

Arte e natureza no contrato social

RESUMO

Nosso propósito, neste ensaio, é o de retomarmos a leitura do texto de Rousseau, tendo como referência uma indicação preciosa que se encontra no cap. I do Livro III e que resume de maneira muito simples toda a estrutura do Contrato. A lembrança do texto de Althusser neste preâmbulo é apenas para chamar a atenção do leitor para um tipo de leitura extremamente engenhosa da obra de Rousseau e que merece sempre ser revisitada por quem se debruça sobre a análise do Contrato Social, principalmente porque nos apresenta os vários graus de dificuldade das leituras preocupadas em ver funcionar na prática uma teoria que dificilmente se amolda a qualquer realidade empírica, mas pode ser considerada como uma tentativa de esboçar as condições de possibilidade de toda e qualquer realidade política dada, de qualquer comunidade política constituída na história.

Palavras-chave: Moral; Contrato social; Comunidade; Política.

ABSTRACT

Our purpose in this essay is to resume reading the text of Rousseau, with reference to a valuable indication which is the cap. I of Book III, which summarizes very simply the whole structure of the Contract. The memory of the text of Althusser in this preamble is only to draw the reader's attention to a type of extremely ingenious reading of Rousseau's work that deserves to be revisited by those who always focuses on the analysis of the Social Contract, mainly because it presents the various degree of difficulty of the readings concerned to see work in practice a theory that hardly conforms to any empirical reality, but can be considered as an attempt to outline the conditions of possibility of any given political reality, of any political community constituted in history.

Keywords: Moral; Social contract; Community; Politics.

*Professor do Departamento de Filosofia da USP.

Na análise do *Contrato Social* de Rousseau como um texto lacunar, cheio de rupturas e ao mesmo tempo de tentativas de superá-las, com problemas que se resolvem e criam novos problemas, até que não haja mais solução possível no interior do processo de desenvolvimento do objeto teórico em questão, Louis Althusser acrescenta que, ao se defrontar com a realidade concreta, insolúvel, ainda

“resta, no entanto, um recurso, porém de outra natureza: a transferência, desta vez a transferência de uma impossível solução teórica para o outro da teoria, a literatura. O ‘triunfo fictício’, admirável, de uma escrita sem precedente: *A Nova Heloisa*, o *Emílio*, *As Condições*. Que seja sem precedente, não pode ser sem relação com um ‘fracasso’ admirável de uma teoria sem precedente: o *Contrato Social*” (ALTHUSSER, 1967, p. 42).

Ao indicar o “triunfo fictício” de uma escrita que se desenvolve para além do universo político e aí encontra seu lugar de referência privilegiado, como escrita admirável, ele não deixa de apontar também para o “fracasso” admirável da teoria esboçada no *Contrato Social*. Tanto o triunfo fictício quanto o fracasso admirável estão entre aspas, pois o autor não acata uma tradição de leitura que exige de Rousseau a realização plena do que está posto no plano teórico para a realidade empírica. Por outro lado, os escritos de ficção não se apresentam também como possibilidade de superação dos problemas que para ali foram transferidos. Se há transferência, esta se dá com os problemas insolúveis que no plano ficcional irão reaparecer, ofuscados pelo brilho de uma escrita que, ao mesmo tempo, por si mesma, ofusca também a possibilidade de reaparecimento das lacunas que a teoria do contrato havia expulsado para fora dele.

Resta a pergunta, então, o que é o *Contrato Social*? Um tratado sobre um conjunto de princípios do direito político que precisam ser postos em prática? Se a resposta for positiva, Althusser retrucará imediatamente que tal intento resulta num fracasso extraordinário, porque, em vez de dar conta da realidade concreta e aí realizar-se,

ele a rejeita completamente, e que, se mesmo assim insistíssemos em realizá-lo, precisaríamos de uma realidade bem diferente daquela que se encontra ao nosso alcance, precisaríamos proceder a uma regressão no plano econômico, isto é, o *Contrato Social* só se ajustaria a comunidades pequenas, com estrutura predominantemente agrária.

Nosso propósito, neste ensaio, é o de retomarmos a leitura do texto de Rousseau, tendo como referência uma indicação preciosa que se encontra no cap. I do Livro III e que resume de maneira muito simples toda a estrutura do *Contrato*. A lembrança do texto de Althusser neste preâmbulo é apenas para chamar a atenção do leitor para um tipo de leitura extremamente engenhosa da obra de Rousseau e que merece sempre ser revisitada por quem se debruça sobre a análise do *Contrato Social*, principalmente porque nos apresenta os vários graus de dificuldade das leituras preocupadas em ver funcionar na prática uma teoria que dificilmente se amolda a qualquer realidade empírica, mas pode ser considerada como uma tentativa de esboçar as condições de possibilidade de toda e qualquer realidade política dada, de qualquer comunidade política constituída na história.

A passagem que nos dispomos a comentar e que pode muito bem funcionar como uma chave possível de leitura da obra de Rousseau, apresenta certos detalhes que nem sempre são percebidos à primeira vista. Sua importância está no fato de resumir o processo pelo qual se movimentam todos os seres considerados como agentes livres. Em nosso caso, estamos diante da comunidade política, do corpo político, análogo a um organismo vivo, recém-criado pelo pacto social, do qual acaba de receber seus primeiros sinais de vida e que logo começará a dar os primeiros passos. Afirma Rousseau:

Toda ação livre tem duas causas que concorrem para sua produção: uma moral, que é a vontade que determina o ato, e a outra física, que é o poder que a executa. Quando me dirijo a um objeto, é preciso, primeiro, que eu queira ir até ele e, em

segundo lugar, que meus pés me levem até lá. Queira um parálítico correr e não o queira um homem ágil, ambos ficarão no mesmo lugar. O corpo político tem os mesmo móveis. Distinguem-se nele a força e a vontade, esta sob o nome de poder legislativo e aquela, de poder executivo. Nada se faz, nem se deve fazer, sem o seu concurso. (ROUSSEAU, 1964b, p. 395.)

