

A formação política em Rousseau: uma introdução

The political formation in Rousseau: an introduction

Wilson Alves de Paiva*

* Pedagogo, Mestre em Filosofia (UFG) e Doutor em Filosofia da Educação (USP). Professor de filosofia da educação no curso de Pedagogia e no PPGE (mestrado e doutorado) da PUC-GO. E-mail: wap@usp.br.

Resumo

Apesar do elogio que Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) tece à educação doméstica na obra *Emílio ou da Educação*, seu intento educacional não é a formação de um homem isolado, fora do contexto social no qual vive, mas o homem no sentido pleno, isto é, preparado para viver em qualquer sociedade e até mesmo participar da vida política. Nisso, o *Do contrato social* serve de lição ao Emílio como um parâmetro para julgar as sociedades existentes e servir de base para que o educando possa compreender os princípios de uma sociedade justa.

Palavras-chave

Educação política. Emílio. Rousseau.

Abstract

Despite the praise that Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) weaves the domestic education in the book *Emile or Education*, his intent is not to form an isolated man, outside the social context, but man in a full sense of the term, prepared to live in any society and even participate in political life. In this, the *Social Contract* serves as a lesson to Emile as a parameter to judge the existing society and serve as a basis for the student to understand the principles of a just society.

Key words

Political education. Emile. Rousseau.

Apesar do elogio que Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) tece à educação doméstica na obra *Emílio ou da Educação*, a epígrafe que abre esse ensaio revela um dos grandes ideais de Rousseau. Seu projeto de formação humana, bem exposto no livro *Emílio*, objetiva o bom desenvolvimento da sociedade e a melhor localização do homem civil. E foi esse o conselho que o preceptor deu ao seu discípulo (Rousseau, 1973 p. 561), após um longo período de introspecção a respeito do homem natural e de suas potencialidades; após a contemplação da *marcha da natureza* no soerguimento do espírito humano; e logo depois de haver experimentado situações que melhor propiciaram o desenvolvimento de sua perfectibilidade a fim de estar pronto a estabelecer sua sociedade particular com Sofia.

Na admoestação do romanesco pedagogo está implícita a ideia de que o contrato entre duas pessoas não é tão somente uma união formalizada de maneira mecânica e convencionada com vistas aos interesses individuais e sem nenhuma relação com o todo social. Emílio, prestes a estabelecer um pacto nupcial, deve, pois, viver entre seus compatriotas de forma a ser útil à coletividade. Seus interesses particulares devem ser preteridos em favor do bem-estar de todos e, o que é melhor, sua dedicação cívica não resulta de uma força autoritária exterior, mas da erupção de um profundo amor à humanidade.

Igualmente, o contrato coletivo tem o objetivo de cessar o estado de guerra, as desigualdades, as injustiças e o macabro processo de autodestruição da espécie

humana. O *contrato social* revela-se, no âmbito desta análise, uma verdadeira declaração de amor aos homens e propõe as bases e os fundamentos de uma convivência pacífica e soberana, bem possível na teoria política rousseauiana.

Como no acordo matrimonial, no estabelecimento de uma sociedade civil legítima contratam-se também duas pessoas. De um lado, a pessoa do corpo coletivo reunido composto de indivíduos reais; e de outro lado, a pessoa moral e jurídica, emanada da primeira. Há aqui, como em quase todo o pensamento de Rousseau, um duplo sentido que enriquece a natureza do ato. Diferente dos contratos clássicos, em que as duas partes contratantes são pré-existentes: o povo e o príncipe, no contrato rousseauiano só o povo é preexistente. Então, o primeiro acordo deve ser dos homens consigo mesmos no sentido de criar a outra pessoa do contrato. Só então os homens se pactuam com ela e estabelecem de fato e de direito um contrato social, o que assinala não o nascimento da sociedade em si, mas o nascimento de um tipo próprio e original de sociedade, capaz de sobrelevar a condição humana. Marca, na opinião de Dumont (1992, p. 93), “o nascimento real da humanidade propriamente dita”.

Após o pacto, ambas partes voltam a ser um só corpo, cujo objetivo comum deve ser o de sua preservação e de seu bem-estar. Tanto no pacto matrimonial quanto no pacto social, a responsabilidade, a utilidade e a convivência são atributos ou requisitos mínimos para o sucesso do empreendimento. Não são definitivamente atributos

de quem vive só, bastando-se a si mesmo, pois, admitida a sociedade, trata-se agora do homem civil, totalmente comprometido com o outro, e não mais da figura adâmica do estado de natureza. Afinal, o homem civil tem diante de si não apenas uma realidade física, mas também uma realidade moral, cuja conservação depende de sua própria responsabilidade e, por conseguinte, da ação conjunta dos contratantes.

Tendo saído, pois, de um estado de intensa relação consigo mesmo e com a exuberância da natureza; tendo ainda sido levado a uma convivência pacífica nos primeiros agrupamentos no período da juventude da humanidade; e, por fim, tendo experimentado o germe da sociedade no grupo familiar, o homem se vê diante de seu maior dilema: o de ser ou não ser social. Optando livremente ou sendo forçado a despir-se desse estado primitivo, o homem engendra a vida social e o estado civil, ou seja, um mundo de relações, de representações e instituições coletivas. Felizmente, a nova indumentária possui muitos elementos essenciais do estado perdido. E aqui estamos diante do verdadeiro espetáculo da condição humana, que é o de ser duplo, ou como prefere Jimack (1960.), composto. É essa condição de duplicidade que possibilita o homem ser o que é, conforme agraciado pela natureza, e atuar no palco da *civitas* encarnando seu papel de *cive* com todo o fervor e dedicação. Nessa metáfora, se o personagem não subsumir o ator ou, em outras palavras, se a existência não subsumir a essência humana, nasce daí o autêntico cidadão.

