

DO DESEJO À VONTADE

A CONSTITUIÇÃO DA SOCIEDADE POLÍTICA EM ROUSSEAU

A distinção fundamental operada conceitualmente por Rousseau, e da qual depende o sentido global do seu “sistema” (ele próprio o chama assim), é a distinção entre fato e direito. Abre-se o “Contrato Social” anunciando sua pretensão de indagar “se na ordem civil pode haver regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser” (1).

Esta separação de campos, em outras palavras, não é senão a distinção de um domínio do “sociológico” (podemos ao que parece, sem dúvida, denominá-lo assim), e de um domínio do “político”, ou talvez, mais precisamente da “política” [I]. — para apontar mais para o nível da prática que para o nível das estruturas, no caso, a superestrutura jurídico-política do Estado. — O domínio do sociológico ou, mais simplesmente, do social, referir-se-ia à sociedade, no sentido amplo em que normalmente usamos esta palavra, seja, do que teríamos hoje como o objeto das ciências sociais. O domínio da política, por sua vez, referir-se-ia ao Estado, a uma sociedade específica, na qual reconhecemos uma ordem racionalmente introduzida, uma organização estabelecida a partir de um “direito”, colocado como seu fundamento [II].

À primeira vista, estas distinções podem parecer arbitrárias, ou mesmo um violência frente ao pensamento de Rousseau; no entanto, se negligenciarmos seu vocabulário específico para privilegiar o sentido do discurso, veremos que elas podem ser aceitas sem muita dificuldade. Certamente, para ele a palavra “sociedade” apresenta “um sentido um pouco vago” (Cartas da Montanha, I), como ele próprio confessa. Ela é mesmo usada em sua obra para designar dois tipos de realidade francamente diversas; indica tanto o agregado humano que antecede o Pacto Social, como o corpo político ao qual este dá origem; porém, é nesse último sentido de Rousseau vê seu uso mais apropriado (2). Precipuamente, pois, sociedade é “sociedade civil” [III], se bem que

(1) Rousseau — Contrato Social, Portugália Editora, s/d, p.73.

(2) Cf. nesse sentido o cap. V, L.I e o Cap. 1, L.II do Contrato Social

esta palavra é usada, sobretudo no Segundo Discurso, num sentido bem mais próximo do que tem hoje, seja, como objeto do “social” em sentido moderno.

Por outro lado também a palavra Estado — que colocamos como a referência da política — tem um sentido específico no discurso rousseaunista, o qual é definido no final do capítulo VI do Livro I do “Contrato”. O Estado aparece como sendo o “corpo político” (“a pessoa pública formada pela união dos particulares através do pacto social”), não enquanto soberano, enquanto ativo, mas enquanto passivo, o conjunto dos “súditos”, ou o “povo” enquanto obedece às leis (morais) da Vontade Geral soberana. Rousseau se deixa levar porém, muitas vezes, pela linguagem corrente, usando a palavra Estado para designar o “corpo político”, sem qualquer referência à soberania ou à submissão (3). E devemos observar ainda que, se a expressão “corpo político” atinge um sentido preciso no contexto do “Contrato Social”, podemos ver também nela um outro significado, no momento em que designa, no “Segundo Discurso”, a sociedade proposta pelo “discurso do rico”.

No entanto, se o vocabulário apresenta oscilações e dificuldades, nem porisso são menos claras as distinções a que nos referimos. O que chamamos domínio do sociológico, no pensamento de Rousseau, é o campo do desenvolvimento natural e espontâneo do gênero humano — marcado por uma socialização ilusória —, cujo desdobramento vemos descrito no “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade”. Aí todas as mudanças na configuração do gênero, e a complexidade crescente de suas relações, resultam da operação necessária das determinações propriamente humanas, em confronto com as transformações das “circunstâncias”, que juntamente com elas constituem o sistema da “natureza”. Estamos no mundo da produção material, explorado sobretudo pelas categorias daquela “ciência social” que, após Adam Smith, Ricardo e Marx, definiu-se sob a denominação de “economia política”. A legalidade desse mundo, Rousseau a encontra na lógica do desejo (no seu embate com os eventos), nas transformações do homem caracterizado fundamentalmente pelo desejo, como fato primitivo.

Vemos então o homem, no seu “estado de natureza”, basicamente como um sistema de carências, um organismo vivo, em contínuo desequilíbrio, e cuja harmonia só é restabelecida pela satisfação dessas carências, sempre repostas pelo trabalho da própria natureza. O homem é desejo, conjunto de impulsos, de faculdades, movidas pelas carências

(3) Cf. Chevallier, J.J. — “Le mot et la notion de gouvernement chez Rousseau”, in “Études sur le Contract Social de J. J. Rousseau, actes des journées d'études tenues à Dijon — Mai 1962”. Belles Lettres, p. 294.

físicas (as primeiras das quais se apresentam como necessidades alimentares), e os correspondentes impulsos a sua satisfação. Porisso, diz Rousseau, que “meditando sobre as mais simples e as primeiras operações da alma humana (4)”, apreende dois princípios: “um que interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e outro que inspira natural repugnância em ver sofrer todo ser sensível, principalmente quando se trata dos nossos semelhantes (5)”. Ora, esse segundo princípio, também chamado da “piedade natural”, pode ser facilmente reduzido ao primeiro. Na medida em que nesse estado não há reconhecimento do outro — ele é, por definição, associal —, esta piedade, se existe, não pode ser senão uma espécie de “fascinação” pelo outro, de simpatia vital, que anula a diferença, colocando-o não como uma alteridade essencial, positiva, mas como objeto de uma simbiose que se determina, em última instância, apenas pelo desejo. De forma que todas as operações tem por motor simplesmente o primeiro princípio.

É a intervenção do acaso, que leva às diversas formas de realização desse princípio natural, primitivo. No “estado de natureza”, dada a hipotética abundância da terra, a realização do desejo pode se cumprir no mais completo solipsismo de cada ser humano. A fertilidade natural (6) permite, imediatamente, a assimilação do objeto do desejo, que satisfaz as carências que no seio da vida se apresentam, reequilibrando prontamente o sistema, e não permitindo que o sujeito se de conta da exterioridade. Este estado de coisas, porém, logo se transforma na eventualidade da escassez (7). Nesse momento, o desejo não será mais satisfeito imediatamente, mas será como que forçado a se distanciar daquilo a que as carências o impulsionam. Com isso, o homem se auto-identifica — como algo diferente do objeto do desejo — e, nesse mesmo ato, coloca ‘isso que ele não é’ como exterioridade essencial; apreende a natureza como coisa, como algo que lhe é necessário, ou não, para a satisfação de suas necessidades. Pode ele então — capaz de detectar diferenças e fazer comparações — apreender agora a legalidade da natureza; o que lhe permite “utilizar-se” dela, dela se “servir”, para voltar-se contra ela mesma na sua esterilidade e transformá-la em abundante. Esse é o momento da criação do “instrumento”, o advento da técnica.

O caráter do instrumento, seu “ser útil”, sua “faculdade de servir (8)”, leva, por sua vez, à exigência de sua aplicação reiterativa,

(4) Rousseau — “Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité” col. Idées, Gallimard, Paris, 1965, p.36.

(5) Ibid.

(6) Cf. Rousseau — “Discours”, p. 48.

(7) Cf. Rousseau — “Discours”, p. 88.

(8) Sadzik, Joseph — “Esthétique de Martin Heidegger” — Edition Universitaires, 1963, p.36.

constituindo-o como um solo de “confiança”, que levará continuamente ao “voltar-se para ele (9)”, criando-se então, no instrumento, um solo primeiro de estabilidade na relação do homem com algumas coisas, que se apresentam como o que ele (ser singular) “valoriza”, na forma de um usufruir mais continuado, que Rousseau chama “uma espécie de propriedade (10)”. Esse novo relacionamento do sujeito com a exterioridade dará as condições objetivas do surgimento da habitação, das cabanas, como o solo da “familiaridade”; e isto, mesmo em sentido próprio, já que é a cabana que permite o encadeamento lógico, a passagem, para o surgimento das famílias. É portanto, com esta “espécie de propriedade”, que nasce a família, organização puramente acidental, pois, se não houvesse a sedentarização criada pelo advento de um solo de confiança, o solo da familiaridade, na forma das coisas que adquirem para o homem uma conotação de valor, não haveria propriamente distinção de famílias.