Esta passagem resume a estrutura da obra. Os dois primeiros livros tratam exatamente do processo de criação do corpo político. Esse organismo, que é a comunidade política, após o pacto fundador, ganha vida própria:

Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos na assembleia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade (Id., Ibid., p. 361).

Antes de mais nada, trata-se de um corpo moral, isto é, criado artificialmente pela ação voluntária dos contratantes, análogo a um corpo biológico e dotado de características especiais. Os membros desse corpo não são órgãos que simplesmente, ao obedecerem o comando do cérebro, acatam suas ordens e respondem imediatamente, mas são dotados de vontade própria, a vontade particular que, com frequência, não obedece ao comando da vontade geral.

Cada membro, com efeito, pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum. Sua existência absoluta e naturalmente independente, pode levá-lo a considerar o que deve à causa comum como uma contribuição gratuita, cuja perda prejudicará menos aos outros, do que será oneroso o cumprimento a si próprio. Considerando a pessoa moral que constitui o Estado como um ser de razão, porquanto não é um homem, ele desfrutará dos direitos do cidadão sem querer desempenhar os deveres de súdito – injustiça cujo progresso determinaria a ruína do corpo político (Id., Ibid., p.363).

É importante reafirmar sempre que o corpo político é um ser artificial, razão pela qual os seres naturais que o compõem, dotados de vontade própria e de movimentos autônomos, não obedecerão facilmente à vontade geral. O cumprimento do pacto requer, pois, um esforço para pautar-se por uma nova ordem artificial, moral, constituída pela vontade dos contratantes. Isto é fundamental na arquitetônica do edifício político e social de Rousseau, pois a comunidade política não é um ordenamento natural. O cidadão é muito diferente do homem, pautado pelos seus interesses particulares. Outro dado importante a considerar é que, composta de homens e cidadãos, a comunidade política só poderá funcionar se o homem for neutralizado pela força comum de todo o corpo, que deve agir incessantemente sobre os indivíduos considerados como homens naturais.

A grande questão do pensamento político de Rousseau é a de como manter esse corpo artificial, inventado como se fosse um organismo vivo e fazê-lo funcionar como tal. Tal dificuldade não é sem importância, pois as expressões que aparecem ao longo do *Contrato Social*, como “jogo” e “artifício” “arte política”, sugerem um empreendimento nada fácil e, além de tudo, contra a natureza. Ou seja, os homens são movidos por interesses particulares, sua natureza tende sempre em primeiro lugar, a sua própria conservação. Todas as qualidades que se encontram no cidadão, resultantes da troca do estado de natureza pelo estado civil, apontam para a dificuldade de manutenção de tudo aquilo que se adquire na nova condição.

O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo o que o atrai e que ele pode atingir. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. Para não se fazer um julgamento errado dessas compensações, é preciso distinguir a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, da liberdade civil, que se limita pela vontade geral, e, mais, distinguir a posse, que é o efeito da força ou do direito do primeiro ocupante, da propriedade, que

só pode fundar-se num título positivo. Poder-se-ia, a propósito do que ficou exposto acima, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesmo é liberdade. (Id., *Ibid.*, p. 365).

A liberdade civil, ocupará o lugar da liberdade natural, a propriedade, a da posse e, finalmente, a liberdade moral restituirá ao cidadão a autonomia do homem natural, de tal modo que poderá agora ser “tão livre quanto antes”. Se a liberdade civil é a possibilidade de movimentar-se dentro dos limites impostos pela vontade geral, a liberdade moral será a possibilidade de impor-se a lei, como partícipe da vontade geral e, ao mesmo tempo, obedecer a essa mesma vontade, encerrando-se, dessa forma, o processo que culmina na nova condição que caracterizaria o ápice da vida política, a realização plena do cidadão, definido como aquele que obedece à lei que se impôs a si mesmo. Da mesma forma, a igualdade moral, que vem substituir a desigualdade física, estabelece-se como “igualdade por convenção e direito”. O acréscimo da liberdade moral sobre a liberdade civil assume uma importância enorme, já que ela é a “única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo”. É ela, portanto, o fundamento da vida política, que implica na participação ativa de todos os membros da associação na elaboração das leis. Desse modo, o cidadão supera o homem natural no estado civil exatamente porque não perde sua qualidade essencial, aquela que o faz verdadeiramente homem, tal como estava já estabelecido no início do cap. II, Livro I do *Contrato*:

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa a quem a tudo renuncia. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e destituir-se de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. (Id., *Ibid.*, p. 356).

Excluir a moralidade das ações é abrir mão do exercício da vontade livre para agir por si mesmo sem depender de mais ninguém. Já vimos que, no enunciado da ação que é própria dos agentes livres, a primeira causa é moral, a que se vincula exatamente à vontade que determinará o ato a executar ou o objeto a ser atingido. É disso que se trata, quando Rousseau se refere à liberdade moral. Se considerarmos o caráter enigmático das expressões “o que o homem perde e o que ganha pelo contrato social” e observarmos o caso da liberdade natural, que ele perde, para dar lugar à liberdade civil e à liberdade moral, veremos que ela se sustenta pelo argumento hipotético de que o homem do estado de natureza possui a capacidade de agir de forma independente, sem depender da vontade de nenhum outro homem, mas apenas da sua vontade. Esta liberdade é moral porque se encontra no final de uma ordem causal que culmina com a deliberação final que marca a decisão do agente livre. Por isso mesmo, ela é a marca decisiva do homem em relação aos outros animais. Enquanto estes respondem maquinalmente aos ordenamentos do instinto, o homem pode dizer não, pode até mesmo contrariar a ordem da natureza. Tal liberdade, evidentemente, se exercita quando os homens se encontram numa condição de total independência em relação a outros homens, o que dá à liberdade outra dimensão não desprezível, que vem somar-se à primeira.

