

A VONTADE GERAL E O PRINCÍPIO DA EQUIDADE

Milton Meira do Nascimento (USP)¹

Resumo: Nosso propósito neste ensaio é retomar o debate sobre o conceito de vontade geral por intermédio da exploração de dois aspectos. O primeiro diz respeito às tentativas para se saber o que ela é, não do ponto de vista teórico, mas empiricamente; e o segundo é sobre a possibilidade de sua realização. Palavras-chave: Rousseau – Maritain – vontade geral – equidade.

Nosso propósito neste ensaio é retomar o debate sobre o conceito de vontade geral por intermédio da exploração de dois aspectos. O primeiro diz respeito às tentativas para se saber o que ela é, não do ponto de vista teórico, mas empiricamente; e o segundo é sobre a possibilidade de sua realização. Ambos exigirão uma longa digressão sobre seu estatuto teórico e sobre a possível passagem deste ao plano empírico.

A leitura de uma passagem do livro *Três reformadores, Descartes, Lutero e Rousseau*, de Jacques Maritain, de 1925, será o nosso ponto de partida para esta investigação. Maritain, ao se referir à vontade geral, afirma que estamos diante de uma transposição absurda da posição do crente que, em suas orações, ao pedir a Deus algo de sua conveniência, pede e quer, no entanto, que acima de tudo seja feita a vontade de Deus, já que, segundo Rousseau, o voto vencido numa decisão de assembleia seria o reconhecimento de um erro, pois, se sua posição fosse vencedora, ele estaria querendo algo contra a vontade geral. Esta entidade que pousa como se fosse uma divindade, o que ela é afinal de contas? Como podemos interpretá-la? Como medi-la empiricamente? Uma das perguntas mais recorrentes dos estudantes de filosofia, quando tratamos do conceito de vontade geral de Rousseau é, sem sombra de dúvida, a de como é possível saber de fato o que é a vontade geral, como poderíamos, por exemplo, saber qual é a vontade geral do povo brasileiro num determinado momento de sua história.

À interpretação de Maritain, de que o apelo à vontade geral é como se fosse um apelo à vontade divina, já que, no plano político, ao expressar-se a soberania, não há nenhum outro poder acima da vontade geral, recoloca a questão da impossibilidade de uma vontade particular sobrepujar a vontade geral, pois, ao apresentar uma opinião particular e, logo a

¹ Professor Titular de Ética e Filosofia Política do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP).

seguir, vê-la rejeitada pelo voto da maioria, isto significa que sua opinião estava equivocada e que a retidão de sua posição, no caso, seria a de submeter-se à vontade geral.

Isto equivale a dizer que tal submissão é o único procedimento plausível que se apresenta a qualquer membro da comunidade política, que, evidentemente, não pode possuir outra vontade a não ser a geral. Por isso mesmo tudo aquilo que o povo quiser será o que for indicado pela vontade geral. E não poderia ser de outra maneira, já que a comunidade política, segundo Rousseau, é pensada sempre como um corpo. Tal analogia é decisiva, pois não se pode pensar que um corpo, uma unidade orgânica somada a uma estrutura psíquica, possa ter mais de uma vontade. Consequente, o povo só pode ter uma única vontade, indivisível.

Na interpretação de Maritain, no entanto, é necessário fazer uma distinção entre a vontade divina e a vontade geral. Esta não é dada a priori, mas resultado do pacto constituinte da comunidade política. Aquela, por sua vez, é sempre a mesma, definida a priori como a vontade de Deus soberano criador. Dizer que não existe uma vontade geral a priori requer algumas considerações. Quando, nos primeiros capítulos do *Contrato Social* observamos o processo de criação do corpo político, notamos que ele ganha vida e vontade pelo ato mesmo que o constitui. A formação da vontade geral é, portanto, posterior ao pacto social. “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 da assembleia, e que, por esse mesmo ato ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade”². Que conseqüências podemos extrair disso?

Do ponto de vista prático, isto é, da formação das comunidades políticas na história, a primeira conseqüência é a de que cada formação particular de um determinado corpo político terá uma vontade geral de acordo com sua especificidade. Abrem-se, então, múltiplas possibilidades de corpos políticos diferenciados e cada um com uma vontade específica, sua vontade geral. Daí decorre também que cada um deles terá um determinado grau de legitimidade, se comparados a um grau máximo pressuposto para o bom funcionamento das comunidades políticas, definido pelas condições nas quais se apresentaria o grau máximo do exercício da liberdade política. Há, pois, uma medida que expressa o grau máximo de liberdade e também sua ausência total. Por isso mesmo será possível afirmar que alguns povos são mais livres do que outros. A afirmação de Maritain pode, agora, interpretada à luz dessa diversidade de corpos políticos, cada um dotado de uma vontade própria. Então, poderemos afirmar que a vontade geral de cada comunidade política em particular é a autoridade suprema, tal como se fosse para esta mesma associação política, uma divindade, já que não haveria nenhuma autoridade superior a ela. A soberania será definida como o exercício da vontade geral, cuja existência, no entanto, seria sempre *a posteriori*, diferentemente da vontade divina. Resta saber

2 ROUSSEAU, J.-J. 1964b, p. 361.

como se dá esse exercício. O que, mais uma vez, nos remete às múltiplas possibilidades daquilo que poderíamos entender como realização da vontade geral, sempre vinculada à diversidade dos corpos políticos e jamais como um paradigma rígido que estabelecesse algo de definitivo, fixo e sem possibilidade de contestação.

É neste contexto que poderemos avançar nessa investigação e arriscarmos, no final deste ensaio, uma aproximação do conceito de vontade geral de Rousseau com a noção de equidade pensada por Aristóteles, convidando o leitor a uma olhada no *Discurso sobre a Economia Política*, no qual talvez possamos encontrar uma pista que nos ajudará bastante na compreensão do que acabamos de afirmar acima. Mas antes disso é preciso passarmos pelo conceito de soberania popular de Rousseau, que não pode ser desvinculado do de vontade geral.

