferem, seja simplesmente para preencher seus dias e suas horas de maneira mais condizente com suas inclinações, com suas fantasias. Enfim é o direito, para cada um, de influir sobre a administração do governo, seja pela nomeação de todos ou de certos funcionários, seja por representações, petições, reivindicações, às quais a autoridade é mais ou menos obrigada a levar em consideração.¹³³

A descrição feita acima da liberdade dos modernos a vincula à idéia de um sistema representativo de governo, que possibilita a cada um dos cidadãos tempo para cuidar de sua vida particular. Para que se possa usufruir desse tipo de liberdade, faz-se necessária a segurança de saber que há alguém ou um grupo de pessoas no governo do Estado que está ocupado com os interesses da sociedade enquanto conjunto de cidadãos. A cidadania é então exercida no momento em que são escolhidos representantes aos quais serão confiados a preservação e o fortalecimento dos meios necessários ao gozo da liberdade característica dos modernos.

O mesmo quadro não poderia ser aplicado aos antigos que entendiam a participação direta na soberania como o mais importante exercício da liberdade. Neste outro quadro,

¹³³ *Idem*: 2.

cada indivíduo deve respeitar as decisões do grupo como um todo, que é o soberano em exercício. O campo de atuação do governo, neste caso, extrapola os limites da política e vai interferir na vida privada dos cidadãos. É assim que a liberdade dos antigos pode ser vista segundo a descrição de Constant:

Esta última consistia em exercer coletiva, mas diretamente, várias partes da soberania inteira, em deliberar na praça pública sobre a guerra e a paz, em concluir com os estrangeiros tratados de aliança, em votar as leis, em pronunciar os julgamentos, em examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados; em fazê-los comparecer diante de todo um povo, em acusá-los de delitos, em condená-los ou em absolvê-los; mas, ao mesmo tempo que consistia nisso o que os antigos chamavam liberdade, eles admitiam, como compatível com ela, a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo. Não encontrareis entre eles quase nenhum dos privilégios que vemos fazer parte da liberdade entre os modernos. Todas as ações privadas estão sujeitas a severa vigilância. Nada é concedido à independência individual, nem mesmo no que se refere à religião. A faculdade de escolher seu culto, faculdade que consideramos como um de nossos mais preciosos direitos, teria parecido um crime e um sacrilégio para os antigos. Nas coisas que nos parecem mais insignificantes, a autoridade do corpo social interpunha-se e restringia a vontade dos indivíduos. (...) As leis regulamentavam os costumes e, como tudo dependia dos costumes, não havia nada que as leis não regulamentassem.¹³⁴

Neste primeiro momento, são as desvantagens da liberdade dos antigos que recebem ênfase. Vale lembrar, neste ponto, que essas desvantagens são entendidas como tais na visão de um moderno, que vive em uma outra cultura, sob diferentes princípios regendo o certo e o errado. Para os antigos, aquela era uma situação comum, instituída e mantida pela própria comunidade que participava das assembleias e submetia-se a suas decisões. Era na condição de moderno, portanto, que Constant tirava conclusões como a que se segue:

Assim, entre os antigos, o indivíduo quase sempre soberano nas questões políticas, é escravo em todos seus assuntos privados.¹³⁵

¹³⁴ *Idem*: 2.

¹³⁵ *Idem*: 2.

Se, como moderno, Constant não aceita a falta de liberdade nos assuntos privados, como crítico, ele procura manter certa imparcialidade ao mostrar que a liberdade dos modernos também é insatisfatória. Assim como Rousseau, ele também vê o momento da eleição de um representante através do voto como a única ocasião em que a soberania é exercida. Tal como o genebrino, Constant também interpreta esse ato como uma abdicação do poder soberano:

Entre os modernos, ao contrário, o indivíduo, independente na vida privada, mesmo nos Estados mais livres, só é soberano em aparência. Sua soberania é restrita, quase sempre interrompida; e, se, em épocas determinadas, mas raras, durante as quais é cercada de precauções e impedimentos, ele exerce essa soberania, é sempre para abdicar a ela.¹³⁶

Transferindo o governo e o próprio poder soberano para representantes, o cidadão da modernidade tem todo o seu tempo livre para tratar de seus interesses particulares. Mas apesar de concordar com o sistema representativo de governo, Constant vê muitas desvantagens nessa apatia política que caracteriza os modernos. A procura de um meio termo para essa questão trilha o caminho da análise das condições que levaram antigos e modernos a primar por diferentes tipos de liberdade. Começando pelos antigos, o pensador mostra que o que fez com que eles pudessem ter uma participação direta no governo foram algumas particularidades das quais os modernos já não dispunham, como limites estreitos e escravos. Constant nos fala dessas particularidades:

Todas as repúblicas antigas eram fechadas em limites estreitos. A mais populosa, a mais poderosa, a mais importante delas não era igual em extensão ao menor dos Estados modernos. Como consequência inevitável de sua pouca extensão, o espírito dessas repúblicas era belicoso; cada povo incomodava continuamente seus vizinhos ou era incomodado por eles. Impelidos assim pela necessidade uns contra os outros, esses povos combatiam-se ou ameaçavam-se sem cessar. Os que não desejavam ser conquistadores não podiam depor armas sob pena de serem conquistados. Todos compravam a segurança, a independência, a existência inteira ao preço da guerra. Ela era o interesse constante, a ocupação quase habitual dos Estados livres da antiguidade. Finalmente, e como resultado necessário dessa

¹³⁶ *Idem*: 3.

maneira de ser, todos os Estados tinham escravos. As profissões mecânicas ou mesmo, em algumas nações, as profissões industriais eram confiadas a mãos acorrentadas.¹³⁷