Assim, de pedagogo romanesco Rousseau se transforma em pedagogo social, ou melhor, pedagogo político porque estabelece os caminhos para bem conduzir o homem em sua trajetória civil e, valendo-se dos pressupostos naturais e intrínsecos, transformar as estruturas da vida em sociedade através de um amplo projeto de positividade dos verdadeiros fundamentos sociais.

Esse processo de saída do estado primitivo e de entrada no estado civil é, de certa forma, propiciado pelas forças da natureza e alimentado pela imaginação humana. Quando o mal se desenvolve e as paixões se desencarrilham, o resultado está explícito no segundo *Discurso*. Qualquer pacto sob uma organização social de desiguais contribui, invariavelmente, para aprofundar as desigualdades e beneficiar os poderosos. Todavia, como bem demonstra Rousseau no capítulo mais substancial de seu *Do contrato social*, os homens chegam a um ponto “em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado” (ROUSSEAU, 1999, p. 69). Não podendo subsistir o estado primitivo, a solução para a vida do homem em sociedade e para a superação de seus conflitos sociais é inteiramente a de “encontrar 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 livre quanto antes” (idem, *ibidem*). Dessa forma,

Do contrato social tem como objetivo precípuo buscar regras genéricas e universais para estabelecer as leis dentro de um plano moral de conservação da liberdade do homem. Se o homem nasce livre, mas por toda a parte se encontra oprimido e aprisionado, algo deu errado na trajetória da humanidade.

O que fazer? Para responder a essa questão, Rousseau sugere a seu discípulo que: “É preciso estudar a sociedade pelos homens e os homens pela sociedade” (ROUSSEAU, Emílio, 1973, p. 261), o que significa um exercício racional que afasta os fatos históricos e parte em busca do conhecimento genérico do homem a fim de estabelecer os pressupostos de uma convivência harmoniosa. O exercício rousseauiano só se torna empírico, de certa forma, se tomarmos os homens como são, isto é, livres por natureza, e estabelecermos uma comparação com a situação concreta em que eles estão: a ferros. E Rousseau não ignora a causa desse estranho paradoxo, como afirma, até porque sua descrição histórico-conjetural presente no segundo *Discurso* o prova; mas, no *Do contrato social*, o assunto primordial é o estabelecimento das condições morais e jurídicas para o surgimento de convenções como podem e devem ser. A legitimidade, portanto, reside numa ampla base moral como cimento de toda a política. Afinal, “aqueles que quiseram tratar separadamente a política e a moral nunca entenderão nada de ambas” (ROUSSEAU, 1973, p. 261).

A frase emblemática de Rousseau traduz uma postura típica de seu tempo,

que é a da indissociabilidade da teoria política com uma teoria moral. Presente em toda sua obra, essa postura serve de mediação entre a franca oposição que existe, no âmbito da vida em sociedade, dos elementos convencionais com os naturais. Sua inflexível postura também depõe contra a tendência inaugurada por Maquiavel (2004), em *O príncipe*, de lidar com o campo político de forma independente dos pressupostos morais. Tendência esta que se pauta por virtudes práticas e objetivas, centradas na eficácia do poder e na articulação das forças do governo em busca da *fortuna* e do bem-estar do Estado, independente dos meios que essa engenharia operacional utilize.

Apesar de ter elogiado o pensador florentino, inclusive por este ter falado muito a respeito da *virtú*, Rousseau vai muito além dos dados empíricos e factuais para pensar uma realidade possível, desejável a todos, onde, repito, a disciplina moral seja a guia de toda a ação política. Liame, portanto, de convivência e trocas simbólicas entre os homens para seu próprio benefício. Tanto a *virtú* quanto a *fortuna* dependem de meios didaticamente simples, pedagogicamente aplicados e politicamente bem ordenados. Os fins só podem ser atingidos se soubermos trabalhar as minúcias com sabedoria, justiça e criatividade.

O conflito da existência, ilustrado pela tragédia de Hamlet, reveste-se do termo *social* no drama do solitário Robinson e se amplia na vida do aluno de Rousseau que, sendo social, depara-se com outro questionamento: ser ou parecer social, eis a

questão. Assim, como a humanidade optou pela vida civil, torna-se necessário buscar uma forma superior de organização, como fim último da convivência humana. E devidamente adequada à nova realidade em que os homens se encontram, só será legítima a organização que venha a preservar os desígnios da Natureza. A tarefa de encontrar uma forma de associação que proteja a pessoa individual e a pessoa moral, uma vez que o corpo social é composto de ambos os elementos, só é possível através de um tipo de liberdade diferente da natural. O homem civil deve gozar de uma liberdade também civil, convencional. Assim como o homem primitivo tinha liberdade para suprir suas necessidades individuais, o homem civil deve agir livremente a fim de suprir suas necessidades como fração numérica de um todo coletivo.