No estado civil, ao ganhar a liberdade civil, acrescida da liberdade moral, ele terá que adquirir, nesta nova condição, a possibilidade de pautar-se por si mesmo, tal como ocorria no estado de natureza, ou, pelo menos, quase da mesma forma, já que a condição agora é bem diferente daquela. Desta feita, a moralidade de que se trata é aquela determinada pela ação voluntária de todo o corpo político que se formou pelo pacto social, isto é, pela vontade geral. Algumas diferenças, no entanto, indicam a dificuldade da nova condição do homem. Enquanto que, no estado de natureza, o homem podia agir por sua própria vontade e, além disso, se apresentava numa condição

de independência, no estado civil, poderá novamente pautar-se pela sua própria vontade, porém numa condição de dependência absoluta em relação aos demais membros da comunidade política. Por isso mesmo, veremos que a mudança de condição, com a preservação da liberdade moral num outro patamar, exigirá do homem um esforço muito grande para que não perca sua qualidade essencial, isto é, a de um agente livre. A nova condição não é natural, é artificial. Como pode, neste caso, a arte imitar a natureza? Só mesmo por analogia do corpo político com o corpo biológico individual. O cidadão, membro do corpo político, é resultado de uma construção artificial, cuja liberdade moral, isto é, aquela liberdade que é a determinação para agir por si mesmo, com autonomia, será a partilha da liberdade de que goza dentro do corpo político, um ser dotado de um eu comum e de uma só vontade, a geral. Neste caso, a vontade do cidadão será a parte da vontade geral que não pode ser confundida com a vontade particular do homem natural, pois este, pelo pacto, dera lugar ao homem civil. Poderíamos avançar nossa argumentação no sentido de mostrar que, no estado civil, os indivíduos que o compõem se apresentam de forma dual, como homens em estado de natureza, com uma tendência a agir por si mesmos e de acordo com seus interesses particulares, e como homens no estado civil, que devem pautar suas ações pela vontade geral e pelo interesse comum. O único indício de que, no estado civil, o homem natural não desaparece, é o fato de que, quando a comunidade política se extingue, restam os homens numa condição semelhante a que se encontravam antes do pacto, sendo obrigados a pautar suas ações apenas por sua vontade particular, já que não existe mais associação política nem leis que possam se impor a eles. Se voltarmos ainda à liberdade moral do homem em estado civil, além do sentido de ser uma ação pautada pela exigência de agir sem depender de nenhuma outra vontade, é preciso dizer que se trata de uma liberdade artificial. Não nos esqueçamos das expressões utilizadas por Rousseau e que remetem à teoria dos

seres morais de Pufendorf, como mostrou muito bem Derathé no apêndice do seu *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps* (DÉRATHÉ, 1974, p. 397). O corpo político é um ser moral, assim como a liberdade principal dos homens no estado civil é uma liberdade moral, isto é, ao mesmo tempo determinada pela ação voluntária dos membros da associação civil tomados em conjunto e pelas suas partes, que são as vontades dos indivíduos cidadãos, mas que não são homens em estado de natureza.

Eis aí a estrutura fundamental desse corpo artificial que é a comunidade política formada por indivíduos que são ao mesmo tempo homens naturais e cidadãos, isto é, uma modalidade específica de homens artificiais. Nesse quadro, não podemos esquecer dos binômios que não se combinam, como interesse particular e interesse geral, vontade particular e vontade geral, sempre lembrando que um é natural e outro artificial ou moral. Tudo no corpo político é artificial, ou moral, e a vontade geral não poderá ser diferente.

Resta saber como poderá explicitar-se tal vontade artificial, analogamente à vontade dos indivíduos particulares. A passagem que citamos acima, "quando me dirijo a um objeto, é preciso, primeiro, que eu queira ir até ele", neste primeiro livro do *Contrato*, ainda não pode ser considerada em toda a sua extensão, porque ainda estamos no plano da vontade indeterminada, isto é, o ato de criação do corpo político, com uma única vontade, não estabelece, ao mesmo tempo, o objeto que tornará a vontade determinada. Tal determinação aparecerá logo no primeiro parágrafo do livro II do *Contrato*, que se abre com a seguinte afirmação:

A primeira e a mais importante consequência decorrente dos princípios até aqui estabelecidos é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum, porque, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos

interesses que o possibilitou. O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada (ROUSSEAU, 1964b, p. 368.).

A determinação da vontade geral se faz, portanto, pela definição do bem comum, o "objeto" para onde devo me dirigir, para retomarmos a citação do texto que orienta nossa análise. Por isso mesmo, a vontade conjugada ao seu objeto será a vontade geral determinada pelo bem comum, será a vontade do corpo político em exercício, o que, nas palavras de Rousseau será a própria definição de soberania. Neste passo na exposição de Rousseau, estamos no plano da primeira causa de toda ação livre, a causa moral que é o ato de determinação da vontade. A segunda causa, a física, será o passo adiante em direção ao objeto que fora posto pela vontade. Mas este passo ainda não foi dado e precisamos, neste momento, voltar ao processo de determinação da vontade pelo seu objeto, isto é, precisamos estabelecer com mais precisão como se explicita a vontade do corpo moral recém-criado. Estamos agora em condições de examinar o livro II do Contrato, cuja abertura que expusimos acima merece um pouco mais de atenção. O objeto ao qual a vontade geral deve se dirigir aparece caracterizado como o bem comum, o qual, por sua vez, precisará também de uma caracterização.