O pensador dos dois tipos de liberdade afirma ainda que o mundo moderno tem como tendência a paz. Segundo ele, o comércio substitui as guerras. Essa troca é feita na medida em que os Estados vão crescendo em limites e em população. O crescimento transforma a necessidade de conquista territorial e de escravos na necessidade de adquirir mais capital, coisa que o comércio realiza com bem menos danos que uma guerra¹³⁸. *A guerra é o impulso, o comércio é o cálculo*,¹³⁹ diz o pensador. Os Estados modernos não se arriscam mais a agir por impulso. Sabe-se, entretanto, que no mundo moderno ainda existem guerras, assim como na antiguidade já existia o comércio. Mas as guerras modernas são mais calculadas e menos corriqueiras na grande maioria dos Estados. Da mesma forma, o comércio que existia no mundo antigo não tinha a mesma proporção e importância das guerras. Os escravos são um exemplo dos benefícios que as guerras rendiam, ao passo que os modernos já não aceitam a escravidão, muito menos consideram seus benefícios. Daí a mudança de quadro na modernidade, que pede por um outro tipo de liberdade:

Enfim, graças ao comércio, à religião, aos progressos intelectuais e morais da espécie humana, não há mais escravos nas nações européias. Homens livres devem exercer todas as profissões, atender a todas as necessidades da sociedade.¹⁴⁰

As diferenças apontadas entre os antigos e os modernos são as mesmas consideradas relevantes no momento de escolher a melhor organização política do Estado. A importância política de um cidadão, por exemplo, diminui à medida que aumenta a extensão do país. *Sua importância social é um elemento imperceptível da vontade social que imprime ao governo sua direção*.¹⁴¹ O aumento do território implica o aumento populacional, fato que ocorre na transição da antiguidade para a modernidade. Partindo da idéia de que quanto

¹³⁷ *Idem*: 3.

¹³⁸ Sabemos que ainda hoje guerras são movidas por dinheiro, mascaradas por outros motivos. Mas esse não é o foco de nossa discussão.

¹³⁹ CONSTANT, 1985: 4.

¹⁴⁰ *Idem*: 4.

¹⁴¹ *Idem*: 4.

mais indivíduos compõem o corpo político, menor será a influência de cada um enquanto cidadão, tem-se que, no Estado moderno, a influência de cada indivíduo no corpo político é cada vez menor em relação ao corpo soberano composto pelo todo.

A abolição da escravatura, por sua vez, também foi causadora de mudanças na organização política dos modernos. Era o trabalho escravo que permitia aos cidadãos da antiga Atenas, modelo da democracia direta, a posse do tempo livre necessário para a deliberação em praça pública. A ociosidade era então um fator importante para o exercício direto e contínuo da soberania e das funções administrativas pelo povo. Sem escravos, também não há tanto tempo livre para ocupar-se dos assuntos do Estado, que competem com os afazeres domésticos. Da mesma forma, a substituição da guerra pelo comércio também tirou o ócio do cidadão. O comércio é uma atividade que é exercida continuamente, ao passo que entre uma guerra e outra havia períodos de inatividade. Esses períodos eram preenchidos com a política. Hoje, por tratar cada um de seu sustento, os cidadãos não dispõem de tempo para se dedicarem às atividades políticas. *O comércio, enfim, inspira aos homens um forte amor pela independência individual.*¹⁴² Isto significa, entre outras coisas, que quanto menos o governo interfere em seus negócios e assuntos particulares, mais satisfeitos ficam os cidadãos, ao mesmo tempo em que também ficam satisfeitos ao passarem as atividades e preocupações do Estado para as mãos de representantes.

Essas diferenças entre antigos e modernos tendem a ser amenizadas quando se tem em mente que Atenas tinha atividades que a aproximavam dos modernos. Tais atividades estavam relacionadas ao comércio, que já dava mostras de ser uma ocupação vantajosa. Mas o comércio, naquele tempo, não trazia tantos lucros quanto as guerras, permanecendo assim uma atividade de menor importância. Da mesma maneira, as guerras, associadas aos territórios limitados e à existência de escravos, deixavam Atenas mais próxima dos antigos que dos modernos.

São tantas as diferenças que é praticamente impossível aos modernos desfrutar da liberdade da mesma forma que os antigos. Constantemente enfatiza o significado da liberdade para os modernos e a influência da adoção deste tipo de liberdade no sistema de governo adotado pela modernidade:

¹⁴² *Idem*: 5.

Nossa liberdade deve compor-se do exercício pacífico da independência privada. A participação que, na antiguidade, cada um tinha na soberania nacional não era, como em nossos dias, uma suposição abstrata. A vontade de cada um tinha uma influência real; o exercício dessa vontade era um prazer forte e repetido. Em conseqüência, os antigos estavam dispostos a fazer muitos sacrifícios pela conservação de seus direitos políticos ou de sua parte na administração do Estado. Cada um, sentindo com orgulho o que valia seu voto, experimentava uma enorme compensação na consciência de sua importância social.¹⁴³

Dentre os sacrifícios em prol dos direitos relacionados à participação política está o cerceamento da liberdade individual. Isto se dá através da censura do indivíduo pelo todo. Quando, na antiga Atenas, os costumes e as crenças eram ditados pelo Estado através das leis estabelecidas e preservadas pelas assembleias, tanto a obediência quanto a fiscalização do cumprimento da legislação eram feitas pelo mesmo conjunto de cidadãos que compunham a *polis*. Conseqüentemente, aqueles que viam sua vida particular controlada pelas leis eram os mesmos que legislavam. Em outras palavras, não havia de fato alguma autoridade externa aos cidadãos impondo limites em seus afazeres particulares. E se eles obedeciam apenas a leis que eles mesmos ratificavam, sentiam-se livres. Essa era a forma de liberdade que eles prezavam: a ausência de impedimentos na participação política que, no caso da democracia ateniense, implicava no exercício direto dos poderes legislativo e executivo, além das assembleias que realizavam os julgamentos necessários.