Ao tratar desse assunto, o filósofo mergulha na grande antinomia do mundo moderno: a conjugação da liberdade com a autoridade. Em sua obra, ambos podem ser interpretados como elementos coexistentes e até complementares, pois a autoridade instituída por seu *Contrato* passa a defender uma liberdade *convencional*, mas que redimensiona a liberdade humana num plano macro, societal e humanitário. Seguindo sua explicação quanto ao *Pacto* e suas cláusulas, Rousseau defende a submissão de todos à nova ordem que se estabelece não por questão de um autoritarismo inócuo, mas por questão de responsabilidade. A liberdade individual é transformada em favor da liberdade plena do ser coletivo que se estabelece como entidade moral e jurídica de um povo.

Trata-se, *stricto sensu*, da criação do Estado e de sua legitimação fora do poder da Igreja, do poder do mais forte e de um poder absoluto alheio ao povo. E, *lato sensu*, do alargamento do movimento de afirmação e expansão do homem e do Estado, iniciado na Renascença.

A possibilidade de concretização desse Estado reside na soma das forças do povo constituinte e na colocação de sua pessoa, seus bens e todo seu ser sob o comando de sua criação. Em outros termos, a vida em sociedade, na visão de Rousseau, exige a submissão dos impulsos naturais de todos os indivíduos (sem exceção) aos padrões da coletividade. Sem essa *alienação total* irrestrita, não há Estado legítimo. A *alienação total* rousseauiana é, para o liberal Benjamim Constant (1985, p. 16-17), um novo tipo de tirania. Ele aponta, inclusive, as desastrosas interpretações das palavras do filósofo genebrino que causaram grandes males, como, por exemplo, a posição do jacobino abade de Mably, que defendia a dominação total dos indivíduos por parte do estado no sentido de que fossem “totalmente dominados para que a nação seja soberana, e que o indivíduo seja escravo para que o povo seja livre” (CONSTANT, 1985, p. 16-17). A alienação do homem pelo homem é perniciosa e condenada por Rousseau como ato de escravidão (ROUSSEAU, 1999) e que gera a negação e renúncia da qualidade de homem. A alienação legítima se realiza no âmbito da composição dupla do homem: o ser humano aliena sua dimensão individual à dimensão moral e coletiva, a qual não é

nada mais e nada menos que a projeção de si mesmo no todo social.

A saída de Rousseau é teoricamente genial: se o homem deve alienar-se, e a alienação a outrem gera a escravidão, a solução é alienar-se a si mesmo. E isso se dá através de duas ações políticas. A primeira é a rejeição de um poder exterior, a recusa de um *Leviatã* qualquer que incorpore a *res publica*. A segunda é consequência da primeira e consiste na criação de um poder intrínseco e imanente ao próprio povo. O resultado é um ser moral e jurídico no qual as duas partes constituintes, isto é, a parte alienante e a parte alienada sejam as mesmas pessoas, embora em dimensões distintas.

Discutindo sobre a escravidão, em *Do contrato social*, Rousseau define que: “alienar é dar ou vender” (ROUSSEAU, 1999, p. 61). E vai contra as concepções mais aceitas em sua época do direito à escravidão (Idem, p. 62):

Afirmar que um homem se dá gratuitamente constitui uma afirmação absurda e inconcebível; tal ato é ilegítimo e nulo, tão-só porque aquele que o pratica não se encontra no completo domínio de seus sentidos, Afirmar a mesma coisa de todo um povo, é supor um povo de loucos: a loucura não cria direito.

Qual a saída? Como não se tornar escravo do outro sem, contudo, continuar uma mônada isolada? É reunir as forças de um e de outro em favor de uma terceira pessoa que resulte da união dos primeiros, vindo a servi-los e não lhes tolher a liberdade.

Mesmo parecendo uma construção tautológica, o raciocínio de Rousseau traz uma cristalina significação. Ao deixar seu estado natural em favor de uma vida civil, o homem não deve sacrificar sua liberdade, mas também não pode deixar que o novo *status* se degradinge e venha a cair numa situação pior do que antes. Em primeiro lugar, deve-se primar pela coisa pública e sua dimensão social. O homem enquanto indivíduo continua a existir nesse plano, mas, ao se revestir do papel de cidadão, liga-se ao outro não numa relação de submissão e domínio, mas de interdependência. Nessa nova roupagem, a liberdade individual se transforma numa liberdade coletiva, e o homem não perde sua soberania porque o poder lhe é inerente e a *politia* depende de sua ação e de seu parecer. Constant sempre defendeu a liberdade individual e sua primazia sobre os assuntos públicos. Nesse aspecto, Rousseau recusa os pressupostos liberais e não podem ser imputadas a ele as faltas de seus intérpretes. Vale lembrar que até o tirano Robespierre (1758-1794)¹ dizia ser seguidor do filósofo genebrino.