Nasce, assim, uma espécie de “sociabilidade” selvagem — a formação das ordas primitivas —, marcada, no entanto, unicamente pela necessidade de satisfação das carências e do desejo do homem solitário, colocado pelo acaso em uma nova situação, a qual responde sua “natureza” por uma espécie de plasticidade que Rousseau denomina “perfectibilidade”. Ainda aqui, no entanto, é preciso observar que a norma antropológica permanece sendo a não-relação. Permanecemos no elemento da vida (em sentido hegeliano), e o “outro”, como alter ego, ainda não faz, nesse momento, nenhum sentido. O outro não tem estatuto próprio, é apenas o que eu não sou, é o ser na diferença, ser absolutamente fora, pois, a única apreensão realizada é a da exterioridade enquanto tal. Certamente o texto fala, nesse momento, de um começo da “sociedade”, e afirma mesmo que “a moralidade começa a se introduzir nas ações humanas (11)”; mas isto aponta, certamente, apenas para uma espécie de obediência à legalidade da força, que se torna, então, o princípio do relacionamento. Não nos parece possível entender aí a palavra “sociedade” no sentido mais preciso que este termo alcançará no pensamento de Rousseau, mas apenas em um sentido mais abrangente, enquanto delimita o campo de uma determinada espécie de indivíduos, atomisticamente tomados, um campo de forças (átomos) voltadas para direções distintas (o interesse particular), que apenas casualmente podem coincidir, e se aliar. Também a palavra moralidade não alcança aqui sua significação própria. Ela não passaria, nesse contexto, de uma “prudência maquinal” — para usar uma expressão do próprio autor —, que indica a cada um

(9) Ibid.

(10) Rousseau — “Discours”, p. 92.

(11) Rousseau — “Discours”, p. 96.

“as precauções mais necessárias à sua segurança (12)”, no sentido em que dirá o ‘Contrato Social’, que ‘obedecer a força... é quando muito um ato de prudência (13)’.

Se esse é, para o “Segundo Discurso” o momento do idílico “estado selvagem”, a “verdadeira juventude do mundo”, em que os homens se aproximam apenas pelo lazer (“acostumou-se a se reunir diante das cabanas ou em volta de uma grande árvore; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se o divertimento, ou antes, a ocupação dos homens e mulheres ociosos e agregados (14)”, diz-se aí), isso não significa que se tenha atingido o estágio do reconhecimento e da verdadeira sociabilidade; muito pelo contrário, esta aproximação dos homens, vemos nas entrelinhas do próprio texto, só pode ser o triunfo da discórdia (15). “Os homens tornaram-se sanguinários e cruéis (16)”, diz Rousseau, permitindo-nos concluir que a estranheza do homem frente ao homem, só pode fundar uma condição de violência, o outro nome da não-relação, a marca da solidão da natureza. Se há um certo equilíbrio nesse agregado humano, este somente é atingido pelo temor das lutas vingativas — “tornadas terríveis (17)” —, que exercem um certo papel regulador — “tem o lugar de feio das leis (18)” —, impedindo que a aproximação dos homens, determinados por suas características naturais, se torne imediatamente catastrófica. De forma que essa espécie de socialização que aqui detectamos, nada mais é que um prolongamento do solipsismo, obrigado pelas circunstâncias a assumir novas formas. A palavra “sociedade”, utilizada para caracterizar esse estado, deve ser tomada com cautela, já que não há, na realidade, uma mutação verdadeira entre o momento da singularidade selvagem e o da “sociedade” que aqui se configura. A confusão nesse ponto leva a uma série de desencontros teóricos.

Podemos ver, entretanto, que, se nesse momento da primeira aproximação dos homens, houve a eclosão da violência, como resultado da não-relação e do solipsismo, esta violência não é ainda universal e necessária. Resta sempre o isolamento da floresta como alternativa ao afrontamento. Porém, “multiplicando-se e dilatando-se rapidamente, em breve “sociedades” cobriram a face da terra (19)”, diz Rousseau. “Daí em diante não foi mais possível encontrar um só canto do universo onde fosse possível livrar-se do jugo e subtrair a cabeça ao cutelo

(12) Rousseau — “Discours”, p. 89.

(13) Rousseau — “Do Contrato Social”, p. 78.

(14) Rousseau — “Discours”, p. 94.

(15) Rousseau — “Ibid”.

(16) Rousseau — “Discours”, p. 95.

(17) Ibid.

(18) Rousseau — “Discours”, p. 96.

(19) Rousseau — “Discours”, p. 106.

(20)”; advindo, dessa forma, um tempo em que a violência perde seu caráter fortuito, e tornada permanente e continuada, assume a forma da própria escravidão.

Essa nova modalidade da realização do desejo (que se cumpre na oposição necessária e universal), é ainda uma resposta às transformações provenientes do acaso. Foi o surgimento eventual da metalurgia e da agricultura, que levou o gênero humano à aproximação “física” mais estreita e ao acirramento das oposições, que o puseram “à beira da ruína (21)”. O princípio da agricultura foi, certamente, conhecido muito antes de sua prática. “Muito antes de saber preparar o trigo, diz o “Segundo Discurso”, e de ter os instrumentos necessários para a cultura em grande escala . . . pode-se crer que com pedras ponteadas começaram por cultivar alguns legumes ou raízes em torno de suas cabanas (22)” (momento da criação do instrumento, do estado selvagem); pois, “não é possível que os homens ocupados sem cessar em tirar sua subsistência das árvores e das plantas não tivessem prontamente a idéia das vias que a natureza emprega para a geração dos vegetais (23)”. Acontece, porém, que o cultivo da terra só pode tornar-se propriamente agricultura (“culture en grand”), através do concurso da metalurgia, cujo surgimento só pode ser explicado por alguma circunstância extraordinária — “algum vulcão que vomitando matérias metálicas em fusão, tenha dado aos observadores a idéia de imitar essa operação da natureza (24)” —, pois, “não é crível, diz ele, que os homens tenham imaginado, por si próprios, tirar a matéria da mina, e lhe dar as preparações necessárias para a por em fusão, antes de saber o que resultaria disso (25)” [IV].

Ora, tanto a metalurgia como a agricultura implicam em complexo instrumental, e, portanto, em tarefa complexa. Para a consecução destas tarefas há necessidade de uma associação no trabalho, no sentido da diversificação de funções, tanto no nível dos momentos da produção como no nível da produção setorial. Cada homem passa a necessitar do que é produzido pelo outro. A agricultura requer o produto da metalurgia e esta o dela. Surge a necessidade das trocas (26). Pela troca há um reconhecimento bilateral da posse, que se torna então, de algum modo, propriedade. Ora, sendo esta “propriedade” reconhecida mediante a troca, seu “valor” não é mais determinado pelo uso, pelas exigências próximas da conservação — é preciso

(20) Ibid.

(21) Rousseau — “Discours”, p. 103.

(22) Rousseau — “Discours”, p. 99.

(23) Rousseau — “Discours”, p. 98.

(24) Ibid.

(25) Ibid.

(26) Cf. Rousseau — “Discours”, p. 99.

lembrar que o valor até aqui era aquele que o produto adquiria pelo consumo do produtor —, mas é determinado pelo seu valor de troca, o qual passa, então, a determinar a própria produção, permitindo dessa forma o acúmulo de bens, destinados à troca. Rousseau vê nisso a própria desnaturação do desejo, que não visa mais imediatamente a conservação, mas o próprio acúmulo. Esse raciocínio, no entanto, não é de todo sólido. Se dizemos que no início das trocas, visava-se apenas o necessário à conservação, certamente devemos admitir, em seguida, uma mudança, mas ela não é absolutamente uma mudança “essencial”. Com o acúmulo casual, advindo das leis próprias do novo mercado, o homem não deixa de visar o necessário; ocorre apenas uma transformação na determinação positiva, concreta, desse conceito. Não há verdadeira mutação de princípio, permanecemos em plena natureza, pois a determinação do desejo é a liberdade natural, “o direito ilimitado a tudo que o tenta, e que ele pode conseguir (27)”, como será definido no “Contrato”.