A liberdade prezada pelos modernos, por sua vez, difere daquela dos antigos na medida em que aumenta na modernidade a importância e a necessidade de dirigir seus afazeres privados sem qualquer tipo de interferência ou controle por parte do governo, que já não tem condições de ser exercido diretamente pelos cidadãos. Do fato de sermos bem mais apegados que os antigos à nossa independência individual decorre que temos objetivos diferentes dos antigos e, destes objetivos, decorrem diferentes significados para a palavra liberdade:

O objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso que eles denominavam liberdade. O objetivo dos

¹⁴³ *Idem*: 6.

modernos é a segurança dos privilégios privados; e eles chamam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios.¹⁴⁴

A partilha do poder social era a forma de liberdade mais importante aos olhos dos antigos e foi esse mesmo tipo de liberdade que Rousseau enfatizou. Ele sustentava, de maneira semelhante aos antigos, que a liberdade civil implica em participar do ato legislativo. É somente através desta participação que qualquer outra garantia será preservada, desde que seja de interesse público. E o interesse público, segundo o genebrino, é mais importante que qualquer interesse privado. Ao criticar Rousseau, por sua vez, Constant dizia que ele não estava atento às modificações da modernidade em relação aos antigos. A falta de atenção a estas mudanças teria levado o genebrino a estabelecer como princípio de legalidade do poder político a participação direta dos cidadãos na política do Estado, ao menos no que diz respeito ao poder legislativo. Um Estado que obedecesse a esse princípio era uma República, cuja definição hoje está mais próxima do que conhecemos por Democracia¹⁴⁵. Para o crítico de Rousseau, faltou ao filósofo a percepção de que o mundo dos modernos não tem espaço para o exercício da política sem o uso de representantes, seja no executivo ou no legislativo. Rousseau, por outro lado, reservava a democracia (como o exercício direto do poder executivo) aos Estados pequenos, dando mostra de sua consciência da existência dos grandes Estados, e de que estes não eram compatíveis com uma administração popular direta.

Dentre as mudanças que se deram da antiguidade para a modernidade, Constant afirma que hoje, além de ter-se por liberdade algo diferente do que os antigos entendiam por ela, a liberdade é visada por conta dos prazeres que ela permite fruir. A liberdade individual, neste sentido é colocada como primeira necessidade. Usar em um Estado moderno um sistema de governo que caberia aos antigos seria um fracasso, pois *o poder social feria em todos os sentidos a independência individual sem, contudo, destruir-lhe a necessidade*.¹⁴⁶ Na modernidade, o único sistema de governo aceitável é aquele que preserva a liberdade moderna. Esta somente abarca seu verdadeiro significado quando identificada com a liberdade individual.

¹⁴⁴ *Idem*: 6.

¹⁴⁵ Atualmente, entende-se por democracia uma forma de governo cujos representantes são eleitos por sufrágio direto do povo. Praticamente não há democracia em sua forma direta. O poder legislativo também é exercido por meio de representantes.

¹⁴⁶ CONSTANT, 1985: 8.

Como um moderno, Constant reivindica para si *a liberdade que convém aos tempos modernos*.¹⁴⁷ Dessa forma, ele sugere que a arbitrariedade dos governantes seja contida. Esta forma de liberdade diferente que cabe aos modernos pede por uma organização política diferente daquela que os antigos utilizavam. É neste ponto que voltamos ao tema da representação, pois a liberdade individual exige que o governo seja organizado de forma a deixar aos cidadãos tempo livre para seus interesses privados.

Daí vem, Senhores, a necessidade do sistema representativo. O sistema representativo não é mais que uma organização com a ajuda da qual uma nação confia a alguns indivíduos o que ela não pode ou não quer fazer. Os pobres fazem eles mesmos seus negócios; os homens ricos contratam administradores. É a história das nações antigas e das nações modernas. O sistema representativo é uma procuração dada a um certo número de homens pela massa do povo que deseja ter seus interesses defendidos e não tem, no entanto, tempo para defendê-los sozinho. Mas, salvo se forem insensatos, os homens ricos que têm administradores examinam, com atenção e severidade, se esses administradores cumprem seu dever, se não são negligentes, corruptos ou incapazes; e para julgar a gestão de seus mandatários, os constituintes que são prudentes mantêm-se a par dos negócios cuja administração lhes confiam. Assim também os povos que, para desfrutar da liberdade que lhes é útil, recorrem ao sistema representativo, devem exercer uma vigilância ativa e constante sobre seus representantes e reservar-se o direito de, em momentos que não sejam demasiado distanciados, afastá-los, caso tenham traído suas promessas, assim como o de revogar os poderes dos quais eles tenham eventualmente abusado.¹⁴⁸

O comodismo de que Rousseau acusava seus contemporâneos é substituído em Constant pela preferência que os modernos dão aos seus assuntos particulares. A mudança que se deu então foi em relação a diferentes pontos de vista. Enquanto Rousseau acusava os modernos de abrirem mão de sua liberdade ao deixar o poder político na mão de outras pessoas, Constant apresenta a representação como uma tendência natural de sua época. Os cidadãos, segundo esse último, não perderão sua liberdade política se primarem por sua liberdade individual, visto que uma é a garantia da outra. A eleição de representantes não acarreta nenhum perigo quando estes são bem escolhidos e monitorados. A recompensa

¹⁴⁷ *Idem*: 10.

¹⁴⁸ *Idem*: 12.

dada aos representantes mais competentes é o voto, o castigo é sua destituição do cargo através de atos públicos, ou sua simples substituição no momento oportuno.

Eis por que, tendo em vista que a liberdade moderna difere da antiga, conclui-se que ela está ameaçada também por um perigo de espécie diferente.

O perigo da liberdade antiga estava em que, atentos unicamente à necessidade de garantir a participação no poder social, os homens não se preocupassem com os direitos e garantias individuais.

O perigo da liberdade moderna está em que, absorvidos pelo gozo da independência privada e na busca de interesses particulares, renunciemos demasiado facilmente a nosso direito de participar do poder político.¹⁴⁹

Reconhecendo que ambas as formas de organização do Estado, aquela que prima pela liberdade civil e aquela que prima pela liberdade individual, têm seus riscos e suas vantagens, Constant sugere que saibamos dosá-las. É preciso combinar ambas as formas de liberdade: zelar pelo seu direito à liberdade individual e ser um cidadão consciente na escolha e monitoramento de seus representantes. Neste ponto, suas idéias se aproximam as de Rousseau no que tange à importância do legislador na educação dos cidadãos.