Excessos à parte, o que acontece é que Jean-Jacques Rousseau foi, na verdade, um misto de filósofo e literato. E toda sua obra é rica em construções poéticas e expressões exaltadas. Pronunciar-se de forma enfática é uma forma literária que ele

¹ Maximilien François Isidore de Robespierre. Revolucionário francês, um dos chefes dos jacobinos junto com Danton e Marat. Tomado de excessivo zelo revolucionário, criou o tribunal responsável pela implantação do Terror.

utilizou para se manifestar e para provocar a sociedade letárgica e ociosa de sua época. É imprescindível conhecer tal aspecto de seu caráter para poder entender com profundidade e exatidão os verdadeiros sentidos de sua obra. Ao elogiar Esparta e desprezar Atenas; ao falar da alienação irrestrita; ao defender até mesmo a coerção e a imposição de uma religião civil, parece ser um absolutista empedernido. Mas, ao partir para a prática, o senso de realidade aparece, e Rousseau demonstra conhecer muito bem as limitações e os obstáculos à realização de sua utopia. Ao refletir sobre o governo da Polônia, ao contribuir com a redação da Constituição de Córsega e em outras situações concretas, seu gênio sabe muito bem utilizar a escala que possui quanto à maior ou menor aproximação possível de sua quimera. Segundo Fortes (1985, p. 90), Rousseau trabalha com a ideia de escala na vida política, a qual varia “entre um grau mínimo de fusão e coesão e um grau máximo de separação e divisão”. Depende das condições concretas do povo. Contudo esse senso de realidade não diminui o valor de sua teoria como ideal a ser buscado, mas continua como referencial máximo de todo e qualquer projeto político.

No que tange à política, Rousseau deixa de ser simplesmente enfático e se torna incisivo, mormente quando se trata do referencial máximo de seu pensamento: a natureza humana. Eis por que sua análise da sociedade perpassa as ações humanas desde os primórdios, no sentido de buscar as origens e os fundamentos da felicidade e/ou da infelicidade dos homens.

Para falar de sociedade, é preciso remontar às origens das relações entre os indivíduos e o significado que essas relações passam a ter no âmbito da comunidade. Desde os primeiros ritos tribais de iniciação, no plano histórico, aos exemplos hipotéticos de Rousseau quanto aos primeiros encontros, o que está em jogo é a aceitação do outro e sua inclusão num todo comunitário. O estabelecimento das regras dessa aceitação, o concurso à posição de membro efetivo e a intrincada trama de controle do poder que se segue, podem ser consideradas as raízes mais remotas da política. Eis porque o estudo dessas relações primitivas nos leva a entender melhor o processo de humanização e socialização dos povos, bem como sua lida com o progresso das paixões. De histórico ou antropológico, o estudo passa ser ontológico e sai em busca das razões desse processo, englobando, inclusive, o estudo sobre a moral porque nela residem as regras comuns de coexistência e a regulação da vida coletiva.

Pelas reflexões do segundo *Discurso*, infelizmente a humanidade não soube lidar com sua perfectibilidade e desfigurou-se no desvirtuamento dos costumes e da própria natureza. Dessa forma, o agrupamento humano, a multiplicação das paixões e o desenvolvimento do pensamento racional e da imaginação não foram uma mal em si, mas desencarrilharam um processo que poderia ter sido melhor encaminhado. A instituição de regras e

pactos sem um imperativo categórico² com respaldo da Natureza e na natureza humana, gerou um estado civil amorfo e no qual o homem acabou vítima de desigualdades, injustiças e ilusões. O tópico frasal de abertura de *Do contrato social* é, dessa forma, uma denúncia: “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros” (ROUSSEAU, 1999, p. 53).

É por essa razão que ele defende um contrato coletivo como fonte de todo o poder. E aqui o juízo moral fornece os meios para transformar uma simples agregação acéfala em uma associação legítima cujo objetivo seja atender as exigências naturais da alma humana e almejar o desenvolvimento pleno de sua natureza. Nas palavras de Machado (1968, p. 192-193):

Se o homem não nasce social, nem conseqüentemente, político, também não se poderia dar as solicitações da vida em grupo e as imposições da autoridade por estranhas e opostas à natureza humana. Dúctil e dotada de alta capacidade de assimilação, a criatura é capaz de transformar-se para integrar esses elementos essenciais de sua evolução; de tal sorte,

² Expressão criada por Kant (1724-1804) para as questões morais. Representa um princípio objetivo que possa ser aplicado universalmente. Um dever que atinja a todos como uma espécie de regra de ouro a fim de evitar o relativismo moral, o utilitarismo e até o autoritarismo. Não sendo, pois, uma regra ou ordem estabelecida formalmente, mas derivada da consciência e do dever moral, coincide com as palavras de Rousseau: “O preceito de agir com os outros, como queremos que ajam conosco, só tem como alicerce real a consciência” (*Emílio*, p. 261, nota 4).

não precisaremos buscar fora dela o conhecimento e, pois, os meios de domínio daquilo que nela mesma, e só nela, adquire contornos de processo vivo.