A *démarche* de Rousseau, até chegar à soberania popular, precisou superar uma longa tradição que considerava o povo ora como turba, plebs ignara, um animal indomável, enfim, a multidão e que, para aparecer no cenário político, precisava de uma transformação de multidão em união de animal indomável, num ser dócil. Esse animal indomável, como multidão cega, precisa ser domado. A multidão é caótica, mas quando o povo se manifesta por intermédio dos seus representantes, transforma-se num animal ordeiro, dócil. Rousseau mesmo não fugiu à regra, pois no *Contrato Social*, se pergunta como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja, porque raramente sabe o que lhe convém, cumpriria uma tarefa tão grande quanto um sistema de legislação. E ainda, “o povo, por si, quer sempre o próprio bem, mas por si nem sempre o encontra. Todos precisam igualmente de guias... Eis donde nasce a necessidade do legislador”³. A tarefa de transformação da plebe ignara numa comunidade organizada caberá ao legislador, e aqui começa o primeiro embaraço da teoria política de Rousseau, já que essa figura emblemática, fundamental no processo de constituição da comunidade política, não possui nenhuma força de coerção, não possui autoridade para impor-se e realizar a sua tarefa.

Se lançarmos um rápido olhar sobre a tradição jus naturalista, veremos que a solução encontrada para a superação desse problema é a da constituição da figura do representante e devemos a Thomas Hobbes a formulação mais precisa do que ele significa e o quanto é importante para a consolidação do pacto social e da comunidade política. Por outro lado, Rousseau, ao negar a representação da soberania, se verá às voltas com uma grande dificuldade, que é a do exercício mesmo da soberania, do poder máximo do povo, razão pela qual fará aparecer no cenário essa figura do legislador, que, como muito bem mostrou Luiz Roberto Salinas Fortes, de certa maneira representa a soberania. Esta representação, no entanto, não é procuração, não é substituição do representado, mas simplesmente prefiguração.

3 ROUSSEAU, J-J. 1964b, p. 380.

A tese da soberania como poder absoluto do povo foi esboçada por Althusius, na sua *Política*, de 1603, na qual faz questão de marcar sua diferença em relação a Jean Bodin, logo no prefácio da primeira edição:

Sei que é opinião corrente entre os professores que os direitos de soberania deveriam ser descritos como pertencentes ao príncipe e ao magistrado supremo. Bodin afirma que esses direitos não podem ser atribuídos ao reino ou ao povo porque eles terminam e desaparecem quando são comunicados entre os súditos ou entre o povo (...), que fora do príncipe e dos magistrados eles deixam de existir. Não me perturbo com os clamores de Bodin nem com as vozes daqueles que discordam de mim, uma vez que existem razões que dão suporte ao meu julgamento. Sustento posição exatamente contrária, ou seja, que esses direitos de soberania, assim chamados, são apropriados ao reino em tal grau que pertencem só a ele, e que são o espírito vital, a alma, o coração e a vida com os quais, quando os direitos são sólidos, a comunidade existe, e que, sem eles, ela se desintegra, morre e é considerada indigna do nome⁴.

Enquanto Althusius considerava as corporações como base para as comunidades políticas, Rousseau irá tomar o indivíduo como elemento base na formação das associações políticas, mas a definição de soberania que irá desenvolver, certamente já apresentava suas bases no texto de Althusius. Enquanto houver soberania o corpo político estará sempre vivo, o que equivale a dizer que, segundo Rousseau, enquanto houver vontade geral, haverá um sopro de vida para as comunidades políticas. Isto significa também que, se observarmos o mesmo povo em vários momentos da sua história, sua vontade geral poderá estar mais forte ou mais fraca, até que venha a definhar completamente.

Analisemos a seguir o pacto constituinte da comunidade política de Hobbes, que nos apresenta uma forma muito peculiar de soberania. O que nos importa, segundo ele, é a conversão da multidão numa verdadeira união:

Cedo e transfiro o meu direito de governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado, em latim *civitas*. É esta a geração daquele Grande Leviatã, ou antes, (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e

4 ALTHUSIUS. *Politica Methodice digesta atque exemplis sacris et profanes illustrata*. 1614.

defesa. Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo que ela pode usar a força e os recursos de todos, da mesma maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. Aquele que é portador dessa pessoa se chama soberano, e dele se diz que possui poder soberano. Todos os restantes são súditos⁵.

Na argumentação que antecede esse texto, Hobbes enfatiza que “isso é mais que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles numa só e mesma pessoa”. Isto também significa “designar um homem ou uma assembleia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comum”⁶.

O aspecto mais fascinante desse processo é que a multidão precisa, antes de mais nada, ser instituída como autora, portadora de autoridade que é transferida ao soberano, o ator, que só terá uma autoridade artificial, emprestada. Uma vez transferida a autoridade, esta desaparece, dando lugar tão somente, no cenário político, à figura do ator, do representante, o soberano, a tal ponto de todos os demais serem considerados “restantes” ou “restos”, na simples qualidade de súditos. Esta metamorfose da multidão em autora, para conferir autoridade ao representante soberano e, a seguir, em “resto”, indica também que ela não terá nenhum papel a exercer no cenário político, embora tenha sido fundamental na constituição do poder soberano. Dito de outra maneira, a multidão é formada por indivíduos em estado de natureza, antes de se converter em autora. Esse passo adiante, dos interesses particulares ao interesse comum, de multidão a unidade, a pessoa que pode ser representada, faz-se pela decisão dos contratantes, com a condição de que todos façam o mesmo. A base constituinte da soberania desaparece para dar lugar ao Deus mortal, que estará presente em toda parte pela força do gládio e pelo terror que provoca nos súditos. A redução destes a nada, a “restos”, nada mais é do que uma forma de imitação, neste vale de lágrimas, da relação que existe entre Deus e os homens. O que são os simples mortais diante do criador? A ele todos devem