A obra do legislador não é completa quando apenas tornou o povo tranqüilo. Mesmo quando esse povo está contente, ainda resta muita coisa a fazer. É preciso que as instituições terminem a educação moral dos cidadãos. Respeitando seus direitos individuais, protegendo sua independência, não perturbando suas ocupações, devem, no entanto, consagrar a influência deles sobre a coisa pública, chamá-los a participar do exercício do poder, através de decisões e de votos, garantir-lhes o direito de controle e de vigilância pela manifestação de suas opiniões e, preparando-se desse modo pela prática, para essas funções elevadas, dar-lhes ao mesmo tempo o desejo e a faculdade de executá-las.¹⁵⁰

Talvez possamos resumir parte da missão do legislador em duas palavras: consciência política. Esta significa estar ciente de que, mesmo em sua condição de cidadão moderno, ocupado com seus afazeres particulares e com seus direitos a uma liberdade

¹⁴⁹ *Idem*: 12.

¹⁵⁰ *Idem*: 14.

individual, deve-se reservar um espaço em sua vida para cumprir com seus deveres de cidadão. É esta participação no exercício do poder, votando e fazendo valer o direito de controle e vigilância, que aproxima o crítico do criticado, Constant de Rousseau. Ambos estão preocupados com o perigo que a falta de interesse representa para um povo sem consciência política. Rousseau, quando não aceitava a eleição de deputados e representantes para o exercício do poder legislativo, tinha como principal argumento a existência de uma vontade geral que não podia ser representada por deixar de ser, no momento em que é delegada a terceiros, geral. Seu crítico mostra estar mais preocupado com a competência e confiabilidade dos representantes que, segundo ele, são um artifício ao qual o homem moderno não pode deixar de lançar mão.

A participação popular é reclamada por Constant de uma maneira diferente daquela pela qual é reclamada por Rousseau, mas a ambos serve de princípio de legalidade do poder político. O primeiro exige dos cidadãos a certeza de que os representantes eleitos através do sufrágio público são os mais competentes e confiáveis dentre os demais candidatos. Certeza essa adquirida mediante o acompanhamento dos atos dos representantes com a maior frequência possível, não tornando a eleger ou afastando do cargo aqueles que se mostrarem incompetentes ou desonestos. Já segundo Rousseau, além da escolha correta daqueles que virão a exercer os cargos públicos, a legalidade do poder político e, conseqüentemente, de um Estado, exige também que os cidadãos dêem, de forma direta, o seu parecer positivo ou negativo em relação às leis que deverão reger o país. Se o crítico de Rousseau coloca como prioridade dos modernos uma liberdade individual que lhe toma o tempo necessário de tomar as devidas decisões políticas, também não deixa de apontar a necessidade de que os cidadãos saibam o que está sendo decidido e executado pelos representantes. Se existe essa exigência e se o povo tem uma educação política capaz de permiti-los acompanhar as atividades dos representantes, a mesma educação os fará capazes de dizer se uma determinada lei ou conjunto de leis deve ou não continuar em vigência. Dar o seu aval sobre a legislação vigente, por sua vez, é um procedimento tão simples quanto o é a votação que decide quem vai representar os cidadãos nos negócios do Estado.

Das duas formas de liberdade de Constant, que pedem por diferentes sistemas de governo, podemos concordar categoricamente com o autor de que é necessário equilibrar os dois tipos de liberdade. Para bem gozar dos privilégios de uma liberdade individual, um cidadão deve estar atento à política do Estado e fazer a sua parte para garantir tais

privilégios. Caso não reserve um tempo para acompanhar as decisões e atos dos representantes, acontecerá o que já tinha sido descrito por Rousseau: os cidadãos serão livres apenas uma vez a cada quatro anos, mesmo assim para abrir mão de sua liberdade, ao votar em representantes políticos que não irão, de fato, representá-los e lutar por seus direitos de cidadãos.

IV. 3. Utilitarismo e Governo Representativo

Quando Finley faz sua colocação a respeito do acréscimo na educação do cidadão através da sua participação política, aparece uma citação de Stuart Mill.¹⁵¹ A fonte dessa citação é o livro *Considerações sobre o governo representativo*, que nos serve de busca por um argumento a favor da democracia representativa. Tal argumento dá uma contribuição especial na medida que pode ser contraposta (ou justaposta) à posição rousseauniana em relação à representação.

A visão de Mill a esse respeito chega até nós embalada pelo pensamento utilitarista. Segundo essa corrente, deve-se, em primeiro lugar, saber os fins ou objetivos finais para somente então decidir pelos meios mais eficazes. Tratando-se da escolha da melhor forma de governo, a posição de Mill é bastante clara:

O governo sendo pura e simplesmente um meio, a elegibilidade dos meios deve depender se sua adaptação ao fim.¹⁵²

Tendo em vista que o governo não é um fim em si mesmo, é prioritário estabelecer com clareza a sua finalidade para então buscar pelo meio mais adequado de atingir o fim almejado. A boa administração do Estado, de forma a manter uma boa qualidade de vida e a liberdade de seus cidadãos é um fim e si mesmo. Sendo o governo um instrumento para atingir esse fim, deve ser escolhido aquele que melhores condições tiver de dar ao Estado um povo livre e instruído o bastante para usufruir dessa liberdade.

¹⁵¹ FINLEY, 1988: 43; MILL, 1981: 37.

¹⁵² MILL, 1981: 13.

Um bom governo só é possível quando os *seres humanos que compõem a sociedade sobre a qual o governo é exercido* são virtuosos e esclarecidos. Do contrário, um governo representativo serviria apenas aos interesses egoístas de quem se dispuser a administrar o Estado.