Nesse sentido, o contrato não pode ser um monstro temido por todos, como o *Leviatã* de Hobbes (1996). Mas um acordo amistoso entre os indivíduos reunidos no sentido de legitimar a agregação existente, transformando-a numa associação bem constituída, e criar uma pessoa pública que seja a viva expressão de toda a coletividade. O ato coletivo cria um ser abstrato que, no entanto, tem sua realização concreta na participação do povo através do exercício direto de sua soberania. Diferente do pacto do segundo *Discurso*, incentivado e patrocinado pelos ricos em seu benefício, em *Do contrato social* a associação é estabelecida por iguais e com vistas ao benefício de todos e o conserto dos males sociais. Nele, o espaço público se institucionaliza por necessidade: “o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria” – diz ele em *Do contrato social* (ROUSSEAU, 1999, p. 69). Portanto, o verdadeiro sentido do ato de associação é a preservação da espécie através da criação de uma nova condição moral e uma condição espaço-temporal na qual a coletividade possa se realizar e se desenvolver.

Sob esse novo pacto, o indivíduo deve viver como parte de uma totalidade, como unidade fracionária de um todo coletivo, (Cf. ROUSSEAU, *Emílio*, 1973, p. 13) porque ele deixou de ser o descomprometido homem da natureza para ser o homem civil, carregado, portanto, de com-

promissos com a sociedade em que vive. A sujeição, ou como prefere Rousseau, a alienação dos indivíduos ao corpo político que passa a existir após o contrato, tem por fim estabelecer um modo de coexistência e uma qualidade de vida própria a esse estado. Nesse caso, o ato de alienar não significa vender, mas doar. Vender é entregar algo em troca de uma compensação pecuniária; é uma ação mercenária que, aplicada ao corpo, passa a significar venda de si mesmo, escravidão, enquanto que doar é um ato voluntário de oferecimento; significa empreender-se em benefício do bem comum. É uma espécie de amor de si coletivo e, ao mesmo tempo, expressão máxima da *pitié*.

Para Althusser (1972, p. 72), a alienação total rousseauiana é a solução do problema colocado pelo estado de *alienação universal* criada pelo estado de guerra ao longo da deterioração da vida social. Sendo assim, mais uma vez nosso filósofo busca o remédio no próprio veneno e o que poderíamos chamar de paradoxo da alienação revela a mais sólida resposta ao problema: trata-se de mudar a natureza da alienação existente, resgatando o homem da mais profunda crise enfrentada pela humanidade, isto é, a perda de si mesma pela alienação total a elementos amorais e perversos.

Portanto a sociedade aparece, no pensamento de Rousseau, como a condição da realização da natureza do homem, em oposição ao estado natural no qual o homem, ainda na etapa da animalidade, não realizou sua verdadeira natureza. Pensando assim, o estado natural é limitado.

E, para realização do homem, a sociedade deve se estabelecer numa ordem infinitamente superior à ordem natural. Fica clara a ideia de que o sistema social não deve, portanto, restaurar a igualdade natural, mas criar uma igualdade superior e na qual os homens se realizem coletivamente, transformando sua própria natureza e erradicando individualismo com seus males.

Mudar a natureza humana é o mais ambicioso projeto de Rousseau. Pois compreende uma ação estritamente política e sai do âmbito das operações divinas, como defendido pelos eclesiásticos medievais. Rousseau recusa veementemente um governo teocrático, mas como bom teísta, não deixa de acreditar num ser supremo, em seu poder e em sua ação em favor dos homens. Aliás, seu posicionamento acerca da religião é o arremate final no problema da teodiceia, pois tirando do Criador a autoria do mal o coloca nas mãos dos homens. Assim sendo, cabe somente ao homem, como causador do mal, a responsabilidade de reparar seu dano, não à Igreja. Trata-se de um projeto politicamente humano (e humanamente político). E quando nosso filósofo disserta acerca da Natureza como criadora, benevolente, etc. está, ao mesmo tempo, elevando a condição humana e abaixando a inatingível essência do Criador, até o ponto de fazer do homem também um criador, pois ele passa a criar mundos, gentes e tratados e, enfim, uma realidade própria que é a que se estabelece a partir do contrato social. Se Deus criou o homem natural, o pacto cria o homem civil.

Assim, se a religião do homem primitivo deveria ser natural, cuja devoção

almejasse a Natureza, o homem civil deveria, igualmente, uma devoção cívica. Eis a razão de se propor uma religião civil, cuja importância não reside numa parte metafísica, dogmática, mas nas consequências morais e sociais, na valorização de símbolos significativos e instituições fundamentais que, como no passado, une as pessoas num só objetivo. A devoção civil é, por assim dizer, instrumento do projeto político que busca a institucionalização e positividade da ordem não por imposição, mas pelas vias naturais dos sentimentos e das *afeições da alma*.

Rousseau lamenta a situação política de sua época dizendo:

Observo que nos séculos modernos os homens não têm mais influência uns sobre os outros senão pela força e pelo interesse, ao passo que os antigos agiam muito mais pela persuasão, pelas afeições da alma, porque não negligenciavam a linguagem dos sinais. Todas as convenções decorriam com solenidade, a fim de se tornarem invioláveis; antes que a força se estabelecesse, os deuses eram os magistrados do gênero humano; era diante deles que os particulares faziam seus contratos, suas alianças, suas promessas; a face da terra era o livro em que se conservavam os arquivos. Rochedos, árvores, montes de pedras consagrados por tais atos e tornados respeitáveis aos homens bárbaros eram as folhas desse livro, sempre aberto a todos os olhos. O poço do juramento, o poço do vivente e do vidente, o velho carvalho de Mambré, o monte da testemunha, eis quais eram os monumentos

grosseiros, mas augustos, da santidade dos contratos; ninguém ousaria com uma mão sacrílega atentar contra tais monumentos: e a palavra dos homens era mais garantida por essas testemunhas mudas, do que hoje por todo o vão rigor das leis. (ROUSSEAU, 1973, p. 371-2).