5 HOBBS. *Leviatã*. 1974, pp. 109-110.

6 HOBBS. *Leviatã*. 1974, p. 109.

obedecer e reverenciar. Do mesmo modo, dentro da comunidade política, os súditos devem obediência irrestrita ao soberano, um ser artificial, que só tem vida porque esta lhe foi conferida pela multidão convertida em autora e que, por isso mesmo, podia transferir autoridade ao representante. Ao assumir o lugar do representado, da maneira mais radical possível, todas as ações do representante estarão autorizadas pelo representado, pois, onde está o representante não há lugar para o representado. Ocorre que, caso o soberano extrapole os limites da sua função, os restantes súditos podem se defender, como se estivessem em estado de natureza, correndo todos os riscos de serem derrotados, o que é muito provável, diante da força descomunal do soberano. Não seria nada equivocados dizer, então, que a resistência dos restantes súditos, se é que é possível aparecer uma ocasião para tal, recai na multidão, essa soma frenética dos indivíduos descaracterizados como pessoa pública e reinvestidos da simples categoria de seres em estado de natureza, fora da comunidade política. O soberano é tudo, os súditos nada. O soberano é inteiramente livre na comunidade política, os súditos não. O que ocorre de novo na teoria hobbesiana da soberania é que o representante se transforma em soberano no momento mesmo da sua constituição. Após a sua instituição, *impositio*, ele passa a ter vida própria, mas seus súditos, reduzidos a nada, também não terão nenhuma forma de atuação política que não seja a de obedecer sempre. O resultado seria a solidão do soberano, que encontrou o seu caminho para exercitar a liberdade sem nenhum obstáculo a sua frente. Ele caminha livremente, tal como um homem em estado de natureza, e só poderá encontrar algum outro obstáculo que lhe seja comparável em força para lhe fazer frente, se deparar um outro poder comparável ao seu, um outro soberano. A solidão do soberano decreta também o seu confinamento para além do espaço político, já que é tudo, legislador, governante, controlador das opiniões, etc. Como um Deus, aliás, por isso mesmo a expressão “Deus mortal”, ele paira acima dos súditos fiéis seguidores, carneiros amestrados a cumprirem suas ordens de cabeça baixa. Para empregarmos os termos de Carl Schmitt, o soberano, porque está acima das leis, é a própria exceção, não a regra da vida política. A grande façanha teórica de Hobbes foi, sem dúvida, a de converter o representante em soberano, o que logicamente, dispensa a figura do representado.

Rousseau, por sua vez, percebeu muito bem a dificuldade da teoria hobbesiana da representação política. Em vez de atacar Hobbes, ele dirige suas baterias contra Grotius, principalmente quando trata de negar a possibilidade de um povo tornar-se escravo por livre e espontânea vontade. O foco de sua atenção são os autores que admitem o pacto de submissão, como Grotius, Pufendorf e Hobbes, evidentemente, mas por que este é poupado de suas críticas, pelo menos diretamente? Porque a teoria hobbesiana, sem a representação política que institui o soberano, será a base de sua teoria da soberania do povo. A solução rousseauiana retoma toda a estrutura da tese hobbesiana, mas exclui a transferência dos direitos a um homem ou a uma assembleia de homens. Essa transferência, em Rousseau, terá

uma conotação bem diferente. Ela consistirá na alienação da pessoa, da liberdade e dos bens de cada um, não a um terceiro, mas à comunidade toda da qual cada um faz parte. Dessa maneira, cidadãos e súditos ou soberano e estado serão duas faces da mesma moeda. O que distingue os súditos do soberano é apenas uma relação, ou seja, o conjunto dos cidadãos, participantes ativos do processo de elaboração das leis formam o soberano e o mesmo conjunto, quando obedece, forma o Estado, isto é, o conjunto dos indivíduos que obedecem às leis que foram elaboradas por eles mesmos na condição de membros do soberano.

Tal como em Hobbes e em Pufendorf, a comunidade política será a conversão da multidão numa verdadeira unidade. Esse corpo político, assim formado pela união de todos, em Rousseau, terá uma só vontade, a vontade geral, que, em exercício, constitui a soberania. Um povo é soberano, livre, quando expressa sua vontade geral sem nenhuma restrição, sobretudo sem a intermediação do representante, já que isso seria algo totalmente fora de propósito. Ninguém abre mão da própria vontade em favor de outro. Isto seria assinar a própria servidão e só poderia provir de um ato insensato.

Ao negar a representação da soberania, Rousseau irá enfrentar uma grande dificuldade, a de como fazer a soberania aparecer no cenário político. Dito de outra maneira, como pode o povo exercer sua vontade geral sem delegá-la aos representantes? A estratégia de estabelecer um corpo intermediário entre o soberano e o Estado, isto é, o governo, para ser o executor da vontade geral, não era suficiente para superar a questão fundamental, a do exercício da soberania, a de fazer o povo aparecer no cenário político. O governo é apenas o cérebro que acata as ordens do soberano (o coração) e a transmite a seus membros. Se o governo é a instância administrativa encarregada da execução das leis, resta saber como pode o povo agir para a elaboração das mesmas, como pode exercer sua cidadania, ou seja, sua participação no corpo soberano, sua ação como elemento ativo indispensável para a construção do ordenamento jurídico pelo qual irá pautar-se.

Da mesma forma que em Hobbes a metamorfose da multidão em autora se dava pela necessidade de escapar da situação de guerra que levaria todos à destruição e a uma vida incerta, também em Rousseau é a força da necessidade, do que ele chama de obstáculos que impelem os homens em estado de natureza a mudarem de vida e a buscarem o bem comum. Por isso, pactuam para a formação da nova ordem que irá pôr fim à condição instável do estado de natureza. Em Hobbes, para fugir daquela condição miserável, os homens não hesitam em se colocar nas mãos do soberano representante.