Com o advento das trocas surgirá, inevitavelmente, a desigualdade. Nada, daí por diante, poderá manter o equilíbrio das forças. Em primeiro lugar, devido à variedade de instrumentos, que transforma em grande a pequena desigualdade; e, em seguida, pelas próprias diferenças inerentes à agricultura e à metalurgia. A primeira produz bens perecíveis e destinados mais ao consumo, a segunda produz bens duráveis, e age mais no sentido de forjar bens de produção. Há assim, num primeiro momento, possibilidade de retenção dos bens que se apresentam como duráveis, para a determinação de um valor maior para eles no mercado. Nesse momento, há, como que um abandono generalizado da agricultura, cujos produtos alcançam baixo preço; e com ele, vem no momento subsequente, a escassez dos bens de consumo, e a elevação terrivelmente grande do seu valor na troca. E assim se tece a trama das desigualdades.

Aparecem, então, duas categorias de homens: os ricos e os pobres. Em seguida, com a extensão das “propriedades” — bens — do rico, vem a exigência do trabalho alheio, que, num primeiro momento, alguns homens concordam em desempenhar “por mediocridade” (28); e, posteriormente — “quando as heranças cresceram em número e extensão, a ponto de cobrir todo o solo e de se tocarem todas (29)” —, por necessidade: o pobre ve-se forçado a trabalhar para o rico, como forma de suprir o necessário a sua subsistência. Ora, o direito natural a tudo, que cada homem, ser solitário, se outorga, entra, então, “necessariamente”, em conflito com o que os particulares se reconhe-

(27) Rousseau — “Contrato Social”, cap. VIII, L. II, p.93.

(28) Rousseau — “Discours”, p.102.

(29) Ibid.

cem (mediante a troca), gerando assim todo um sistema de “violências e rapinas” e a “mais terrível desordem”, que só se acalma temporariamente por “combates e assassinatos”; pois, “os mais fortes ou os mais miseráveis fazem de sua força ou de suas necessidades uma espécie de direito aos bens de outro (30)”, como diz Rousseau. A relação rico-pobre transforma-se, assim na relação forte-fraco, tornando a violência necessária, e apontando o advento da escravidão.

Não pode ainda deixar de ser estranho ouvir-se Rousseau dizer, no início da descrição desse estado, que foram o trigo e o ferro que “civilizaram” o gênero humano. Civilizar, segundo vemos no contexto do “Contrato”, é imprimir uma “ordem social”, uma ordem que exprime um “direito sagrado que a todos os demais serve de base (31)”. E “esse direito, diz ainda o “Contrato”, não vem de modo algum da natureza, mas está assente em convenções (32)”. Ora, não é difícil perceber que a palavra “direito”, não pode ter sentido algum no reino do solipsismo natural. Direito implica em reconhecimento, direito é poder legítimo (reconhecido aos olhos dos outros), objeto do consenso de um agregado humano, que é justamente o que Rousseau quer designar com a palavra “convenção”. Porisso a força, poder físico, não é apta para fundar qualquer direito, pois ela não implica em reconhecimento efetivo, em consentimento — que se desdobra em dever —, mas apenas em constrição. Assim, vê muito bem Rousseau, “a palavra direito não acrescenta nada à força (33)”. “Se se obedece por força, continua ele, não se tem necessidade de obedecer por dever, e se se é forçado a obedecer, não se é mais obrigado (34)”. Obedecer à força não é, portanto, nada mais que um ato de prudência. E se se obedece em função da força, determinado pelas exigências da conservação, “desde que se possa desobedecer impunemente, pode-se legitimamente (35)”, pois bastará alterar as condições: faça-se o fraco mais forte, e no mesmo instante se fará lei, ainda que no momento anterior, a lei e o direito fossem o oposto. Porisso vemos aí, que o direito do mais forte, embora tenha sido realmente estabelecido como princípio, não pode senão ser tomado “irônicamente”.

Ora, quando Rousseau diz que o trigo e o ferro “civilizaram” o gênero humano, essa afirmação apenas traduz as novas relações advindas do sistema de trocas, na medida em que esse envolve um certo reconhecimento (ao menos bilateral) da posse, e, portanto, um certo “direito” a ela, o qual fundaria então, segundo ele próprio, “as pri-

(30) Rousseau — “Discours”, p. 103.

(31) Rousseau — “Contrato Social”, p. 75.

(32) Rousseau — “Contrato Social”, p. 75.

(33) Rousseau — “Contrato Social”, p. 78.

(34) Ibid.

(35) Ibid.

meiras normas de Justiça (36)". É evidente, no entanto, que esse "reconhecimento" não é um reconhecimento efetivo, um consentimento no sentido pleno da palavra — capaz de gerar respeito e dever —, mas apenas um ato utilitário. Podemos ver mesmo, que só é possível um sistema de trocas, nesse momento, enquanto persiste um certo equilíbrio — precário — de forças, o qual é gerado pelo temor das represálias ("Não houve ninguém que não temesse as represálias suscitadas por algum mal que pudesse fazer a outrem (37)", diz o próprio Rousseau referindo-se a este estágio), numa estrutura idêntica à do estado selvagem, regulado por esse mesmo princípio. Logo, porém, rompido o equilíbrio — "que nada podia manter" — as trocas transformam-se em rapinas e essa ordem social (expressa pela palavra "civilização") revela-se a mais terrível desordem.

Vemos, então, que se obedece, por um certo tempo, esse pretensão "direito", é apenas em função da força que ele reveste; de modo que "embora ele tenha sido realmente estabelecido como princípio, não pode ser tomado, no dizer do próprio "Contrato", senão irônica e (38)". A "propriedade" não é, pois, senão a posse garantida pela força, e o "direito" a ela, apenas uma face momentânea da violência. Não se está no domínio da "civilização", mas no da barbárie, marcada pela naturalidade. E o advento das várias circunstâncias mostra, assim, a "ordem natural", determinada apenas pela necessidade de satisfação do desejo, como o verdadeiro princípio da desordem.

Contrariamente ao que diz o próprio Rousseau, no "Segundo Discurso", referindo-se ao pacto firmado nos termos do "discurso do rico" — "Sendo o direito civil a regra comum dos cidadãos, não teve a lei da natureza, daí em diante, lugar nas diferentes sociedades (39)" —, também esse pacto é incapaz de inspirar outros princípios e outras instituições fora da legalidade do direito natural [V]. Em primeiro lugar, porque o estado de guerra generalizado, que colocou o gênero humano "à beira da ruína (40)", e ao qual o "discurso do rico" pretende por termo, supõe as relações de oposição tornadas necessárias, seja, o advento da relação universal forte-fraco (dominação-servidão), o que torna impossível, nesse momento, propriamente, um "discurso do rico", pois ele seria necessariamente um "discurso do forte". Ora, um discurso do forte, além de ser vão, desnecessário, nada significa, pois o que importa é a resistência efetiva que este impõe aos demais; sua palavra, se não é pura targarelice, só pode ser a linguagem da força, só pode exprimir sua indiferença de vivente. Assim, as instituições e a

(36) Rousseau — "Discours", p. 99.

(37) Rousseau — "Discours", p. 100.

(38) Rousseau — "Contrato Social", p. 78.

(39) Rousseau — "Discours", p. 106.

(40) Rousseau — "Discours", p. 103.

lei não passam, nesse momento, de um ato de força, de um ato de mando dos mais fortes [VI]. Poderiam, evidentemente, ter sido propostos pactos menos vantajosos ao rico (não é tão evidente, como quer Rousseau, que seja ele o mais prejudicado nesse estado); porém, é preciso lembrar que a razão do mais forte é sempre a melhor, como no mundo da fábula do Lobo e o Cordeiro de La Fontaine.

Em segundo lugar, poderíamos também voltar contra esse pacto, se interpretado como fundador da sociedade política, toda a crítica que o próprio Rousseau faz em relação aos pactos de submissão: Não é compreensível que aqueles que nada mais tinham a perder, renunciassem voluntariamente ao seu direito natural, o único bem que lhes restava, para nada ganharem em troca, já que este pacto se propõe basicamente a assegurar a cada um o que lhe pertence. Ora, nesse momento, o pobre está submetido ao rico por necessidade, para suprir o necessário a sua conservação, e não é compreensível que ele faça dessa necessidade um dever, que ele reconheça gratuitamente a tirania. Não vingaria, portanto, qualquer tentativa de transformar a força em direito, como essa do pacto que se instituiria sobre o “discurso do rico”; ela seria antes de tudo vã. Tudo se reduz, nesse momento, à lei do mais forte (e o próprio déspota, diz o “Contrato”, só é senhor enquanto dura sua força). O discurso do rico pouco acrescenta à barbárie estabelecida; e o fim do desdobramento dessa “socialização”, moldada pelos princípios da natureza, só poderia ser, de qualquer forma, o advento dos tempos “calamitosos” e “perturbadores” descritos no final do “Segundo Discurso”.