A instituição da religião civil é uma forma de reforçar o sentimento de coexistência que, junto com a religião natural (expressa pelo vigário saboiano), deve fortalecer os laços do convívio social. Enquanto o cristianismo é uma religião inteiramente espiritual,

Há, pois, uma profissão de fé puramente civil, cujos artigos o soberano tem de fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimento de sociabilidade sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel. (Do contrato social, cap. VIII).

Se a proposta do cristianismo visa transformar o homem caído em santo, a proposta rousseauiana visa à transformação do homem pervertido em cidadão. Evidentemente que não é um empreendimento fácil e rápido, mas demanda tempo, exclusiva dedicação, paciência e muita didática. Nesse aspecto, o *Contrato* e o *Emílio* se tornam uma só obra, um só projeto e um só plano de ação cujo objetivo precípua é o de transformar a trama da interioridade humana, isto é, da pessoa individual, para poder mudar a trama das relações sociais intrínsecas à pessoa civil. O cidadão autêntico deve ser fruto desse projeto formacional.

Contudo tal projeto deve ter como máxima a preservação da liberdade. E nesse aspecto, a liberdade do homem *in natura*, desfrutada pela humanidade num hipotético período pré-histórico e pré-societário, deve ser substituída por uma liberdade do corpo social no qual todos possam continuar tão livres quanto antes e possam ainda conservar uma participação soberana nos destinos desse corpo. A concepção rousseauniana de vida comunitária implica basicamente um direito e um dever: o direito de ser livre e o dever de participar. Tal fato faz dele um liberal heterodoxo no sentido de que defende uma liberdade inalienável e, ao mesmo tempo, a obediência cega (sujeita inclusive à coação) à vontade geral. O indivíduo até pode ter uma vontade particular enquanto homem, mas como ser social, membro do corpo político, deve obedecer à vontade geral. Caso recuse, deve ser constrangido por esta vontade geral e forçado a ser livre. Nesse aspecto, Rousseau mira o homem, mas pensa a *polis*. Porque, enquanto homem, os interesses individuais estão prioritariamente acima da comunidade política, mas, enquanto cidadão, deve dobrar-se aos interesses da República. Como o homem veio primeiro, é para ele e sua felicidade a instituição do governo, mas, depois de criadas as instituições políticas, os esforços individuais devem ser para o bem de seu bom funcionamento e seu sucesso.

Mal compreendida em sua época, a ideia de coagir alguém a tomar parte das decisões políticas é hoje plenamente aceita em diversas legislações, inclusive na brasileira, com a obrigatoriedade do voto

e do serviço militar, ao mesmo tempo que podemos ser considerados livres. A ideia de coagir alguém a ser livre também se realiza numa dimensão sociodemocrática na atualidade: uma nação pode ser livre sem que os indivíduos sejam mônadas isoladas, mas membros ativos de um corpo cujas obrigações morais e cívicas sejam o laço de união e fortalecimento do todo (Estado) livre. Infelizmente a ideia utópica de igualdade e real participação do povo não possui a mesma aceitação nas nações contemporâneas e não teve um bom resultado na experiência soviética.

Mesmo assim, resta-nos a esperança de que sua ideia seja usada pelo menos como escala de uma maior ou menor participação popular nos dias atuais, quando um quadro de deterioração das instituições políticas oferece um futuro desalentador. Quadro que, *mutatis mutandis*, o genebrino tinha à frente em sua época.

Segundo Ulhôa (1996, p. 34), a importância da obra de Rousseau, principalmente do capítulo VI em *Do contrato social*, é que ele “nos ensina, na verdade, que *existe* um problema na vida política”. E, ao lançar-se à aventura de achar uma solução para esse problema, Rousseau parte da questão da legitimidade (e não da utilidade): “Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração *legítima* e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser” (ROUSSEAU, 1999c, p. 51 – grifo meu). Em segundo lugar, se o homem é essencialmente feliz no estado de natureza, logo toda associação deve buscar a felicidade de seus associados. Se o homem é bom

por natureza, isto é, nasce com princípios de justiça e de virtude, as ações humanas devem ser guiadas pela consciência, como guia moral:

Consciência! Consciência! Instinto divino, voz celeste e imortal; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade suas ações; sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos bichos, a não ser o triste privilégio de me perder de erro em erro com a ajuda de um entendimento sem regra de uma razão sem princípios. (ROUSSEAU, 1973, p. 331).

Essa voz interior como princípio inato pertence ao homem enquanto indivíduo. Pois o ser moral que nasce a partir do contrato deve ser entendido como *tabula rasa* social (ULHÔA, 1996, p. 91). Unidos do senso de justiça e equidade, os homens reunidos deverão usar de sua sensibilidade para buscar uma ordem legítima, uma ordem como realmente deve ser, tendo como base os princípios de igualdade e liberdade.