Em Rousseau, pelo contrário, a decisão é a de se colocarem nas próprias mãos, procurando somar as forças já existentes e formarem uma nova força, superior àquela e na qual todos possam se pautar pelo bem comum. Resta saber como essa multidão de indivíduos em estado de natureza terá a percepção do bem comum. A confiança cega dos indivíduos no

soberano representante, em Hobbes, será recusada por Rousseau, mas este terá de pagar um preço alto por isso.

Sem a percepção do bem comum, considerando apenas seus interesses imediatos, como poderá o povo transformar-se como que por encanto e procurar o caminho que o conduza à felicidade, como encontrar o bem comum que poderá tirar a todos da condição insegura do estado de natureza? Entra em cena, desta vez, outra figura emblemática, mas necessária para a superação do impasse, é a do legislador, essa razão sublime, por assim dizer quase um deus, que deverá guiar o povo na difícil tarefa de discernir o seu próprio bem.

O Legislador, sob todos os aspectos, é um homem extraordinário no Estado. Se o deve ser pelo gênio, não o será menos pelo ofício. Este não é magistratura, nem soberania. Tal ofício, que constitui a república, não pertence à sua constituição, por ser uma função particular e superior que nada tem de comum com o império dos homens, pois, se aquele que governa os homens não deve governar as leis, o que governa as leis não deve também governar os homens: de outra forma, suas leis, instrumentos de suas paixões, freqüentemente não fariam mais do que perpetuar suas injustiças e jamais ele poderia evitar que pontos de vista particulares alterassem a integridade de sua obra⁷.

Esse personagem, que não pertence à República, é a peça fundamental da sua constituição. Como não é parte interessada, sua obra não carrega os resíduos de suas paixões. Que tipo de eficácia poderíamos esperar de sua ação, já que, “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”? Como persuadir uma “multidão cega, que freqüentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém”? Além disso, já que “o povo, por si mesmo 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”, como pode ter eficácia a ação do legislador, se não pertence à comunidade política e não possui nenhum poder? A “solução” de Rousseau para superar o impasse da soberania sem a figura do representante parece encaminhar-se para um nova dificuldade, que precisará de uma nova solução. A tarefa do legislador se complica ainda mais, quando Rousseau a explicita:

Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada

7 ROUSSEAU, J-J. 1964b, p. 382.

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. Numa 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 o socorro alheio⁸.

Devemos convir que é uma tarefa realmente acima das forças humanas, só mesmo possível a um semideus. Do que se trata, afinal? Simplesmente na transformação do homem do estado de natureza, pautado tão somente pelo seu interesse particular, em cidadão, o novo homem que coloca o interesse comum acima dos particulares. A ação do legislador incidirá sobre o julgamento que esclarece a vontade geral, de tal modo que será necessário não somente que o povo queira o seu próprio bem, mas que saiba, pelo esclarecimento do seu julgamento, em que consiste esse bem. Isto significa que aqueles homens que se pautavam apenas pelo seu interesse particular, doravante deverão pautar-se pelo “interesse bem-compreendido”, para evocarmos aqui uma expressão utilizada por Rousseau no *Manuscrito de Genebra*. Só mesmo uma reforma dos costumes apresentará as condições que permitirão convencer aquele indivíduo, que se guiava apenas pelo seu interesse particular, a ingressar na ordem política. A sua pergunta: “que vantagens tenho eu em entrar na ordem civil e obedecer às leis”⁹, seria preciso ter uma resposta pronta e sem rodeios, pois, afinal de contas, no estado civil, não teríamos chegado ao ponto de transformar um bandido feroz no maior defensor da sociedade organizada? Esse é o milagre que o legislador deverá realizar.

Na teoria política de Rousseau, as funções do soberano, como poder legislativo e as do governo, de apenas executar as leis que emanam do legislativo, da vontade geral, atuando em concerto com a do legislador, a de instruir o julgamento público para que a vontade geral saiba discernir o seu próprio bem, são imprescindíveis para o bom funcionamento da máquina política. A ação do legislador incidirá sobre os costumes, o que significa dizer que sua atuação será principalmente sobre a opinião pública. Se imaginarmos o corpo político dotado de uma vontade geral, o coração, e de uma força para realizá-la, o cérebro, fica patente que ele não será nada se não tiver o discernimento que instrui a vontade quanto ao significado do seu objeto. O povo precisa de guias, porque nem sempre julga acertadamente sobre o que considera o seu próprio bem. A sabedoria do legislador consiste em esclarecer o julgamento para que o povo acerte mais. O legislador insere-se muito bem no espírito da ilustração, do

8 ROUSSEAU, J-J. 1964b, pp.381-382.

9 ROUSSEAU, J-J. 1964b, pp. 284-285.

qual muitas vezes se diz que Rousseau havia se afastado, por sua desconfiança nos progressos da razão. Numa outra passagem do *Contrato Social*, no cap. VIII do Livro I, o veremos afirmar que, se não fossem os inconvenientes do estado civil, “o homem deveria bendizer o instante feliz que o arrancou da sua condição do estado de natureza e fez de um animal estúpido, um ser inteligente e um homem”. A dificuldade permanece sem solução, porque ainda não sabemos como será possível mudar as opiniões para alterar os costumes de um povo, os quais fazem parte da sua natureza. O caminho apenas apontado por Rousseau é o de que o legislador, para mudar os costumes, precisa conhecê-los a fundo. Afinal de contas, o bom arquiteto deve conhecer muito bem o solo sobre o qual vai construir o edifício. A ação complexa de alterar os costumes só será conhecida após sua obra, com o passar dos tempos, exatamente porque a atuação sobre a opinião pública terá consequências imprevisíveis. É como “os dados jogados das mãos, não podemos adivinhar o resultado”, como nos mostra uma passagem da *Carta a d’Alembert*¹⁰.