Assim, todo o desenvolvimento do gênero humano, marcado simplesmente pelo desejo natural da conservação — pela legalidade do econômico —, que denominamos, no início, “sociológico” (para indicar o trabalho de uma necessidade que faz dele objeto de “ciência”), ou social (no sentido moderno), não é senão o desenvolvimento da oposição e do conflito. E podemos ver que, consequentes com a ontologia de Rousseau, devemos discordar dele, para concluir com Hegel, que a legalidade da natureza não é senão o princípio da violência.

Que resulta, pois da legalidade “natural”?

Já vimos que no final deste percurso a humanidade se encontra à beira da ruína. Cria-se pela violência generalizada uma estrutura objetiva na qual a ação de cada homem passa a ser nada mais que a reposição dessa mesma estrutura, a estrutura da luta à morte de todos contra todos. Cada ação de cada homem é reiterativa desse sistema universal de luta, já que cada força produzida leva ao engendramento — pela ação da perfectibilidade — de uma nova força capaz de se lhe opor, reativando, portanto, o sistema. Ora, dessa forma, a força por cada homem produzida acaba por voltar-se contra ele próprio, le-

vando assim a sua “alienação (41)” mais completa, na forma da própria dilaceração, ou da luta consigo mesmo. São mortais as contradições deste estado. Porisso, pode supor Rousseau, no início do “Contrato”, “os homens chegados ao ponto em que os obstáculos nocivos à sua conservação, no estado de natureza, sobrepujam pela sua resistência às forças que cada indivíduo pode empregar para se manter nesse estado (42)”; e, pode também anunciar que “o gênero humano pereceria se não mudasse sua maneira de ser (43)”, pois estando cada homem ameaçado, está em risco também a sobrevivência do gênero.

Soa entretanto, nesse momento, uma transformação radical. Esse sujeito alienado, passivo, enquanto submisso às leis da luta à morte, inerente ao sistema fundado no princípio natural do desejo, é reconduzido *por esse mesmo sistema*, no momento do agravamento de suas contradições, a uma potência criadora de si como comunidade, ao tomar consciência de si na sua exigência mais absoluta, a da conservação, sob uma nova modalidade, a do temor à morte. Encontra nesse temor um fator de transformação, ou algo como uma potência de superação das formas alienantes de relação. É a essa operação que se refere Rousseau, quando diz no “Contrato” que “tal como algumas doenças perturbam a cabeça dos homens e lhes tiram a memória do passado, encontram-se algumas vezes na vida dos Estados, épocas violentas em que as revoluções fazem nos povos o que certas crises provocam nos indivíduos, onde o horror do passado toma o lugar do esquecimento, em que o Estado, abrasado pelas guerras civis, renasce, por assim dizer, das próprias cinzas e retoma o vigor da juventude saindo dos braços da morte (44)” [VII].

Diante da ameaça a sua sobrevivência o desejo se transforma; passa a ter um outro estatuto. Não é mais desejo de algo imediato na sua plasticidade e suficiência naturais, na sua forma positiva, mas assume a forma negativa da determinação; torna-se, precisamente, desejo de “não” ser suprimido, seja, torna-se necessariamente mediatizado, e mediatizado pelo ‘outro’ que o ameaça. E esse “outro” não é mais agora o outro apenas como objeto, como exterioridade, a natureza que o “eu” domina (e mesmo consome), mas é algo que tem a mesma força que o eu, é um obstáculo equivalente a cada momento, às forças que o eu pode produzir (não só às que o eu lhe opõe efetivamente) para opor-lhe resistência; seja, uma força capaz de ameaçar ao eu como este a ameaça. Cria-se portanto, nesse momento, pela primeira vez, a equivalência e a semelhança. O outro lhe equivale, é

(41) Cf. Althusser, L. — “Sur le Contract Social” in “L’impensé de J.J. Rousseau, Cahiers pour l’analyse, n.o 8, Seuil, Paris, p. 12.

(42) Rousseau — “Contrato Social”, p. 86.

(43) Ibid.

(44) Rousseau — “Contrato Social”, p. 124.

seu semelhante, “alter ego” [VIII]. Ora, como esta semelhança traduz não somente uma equivalência das forças, mas também da situação — o temor é comum —, então o reconhecimento é necessariamente recíproco.

Esse é o momento da eclosão da sociabilidade, o começo absoluto da sociedade, no seu sentido próprio, ou o momento da “sociedade civil”. O indivíduo ao expressar agora seu interesse particular, como interesse na sua sobrevivência, como interesse na supressão da luta que o ameaça, no seio de um agregado que simultaneamente se expressa da mesma forma transforma esse agregado em corpo social, em um conjunto de “socii”, que visam um mesmo fim, ou cuja vontade é a mesma; transforma seu desejo na Vontade Geral. Nesse momento, o indivíduo se apresenta como que universalizado; sua própria vontade, particular, assume a forma da Vontade Geral, pois, sua deliberação, ao visar agora seu interesse, visa também o interesse da totalidade, já que a cessação do estado de guerra que o ameaça — e que é o objeto de seu desejo — implica na universalidade da conservação. Assim, o desejo do homem natural se suprime como paixão, e de passivo — enquanto determinado apenas pelas carências —, se transforma em ativo, na forma da vontade do homem civil, constituidora da totalidade política, enquanto Vontade Geral [IX].

Se Rousseau pensa esse movimento sob a forma do conceito jurídico de “contrato”, retomando aparentemente, como diz Althusser, a solução tradicional da escola do direito natural (45), que põe na origem da sociedade civil e do Estado um Contrato, não podemos, no entanto, nos deixar enganar quanto ao seu estatuto. Não estamos aqui, diante de um mero “contrato”, no sentido de uma convenção contingente, de um simples “acôrdo”, determinado pelo arbítrio dos indivíduos (caso em que a Vontade Geral poderia ser uma vontade comum de loucos, segundo o argumento de Hegel contra as teorias contratualistas, entre as quais insiste em ver a de Rousseau). O Pacto Social traz a marca da necessidade, é o ato necessário do sujeito a fazer-se social. O “Contrato” não é fruto do arbítrio, mas é uma consequência lógica da legalidade da própria natureza no seu desenvolvimento (ou do “social”, no sentido moderno); resulta da legalidade do desejo (ou do “econômico”, no sentido moderno) posto numa determinada situação, a da guerra generalizada. É uma transformação tão necessária quanto a da relação rico-pobre na relação forte-fraco, no momento da generalização das propriedades. — Ele não pode advir da liberdade moral, pois esta é criada por ele próprio, e não pode ser suposta como sua condição; de forma que ele só pode resultar da determinação das leis naturais, ao atingirem estas o momento mortal da contradição.

(45) Cf. Althusser, op. cit. p. 14.

Isso não significa porém, absolutamente, que o fundamento do Contrato seja “a natureza do homem, que é de não obedecer senão a si próprio, de permanecer livre, indiviso, e *suficiente* (46)”, como quer Pierre Burgelin. Já vimos que a natureza (a auto-suficiência do desejo) é o princípio da violência, e que esta é incapaz de fundar “de direito” o Estado. Se a sociedade resulta da natureza, se é esta que a traz à luz, há no entanto, uma verdadeira ruptura entre uma e outra, uma verdadeira descontinuidade, pois a primeira se funda na suficiência do desejo, e a segunda no vínculo da Vontade Geral, na medida mesma em que o Pacto produz, segundo Rousseau, “um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantas forem as vozes da assembléia, o qual recebe desse mesmo ato a sua unidade, o seu eu comum, a sua vida e a sua vontade (47)”.

Esse corpo moral e coletivo, que Rousseau denomina “corpo político”, aparece imediatamente caracterizado por duas potências: a primeira é a “Soberania”, termo que designa o corpo político na sua atividade, o conjunto dos “cidadãos”, cuja vontade é a Vontade Geral; a segunda é o “Estado”, que designa o corpo político na sua passividade, ou o conjunto de “súditos”, submetidos à Vontade Geral. Ora, esta distinção é, ao menos à primeira vista, bastante estranha. O falar numa relação de soberano a súdito, nesse momento, parece ser o uso de um vocabulário francamente inadequado, sobretudo quando vemos, que Rousseau faz mediar esta relação o verbo “obrigar”, vendo como instaurador dessa atividade o soberano e como seu receptor os súditos (“a deliberação pública, diz o “Contrato”, pode *obrigar* todos os súditos para com o soberano (48)”). Depois, essa submissão parece caracterizada também por uma determinação moral, ela é um dever, e é nesse sentido que o corpo político é uma comunidade ética. Ora, se são os mesmos indivíduos participantes do Soberano e do Estado, seja, os instauradores de uma vontade [X] que eles próprios “devem” cumprir, cada um não é, então, determinado senão pelo que ele próprio deseja, perdendo assim todo sentido nesse contexto — porque nada acrescenta — a palavra “obrigação”, tanto na sua conotação de dever, quanto de força. Isto torna esta distinção Soberano-Estado, ao que parece, inútil e sem qualquer significado.