Se cabe aos homens a tarefa de organização da estrutura política, cabe a eles lidar com a questão do poder. E, quanto a essa questão, Rousseau recusa a ideia de emanção do poder pela ordem divina, bem como através da lei do mais forte. Também não recorre à ideia de uma força exterior e absoluta, como em Hobbes, nem tampouco a uma certa ausência da autoridade política, como em Locke. Do ponto de vista teórico, Rousseau é bastante

inovador ao fundamentar a fonte do poder nos próprios associados. São eles que constituem, portanto, o poder soberano e a fonte de onde se abstrai a *vontade geral*³. O exercício da soberania se dá justamente na participação pessoal de cada cidadão nos destinos de sua comunidade. O povo participa pessoalmente através do sufrágio, das discussões em praça pública, das assembleias convocadas, etc. e na elaboração das leis e no exercício burocrático do poder, entre outras situações, na pessoa do Legislador e dos funcionários públicos em geral.

O Estado como expressão da comunidade deve ser alimentado pela vontade geral, a qual possui a soberania plena do poder político. Ela é, portanto, inalienável, indivisível, está sempre certa e deve dirimir todos os problemas no âmbito do governo. Mais do que isso, a vontade geral não pode ser representada.

Inalienável porque, acima do povo reunido, não deve haver nenhum poder estabelecido. O povo é soberano e exerce sua soberania por meio da vontade geral: “o poder pode transmitir-se; não, porém a vontade” (ROUSSEAU, 1999c, p. 86). Caso contrário, teremos o governo de um grupo em particular ou de algum senhor que detém o poder e aplica sua própria von-

³ Substrato coletivo das consciências. A vontade geral nasce das vontades individuais mas se legitima pela dimensão comum, geral e confluyente. Mesmo assim, nem sempre coincide com a vontade da maioria. Rousseau é bastante incisivo quando diz que “se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir” (Do *contrato social*, p. 85).

tade. Não sendo alienável, não poderá ser dividida em vários grupos, interpretações diversas, partidos políticos e até mesmo em poderes independentes, como o fez Montesquieu dividindo o Estado em três poderes. Na perspectiva rousseauniana, o povo é soberano e somente a ele pertence o poder legislativo. O executivo é apenas um poder emanado do soberano para o exercício delegado de suas determinações. Sendo o povo e o soberano a mesma pessoa, evidentemente que sempre buscará seu próprio bem e suas decisões almejarão a utilidade pública. Qualquer erro será involuntário.

Quanto à representatividade, temos visto que é próprio da condição humana na vida real representar e ser representada, desde a representação através de signos linguísticos até a representação institucional ou política. Na vida política, a representação é inevitável. A negação enfática da representação tem mais a ver com a qualidade do ato representativo. Porque representar, para Rousseau, não é estar no lugar, substituir e deliberar em nome de alguém, mas sim ser instrumento e expressão do representado. Diferente das nações democrático-representativas, como o Brasil, na teoria política rousseauniana os possíveis elementos políticos eleitos em sufrágio não possuem função representadora, mas executiva porque devem executar a vontade geral através de sua expressão legal. São, portanto, funcionários do povo.

Se não há, na atualidade, exemplo prático do modelo rousseauniano, seu plano serve de referência máxima de uma escala, pois, teoricamente, tal concepção serve

de pano de fundo das leis democráticas de muitos países, como na própria Constituição Brasileira que diz em seu Art. 1º – parágrafo único: “Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição”. E no novo Código Civil, Lei n. 10.406, de 10/01/2002, em seu Art. 116: “A manifestação de vontade pelo representante, nos limites de seus poderes, produz efeitos em relação ao representado”. Ou seja, a forma de organização democrática é diferente porque aceita a representatividade, no entanto, a essência parece ser a mesma: fazer a vontade do representado. Lamentavelmente a prática da política brasileira foge de sua teoria e quase nada tem a ver com o ideal rousseauniano.

Em todas essas questões, Rousseau amarra a voz decisória na soberania do povo. Desde que siga a integridade do contrato e não passe dos limites das convenções gerais, o povo possui pleno poder, inclusive o de delegar a uma inteligência superior a tarefa mosaica de transcrever a vontade popular em forma de leis. O *Legislador* é uma figura cuja sutileza está no caráter de sua representação, pois não lhe cabe inventar leis, mas apenas traduzilas. Figura importante no cenário político do filósofo genebrino porque, desde o ato de instituição do contrato, quando o trabalho pedagógico de mudar a natureza humana inicia, o *Legislador* coloca sua pena ao trabalho: “Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana” (ROUSSEAU, 1999c, p. 110). A diferença do grande

Moisés é que o *Legislador* rousseauiano buscará no próprio povo a fonte de suas tábuas e toda devoção deverá ter como ícones os símbolos pátrios, e a realização humana como ponto de fé.

Independente de ser uma democracia, uma aristocracia, uma monarquia ou mesmo uma forma mista, o que está em jogo é que todo o Governo deve fundar-se na soberania popular. A preocupação é quanto ao *modus operandi* das políticas de governo. Depende do homem estabelecer um governo que prime pela prosperidade, pela paz e pela felicidade geral e, tendo em vista os fartos exemplos históricos de extinção do corpo político, depende igualmente do homem lutar para prolongar a vida do Estado e defendê-lo de qualquer ameaça. É o dever de todo o *cidadão* até porque a palavra sintetiza a ideia de *súdito* e de *soberano* e, dessa forma, sua vontade própria enquanto homem fica sujeita à vontade geral.