Uma outra indicação na tentativa de superar o impasse da dificuldade da ação do legislador de atuar sobre os costumes por intermédio da opinião pública nos é dada pelo primeiro capítulo do *Manuscrito de Genebra*:

Tantos autores célebres já trataram das máximas do governo e das regras do direito civil, que não há nada de útil a dizer sobre esse assunto que já não tenha sido dito. Mas talvez nos colocássemos mais de acordo e talvez as relações do corpo social tivessem sido mais claramente estabelecidas se tivéssemos começado por melhor determinar sua natureza. Foi o que tentei fazer neste texto. Não se trata aqui da administração desse corpo, mas de sua constituição. Eu o faço viver e não agir. Descrevo suas engrenagens e suas peças, e coloco todas no seu lugar. Coloco a máquina em condições de funcionamento. Outros mais sábios do que eu regularão seus movimentos¹¹.

Comparemos essa passagem com uma outra, ainda do capítulo sobre o legislador: “Se é verdade que um grande príncipe é um homem raro, que se diria de um grande Legislador? Aquele só tem de seguir o modelo que este deve propor. Este é o mecânico que inventa a máquina, aquele não passa do trabalhador que a monta e a faz movimentar-se”¹². No manuscrito, que serve de esboço ao *Contrato Social*, o próprio Rousseau se apresenta como o inventor da máquina, ele, simplesmente o escritor político, que fala como se fosse o próprio legislador. Lembremos que

10 ROUSSEAU, J.-J. *Carta a D’Alembert*. 1993, p. 87.

11 ROUSSEAU, J.-J. 1964b, p. 281.

12 ROUSSEAU, J.-J. 1964b, p. 381.

todo esse exercício tem como objetivo superar a negação da representação política no plano da soberania. Agora devemos comparar os dois tipos de ação, a do legislador e a do escritor político. A este cabe a tarefa de inventar a máquina dos princípios do direito político, estabelecendo o dever-ser da constituição da comunidade política. Àquele, a invenção das máquinas dos estados particulares. Percebemos logo que as duas ações são complementares. Na *Carta a d'Alembert*¹³, ao discutir a força das leis, Rousseau nos adverte para o fato de que não basta elaborar um código perfeito de leis, o que qualquer pessoa de bom senso sabe fazer, mas é preciso verificar também se são adequadas ao povo aos quais serão aplicadas. É munido desse código de leis que o legislador realizará sua tarefa. Aí está o arranjo perfeito entre o escritor político e o legislador. Nas primeiras linhas do *Contrato Social*, sua afirmação lapidar reforça o que acabamos de dizer: “Se fosse príncipe ou legislador não perderia meu tempo dizendo o que deve ser feito, haveria de fazê-lo ou calar-me”. “perguntar-me-ão se sou príncipe ou legislador para escrever sobre política e respondo que não e, por isso mesmo, escrevo sobre política”¹⁴. Ora, quem escreve é o simples cidadão, que ocupa um lugar privilegiado para dizer o que deve ser feito. É a ele, em última instância, que cabe conferir a possibilidade de expressar sua vontade, como parte integrante da vontade geral. O cidadão sabe o que deve ser feito quando exprime sua vontade de membro do corpo soberano.

Esse percurso do legislador ao escritor político é, na verdade, um exercício muito bem calculado para inserir o legislador no espaço político, por intermédio de alguém que, ao mesmo tempo que oferece os códigos para a intervenção do fundador, tem também todas as condições para perpetuar sua obra, exatamente porque se situa num lugar privilegiado, o de ser a peça mais importante na arquitetura do edifício político. Todo cidadão, isto é, aquele que tem a percepção da sua dimensão pública, que pauta sua ação não pelo seu interesse particular, mas pelo interesse comum, sabe o que deve ser feito. Ocorre, porém, que ele, isoladamente, não tem força suficiente para se fazer ouvir e ver acatada sua proposta. Depende do concurso dos demais membros da associação, mas, de certo modo, possui mais força do que o legislador, porque é membro do soberano. Essa aproximação do legislador do soberano, por intermédio do escritor inscreve-se no esforço de Rousseau em dar consistência à vontade geral, que precisa, por assim dizer, tal como dirá mais tarde Kant, transformar-se numa vontade racional, isto é, vontade com discernimento a respeito do seu objeto. Essa determinação da vontade, em Rousseau, provém tanto da ação externa, do Legislador, quanto da interna, do cidadão escritor político. A determinação do objeto não significa que a vontade se realize. Para isso, será necessário mais um passo, decisivo para a efetivação da ação política, que é a realização daquilo que a vontade geral estabelece.

13 ROUSSEAU, J.-J. *Carta a D'Alembert*. 1993, pp. 80-81.

14 ROUSSEAU, J.-J. 1964b, p 351.

A cada passo da argumentação, nos damos conta do porquê da recusa da representação no plano da soberania. É que ela se define apenas como vontade determinada e não como vontade realizada. A atividade do escritor político insere-se apenas na determinação da vontade, mas não de sua efetivação. A liberdade política consiste tão somente na ação que tem como objetivo a determinação da vontade e não mais do que isso. Da vontade determinada à sua realização será necessário percorrer um longo caminho, que depende, agora, da força para executá-la, da máquina administrativa encarregada do governo, que, segundo Rousseau, possui uma tendência a agir *motu proprio*, contra a vontade geral. Por mais instruída que seja, nada garante que a vontade geral poderá efetivar-se.

Mais uma vez estamos diante de um agente distante da política, isto é, o povo soberano, que, tal como Deus, não pode receber a culpa pelos erros dos homens. O soberano não é o responsável pela ação malévola do governo e também não dispõe de meios eficazes para coibir os seus abusos.