Esta distinção só se torna compreensível se se admite a possibilidade de uma recusa em obedecer a Vontade Geral. Ora, caso o “Contrato” fosse uma associação contingente, voluntária — hipótese que já descartamos anteriormente — essa possibilidade seria imediatamente viável; porém, sendo ele uma transformação necessária do desejo, que assume a forma da universalidade e da Vontade Geral, a questão,

(46) Burgelin, op. cit. p.170.

(47) Rousseau — “Contrato Social”, p.88.

(48) Rousseau — “Contrato Social”, p.90.

ao menos aparentemente, torna-se contraditória, já que admitir isso seria aceitar que o homem recusa o que ele próprio deseja, que ele se volta contra sua própria vontade, negando-se assim o princípio mais primitivo da “natureza humana”.

E, no entanto, Rousseau faz alusão a esta possibilidade, já no capítulo seguinte (cap. VII, L. I) ao que expõe o estatuto do Pacto! Admite, explicitamente, que “cada indivíduo, como homem, pode ter uma vontade particular contrária ou dissemelhante à Vontade Geral que tem como cidadão (49)”, seja, que “o seu interesse particular pode falar-lhe de modo muito diferente do interesse comum (50)”, e diz mesmo que é impossível que o acordo da vontade particular e da Vontade Geral seja “durável e constante (51)”. Enfim, Rousseau termina por dissociar a “Vontade de Todos” da “Vontade Geral”. Se isso parece estranho, e mesmo absurdo, diante dos princípios até aqui estabelecidos, veremos, no entanto, que esta contradição pode dissolver-se por um exame mais detido do estatuto da Vontade Geral.

Já vimos que a Vontade Geral não é, na sua expressão mais primitiva, senão o “desejo de não ser suprimido”, que ela não é senão a comunidade criado pelo temor universal e absoluto da morte. Ora, esse temor não é um simples medo particular ante um objeto particular, o medo, por exemplo, que se sente ante a ameaça das forças naturais; ele é o medo da morte na sua forma mais exarcebada, é a tomada de consciência, por parte do sujeito, de sua impotência total diante das forças que o ameaçam, a consciência da impossibilidade de qualquer afrontamento, já que a contradição instalou-se no âmago mesmo do desejo, na forma da sua própria dilaceração. Assim, o desejo de não ser suprimido, que caracteriza a Vontade Geral é aqui, imediatamente [XI], apenas a recusa do combate, a deposição das armas, ou a despossessão total, que Rousseau coloca, portanto, como a cláusula única do “Contrato”. E vemos, então que o consenso não está, nesse momento, senão na incapacidade de resistência, de reação; que a Vontade Geral, enquanto tal, é determinada apenas negativamente, como necessidade de cessação de luta, e que o direito que ela confere é fundamentalmente apenas o da “sobrevivência” [XII].

Não se pense, porém, que Rousseau incorre no erro — denunciado por Gramsci (52) — dos teóricos da política que permanecem nesse nível negativo e abstrato da Vontade Geral, na sua “fase primitiva e elementar”, fruto da estrutura, fazendo da superestrutura o cam-

(49) Rousseau — “Contrato Social”, p.91.

(50) Ibid.

(51) Rousseau — “Contrato Social”, p.100.

(52) Cf. Gramsci, A — “Maquiavel: a política e o Estado Moderno”. Civilização Brasileira, 1969. A discussão teórica de toda a primeira parte dessa obra está voltada fundamentalmente para este desvio.

po do arbitrário e do irracional, pela impossibilidade de “previsão” de uma fase “propriamente ativa e construtiva” [XIII]. Se é, em sua obra, o momento da negação, o momento próprio do consenso, nem porisso se torna menos “necessária” a instauração de um momento positivo. É imprescindível que a Razão e o consenso, assim estabelecidos pela passividade, se tornem ativos, que a Razão se torne Razão prática; pois, perante o reconhecimento do direito comum à sobrevivência (momento negativo), pode-se “prever” — no sentido em que Gramsci elucida esse conceito (53) — uma determinação do que cumpre fazer para a conservação de cada um (o momento positivo). Ora, certamente, nesse momento — o momento lógico da determinação positiva — os homens não podem ser tomados senão como indivíduos distintos, na sua “existência absoluta (54)”, como diz Rousseau, com suas necessidades próprias (devido à desigualdade natural ou física); porisso, ao se expressarem nesse nível, expressar-se-ão inevitavelmente como vontade particular, fazendo aparecer, dessa forma, a defasagem entre a “vontade de todos” e a “Vontade Geral”. Compreende-se assim, que “se não é impossível que o interesse particular se ajuste em algum ponto com a “Vontade Geral” (55)”, não o é muito menos que o “interesse particular possa falar a cada indivíduo de modo muito diferente do interesse comum (56)”.

É considerando isso, e a necessidade de que a vontade coletiva (que não é uma mera abstração) “não se pulverize imediatamente numa infinidade de vontades individuais (57)”, que Rousseau diz (“a fim de que o Pacto Social não seja *um vão formulário*”) que ele encerra tácitamente esse compromisso, . . . que seja quem for que se recuse a obedecer a Vontade Geral, a tanto será coagido por todo o corpo (58)” — não para negar a participação de cada indivíduo na soberania, mais para mostrar apenas que já está contida na vontade de cada homem, no momento em que ela se faz Vontade Geral, sua total submissão ao todo, conferindo-lhe plenos direitos sobre sua pessoa e todos os seus bens —. Isto gera, no momento lógico da cisão da Vontade Geral e da vontade de todos, não só o “dever” (“vê-se *forçado* a agir segundo outros princípios, e a consultar a razão antes de escutar suas inclinações (59)”) mas também o reconhecimento do poder de coação do Estado (no sentido amplo), em relação a sua vontade particular positiva. “Quem *quer* o fim quer os meios (60)”,

(53) Gramsci, op. cit. p.41.

(54) Rousseau — “Contrato Social”, p.92.

(55) Rousseau — “Contrato Social”, p.100.

(56) Rousseau — “Contrato Social”, p.91.

(57) Gramsci — op. cit. p.5.

(58) Rousseau — “Contrato Social”, p.92.

(59) Rousseau — “Contrato Social”, p.93.

(60) Rousseau — “Contrato Social”, p.111.

diz Rousseau; e, portanto, se no momento positivo da determinação da vontade “após” o pacto, surge a defasagem entre o desejo de cada um, como “existência absoluta”, e a vontade determinada pela razão, não pode deixar cada homem, passado de “animal estúpido e limitado a ser inteligente (61)”, de reconhecer o direito de que o “*forcem* a ser livre (62)”. É nesse sentido, pois, que a Vontade Geral torna-se “obrigação”, no duplo sentido — moral e físico — da palavra, surgindo, portanto, como uma estrutura que possibilita o estabelecimento de um sistema de deveres e de sanções, a instauração da “lei”, sua expressão histórica, concreta, a expressão do consenso na sua positividade. Assim, a sociedade civil (a determinação dos homens no “estado civil” contraposto ao “estado da natureza”), ou o estado consensual, é imediatamente uma sociedade política, e mesma criada pela política. A distinção é puramente analítica e formulada sobre uma indistinção real.