Se o primeiro livro do *Contrato Social* tem como objetivo a exposição do processo de criação do corpo político com seus elementos principais, principalmente com uma personalidade própria e uma vontade própria, cujo estatuto é indicado como uma vontade que se exerce por si mesma e cujo exercício é definido como soberania, o livro segundo tratará exatamente da explicitação dessa mesma vontade. Ao explicitar-se o objeto da vontade geral como o bem comum, agora ela sai da indeterminação para uma nova qualificação, que exigirá, em seguida, a realização mesma do que ela se propõe que é a de atingir o seu objeto agora explicitado.

A nova dificuldade agora será de uma outra natureza, ou seja, como saber o que é o bem comum. Desta feita, mais uma vez, é preciso que recorramos à analogia entre o corpo político e o corpo biológico individual. A afirmação de que a vontade geral não pode errar que Rousseau desenvolve no cap. III do livro II do *Contrato*, só pode ser entendida no campo dessa analogia. Da mesma forma que cada indivíduo quer sempre o próprio bem, o corpo político igualmente possui a mesma disposição. A abertura desse capítulo merece um comentário:

Conclui-se do precedente que a vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública; donde não se segue, contudo, que as deliberações do povo tenham sempre a mesma exatidão. Deseja-se sempre o próprio bem, mas nem sempre se sabe onde ele está. Jamais se corrompe o povo, mas frequentemente o enganam e só então é que ele parece desejar o que é mau (Id., *Ibid.*, p. 371).

A retidão da vontade geral deve ser entendida tanto na sua indeterminação quanto na sua determinação, após haver estabelecido o seu objeto caracterizado como o bem comum. Pode-se tomar uma decisão equivocada quanto ao discernimento correto do que aparece como bem comum, mas isto não quer dizer que haja erro da vontade, mas sim que ela se equivocou quanto ao que considera ser o objeto ao qual precisa se dirigir. Donde se conclui que o que interessa é que a vontade geral tenha um objeto, mesmo que este não corresponda exatamente ao que este corpo político precisa para movimentar-se da melhor maneira possível e realizar-se plenamente naquilo que se propôs. Além disso, aquilo que um povo considera como próprio e comum deve ser visto no plano de uma simples consideração, ou seja, como algo que o povo julga ser o bem comum. As possibilidades de erro estão dadas sempre, não no plano da vontade, mas no da deliberação que estabelece o objeto dessa vontade por um procedimento de estima, de consideração. O que importa não é algo de bom e belo em si mesmo, mas o que se julga bom e belo. O que importa é o que o povo julga bom para si mesmo.

Outra passagem que merece nossa atenção é a abertura do cap. VI do livro II.

Pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se, agora, de lhe dar, pela legislação, movimento e vontade, porque o ato primitivo, pelo qual esse corpo se forma e se une, nada determina ainda daquilo que deverá fazer para conservar-se (Id., *ibid.*, p. 378).

Ora, para conservar-se, cada corpo político deverá fazer o que é necessário para sua conservação, ou melhor, o que considera necessário para sua conservação, o seu bem comum. Por isso mesmo a vontade não pode errar nunca. Nesta última passagem, ainda, Rousseau afirma que, agora, pela legislação, chegou o momento de dar vontade e movimento ao corpo político, mas, no livro I ele já havia nos informado que, pelo contrato, o corpo político ganha seu eu comum e sua vontade. Evidentemente, esta afirmação dizia respeito tão somente ao caráter indeterminado da vontade e a outra ao momento de sua determinação pela explicitação do bem comum como seu objeto. Aliás, é a lei que põe de maneira clara o objeto, isto é, é ela que, ao mesmo tempo representa e dá visibilidade ao bem comum como meta a ser atingida. A partir desse instante, o corpo pode iniciar seu movimento em direção ao objeto.

A exigência de representação do bem público na forma de lei é um expediente importante para que ele não se afaste do horizonte prefigurado pela ação voluntária. Sem este recurso, ele facilmente se perderia de vista.

É aqui que Rousseau faz aparecer em cena a figura do legislador, encarregado de redigir as leis e lhes dar uma forma adequada pela representação entendida como prefiguração. Nunca é demais lembrar que estamos ainda no plano da determinação da vontade pelo seu objeto, ou seja, pelo bem comum que será preciso estabelecer como referência. Além do mais, o sistema de legislação será o resultado da vontade geral em exercício, portanto, um ato de soberania. A justificativa para o aparecimento do legislador pode, à primeira vista, parecer surpreendente:

As leis não são, propriamente, mais do que as condições da associação. O povo, submetido às leis, deve ser o seu autor. Só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade. Mas como as regulamentarão? Será por um comum acordo, por uma inspiração súbita? O corpo político dispõe de um órgão para enunciar suas vontades? Quem lhe dará a previsão necessária para constituir e publicar antecipadamente os atos relativos a tais vontades? Ou como as manifestaria em caso de urgência? Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que quer porque raramente sabe o que lhe convém, cumpriria por si mesma empresa tão grande e tão difícil quanto um sistema de legislação? O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido.

É preciso fazê-la ver os objetos tais como são, algumas vezes tais como devem parecer-lhe, mostrar-lhe o caminho certo que procura, defendê-la da sedução das vontades particulares, aproximar a seus olhos os lugares e os tempos, pôr em balanço a tentação das vantagens presentes e sensíveis com o perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares discernem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não discerne. Todos necessitam igualmente de guias. A uns é preciso obrigar a conformar a vontade à razão, e ao outro, ensinar a conhecer o que quer. Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis donde nasce a necessidade de um Legislador. (Id., *ibid.*, p. 380).