O soberano de Hobbes é legislador e governo ao mesmo tempo, exatamente porque é representante. Nele realiza-se plenamente a ação política de um agente autônomo, já que os súditos, evidentemente, não podem ser considerados agentes políticos independentes, dotados de vontade própria.

Em Rousseau, a ausência de representação torna impossível a efetivação da vontade geral e limita a ação do cidadão ao plano da determinação da vontade, sem capacitá-lo a realizá-la.

Uma possível solução desse impasse encontra-se no capítulo “Da instituição do governo”, do livro III do *Contrato Social*. A instituição do governo exige dois atos. O primeiro consiste na decisão de que haverá um governo e é uma lei. O segundo consiste na nomeação do governante e é um ato particular. Como pode o soberano passar da lei, ato geral, à sua execução, ação particular, sem que haja ainda a instituição, isto é, o governo que é o encarregado desse processo de fazer a legislação chegar aos particulares? A resposta é muito simples:

Ainda neste ponto percebe-se uma dessas espantosas propriedades do corpo político pelas quais concilia operações aparentemente contraditórias, pois a de que tratamos faz-se por uma súbita conversão da soberania em democracia, de modo que, sem qualquer mudança sensível e somente por meio de uma nova relação entre todos e todos, os cidadãos, tornados magistrados, passam dos atos gerais aos particulares, e da lei à execução¹⁵.

15 ROUSSEAU, J.-J. *O Contrato Social*. 1973, p. 118.

Esse expediente é uma medida provisória, que só serve mesmo para a designação do governante, a quem doravante caberá a responsabilidade pela execução do que foi estabelecido pela vontade geral. Estabelecendo-se à distância, o povo soberano não governa, mas não perde sua majestade, que contempla, de longe, o desenrolar da cena política. Para o soberano entrar em cena, precisa metamorfosear-se em democracia, portanto, numa forma de governo e retornar ao seu lugar de origem, tão logo tiver sido escolhido o novo governo.

Na teoria da soberania de Rousseau, na qual está ausente a ideia de representação no sentido de procuração, de alguém que está no lugar do outro, há um momento de liberdade que é preciso preservar, e este momento é o da determinação da vontade livre de qualquer determinação externa. Mais precisamente, a soberania é o exercício da vontade geral autônoma. Esta afirmação é importante, porque nem sempre a vontade se expressa de maneira autônoma. Isto só acontece quando estamos diante de um ato puro de liberdade. Quando se diz que um escravo não tem vontade própria, isto significa dizer que sua vontade está limitada ou subordinada à vontade do senhor. Um povo livre, segundo Rousseau, é aquele que pode expressar sua vontade, e aqui é necessário enfatizar, simplesmente sua vontade, sem nenhuma limitação externa, sem depender de nenhuma outra vontade. A soberania não ultrapassa, portanto, os limites da vontade do povo. Nem é preciso dizer que estamos, neste ponto, muito longe da realização dessa vontade. É por isso que a soberania não pode ser representada, pois a representação, neste ponto, seria exatamente colocar a vontade geral subordinada ou transferida a uma outra vontade, o que seria a perda total da liberdade como autonomia.

O que causa vertigem nessa teoria de Rousseau é a de como fazer o povo soberano entrar em cena e fazê-lo permanecer em cena. A impressão que temos é que ele entra em cena e sai imediatamente, tal como vimos no processo de metamorfose da soberania em democracia. Mas ele entra em cena também no momento da elaboração das leis fundamentais, quando acata a redação do legislador. Dessa forma, as leis fundamentais serão exatamente o resultado da ação do povo soberano em ação, na qual o escritor político terá um papel fundamental. É nisso que consiste o exercício da vontade geral, isto é, a soberania. O povo entra em cena para definir o que quer e para expressar o seu desejo nas leis fundamentais. A partir daí, aparecem os novos atores, encarregados do funcionamento da máquina política no sentido de fazer com que as leis fundamentais sejam bem executadas. Isto significa também que o povo saiu de cena, mas pode voltar a qualquer momento, porque está lá sempre, embora escondido, como que de prontidão, pois pode intervir no momento em que for necessária sua ação para conformar novamente as leis à sua vontade geral.

Como superar os impasses da teoria da soberania de Rousseau? Como entender o significado e o alcance do que Rousseau entende por “exercício da vontade geral”, já que não está nos seus horizontes a realização histórica do pacto social, tal como esboçado no cap. VI

do Livro I do *Contrato Social*, mas apenas a constituição de instituições políticas dotadas de um certo grau de legitimidade? O enigma da vontade geral, que Jacques Maritain denomina de “mito da vontade geral”, talvez possa ser esclarecido um pouco mais se retomarmos os textos do *Discurso sobre a economia política*, no qual talvez encontremos uma pista interessante para esse impasse. Em algumas passagens desse verbete vemos Rousseau aproximar-se bastante de Aristóteles. Quando ele cita os ensaios sobre a *Política*, faz questão de reafirmar a distinção que este faz entre o domínio da *oikia* e o da *polis*. São duas instituições diferentes, pois a economia doméstica é de natureza distinta da economia pública. Uma não pode servir de modelo a outra. Lembra até do texto *O Patriarca*, de Filmer, mas considera que nem vale a pena refutá-lo porque isso já havia sido muito bem feito por outros, dentre os quais Locke foi certamente o mais incisivo. Nos *Discursos sobre a Economia Política*, a aproximação maior é com os textos da *Ética a Nicômaco*, principalmente do capítulo X do Livro V.

Ora, quando lemos as passagens da *Ética a Nicômaco* que tratam da equidade, isto é, essa espécie de superjustiça, como bem enfatiza Aristóteles, veremos o quanto Rousseau se aproxima dele, principalmente ao fazer questão de mostrar que a “solução” do problema da realização da vontade geral está exatamente na prática da virtude cívica.