Resta no entanto um problema. Se a Vontade Geral, no seu sentido estrito, é fruto do desenvolvimento espontâneo da natureza, sua determinação positiva na forma da lei, só pode ser, no entanto, objeto de uma convenção, de um acordo das vontades particulares imediatamente restabelecidas. É o que percebe muito bem Rousseau quando diz que “o que está conforme a ordem, é tal pela natureza das coisas e independentemente das humanas convenções . . . — mas que — . . . são necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres e reconduzir a justiça ao seu objeto (63)”. Ora, se as leis não provêm do desenvolvimento espontâneo da natureza mas são frutos das convenções (no sentido contingente), torna-se necessário saber como obtê-las; e isso vai implicar numa dificuldade crucial. Como é que os indivíduos, determinados no momento lógico da lei por seus interesses particulares, podem chegar a um comum acordo na regulamentação da sociedade? “Como as regularão? — pergunta-se Rousseau — Será de comum acordo, por uma súbita inspiração? Tem o corpo político um órgão para enunciar suas vontades? . . . Como é que uma multidão cega, que muitas vezes não sabe o que quer, porque raramente sabe o que lhe é bom, executaria por si própria um empreendimento tão grande, tão difícil como é um sistema de legislação? (64)” Não basta, pois, afirmar a previsibilidade da determinação positiva da Vontade Geral, é preciso também encontrar os mecanismos e princípios da sua articulação. E o problema então é o “como”, como pasar da Vontade Geral, enquanto momento negativo, para o momento positivo, para a sua determinação concreta para as “existências absolutas”; co-

(61) Rousseau — “Contrato Social”, p. 93.

(62) Rousseau — “Contrato Social”, p. 92.

(63) Rousseau — “Contrato Social”, p. 114.

(64) Rousseau — “Contrato Social”, p. 117.

mo fazer calar o desejo na sua positividade de paixão, a determinação das carências — sempre diferentes entre os diversos indivíduos — que caracteriza os homens no momento da lei, para chegar a regras verdadeiramente universais?

A dificuldade não está, certamente, na inexistência de uma Vontade Geral, que *realmente* existe e é sempre reta, mas está em que nem sempre se encontra sua determinação positiva mais coerente, devido à permanente sedução das paixões. “A Vontade Geral é sempre reta e tende sempre à utilidade pública”, lê-se no “Contrato”, e se “não se segue que as deliberações do povo tenham sempre a mesma retidão (65)”, isso se deve unicamente ao fato de que “o juízo que a(s) orienta nem sempre é esclarecido (66)”; pois, os homens, passados pela educação do temor absoluto não podem querer senão o bem comum, de modo que se não o realizam é porque “nem sempre o veem (67)”, conclui Rousseau. Compreendemos então, facilmente, porque razão a primeira condição para a obtenção da Vontade Geral, na forma da lei, será que o povo seja “suficientemente informado (68)”. E é essa exigência de um esclarecimento suficiente por parte do povo que delibera, que cria a tarefa preenchida no “Contrato” pela figura do legislador — “sob todos os aspectos um homem extraordinário, pelo seu gênio e pela sua missão (69)” —. “Para descobrir as melhores regras de sociedade que convem às nações, diz o “Contrato”, seria preciso uma inteligência superior que visse todas as paixões dos homens, e que não sofresse nenhuma, que não tivesse relação alguma com a nossa natureza, e que a conhecesse a fundo (70)”. Esse homem, que se expressa por uma linguagem diferente da do homem comum (71), que trabalha com “mil sorte de idéias impossíveis de traduzir na língua do povo (72)”, e cujas decisões são fruto de uma “razão sublime, que se eleva acima do alcance dos homens vulgares (73)”, é o legislador. Concordam todos em ver nessa figura extraordinária, a própria personificação da razão; e podemos concluir, então, que a primeira condição para a obtenção da lei, da Vontade Geral na sua forma positiva, é a investigação da inteligência na procura dos princípios e das regras da boa convivência para um povo determinado; de regras que não sirvam apenas aos estreitos interesses particulares e corporativos, mas que sejam capazes de catalizar a consenso. A instauração da ordem

(65) Rousseau — “Contrato Social”, p. 104.

(66) Rousseau — “Contrato Social”, p. 117.

(67) Rousseau — “Contrato Social”, p. 117.

(68) Rousseau — “Contrato Social”, p. 104.

(69) Rousseau — “Contrato Social”, p. 119.

(70) Rousseau — “Contrato Social”, p. 118.

(71) Cf. Rousseau — “Contrato Social”, p. 121.

(72) Cf. Rousseau — “Contrato Social”, p. 121.

(73) Rousseau — “Contrato Social”, p. 122.

moral não pode prescindir da “razão cultivada”, do sábio, ou do intelectual, cuja função é educar, esclarecer o povo, o legislador por direito [XIV]. Portanto, a determinação das leis é, em primeiro lugar, uma tarefa da razão, das “luzes”, tão caras ao século XVIII.

Porém Rousseau não fica aí. Apenas essa condição não é suficiente. No enigmático capítulo oitavo do segundo livro do “Contrato”, referente ao “povo”, logo após examinar o estatuto do legislador, ele chega a dizer que “mil nações brilharam na face da terra, que nunca teriam podido sofrer boas leis (74)”, e acrescenta que “até aquelas que teriam podido suportá-las, só tiveram para isso, em toda sua duração, muito curtos anos (75)”, para concluir, em seguida, que “a maior parte dos povos, assim como os homens, não são dóceis (“à razão”, podemos acrescentar) senão na juventude (76)”, e que “ao envelhecerem tornam-se incorrigíveis (77)”. Não basta, então, conhecer em abstrato as boas normas da convivência; é necessário que o povo esteja apto para aceitá-las. Platão recusou-se a dar leis aos Arcades e aos Cirênios sabendo que esses povos não podiam sofrer a igualdade (78). Pedro da Rússia, embora esclarecido, quis policiar (no sentido original) seu povo, mas não viu que ele não estava maduro para receber a ordem, vendo falhar completamente o seu intento (79). É preciso examinar, portanto, as condições que tornam o povo apto para reconhecer as leis. Ora, certamente o ato de legislar supõe o povo constituído elementarmente pela Vontade Geral, ao menos no seu sentido negativo, pois, se a lei dá movimento a vontade (concreta) ao corpo político, ela supõe dada sua existência e sua vida, pelo pacto social (80) [XV]. Rousseau, porém, não se dirige aqui para essa condição lógica da lei, não aponta para essa necessidade de que anteceda a lei, o pacto social, como sua condição de possibilidade; o que ele friza, nesse momento [XVI], como a condição da lei, como a condição do estabelecimento concreto das boas normas da convivência, são — é preciso notar bem — as condições do advento do próprio Pacto. E ao lado, pois, do trabalho do legislador vemos, nesse capítulo (VIII, L. II), como condição da lei, não o acordo necessário sobre a cessação da luta, o contrato social, mas as condições que permitem seu próprio surgimento, ou seja, o estado de guerra. É exatamente aqui que diz Rousseau que “tal como algumas doenças perturbam a cabeça dos homens e lhes tiram a memória do passado, encontram-se algumas vezes na vida dos Estados épocas violentas em que as revoluções fazem

(74) Rousseau — “Contrato Social”, p.123.

(75) Ibid.

(76) Ibid.

(77) Ibid.

(78) Ibid.

(79) Rousseau — “Contrato Social”, p.125.

(80) Cf. Rousseau — “Contrato Social”, p.114.

nos povos o que certas crises provocam nos indivíduos, onde o horror do passado faz dele esquecimento, e em que o Estado, abrasado pelas guerras civis, renasce, por assim dizer, das próprias cinzas, e retoma o vigor da juventude, saindo dos braços da morte. Assim foi Esparta no tempo de Licurgo — continua ele — assim foi Roma depois dos Tarquínios, e tais foram, entre nós, a Holanda e a Suíça após a expulsão dos tiranos (81)".

Essa colocação do estado de guerra como condição também do momento da lei comprova, em primeiro lugar, a indistinção real entre os dois momentos lógicos da Vontade Geral, à qual já aludimos, pois indica que já está contido na Vontade Geral, sob sua forma negativa, o germe e a força necessária para a instauração do consenso na sua forma positiva e histórica; o que, no entanto, nesse nível do discurso, não implica em grande novidade no plano ontológico. A grande importância da inserção dessa observação nesse contexto é que aqui ela adquire um imenso alcance político-prático. — Já vimos que permanece no seio da sociedade do Contrato a tensão entre o trabalho da natureza e o da lei. Ora, como o desejo adquire — conforme o tempo e os lugares — novas formas, também a legislação deverá se fazer outra, em cada uma dessas circunstâncias, para coibir-lhe os excessos. "É precisamente porque a *força das coisas* tende sempre a destruir a igualdade, diz Rousseau, que a força da legislação deve sempre tender a mantê-la". Se, pois, a vontade do homem social está permeada pelo amor próprio, na tendência a sair dos limites impostos pelo interesse de si como conservação, as demais vontades deverão sempre funcionar, como Vontade Geral, no sentido de equilibrá-la, através de uma crítica continuada a esses interesses dominados pelo amor próprio. Assim, contra os abusos inevitáveis da vontade particular — "que age ininterruptamente contra a Vontade Geral (82)" — o que Rousseau propõe é uma forma de exercício contínuo da soberania, como potência legisladora [XVII]. Ora, os homens só chegarão, em cada um desses momentos, à boa deliberação, só se deixarão persuadir pelas normas do justo, dando-lhes o caráter autoritário de leis, se houver neles a consciência da possibilidade da destruição, ou a presença — aqui, agora —, nesses homens concretos, psicologicamente tomados, do temor à morte. Somente isso fará "que cada cidadão só opine segundo o Estado (83)"; só isso não permitirá que os interesses particulares (que não podem coincidir no nível da universalidade, mas, no máximo, no nível de grupos parciais, devido aos interesses comuns aos membros de um mesmo ramo de atividade, associação ou classe) ameacem a expressão da Vontade Geral.