O ponto principal a destacar nesse texto é que a questão do erro está exatamente na capacidade de julgamento sobre o que se apresenta como bem público e não na vontade. Para que o povo não se engane e se encaminhe em direção ao objeto posto pela vontade geral como o bem comum, é preciso que seu julgamento seja esclarecido. é preciso que ele fuja das possibilidades de erro por falta de esclarecimento.

A abordagem teórica até aqui sustentada por Rousseau, dá lugar a um mergulho

rápido na condição real do povo, tomado agora como multidão cega, que, com muita frequência, não sabe discernir por si mesmo o que quer. E, no entanto, precisa de um sistema de legislação que expresse a sua vontade. No final do texto, o uso da expressão “luzes públicas” indica que esse processo de esclarecimento não se estabelece de um só lugar. Não se trata, pois, de uma doutrinação para mostrar ao povo onde se encontra o seu verdadeiro bem. É preciso simplesmente que seu julgamento se esclareça por intermédio de informações provenientes de várias fontes distintas. Se a vontade geral nunca erra, mas a multidão é quase sempre cega quando age por si mesma, na falta de luzes públicas, podemos inferir que as deliberações tomadas por essa multidão com muito mais frequência ainda são duvidosas, equivocadas, o que não seria nenhum descalabro, dada a variedade de condições de cada povo em particular, com característica bem distintas uns dos outros. Ou seja, a possibilidade do erro em matéria de política é muito mais frequente do que se imagina e as leis, em geral, mal conseguem figurar o objeto posto pela vontade geral como bem comum. A necessidade do legislador, uma espécie de inteligência superior, totalmente isento, conhecedor profundo das paixões humanas, mas conduzindo-se exclusivamente pela razão, uma espécie de razão sublime, evidentemente não garante a boa qualidade de um bom sistema de legislação. Por melhor que fosse o legislador, sua ação dependeria também da qualidade do povo que irá acolher a sua proposta de legislação. Mais especificamente, cada povo terá um sistema de legislação que não será o melhor em si mesmo, mas que melhor se adaptar às suas condições reais. Donde a dificuldade em se estabelecer de maneira precisa em que consiste o bem comum expresso no sistema de leis que o legislador irá redigir. Além do mais, para que o povo se apresente em condições de realizar essa prefiguração das melhores leis para si mesmo, ele precisaria passar por um processo de transformação radical, tal como indicado no texto que segue:

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. Em uma palavra, é preciso que destitua o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem a ajuda alheia. Na medida em que tais forças naturais estiverem mortas e aniquiladas, mais as adquiridas serão grandes e duradouras, e mais sólida e perfeita a instituição, de modo que, se cada cidadão nada for, nada poderá a não ser graças a todos os outros, e se a força adquirida pelo todo for igual ou superior à soma de forças naturais de todos os indivíduos, poderemos então dizer que a legislação está no mais alto grau de perfeição que possa atingir (Id., *Ibid.*, p. 381).

É preciso que nos lembremos sempre da expressão “multidão cega”, para nos darmos conta da tarefa extraordinária que tem pela frente o legislador. Praticamente impossível de ser realizada plenamente. No entanto, é só sob esta perspectiva que se pode esperar que o povo consiga enxergar o bem público. Se fosse possível a transmutação em plenitude do homem em cidadão, então teríamos as condições ideais para a implantação de um sistema de leis que fosse a figuração perfeita do que se entende por bem público.

No plano empírico, onde se encontra a “multidão cega”, o que será possível fazer é tão somente um arranjo muito bem feito daquilo que poderia ser a melhor constituição possível, quando hipoteticamente houvesse a transformação total do homem em cidadão. Tal arranjo consiste em tomar os homens como são, nas condições específicas em que se encontram e, então, moldar o sistema de leis que melhor lhe convenha. Tal é a tarefa difícil do legislador, que, neste caso, procede como um arquiteto que, antes de

elaborar o projeto, investiga se o solo está apto a receber a construção projetada. O legislador, numa situação dada, fará um grande esforço de esclarecimento que não se confunde com doutrinação. Sua ação, já que não pertence à comunidade política, não se confunde nem com a soberania nem com a magistratura, por isso mesmo, não possui nenhum tipo de autoridade ao propor e redigir as leis. Diz-nos Rousseau:

Na obra de legislação encontramos, ao mesmo tempo, dois elementos que parecem incompatíveis: uma empresa acima das forças humanas e, para executá-la, uma autoridade que nada é (Rousseau, Id., *Ibid.*, p. 383).

Torna-se necessário, então, reforçarmos a tese das “luzes públicas”, como possibilidade de esclarecimento do julgamento da “multidão cega”, que poderá, desse modo, discernir um pouco melhor o que deve se apresentar como o seu bem público. Tudo se concentra no plano da estima, da consideração e do julgamento daquilo que se considera o bem público. Por esta mesma razão, no plano prático, qualquer “multidão cega”, mesmo que tenha um esclarecimento precário, poderá discernir o seu bem público, ou melhor, o que ela considera seu bem público. É importante enfatizar isso, porque a chave de compreensão da ação do legislador reside, exatamente, na possibilidade de atuação sobre a estima pública, sobre o julgamento público.

Na medida em que vamos avançando na leitura do livro II do *Contrato*, mais clara fica a compreensão da segunda etapa do nosso movimento de leitura, isto é, o da determinação da vontade geral pelo seu objeto, o bem público, desta vez figurado no sistema de legislação com a ajuda do legislador.