De que servem as regras de procedimento como garantia de justiça, se a condição moral do povo é tal que as testemunhas geralmente mentem, e os juízes e seus subordinados são corruptos? Igualmente, como podem as instituições propiciar uma boa administração municipal, se existe tal indiferença ao assunto que as pessoas que poderiam administrar, honesta e eficientemente, não podem ser induzidas a servir, e as tarefas são deixadas para aqueles que as empreendem porque possuem algum interesse particular a promover? De que utilidade é o sistema representativo mais amplamente popular, se os eleitores não se preocupam em escolher o melhor membro do Parlamento, mas sim escolhem aquele que gasta mais dinheiro para ser eleito? (...) Sempre que a disposição geral do povo for tal que cada indivíduo atente apenas para aqueles de seus interesses que são egoístas, e que não se preocupe com a sua parte dos interesses gerais, em tal estado de coisas o bom governo é impossível. (...) O governo consiste de atos executados por seres humanos; e se os agentes, ou aqueles que escolhem os agentes, ou aqueles perante os quais os agentes são responsáveis, ou os espectadores cuja opinião deveria influenciar todos esses, não passam de massas de ignorância, estupidez e preconceito maldoso, toda a opinião do governo será virada para o mal; enquanto que, à medida que os homens forem se elevando acima desse nível, o governo também melhorará de qualidade; até o ponto de excelência, atingível mas ainda não atingido, em que os funcionários do governo, eles mesmos dotados de virtude e virtudes superiores, respirarão uma atmosfera de uma opinião pública virtuosa e esclarecida.¹⁵³

A filosofia política de Mill aparece ligada a um processo educacional que possibilite a realização de um Estado ideal. Dentro desse ideal, governantes respeitam os governados e estes estão constantemente fiscalizando seus governantes. Este processo educacional está relacionado principalmente com o cultivo de uma consciência moral, permitindo que os cidadãos possam exigir seus direitos e cumprir seus deveres. Não há um bom governo, nem mesmo uma instituição representativa, que sobreviva à corrupção de seus governantes e, principalmente, ao descaso do povo. Mais uma vez a apatia popular representa um dos principais obstáculos a um bom governo.

¹⁵³ *Idem*: 18.

De mesmo, as instituições representativas são de pouco valor, e podem ser mero instrumento da tirania ou da intriga, quando a generalidade dos eleitores não está suficientemente interessada em seu próprio governo para dar-lhe seu voto, ou quando a maioria dos eleitores, quando votam, não o fazem segundo os interesses do bem público, mas o fazem por dinheiro ou por indagação de pessoa influente, que por razões particulares pretendem favorecer. A eleição popular praticada dessa maneira, ao invés de ser uma garantia contra o mau governo, representa uma engrenagem adicional no seu mecanismo.¹⁵⁴

Entregar o governo do Estado a terceiros e afastar-se totalmente dele, sem acompanhar seus passos ou lutar por seus direitos de cidadãos, é o mesmo que se entregar a um governo despótico. Mesmo que não seja o despotismo o formato original desse governo, até mesmo um sistema democrático representativo culminaria em um despotismo na medida em que o povo, por pura comodidade, afasta-se de qualquer tipo de participação. Ao falar de um governo despótico, Mill descreve uma situação de apatia parecida com aquela que acontece em democracias modernas:

Um bom despotismo significa um governo em que, no que depender do déspota, não exista nenhuma opressão positiva por parte dos funcionários públicos, mas no qual o povo não cuide de seus próprios interesses, e as mentes do povo sejam anuentes ou condicionadas por esta abdicação de suas próprias energias. Deixar as coisas para o governo, como deixá-las ao acaso, é sinônimo de não se preocupar com elas, e de aceitar os resultados, quando desagradáveis, como caprichos da natureza.¹⁵⁵

Dentro do que atualmente é conhecido por democracia, o povo quando muito participa dos atos políticos no momento em que dá o seu voto na escolha daqueles que irão governar por eles. O descaso é tanto que muitos sequer fazem questão de exercer seu direito ao voto. E abandonar totalmente o governo do Estado nas mãos de terceiros sem inteirar-se de seus atos nem buscar a garantia de seus direitos demonstra falta de consideração consigo mesmo e com sua própria liberdade¹⁵⁶. Somente a constante participação na vida política

¹⁵⁴ *Idem*: 8.

¹⁵⁵ *Idem*: 29.

¹⁵⁶ Tanto a liberdade civil prezada por Rousseau quanto aquela que Constant atribui aos modernos.

pode garantir a liberdade de cada cidadão. Vemos em Mill algumas palavras que enfatizam essa idéia: o melhor governo é aquele em que o povo participa, que pertence à *massa reunida da comunidade*.

Os seres humanos só estão a salvo dos maus atos de seus semelhantes na medida em que são capazes de defenderem a si mesmos; e só atingem um alto grau de sucesso em sua luta contra a natureza na medida em que são auto-suficientes, dependendo daquilo que eles mesmos podem fazer, separadamente ou em conjunto, muito mais do que daquilo que os outros podem fazer por eles.¹⁵⁷

Como se não bastasse a garantia da liberdade e demais interesses, a participação popular contribui também no que tange à instrução desse povo. Um bom governo nasce e se desenvolve concomitantemente ao nascimento e crescimento da liberdade e da capacidade de agir de acordo com ela. A liberdade não sobrevive à passividade. A experiência de uma vida politicamente ativa, por sua vez, fará de cada cidadão um governante capacitado para dirigir a si mesmo e ao seu Estado. Se a direção do Estado não for exercida diretamente, o voto consciente e a constante fiscalização de seus representantes farão este papel instrutivo e garantidor da liberdade. A citação abaixo fala dessa relação entre participação e instrução:

Ele aprende a se sentir como parte do público, e a fazer do interesse geral o seu público. Onde não existir esta escola de espírito público, dificilmente os indivíduos chegarão à conclusão de que têm outros deveres para com a sociedade, que não o de obedecer às leis e de submeter ao governo. Não existirá nenhum sentimento desinteressado de identificação com o público. Todo pensamento ou sentimento, de interesses ou de dever, será absorvido pelo indivíduo ou pela família. O homem nunca terá uma idéia de interesse coletivo, de objetivos a serem perseguidos conjuntamente com outros, mas sim em competição com os outros, e até certo ponto às custas dos outros. Um vizinho, não sendo um aliado nem um associado, uma vez que não se engaja nunca em um empreendimento comum para o bem geral, jamais passará de um rival. Desse modo, até mesmo a moral privada sofrerá, enquanto a moral pública deixará de existir.¹⁵⁸

¹⁵⁷ MILL, 1981: 31.