(81) Rousseau — "Contrato Social", p. 124.

(82) Cf. Rousseau — "Contrato Social", p. 172.

(83) Rousseau — "Contrato Social" — p. 105.

A maioria dos comentadores que insistem no “voluntarismo” de Rousseau, não leva realmente a sério esta distinção entre fato e direito. O “pacto” é na verdade a instauração do direito; mas, no nível da lei (o nível propriamente político) não é possível prescindir-se da natureza, do desejo na sua positividade. Daí a necessidade, para apontar a “regra de administração legítima e segura (84)”, de tomar “os homens como são e as leis como devem ser (85)”.

Não se pode confundir, no plano lógico, “o ato que funda o direito”, seja, o pacto social, com o “ato legislador”, como o faz, por exemplo, Pierre Burgelin (86)”; pois, apenas esse último “encontra na ignorância ou na corrupção dos homens um obstáculo terrível (87)”, ao passo que o primeiro provém mesmo dessa “corrupção”, é fruto da própria violência natural no ponto limite do seu agravamento. Apenas o ato legislador pede o trabalho contínuo da inteligência humana, personificada por Rousseau em homens extraordinários, os pais fundadores, e o horror do passado, ou o “choque psicológico que torna a transformação (dos costumes, — é preciso acrescentar —) possível (88)”, pois a Vontade Geral (no seu sentido estrito), que cria o direito, é uma dádiva — maravilhosa — da própria desordem da natureza.

A não compreensão disto leva a ver no pensamento de Rousseau monstruosos contrasensos. O primeiro deles será sempre o da exigência da Vontade Geral — concebida como ato voluntário, como um “acôrdo” — como condição de sua própria emergência: “Como o contrato seria a origem da sociedade, se ele supõe elementos que só a sociedade permite ao homem adquirir (89)”. — “Como essa nova vida pode ser antecipada pela consciência dos homens no estado de natureza...? (90)”, pergunta-se M. Burgelin, que compara então o problema político ao da quadratura do círculo, cuja solução só pode vir de uma intervenção do céu. “Seriam precisos deuses para dar leis aos homens”, disse Rousseau; e esta alusão ao divino não pode ser tida por uma “mentira”, ela é “profética” (91), diz o intérprete. Assim, ve ele também a “religião civil” de Rousseau, como uma verdadeira religião transcendente. Só o voltar-se para Deus, princípio de toda ordem (“o Deus da ordem cósmica”), em obediência aos ditames da consciência — despertada e protegida pelo grande pedagogo, o legis-

(84) Rousseau — “Contrato Social”, p.73.

(85) Ibid.

(86) Cf. Burgelin, op. cit. p.174-175.

(87) Burgelin, op. cit. p.175.

(88) Ibid.

(89) Burgelin, op. cit. p.172.

(90) Burgelin, op. cit. p.171.

(91) Cf. Burgelin, op. cit. p.175.

lador — faz aparecer o homem novo, obediente à ordem moral; mas, mesmo essa transformação, depende, diretamente, da intervenção divina, devido à “impossibilidade, para os povos ainda jovens, de aceder ao princípio de toda verdadeira religião, a religião dita natural, pela falta de instrumentos intelectuais suficientes (92)”. — Rousseau se torna um autêntico teólogo da “graça” [XVIII]!

Outros interpretes, menos impressionados pelo caráter “religioso” da “religião civil”, veem no “contrato” apenas uma solução idealista para “as contradições em que Rousseau se debate (93)”, como diz J. L. Lecercle. De acordo com a “capelinha holbachiana”, que ele próprio detesta, Rousseau recorreria a uma razão miraculosa, personificada na figura do legislador, que trabalharia para a felicidade do povo privado de luzes, tornando-se, portanto, alvo de todas as críticas em que incorre o “iluminismo” em geral. “O Contrato Social, obra tipicamente idealista, diz ele, é bem do seu tempo. A própria noção de Contrato Social é puramente idealista. Ela supõe que o Estado foi fundado por um ato voluntário de todos os membros de uma sociedade que procura uma solução racional para as dificuldades inerentes ao estado de natureza (94)”.

É, portanto, ainda a confusão entre o momento lógico do pacto e o momento do Estado, que leva esse comentador a detectar “as contradições de Rousseau”. Ora, certamente o mesmo Rousseau que coloca o Estado como produto de “um ato voluntário (contingente) de todos os membros de uma sociedade”, concordaria (paradoxalmente para um “certo marxismo”) com a tese engelsiana de que o Estado é “um produto da sociedade (reino das relações econômicas) num estágio determinado do seu desenvolvimento”; com a condição, porém, de que não se tome aqui um Estado determinado, mas o Estado na sua possibilidade, que para Rousseau é dada necessariamente pelo Contrato Social, também ele produto da natureza num estágio determinado do seu desenvolvimento. O Pacto Social funda o Estado, mas não funda tal Estado com suas determinações positivas, seja, como um conjunto de instituições (leis) determinadas, estas sim objeto de uma convenção, de um ato voluntário (enquanto implica em condições psicológicas) dos membros da sociedade, sob a direção dos intelectuais, à procura de uma solução racional para as dificuldades inerentes ao estado de natureza. Isso porém é muito difícil de ser compreendido, para todas as formas tanto do economicismo como do fatalismo metafísico!

*

*

*

(92) Ibid.

(93) Lecercle — Introdução ao “Contrato Social”, op. cit. p.46.

(94) Lecercle — op. cit. p.45.

COMPLEMENTOS

- [I] Ver, sobre isso, o precioso estudo de Pierre Burgelin, "Le social et le politique chez Rousseau" (in "Études sur le Contract Social de J. J. Rousseau- actes des journées d'études tenues a Dijon les 3, 4, 5 et 6, mai 1962, Belles Lettres, 1964, p. 168) do qual muitas indicações exploramos aqui.
- [II] O estabelecimento desta ordem implica, segundo Rousseau, na introdução de uma vontade consciente, que se explicita através de convenções. Veremos, mais adiante, em que sentido devem ser tomados esse "direito" e essa "vontade", que não se adequam a nenhuma das interpretações voluntaristas.
- [III] Usamos esta expressão, propositadamente, num sentido diferente do que lhe é atribuído por Hegel e Marx. No "Contrato Social" as palavras "sociedade", "social" e "civil" designam sempre, como o demonstram os dois textos supra indicados (2), a associação fundada sobre o pacto social — "o ato pelo qual um povo é um povo" —, seja, a pessoa pública formada pela união de todas as outras, à qual ele também chama "corpo político". Assim, a expressão "sociedade civil" indicaria, imediatamente, aqui — como também no Gramsci dos "Quaderni dal Carcere" — "o conteúdo ético do Estado"; porém, ainda assim, num sentido diferente do empregado por esse autor, que visa a eticidade, não no nível de seus fundamentos — no nível do direito —, como Rousseau, mas no nível da "hegemonia ideológica" que propicia ao grupo dominante da sociedade o "consentimento", de fato das classes subalternas. Esse consentimento seria análogo, no contexto rousseauiano, àquele depositado pelos fracos aos termos do "discurso do rico", como veremos adiante.
- [IV] Certamente, este estágio de desenvolvimento dos homens implica no desenvolvimento paralelo, atingido pelas faculdades humanas, e na complexificação crescente das operações intelectuais, que devem responder a cada instante a situações diversas. Esta descrição já está, de alguma forma, presente no "Segundo Discurso", mas seu desenvolvimento completo remete ao "Emílio". Se a negligenciamos aqui não é pela pouca importância do tema, mas pelo caráter limitado desse trabalho.
- [V] A contraposição, no texto citado, do "direito civil", como regra comum dos cidadãos, e da "lei da natureza", expressa aqui, sobretudo, as duas figuras extremas da realização do solipsismo natural, a aproximação e distanciamento máximos dos átomos humanos por ele determinados. Nesse momento o aparente caráter de legitimidade da lei — Rousseau a chama "direito civil" — lhe advém do seu "re-

conhecimento” por parte dos fracos, que a isso, no entanto, são “arrastados” por serem “homens grosseiros e fáceis de seduzir”. Deste modo, não pode ser este ainda o momento da verdadeira gênese da sociedade política; e não se apercebem disso muitos comentadores. Veja-se, por exemplo, Pierre Burgelin, op. cit., p. 168.