Lembremos que a soberania consiste no exercício da vontade geral e que este se faz exatamente no sentido de fixar o objeto da vontade geral como bem público e figurá-lo no sistema de legislação. Neste passo da nossa análise ainda não passamos para a realização da vontade. Ainda estamos no momento de sua determinação. E,

quando no final do Livro II Rousseau divide as leis em quatro tipos, as leis políticas as civis, as criminais e acrescenta a quarta, que aparece como a mais importante de todas, a lei da opinião, dos usos, dos costumes, é preciso entendê-la como o resultado das leis fundamentais, tal como aparece no cap. VII do livro IV do *Contrato*: “As opiniões de um povo nascem de sua constituição. Embora a Lei não regulamente os costumes, é a legislação que os faz nascer.” Tudo indica que o legislador trabalha mais acuradamente para forjar os costumes de um povo por intermédio de um bom sistema de legislação. A lei da opinião é a mais importante porque fica gravada no coração dos cidadãos. Para estes, o mais importante é o que eles consideram, estima, julgam bom. E se o seu julgamento for bem esclarecido, então estarão bem perto de atingirem o que de fato corresponde ao seu próprio bem. Se forem menos esclarecidos, poderão errar, evidentemente, tomarão o seu bem público por aquilo que ele não é. Mesmo assim, este é o seu julgamento, é o que consideram como seu bem. Acrescente-se ao rol dos costumes, a religião, já que todos os povos possuem suas religiões e o legislador, ao realizar o seu trabalho, não poderá desprezar de forma algum esse detalhe e poderá até mesmo utilizar-se de um expediente que toque o coração dos cidadãos pelas suas crenças. Lembremos que a religião fazia parte de um projeto de Rousseau sobre a *História dos Costumes*, cujo capítulo II pode ser reconstituído pelas citações dispersas, ao longo de suas obras, da maneira como se comportavam os egípcios, os persas, os citas, os gregos, os cartagineses, os gauleses, os germanos e os romanos. A diversidade dos costumes vem acompanhada da diversidade de religiões. E se, no final do *Contrato Social*, a crítica das religiões mais importantes culmina com a eleição da religião civil como a mais adequada a manter os laços de sociabilidade e a coesão da comunidade política fundada pelo contrato social, podemos ver ali um exercício de esclarecimento do julgamento público sobre o caráter de cada religião e a escolha da mais adequada, que, em última instância, teria

dogmas muito simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações ou comentários. À existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e previsora; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis, como dogmas positivos, e a intolerância, como dogma negativo, que pertence aos cultos que excluímos (Id. *Ibid.*, p. 468-469).

Fica patente, no final do cap. VIII, que o exame das religiões é decisivo para a ação do legislador quando está em causa uma reforma política que precisa tomar o povo no estado em que ele se encontra. Situação bem diferente é a da fundação de um povo, cuja religião terá que ser apresentada como a que melhor lhe convém, para acima de tudo manter os laços de sociabilidade fixados pelo pacto fundador daquela comunidade política. O esclarecimento, em matéria de religião, é o exame cuidadoso decorrente das práticas religiosas, as quais, na sua grande maioria, são prejudiciais à boa ordem da sociedade civil, principalmente porque praticam o dogma negativo da intolerância. Se o exame pode conduzir-nos a essa conclusão, como o faz Rousseau, outra coisa é como transformar um povo intolerante em tolerante em matéria de religião, já que esta com frequência está arraigada no seu coração como um costume antigo. Aqui entra a habilidade do legislador, que terá que “persuadir sem convencer” e utilizar-se de argumentos sutis para mudar os comportamentos indesejáveis sem nenhuma forma de coerção.

No processo de esclarecimento do julgamento público pode haver muitas variações, que permitirão a comparação dos povos entre si naquilo que um possui de melhor do que outro de acordo com o seu maior ou menor grau de esclarecimento, que será também medido pela qualidade de suas leis, umas melhores do que outras e assim por diante. O importante, de tudo isso, é que haja participação intensa de todos no processo de elaboração das leis. O que irá legitimar o resultado final do que vier a se configurar como o retrato do objeto que a

vontade geral se propõe perseguir como o bem comum.

Em resumo, do que acabamos de expor até agora, podemos dizer que, desde o momento em que o corpo político ganhou vida, adquiriu seu eu comum e sua vontade, o máximo que conseguiu fazer foi exatamente chegar ao ponto de determinar o objeto da vontade pela criação do sistema de legislação que será também responsável pela forja dos seus costumes. E, para visualizar bem o objeto da vontade e figurá-lo da melhor maneira possível nas leis, é preciso que ocorra um processo de esclarecimento do julgamento daquilo que o povo considera como bem comum.

Enfatizemos que o corpo político ainda não começou a se movimentar em direção ao seu objeto. Seu movimento ainda é totalmente interno, consigo mesmo, para saber para onde deve se dirigir. Nossa insistência em afirmar este detalhe tem como objetivo assinalar que a participação intensa que Rousseau define como exercício da vontade geral e, portanto, como soberania, se dá neste nível pura e simplesmente e não na quele da execução da vontade geral, que é o do poder executivo, do governo. Muitos confundem a participação intensa no processo de elaboração das leis com democracia direta. Para Rousseau, não se trata disso, a democracia é uma forma de governo que se apresenta como uma das maneiras possíveis de se incrementar aquelas decisões que foram tomadas no processo de exercício da vontade geral, no plano da soberania. Haveria democracia direta se todo o povo estivesse ou fosse convidado a participar do poder executivo, o que seria, segundo ele, um contrassenso e certamente não iria funcionar.