¹⁵⁸ *Idem*: 38.

A identificação de um governo popular a um governo livre, por sua vez, constitui um passo a mais na argumentação de Mill sobre a necessidade de um governo que tenha a maior participação possível do povo.

Deve-se reconhecer que os benefícios da liberdade, tal como foi conhecido até hoje, só foram obtidos pela extensão de seus privilégios a uma parte apenas da comunidade; e que o governo em que eles se estendem imparcialmente a todos é um desejo ainda não realizado. Mas, embora qualquer aproximação desse estado tenha um valor intrínseco, e em muitos casos, no nível atual de aprimoramento geral, não se possa fazer mais do que uma aproximação, a participação de todos nesses benefícios é a concepção idealmente perfeita de governo livre. Na medida em que alguns, não importa quem, forem excluídos dessa participação, seus interesses estarão sem as garantias concedidas aos outros, e eles mesmos estarão em condições menos favoráveis do que os outros para aplicar suas faculdades no aprimoramento de sua própria situação e da situação da comunidade, de que depende a prosperidade geral.¹⁵⁹

Com isso, o governo popular é eleito como aquele que melhor garante a liberdade e demais interesses de seus cidadãos. Mill elege, dessa forma, o *meio* mais eficaz de atingir os *fins* almejados pelo Estado. Esse pensamento faz com que ele se aproxime de Rousseau, dada a importância atribuída à conscientização de cada cidadão no sentido de afastar-se do comodismo político. Daí se segue que um bom governo deve, na medida do possível, proporcionar ao povo a participação necessária a um governo que se pretenda popular. A proporção dessa participação depende da estrutura de cada Estado, de seu tamanho territorial e do número de cidadãos. A conclusão do pensador, devido à estrutura dos Estados modernos, é favorável ao governo representativo.

Depois de todas essas considerações, torna-se evidente que o único governo capaz de satisfazer a todas as exigências do estado social é aquele do qual participou o povo inteiro; que toda participação, por menor que seja, é útil; que a participação deverá ser, em toda parte, na proporção em que permitir o grau geral de desenvolvimento da comunidade; e que não se pode desejar nada menor do que a admissão de todos a uma parte do poder soberano do Estado. Mas como, nas

¹⁵⁹ *Idem*: 33.

comunidades que excedem as proporções de um pequeno vilarejo, é impossível a participação pessoal de todos, a não ser numa porção muito pequena dos negócios públicos, o tipo ideal de um governo perfeito só pode ser o representativo.¹⁶⁰

Antes de demonstrar sua preferência pelo que denomina *governo representativo*, Mill apresenta as vantagens de um governo em que exista o máximo possível de participação popular. Quando diz que *não se pode desejar nada menor do que a admissão de todos a uma parte do poder soberano do Estado*, mostra uma tímida aproximação com a idéia rousseuniana de soberania popular. Enquanto Rousseau é enfático em atribuir a soberania do Estado unicamente ao corpo formado pela união de todos os cidadãos, o outro exige que pelo menos uma parte da soberania seja dada a eles. Para Mill, quanto maior for essa parcela do poder soberano destinada ao povo, melhor será o governo. Tal melhora se deve ao pressuposto de que quanto maior for a participação popular no governo, maiores serão as garantias de que seus interesses serão respeitados. Um povo livre, que deseje garantir essa liberdade, deve tomar seu direito de participação como um dever. Sua contribuição nos atos do governo pode aparecer em forma de deliberação e fiscalização, não necessariamente atuando de forma direta em cada passo do executivo.

É nesse ponto que Mill vê na representação a melhor forma de governo, mesmo naquele popular. Segundo ele, um indivíduo tem melhores condições de executar as tarefas do governo do que uma assembléia. Enquanto esta pode ser muito útil na deliberação, devido às várias opiniões conflitantes que podem ser ouvidas e analisadas, uma única pessoa terá melhores condições de agir conforme a melhor decisão. De fato, as tarefas do poder executivo exigem uma praticidade que uma assembléia não possui, a não ser quando organizada segundo determinada hierarquia.¹⁶¹ A ordem e a agilidade ficam cada vez mais difíceis de serem encontradas quanto maior for o número de cabeças de igual poder decisório.

Isto não significa, é bom lembrar, que um governo assim constituído funcionará perfeitamente se a massa popular abandonar a política do Estado nas mãos daquele que for escolhido como representante. Também não se pode esquecer que não basta ao representante ter boas qualidades morais para bem exercer seu cargo, fazendo-se necessárias também aquelas intelectuais. Quando o povo não demonstra interesse político,

¹⁶⁰ *Idem*: 38.

¹⁶¹ *Idem*: 49.

o governo representativo corre riscos. Quando o representante não se mostra competente para o exercício do poder, os mesmos riscos existem. Quando, ainda, a representação não é numericamente proporcional a todos, abarcando também as minorias, aí tampouco existirá um bom governo.¹⁶²

Vemos então que há um conjunto de situações fazendo do governo representativo o melhor meio de atingir as metas do Estado social. A participação de *todos* e a competência política resultante dessa participação formam nada menos do que o sistema democrático, conforme sua definição clássica: governo de todos. Mill, por sua vez, coloca a inclusão das minorias como condição necessária para que um governo representativo não deixe de ser democrático. Ele lembra que algumas idéias se confundem com a democracia:

Duas idéias completamente diferentes são normalmente confundidas sob o nome democracia. A idéia pura de democracia, de acordo com a sua definição, é o governo do povo inteiro pelo povo inteiro, representado de maneira igual. A democracia, de maneira como é comumente concebida e até agora praticada, é o governo do povo inteiro por uma mera maioria, exclusivamente representada. A primeira idéia é sinônimo da igualdade de todos os cidadãos; a segunda, estranhamente confundida com a primeira, é um governo de privilégios, em nome da maioria numérica, que é praticamente a única a ter voz no Estado. Esta é a consequência inevitável da maneira pela qual se vota atualmente, com uma exclusão das minorias.¹⁶³

Para Mill, democracia e representação são perfeitamente compatíveis, desde que o povo inteiro seja *representado de maneira igual*. Nestes termos, um governo representativo pode ser considerado uma democracia quando não é apenas a maioria que está sendo representada. Deve haver um número proporcional ao das minorias no governo, junto aos representantes do povo. O representante, por sua vez, deve ter claro em sua mente que sua função é agir conforme os interesses do povo como um todo, não de uma parcela dele. O representante dará sua contribuição ao regime democrático se respeitar o fato de que, por direito, a soberania do Estado pertence inteiramente e somente ao povo que ele representa. Aquele que assumir a representação do povo no governo, assumirá também o papel de funcionário do governo, tal como Rousseau dizia que deveria ser. Enquanto mero

¹⁶² *Idem*: 74.

¹⁶³ *Idem*: 71.

funcionário, o representante executa o que for da vontade de todos e presta conta de seus atos, não mais que isso.

Críticos como Finley, Constant e Mill mostram tantas preocupações semelhantes às de Rousseau que é possível afirmar que a grande diferença entre Rousseau e seus críticos não está necessariamente na ideia de representação. É certo que no *Do Contrato*, o genebrino é enfático em negar a representação da vontade geral enquanto poder legislativo. Mas seus argumentos encontram afinidade com os críticos supracitados em vários momentos. Exemplo disto é a preocupação com a falta de participação popular e com o perigo de abuso por parte do governo. Também há consenso no que diz respeito à importância dada à educação como forma de instigar no cidadão o interesse pelos assuntos políticos.

A exigência da participação direta no legislativo que aparece no *Do Contrato* serve a críticos e ao próprio autor como um ideal a ser perseguido e como referencial para a análise da realidade. Rousseau mesmo tentou adaptar esse ideal à prática na constituição de Genebra e no governo da Polônia.

A tão discutida *democracia representativa* poderia ser uma ideia suportada por Rousseau se a expressão fosse entendida como a representação em um governo republicano. Nesse governo, as leis mais polêmicas seriam submetidas ao sufrágio público¹⁶⁴ e o povo seria educado de forma a querer fiscalizar seus representantes e exigir a submissão de determinadas leis ao voto popular. Mas a possibilidade de educar todo um povo a ponto de torná-lo tão participativo é talvez a maior utopia do pensamento de Rousseau, assim como de seus críticos.

¹⁶⁴ Novamente a exemplo do referendo realizado em 2005 no Brasil.

CONCLUSÃO

Ouso dizer que também pertença à lista daqueles que encontram no cidadão bem formado e informado a qualidade mais eficaz para o bom andamento do Estado. É certo que apostar assim na formação do cidadão traz o risco de ser um ideal tão longínquo quanto a democracia de Rousseau. O genebrino, porém, já admitiu que uma democracia perfeita somente seria possível se os cidadãos fossem deuses. Mas daí vem a pergunta: por que então se faz necessário um Estado? Visto que o Estado descrito no *Do Contrato* apresenta situações ideais, cidadãos perfeitos fariam parte desse ideal. Logo, mesmo no caso da existência de indivíduos perfeitos, ainda há sentido para o Estado.

O mesmo pode ser dito sobre a conformação entre o interesse do indivíduo e o interesse de todos, que se concretiza na vontade geral. Se tal conformação fosse natural aos seres humanos, não haveria maiores preocupações com a formação do bom cidadão, ou do cidadão esclarecido. E se uma educação perfeita parece inatingível, talvez isto se dê porque também não exista um Estado composto de perfeitos cidadãos. A tensão no conceito de vontade geral aparece então ao se tratar da realidade. Na teoria de Rousseau, vontade geral é a identificação da vontade particular com a vontade de todos. O ponto em comum é a vontade do corpo político, que se chama vontade geral. Na prática, cidadãos não-perfeitos precisam de um investimento na educação para ao menos se aproximar desse ideal.

Quando Rousseau se posiciona contra a eleição de representantes no poder legislativo, ele parte de uma noção ideal de como o cidadão deveria ser. Esse ideal pressupõe a participação política como fator importante na vida das pessoas. Pressupõe também que o povo como um todo reconheça esse devido valor e queira estar sempre informado dos assuntos da *polis*.

Por outro lado, quando um moderno diz a Rousseau que a representação é um recurso necessário de seu tempo, tende a pecar na argumentação. A necessidade de representantes tem como causa valores e estilo de vida típicos da modernidade. Esta carrega consigo a primazia do indivíduo sobre o coletivo, o que pede pela conservação da liberdade individual. Ao mesmo tempo, porém, em que afirmam a necessidade de eleger um representante para fazer o que o povo por si mesmo não pode ou *não quer fazer*, enfatizam que este mesmo povo deve estar atento aos atos de quem o representa. Ora, se os cidadãos

têm consciência do seu dever de fiscalizar e cobrar determinadas atitudes de seus representantes, por que não usar este mesmo tempo para manter-se inteirados dos atos do governo enquanto mero funcionário e dar seu aval periodicamente a respeito das leis que governo e povo devem seguir? Esse sufrágio periódico em relação às leis e forma de governo resume boa parte do ideal rousseauiano de república.

A participação popular feita periodicamente, não somente na eleição dos *funcionários* do governo, mas também na legislação do Estado, não é tão utópica quanto aparenta ser. Ao menos não o deveria ser na visão de quem critica a apatia política daqueles que abandonam o governo na mão de representantes. Os críticos modernos dizem que o cidadão que preza pela liberdade individual só pode ter um governo representativo. Contudo, parece contraditório querer que este mesmo cidadão disponha do seu precioso tempo para fiscalizar aquele representante cuja posição ocupa exatamente para dispensar o povo das preocupações políticas.