É imprescindível diferenciar os conceitos de Estado e Soberano, para podermos entender a diferença básica que existe entre súdito e cidadão, visto que esta condição distinta equivale às mesmas pessoas. República e corpo político são sinônimos. O povo reunido, em assembleia, constitui o soberano. Após as deliberações, o corpo político assume a forma de Estado, fazendo com que o povo venha a cumprir o que ele mesmo estabeleceu. É uma espécie de autorregulação porque o corpo político compõe-se de cidadãos e súditos: cidadãos enquanto participantes da atividade soberana (ativos), e súditos enquanto submetidos às leis do Estado

(passivos). Cidadão é, pois, o sujeito de deveres, enquanto subordinado ao poder do Estado, e o sujeito de direitos, enquanto fração do povo soberano, em nome de quem o poder é exercido.

No exercício do papel de cidadão está, portanto, o exercício da virtude. De nada serviriam as leis se não houvesse um imperativo categórico nas mentes humanas. É a ação da virtude nos corações dos homens que implicará a aceitação voluntária das leis e a coexistência pacífica do homem com o cidadão. A superação do conflito é obra da consciência, e manutenção desse novo *status* é obra dos costumes que daí devem ser gerados. Portanto é preciso bem julgar a si mesmo e ao próprio semelhante porque, como diz Rousseau, “Toda moralidade de nossas ações está no julgamento que temos de nós mesmos” (ROUSSEAU, 1973, p. 326). E “é do sistema moral formado por essa dupla relação consigo mesmo e com suas relações com seus semelhantes que nasce o impulso da consciência” (Idem, p. 331). Podemos perceber que Rousseau defende uma ética da autoconsciência, fortemente alimentada pela moral como código de regulação das ações humanas. Aliás, a moral pode, inclusive, ser tomada como uma possível ligação entre a denúncia (segundo *Discurso*) e o sonho (*Contrato*) de Rousseau.

Quando comparamos o *Discurso* com o *Contrato*, somos tentados a colocar o segundo como sequência do primeiro. Apesar de sedutora, essa perspectiva não é admissível, na visão de Starobinski (1991, p. 41) porque, segundo ele, Rousseau na verdade evita o problema prático da passa-

gem de uma sociedade imperfeita (descrita no segundo *Discurso*) a uma sociedade perfeitamente justa (descrita no *Contrato*). Entretanto, se Rousseau não resolve o problema, pelo menos abre os caminhos para as possibilidades e deixa algumas pistas. Os caminhos e as trilhas se encontram em todos os seus escritos, e toda sua produção literária é, nesse aspecto, um todo coerente que permite visualizar possíveis ligações entre a triste realidade da sociedade descrita no segundo *Discurso*, com um mundo moral e harmônico demonstrado no *Do contrato social*. Pois, “diante da obra de Rousseau, ou tentamos alcançá-la em sua totalidade indecomponível ou não chegamos a perceber seu verdadeiro conteúdo” (MACHADO, 1968, p. 181).

Concluindo, podemos afirmar que a condição humana é ser composta, porque

o homem possui uma dimensão natural e uma social. A primeira vive latente na segunda a reclamar o que perdeu, a buscar a unidade perdida. A dimensão social é transcendente, pois compreende a representação, a alienação e toda uma força que metamorfoseia a natureza num casulo que propugna para a legitimidade e a autenticidade da verdadeira vida civil e do verdadeiro cidadão. E o modo como o homem supera seu conflito existencial e se integra a um plano tridimensional de sua própria realização é uma questão inteiramente pedagógica, uma tarefa moral que deve ser executada pelas instituições políticas e educacionais que atuam de forma sistemática na formação do cidadão, ou seja, do homem total, como síntese do homem natural e do homem civil.

Referências

- ALTHUSSER, L. Sobre el contrato social. In: LÉVI-STRAUSS, Claude *et al.* *Presencia de Rousseau*. Selección de José Sazbón. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1972.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil e Código Civil Brasileiro*. Disponível em: <www.brasil.gov.br>. Acesso em: 20 jan. 2006.
- CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Tradução de Loura Silveira. *Revista Filosofia Política*, Porto Alegre, n. 2, p. 9-25, 1985.
- DUMONT, Louis. *Ensaio sobre o individualismo*. Uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. Rousseau: o mundo político como vontade e representação. *Revista Filosofia Política*, Porto Alegre, p. 99-116, 1985.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Edited with and Introduction and Notes by J. C. A. Gaskin. New York: Oxford University Press, 1996.
- JIMACK, Peter. *La g nese et la r dation de l'Émile de J.-J. Rousseau*. Gen ve: Institut et musée Voltaire, 1960.

MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Livraria Martins Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 1968.

MAQUIVAEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução de Olívia Bauduh. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade, 1964. (5 v.)

_____. *Emílio ou da educação*. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1973.

_____. *Do contrato social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores, v. I).

STAROBINSKI, Jean. *The invention of liberty*. New York: Rizzoli International Publications, Inc. 1987.

_____. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ULHÔA, Joel. *Rousseau e a utopia da soberania popular*. Goiânia: Editora da UFG, 1996.

Recebido em julho de 2012

Aprovado para publicação em agosto de 2012