No livro V da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles discute a distinção entre a justiça segundo a lei e o que pode se apresentar como um corretivo à lei naquilo que ela não consegue atingir, dado o seu caráter genérico. É por isso que o homem honesto, ou equitativo, é aquele que se apresenta como uma espécie de corretivo às leis quando estas não conseguem atingir um determinado caso particular.

O motivo que nos leva a crer que nem tudo é regido por leis é que em certos casos é impossível legislar, o que provoca a necessidade de um decreto. O indeterminado tem como regra um instrumento também indeterminado, como o chumbo nas construções de Lesbos. De acordo com a pedra, a régua de chumbo se modifica e não permanece a mesma. Do mesmo modo, o decreto se amolda aos assuntos tratados. Vemos assim em que consiste o equitativo: é o que é justo e vale mais do que uma certa forma do justo. Isto permite também ver quem é o homem equitativo: aquele que é levado a praticar e executar esse gênero de coisas. Dito de outra forma, o indivíduo que não se aproveita da lei no mau sentido do termo, mas se inclina a aceitar menos do que lhe é devido, embora tenha a lei do seu lado, esse é o homem equitativo¹⁶.

16 ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*, V, 1137b e 1138a.

Ora, no capítulo VI do Livro II do *Contrato Social*, Rousseau já estabelece a distinção entre lei e decreto e se aproxima bastante do que acabamos de ler em Aristóteles, e, no *Discurso sobre a Economia Política*, torna mais explícita a afirmação de que a vontade geral é a regra do justo e do injusto.

O corpo político é, portanto um ser moral, dotado de uma vontade; e essa vontade geral que tende sempre à conservação e ao bem-estar do todo e de cada parte e que é a fonte das leis, é para todos os membros do Estado a regra do justo e do injusto. (...) É importante notar que essa regra de justiça, válida em relação a todos os cidadãos, pode ser facultativa em relação aos estrangeiros, e o motivo é evidente. Embora a vontade do Estado seja geral em relação a todos os seus membros, não o é em relação aos outros Estados e a seus respectivos membros, tornando-se para eles uma vontade particular e individual cuja regra de justiça deriva da lei natural, o que recai igualmente sobre o princípio estabelecido. Assim, a grande cidade do mundo torna-se o corpo político cuja lei da natureza é sempre a vontade geral, de que os Estados e os diferentes povos só são os membros individuais¹⁷.

Tal regra do justo e do injusto é válida no interior das comunidades políticas e não se aplica aquilo que se apresenta para além delas. Não há, pois, uma regra absoluta em si do justo e do injusto. Além disso, as deliberações nem sempre seguem o princípio da equidade, tanto no interior das associações, quanto nas relações com outras.

As deliberações públicas nem sempre são equitativas, pois quando se trata de assuntos externos isso nem sempre acontece, como já expliquei. Assim, não é impossível que uma república bem governada faça uma guerra injusta. Também não é difícil que o conselho de uma democracia promulgue maus decretos ou condene os inocentes, mas isso só ocorrerá quando o povo for seduzido por interesses particulares, apresentados como interesses do povo, por alguns homens hábeis, valendo-se de seu prestígio e eloquência. Então, uma coisa será a deliberação pública, e outra a vontade geral. De nada adianta opor a isso a democracia de Atenas, porque Atenas não era de fato uma democracia, mas uma aristocracia muito tirânica, governada por sábios e oradores. Examinando com cuidado o que se passa em qualquer deliberação, vê-se que a vontade geral sempre diz respeito ao bem comum; mas

17 ROUSSEAU, J-J. 1964b, p.245.

frequentemente ocorre uma divisão secreta, uma união tácita, que por objetivos particulares ilude a tendência natural da assembleia. Então o corpo social se divide realmente em outros, cujos membros têm uma vontade geral boa e justa em relação a esses novos corpos, mas injusta e má, em relação ao todo do qual cada um deles se desmembra¹⁸.

Embora estejam estabelecidas muito bem as regras do justo e do injusto no interior de uma comunidade, sua aplicação deve sempre levar em consideração que os homens são frequentemente seduzidos pelos interesses particulares. Os homens, tal como são, deixam-se levar por seus interesses particulares e é nesse quadro que será necessário saber como bem aplicar o princípio da equidade. O que é necessário para ser bom cidadão e seguir em tudo o princípio da equidade?

Ao estabelecer a vontade geral como primeiro princípio de economia pública e como regra fundamental do governo, não julguei necessário examinar seriamente se os magistrados pertencem ao povo ou o povo aos magistrados e se, nos negócios públicos, deve-se consultar o bem do Estado ou o dos chefes. Há muito tempo que essa questão é decidida num sentido na prática e em outro pela razão; além do que seria uma grande loucura esperar que aqueles que são especialistas no assunto preferissem um outro interesse que não o seu. Então deve-se dividir a economia pública em popular e tirânica. A primeira corresponde a todo Estado no qual reina unidade de interesses e de vontade entre o povo e os chefes; a outra, existirá necessariamente em todo lugar onde o povo e o governo tiverem interesses diferentes, e, conseqüentemente, vontades opostas. As máximas referentes a este último tipo estão inscritas nos arquivos da história e nas sátiras de Maquiavel. As outras só se encontram nos escritos dos filósofos que ousam exigir os direitos da humanidade¹⁹.

Esta distinção é muito importante, porque, entre a economia pública popular e a tirânica, existe um abismo que corresponde ao que existe entre a liberdade e a servidão. Como a história, segundo Rousseau, também caminha nesse sentido, então fica mais evidente uma possível “solução”, que não é uma volta no curso da história ou a inversão de seu sentido, mas sim, uma saída que valeria para homens virtuosos. O imperativo é reger-se pela vontade geral,

18 ROUSSEAU, J.-J. 1964b, p.247.

19 ROUSSEAU, J.-J. 1964b, p.247.

mas não é o que ocorre na prática, pois a tendência dos homens é a de seguirem em tudo seus interesses particulares.