Adotando a idéia de que é possível, mesmo num grande Estado, aproximar-se do ideal rousseauiano de república, torna-se possível também falar em soberania popular. Segundo o genebrino, se as leis que regem o Estado passam pela aprovação da população que o compõe, o poder soberano não é retirado do povo. A administração do Estado sob tais leis, por sua vez, pode ser delegada a um grupo de funcionários, proporcionando ao cidadão moderno tempo necessário para ocupar-se com sua vida particular.

Dar o nome de democracia àquilo que Rousseau chamava de república é algo que poderia se feito, apesar da democracia ser um termo que ele não use com esse significado. A democracia representa hoje o desejo de liberdade que move lutas e revoluções políticas. Depois que povos enfrentaram longos períodos sem ter sequer o direito de eleger aqueles que governam e fazem as leis, a possibilidade de decidir ao menos sobre quem pode ocupar tal cargo é um sonho realizado.

Democracia e representação deixariam de ser termos contraditórios em Rousseau se e somente se alguns esclarecimentos sobre ambas as idéias fossem enfatizados:

1º) Se o termo democracia ganhar a conotação de um Estado regido por leis aprovadas diretamente pelo povo soberano. Os cidadãos teriam apenas que dizer sim ou não aos principais projetos de lei apresentados. Dessa forma, o Estado em questão se aproximaria do ideal que Rousseau denomina república. Democracia passaria, dessa forma a ser sinônimo de um Estado republicano.

2º) Se por representante for entendido aquele funcionário ou corpo de funcionários escolhido para governar sob a autoridade das leis impostas pelo povo soberano. O nome representante se resumiria assim ao nome dado àquele que ocupa a função administrativa do Estado. A vontade soberana do povo, intransferível, continuaria sendo a única detentora do poder legislativo.

É difícil afirmar, sem que restem algumas dúvidas, que o filósofo acataria essas mudanças de significado dadas à democracia e à representação. Mas aceitar esse ponto de vista seria um ótimo começo para pôr fim à discussão. Ainda assim, a grande dúvida que permanece é se podemos classificar Rousseau como um contratualista, ou mesmo como um moderno. Tal questão é levantada porque o pensador se destaca dessas categorias principalmente por ser favorável, no *Do Contrato*, à primazia do coletivo sobre o indivíduo. E essa idéia, bem o sabemos, não cabe aos modernos.

BIBLIOGRAFIA

ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Editora Ática, 1990.

BARROS, G. N. M. *Platão, Rousseau e o Estado total*. São Paulo: T.ª Queiroz, 1995.

BOBBIO, Norberto. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. *O Futuro da Democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986a.

_____. *Qual Socialismo? Discussão de uma Alternativa*. In: “Quais alternativas à democracia representativa?”. 3ª ed. trad. De Iza de Salles Freaza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983. (Coleção Pensamento Crítico, vol. 52).

BOBBIO, N., MATTEUCCI, N. e PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. Trad. de João Ferreira. 2ª Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986b.

CASSIRER, Ernest. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. de A. Queirós. São Paulo: O Pensamento Político Clássico, 1986.

CONSTANT, B. *Da liberdade dos antigos comparada a dos modernos*. In: Revista Filosofia Política nº 2, 1985.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Crítica e utopia em Rousseau*. LUA NOVA. Revista de Cultura e Política, nº 38. In: O individualismo e seus críticos. CEDEC, 1996.

DELLA VOLP, Galvano. *Rousseau e Marx: a liberdade igualitária*. Tradução de António José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1982.

DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

ENSAIOS DE ÉTICA E POLÍTICA: Maquiavel, Hobbes, Rousseau, Kant, Wittgenstein. Org. de Daniel Omar Perez. Cascavel: EDIUNOESTE, 2002.

FINLEY, M. I. *Democracia antiga e moderna*. Edição revista. Tradução de Waldéa Barcellos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GRIMSLEY, R. *La Filosofía de Rousseau*. Madrid: Alianza, 1980.

HOBBS, T. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997 (Os Pensadores).

KRISCHKE, P. J. *O Contrato Social Ontem e Hoje*. Cortez.

LARROSA, Jorge. *Pedagogia profana _ Danças, piruetas e mascaradas*. In: “Os paradoxos da autoconsciência”. 2ª edição. Tradução de Alfredo Veiga-Neto. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

MILL, J. S. *Considerações sobre o governo representativo*. Trad. de Manuel Innocêncio de Lacerda Santos Jr. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981 (Coleção Pensamento Político 19).

ROSENFELD, Denis. *A democracia representativa e o orçamento participativo*. Caderno de pesquisa interdisciplinar em ciências humanas. Nº 36, Novembro de 2002 (série especial).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social e Ensaio sobre a origem das línguas* (Os Pensadores, vol. 1). Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

_____. *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua reforma projetada*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982 (edição bilíngüe).

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Nagle. Brasília: Básica Universitária / São Paulo: Ática, 1989.

_____. *Emílio ou da Educação*. Trad. De Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Do contrato social e Discurso sobre a economia política*. Trad: Marcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hermus, sem data (sd).

_____. *Os devaneios de um caminhante solitário*. Trad. de Fúlvia Maria Luiza Moretto. 3ª ed. Brasília: Editora UNB, 1995a.

_____. *Escritos sobre a religião e a moral*. Clássicos de filosofia: cadernos de tradução nº 2. IFCH/ UNICAMP, 2002.

_____. *Oeuvres complètes*. Genève: Gallimard, 1959.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

_____. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1996. (Prazer em conhecer).

TORRES, J. C. B. *Figuras do Estado Moderno: representação política no ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

ULHÔA, J. P. *Rousseau e a utopia da soberania popular*. Goiânia: editora da UFG, 1996.

VIEIRA, L. V. *A democracia em Rousseau: a recusa dos pressupostos liberais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. *Os movimentos sociais e o espaço autônomo do “político”*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.