É preciso, agora, que o corpo se ponha em movimento, o que veremos efetivar-se no livro III.

Quando me dirijo a um objeto, é preciso, primeiramente que eu queira ir até ele e, em segundo lugar, que meus pés me levem até lá”. O que nos interessa agora é o segundo movimento na cadeia do processo deliberativo do agente livre, “que meus pés me levem até lá.

O que é preciso fazer para que isto aconteça? Assim como no corpo humano o cérebro comanda os membros no sentido de realizarem os movimentos necessários para a sua conservação, o corpo político possui também um cérebro, o poder executivo, que recebe ordens do coração e as encaminha aos demais membros.

O princípio da vida política reside na autoridade soberana. O poder legislativo é o coração do Estado; o poder executivo, o cérebro que dá movimento a todas as partes (Id. Ibid., p. 424).

Agora, que já sabemos que a vontade geral fixou seu objeto, isto é, que o corpo político sabe para onde se dirigir, é preciso "que meus pés me levem até lá". Nesta nova fase de movimentação do corpo político, o governo, que ocupa as funções do cérebro, deverá realizar tudo aquilo que, anteriormente, se apresentava apenas como potencialidade, como um programa de intenções apenas. Mas, como o corpo político não é um organismo natural, o seu cérebro, assim como também os demais membros, como já vimos, possui características muito especiais. Os seus membros, os associados ou contratantes, são pessoas naturais, dotadas de vontade própria. Da mesma forma, os que se encarregam da máquina governamental também são pessoas naturais, com uma incumbência muito especial, que é a de transmitir as ordens da vontade geral a cada membro da comunidade política. Se em cada membro da associação existe a tendência a seguir sua própria vontade de acordo com o interesse particular, nos membros do governo essa tendência aumenta consideravelmente, já que ele é formado não só de um homem mas de vários, mesmo numa monarquia, onde o rei é a figura máxima, há os seus ministros, a máquina administrativa que é preciso levar em consideração.

Assim como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, o governo depende um esforço contínuo contra a soberania. Quanto mais esse esforço aumenta, tanto mais se altera a constituição, e, como não há outra vontade de corpo que, resistindo à do príncipe, estabeleça

equilíbrio com ela, cedo ou tarde acontece que o príncipe oprime, afinal, o soberano e rompe o tratado social. Reside aí o vício inerente e inevitável que, desde o nascimento do corpo político, tende sem cessar a destruí-lo, assim como a velhice e a morte destroem, por fim, o corpo do homem (Id. Ibid., p. 421).

Esta passagem é emblemática do que até agora quisemos demonstrar, isto é, ao compararmos o corpo político com o corpo do homem, notamos que o caráter artificial do primeiro é decisivo quando está em questão a sua conservação os seus movimentos, porque os elementos que o compõem são os primeiros a agir contra ele, já que dispõem de personalidades próprias, não obedecem facilmente. A única coisa que é possível fazer é retardar um pouco o processo de envelhecimento dos corpos políticos, mas não podemos impedir a sua morte. É por essa mesma razão que, a partir do momento em que a vontade geral determina o seu objeto e está em condições de se dirigir a ele, os pés dificilmente conduzem aonde se quer chegar. É muito mais provável que ocorra sempre desvios de rota e a necessidade de se retomar o curso anteriormente traçado. No corpo político, se a arte imita a natureza, não podemos nos esquecer de que a força desta última é bem maior do que a dos artefatos. É por isso que a vontade particular age contra a vontade geral e que os indivíduos são levados muito mais a agir de acordo com seus próprios interesses do que segundo o interesse geral.

Para que serve então o *Contrato Social*? Porque escreve sobre os princípios do direito político? Simplesmente para apresentar o modo de funcionamento dos corpos políticos, seus mecanismos, sua natureza, ou seja, sua estrutura. O texto de Rousseau indica então que se trata de uma análise do modo de funcionamento de qualquer corpo político. A estrutura desse funcionamento está dada pela exposição dos princípios do direito político. O conhecimento profundo da estrutura do modo de funcionamento dos corpos políticos permite aos cidadãos uma ação política mais acertada, de acordo com as características próprias de cada um.

Neste sentido, o primeiro capítulo do *Manuscrito de Genebra* nos oferece a pista mais importante para o que acabamos de expor.

Tantos autores célebres já trataram das máximas do governo e das regras do direito civil, que não existe nada de útil a dizer sobre este assunto que já não tenha sido tratado. Mas talvez possamos nos colocar melhor de acordo e talvez as relações do corpo social possam ser mais claramente estabelecidas se começarmos por melhor determinar sua natureza. Foi o que tentei fazer neste texto. Não se trata da administração desse corpo, mas de sua constituição. Faço-o viver e não agir. Descrevo suas engrenagens e suas peças e as coloco no seu devido lugar. Coloco a máquina em condições de funcionamento. Outros mais sábios do que eu regulam seus movimentos. (Id.Ibid., p. 283).

É isso então, uma investigação sobre a natureza do corpo político, sem a preocupação de transpor tudo o que está dado no universo investigativo para a realidade concreta, como um modelo a ser seguido. Na análise da natureza do corpo político, Rousseau nos informa que as relações possíveis são múltiplas. A vontade geral pode expressar-se plenamente ou apenas em parte. O governo pode obedecer à vontade geral mas pode também opor-se a ela, o que ocorre com frequência. Na verdade tudo isso ocorre na realidade histórica de cada povo. Suas leis variam, seus costumes são bem diferentes uns dos outros e a questão mais importante é o desafio de ligar com tanta multiplicidade de opções, o que torna a arte política um empreendimento complexo, difícil e cheio de detalhes e não uma simples aplicação de um modelo. Mesmo porque Rousseau não acredita que modelos perfeitos possam funcionar, já que, para ele, as melhores constituições são aquelas que melhor se conformam às realidades de cada povo. E se fosse tomado como um instrumento de medida, como uma régua com escalas, o *Contrato* seria como uma régua usada pelos construtores da cidade de Lesbos, como nos indica Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (temática que desenvolvemos em outro artigo), que se amoldaria a cada for-

mação das comunidades políticas, como se fossem pedras com nuances, altos e baixos e todas diferentes umas das outras.