A primeira e a mais importante máxima do governo legítimo ou popular, ou seja, daquele que tem por objetivo o bem do povo, é, - como já disse – seguir em tudo a vontade geral; mas, para segui-la, é necessário conhecê-la e, sobretudo, distingui-la da vontade particular, a começar por si mesmo; distinção sempre muito difícil de fazer, e para a qual só a mais sublime virtude pode proporcionar luzes suficientes. (...) Os homens foram levados a se juntarem mais estreitamente através das sociedades civis, apenas para assegurar os bens, a vida e a liberdade de cada membro pela proteção de todos. Ora, como forçar os homens a defender a liberdade de um deles sem se preocupar com a dos outros? (...) A solução para isso está em colocar as leis acima dos homens²⁰.

(...) Os chefes sabem que a vontade geral é sempre partidária do interesse público, isto é, da equidade, de maneira que é necessário apenas ser justo para se estar seguro de seguir a vontade geral²¹.

A segunda regra essencial da economia pública não é menos importante que a primeira: deseja-se a realização da vontade geral? Deve-se então fazer com que todas as vontades se reportem a ela; e como a virtude nada mais é do que essa conformidade da vontade particular à geral – para resumir tudo numa palavra – basta fazer reinar a virtude.

“Todo homem é virtuoso quando sua vontade particular está em conformidade com a vontade geral”²²

Praticar a virtude da justiça é, pois, pautar-se pela vontade geral. Por outro lado, a vontade geral pode ser vista também como a régua dos construtores de Lesbos. Assim com esta é maleável para acompanhar as curvaturas da pedra à qual se aplica, a vontade geral será sempre flexível para adaptar-se a cada comunidade política particular. E não só isso, pois, considerarmos a história de um determinado povo, a vontade geral não será a mesma na sua infância, na juventude, na maturidade e no envelhecimento. As leis que são a expressão da vontade geral, num momento, podem não sê-lo em outro, precisarão sofrer

20 ROUSSEAU, J.-J. 1964b, pp. 247-248.

21 ROUSSEAU, J.-J. 1964b, p. 251.

22 ROUSSEAU, J.-J. 1964b, p. 252.

um corretivo que tem como régua a própria vontade geral quando traça novos rumos, quando se propõe novas metas e novos objetos para a concretização daquilo que se esboça no horizonte da simples vontade.

Votando ao ponto de partida, se a vontade geral é sempre a expressão do bem público, mas se nem sempre o povo sabe o que é o bem público, será preciso torná-lo virtuoso para que coloque sempre o bem comum acima do bem particular. Mas o bem comum será também uma espécie de enigma que, embora nem sempre apareça com clareza, deve mesmo assim se impor como condição para a realização do ideal de liberdade política e de realização da boa vida na cidade. Posto como enigma, não é possível defini-lo, petrificá-lo como algo palpável, claro e evidente. Apenas as leis o petrificam momentaneamente, mas com a possibilidade de serem desfeitas imediatamente. Por isso mesmo, as leis não são eternas. Podem ser mais ou menos duradouras e apenas isso.

A engenharia política de Rousseau é um campo aberto, exatamente porque a soberania é concebida como vontade, vontade de um senhor que não possui escravos, mas assim mesmo vontade de um superior, o povo soberano, livre, acima das leis. Eis até onde conseguiu chegar a *plebs* ignara, mas não nos esqueçamos na advertência de Rousseau: o povo conseguiu chegar até aí tão somente na pena de um escritor “que ousou exigir os direitos da humanidade”.

A resposta à pergunta sobre o que é a vontade geral de Rousseau pode agora ter como resposta, simplesmente: uma espécie de régua de chumbo cuja aplicação precisa ser muito bem feita de acordo com os contornos do povo ao qual se aplica.

Se voltarmos à citação inicial de Jacques Maritain, podemos concluir que, segundo Rousseau, em geral os homens se dirigem a uma assembleia deliberativa pensando nos seus interesses particulares e, quando veem sua proposta derrotada, saem dali decepcionados, como se tivessem perdido uma batalha. Mas, se forem virtuosos, não irão à assembleia com aquele propósito, mas estarão sempre dispostos a acatar qualquer resultado da deliberação e ficarão muito satisfeitos com isso. É nisto que consiste a soberania entendida como exercício da vontade geral. E, por isso mesmo, podemos aproximá-lo ao princípio aristotélico da equidade.

General will and the principle of equity

Abstract: Our purpose in this essay is to resume the debate on the concept of the general will through the exploration of two aspects. The first concerns the attempts to know what it is, not the theoretical point of view, but empirically, and the second is the possibility of its realization.

Key-words: Rousseau – Maritain – general will – equity.

Referências bibliográficas

ALTHUSIUS, Johannes. *Politica Methodice digesta atque exemplis sacris et profanes illustrata*. Herborn, 3ª. Edição, 1614, Facsimile.

ARISTOTE. *Ética à Nicomache*. Traduction et présentation par Richard Bodéus. Paris, GF Flammarion, 2004.

BODIN, Jean. *Les six livres de la République*. 1576, reproduction de l'édition de 1593. Paris, Fayard, 1986.

_____. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (Méthode pour une connaissance aisée de l'histoire), 1566. Oeuvres philosophiques de Bodin. Paris, PUF, 1951.

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

HOBBS, Thomas. *Philosophical rudiments concerning government and society*. English Works, by Sir William Molesworth, Scientia Verlag Aalen. Reprint, 1966, vol. 1.

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

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

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

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

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ouvres complètes*. Tomo I, II, III, IV e V. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995.

_____. *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, 1ª. edição, 1973.

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

_____. *Manuscrito de Genebra*, Cap. II Da sociedade geral do gênero humano In: *Obras II*. 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 de 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.

SCHMITT, CARL. *Political Theology*. Cambridge, Mit Press, 1985.