Referências Bibliográficas

ALTHUSSER, L. "Sur le contrat social (Les Décalages)", *Cahiers pour l'analyse*. Paris, Le Graphe, 1967. n. 8,

BACKSKO, Bronislaw. *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978.

_____. *Rousseau, Solitude et communauté*, Paris, École Pratique des Hautes Études et Mouton, 1974.

_____. "Former l'homme nouveau... Utopie et pédagogie pendant la Révolution française", *Libre*, Paris: Payot, n. 8, 1980.

CASSIRER, Ernst, A questão Jean-Jacques Rousseau, prefácio e pós-fácio de Peter Gay, tradução de Erlon José Paschoal e Jézio Gutierrez, São Paulo, Editora UNESP, 1999.

DAVY, Georges, "Le corps politique selon le Contrat social de J.-J. Rousseau et ses antécédents chez Hobbes", *Études sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau – Actes des journées d'étude organisées à Dijon pour la Commémoration du 200e. anniversaire du Contrat Social*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, J. Vrin, 1974.

ÉTUDES SUR LE CONTRAT SOCIAL de Jean-Jacques Rousseau, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

ESTUDOS EM HOMENAGEM A J.-J. ROUSSEAU – *Duzentos Anos de Contrato Social*, São Paulo, F.G.V, 1962.

GROTIUS, H. *Le droit de la guerre et de la paix*, trad. por Barbeyrac, reimpressão da edição de 1724, Amsterdam, chez Pierre de Coup, 2 volumes, Bibliothèque de philosophie politique et juridique, Université de Caen, 1984.

HOBBES, Thomas. *Philosophical rudiments concerning government and society*, English

Works, by Sir William Molesworth, Scientia Verlag Aalen, Reprint, 1966, v. 1.

_____. *Leviathan*, Idem, v. II.

_____. *Do cidadão*, trad. de Renato Janine Ribeiro, São Paulo, Martins Fontes, 1992.

_____. *Leviatã*, trad. de João Paulo Monteiro, São Paulo, Ed. Abril, 1974.

_____. *The Elements of Law - natural and politic*, London, Frank Cass and Co. Ltd., 1969.

L'Impensée de Jean-Jacques Rousseau", in: *Cahiers pour l'Analyse*, n. 8, Paris, 1968.

LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique*. Grenoble, C.E.L. - A.C.E.R., 1971.

MACHADO, Lourival Gomes, *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo. Livraria Martins Editora S.A , 1968.

MANENT, Pierre. *Naissances de la politique moderne, Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris Payot, 1977.

MARITAIN, Jacques. *Trois Reformateurs: Luther, Descartes, Rousseau, nouvelle édition revue et augmentée*, Paris, Plon, 1925.

MASTERS, Roger. *La philosophie politique de Rousseau*, traduit par Gérard Colonna d'Istria et Jean-Pierre Guillot, ENS Éditions, Paris, 2002.

PRADO JÚNIOR, Bento. "Lectures de Rousseau", revista *discurso*, n. 3, 1972.

_____. "Rousseau, filosofia política e revolução", prefácio a Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre a economia política e o Contrato social*, tradução de Constança Peres Pissarra, Petrópolis, Vozes, 1996.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Ouvres complètes*. Confessions, Dialogues, Rêveries du promeneur solitaire, Fragments autobiographiques, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Tomo I, 1959.

_____. *Oeuvres complètes*. La Nouvelle Héloïse, Théâtre, Poésies, Essais Littéraires, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Tomo II, 1964a.

_____. *Oeuvres complètes*. Écrits politiques, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Tome III, 1964b.

_____. *Oeuvres complètes*. Émile, Éducation, Morale, Botanique, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Tomo IV, 1969.

_____. *Oeuvres complètes*. Écrits sur la musique, la langue et le théâtre, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Tomo V, 1995.

_____. *O Contrato social. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado, Introdução e notas de Paul-Arbousse Bastide e Lourival Gomes Machado, São Paulo, Editora Abril, Coleção Os Pensadores, 1973. (1ª. edição).

_____. *Du contrat social*. Introduction, notes et commentaires de Maurice Halbwachs, Paris, Aubier Montaigne, 1943.

_____. *Obras, Manuscrito de Genebra*, Cap. II "Da sociedade geral do gênero humano", tradução de Lourdes Santos Machado, notas de Lourival Gomes Machado, Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo, Editora Globo, 1962.

_____. Carta a D'Alembert, tradução Roberto Leal Ferreira, Campinas, Editora Unicamp, 1993.

SALINAS, L. Roberto, *Rousseau, da Teoria à Prática*, São Paulo, Ática, 1976.

_____. *O Bom Selvagem*, São Paulo, F.T.D., 1988.

_____. *Paradoxo do espetáculo*. São Paulo, Discurso Editorial, 1997.

STAROBINSKI, Jean. "La pensée politique de Jean-Jacques Rousseau", in: *Jean-Jacques Rousseau, Neuchatel, A la Baconnière*, 1962.

_____. *A transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Lúcia Machado, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

STRAUSS, L. *The political philosophy of Thomas Hobbes - its basis and genesis*, University of Chicago Press, 1963.