- [VI] Certamente o ato de força pode vir, e vem quase sempre acompanhado de razões especiosas, hipócritas (no sentido ontológico e originário da palavra). Estas razões são aceitas, num primeiro momento, por “prudência”, mas, em seguida, tornam-se opinião, por força da inércia. Porisso diz Rousseau que o mais forte nunca é suficientemente forte para ser sempre o senhor, se não transforma sua força em direito, e a obediência em dever (Contrato Social, cap. III, L. I), pois, só agindo desta forma terá a acomodação a seu favor; e é nesse sentido também que o “Contrato Social” dirá que “não compete a escravos discutir sobre a liberdade”.
- [VII] Se o contexto dessa observação é o tratamento de um momento lógico posterior ao “pacto social”, o momento da política, pode-se, sem dúvida, admitir também sua validade em relação ao “contrato”, tendo em vista a identidade real dos dois momentos, e seu fundamento comum, conforme veremos mais adiante. Não se pode também pensar, em relação a esse texto, numa inadequação do emprêgo das expressões “povo” e “Estado”, devido à própria oscilação do sentido destas palavras no seio do discurso rousseauiano, conforme já comentamos.
- [VIII] É essa equivalência dos indivíduos que possibilita o surgimento de uma medida, a justiça, que aparece então na forma tradicional da isonomia.
- [IX] A Vontade Geral é a primeira marca da racionalidade em sentido próprio, pois o consenso sôbre a cessação da luta é o primeiro signo de uma comunicação universal. Surge também nesse momento a “linguagem”, não mais na sua futilidade de tagarelice, ou na sua vaidade de expressão de força, mas enquanto instrumento da comunicação estabelecida.
- [X] Não usamos aqui a palavra “lei” porque ela implicaria no mesmo contrassenso que denunciemos.
- [XI] Esse “imediatamente” refere-se ao nível lógico, porque veremos que, no plano ontológico, ela implica também “imediatamente” no momento lógico positivo, sob pena de não passar de uma mera abstração.
- [XII] É preciso atentar bem para este vocábulo, ele exprime exatamente o contraponto negativo do conceito de “conservação”.

[XIII] É exatamente nesse sentido que Gramsci critica, por exemplo, a “ideologia mito” de Sorel, que permanece no nível do sindicato profissional, cuja ação não é concebida sequer como organização de uma vontade coletiva — que seria arbitrária e utópica —, mas é a ação de “uma vontade coletiva já atuante”, cuja realização maior deveria ser uma “atividade passiva”, a greve geral. Ora, diz Gramsci, “não pode existir destruição, negação, sem uma implícita construção, afirmação, e não em sentido metafísico, mas prático (Gramsci, op. cit., p.5)”. “Caso contrário, pergunta-se em seguida, esta vontade coletiva, assim formada elementarmente, não deixará imediatamente de existir, pulverizando-se numa infinidade de vontades individuais, que em virtude da fase positiva, seguem direções diversas e contrastantes (p. 5)?”

Sendo, portanto, a “vontade coletiva”, um desejo real e peremptório, um ato necessário, e não uma mera veleidade arbitrária, ela deve ser levada em conta como uma força real e atuante na “situação” em que está inserida, deve constituir um elemento das “previsões” (e só nesse sentido pode-se “prever” uma fase ativa e construtiva, e não, certamente na forma de um finalismo fatalista, idealista e metafísico), pois ignorá-la é mutilar a realidade, “edificar sobre uma hipótese arbitrária (p.42)”. — Veja-se nesse sentido sobretudo a parte relativa a Sorel (p.5, 7 e 40), e os itens: “Alguns aspectos teóricos e práticos do economismo (p. 31)”, e “Previsão e Perspectiva (p. 41)”.

[XIV] A tarefa do intelectual (do legislador) é concebida por Rousseau como fundamentalmente educativa, o que se pode notar inclusive pela proximidade evidente entre o legislador e o governante do “Emílio”. Como este é encarregado de proteger e organizar a infância de seu discípulo, impedindo que ele se corrompa, o intelectual, pela lei, deverá organizar o momento da economia, o momento das vontades particulares (a infância dos homens), segundo o direito, a Vontade Geral, que deve regular os interesses econômico-corporativos, impedindo a corrupção da sociedade.

Essa concepção do “legislador” evoca, imediatamente, as reflexões contemporâneas em torno do partido político. É interessante frizar, por exemplo, o parentesco da distinção da vontade de todos e da Vontade Geral, historicamente determinada pelo trabalho intelectual, e da distinção leninista da consciência trade-unionista e da consciência social-democrata própria ao partido revolucionário. Lênin vê a primeira como fruto do crescimento espontâneo do movimento operário, e a segunda “surgida de teorias filosóficas, históricas e econômicas, que foram elaboradas por representantes instruídos das classes possuidoras, os intelectuais” (Lênin, “Que Hacer?”, ed. Anteo, B. Aires, 1972, p.69).

Parece bastante semelhante, por outro lado, o papel pedagógico do “legislador” e o do partido — “intelectual coletivo” — pensado por Gramsci. Ele lhe atribui o papel da direção cultural e ideológica, da instauração da hegemonia ético-política, sendo que também o partido deve cumprir esta sua missão através da reforma econômica que é “exatamente o modo concreto através do qual se apresenta toda reforma intelectual e moral” (Gramsci, op.cit., p.9). No momento, porém, em que esta direção cultural e ideológica ou esta instauração da hegemonia ético-política adquirem elas próprias, nesse autor, um caráter coercitivo, a ponto de incluírem as funções — governamentais — de gestão do aparelho de Estado e mesmo das forças armadas, vemo-las afastarem-se, às léguas, de Rousseau, para quem a função da soberania não cabe ao intelectual, mas ao povo, — além de podermos vislumbrar que as raízes do estalinismo se estendem para além do que normalmente se ousa admitir.

- [XV] Já disse Rousseau, por exemplo, que “antes de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, seria bom que se examinasse o ato pelo qual um povo é povo (Contrato Social, p.85).
- [XVI] Referimo-nos não só ao capítulo oitavo, mas, mais amplamente, a todo o Livro Segundo, cuja atenção está voltada, de modo geral, para o processo de obtenção do “acôrdo”, da “convenção” — em sentido próprio — que caracteriza um sistema determinado de legislação.
- [XVII] Esse exercício da soberania aparecerá, sob sua forma mais eficaz, no poder estatal de intervenção no que se torna, sob a lei, propriedade dos cidadãos. Se Rousseau reconhece a necessidade de um “domínio real”, de uma “propriedade”, que seja para o homem a esfera de realização da sua liberdade, ou do desejo de conservação de si, não deixa de assinalar que o direito de propriedade de cada particular está “sempre subordinado ao direito que a comunidade tem sobre todos” (Contrato Social p.97); caso contrário, “não haverá solidez no vínculo social, nem força real no exercício da soberania” (Ibid), por parte da comunidade como um todo. Os proprietários são considerados “depositários dos bens públicos”, havendo necessidade portanto de uma “distinção dos direitos que o soberano e o proprietário têm sobre os mesmos bens” (Ibid). E é esta distinção que cria o espaço da elaboração do sistema econômico de contrôle e intervenção do Estado.

Assim, se o pensamento de Rousseau, sob o ponto de vista propriamente econômico, assume um caráter que poderíamos, acompanhando Althusser (op.cit.), chamar retrógrado — na medida em que retoma, segundo ele, o “velho sonho da independência econômica, do comércio independente... e da pequena produção artesanal (urbana ou agrária)” (op.cit. p.41), forma de economia específica da disso-

lução do regime feudal —, isso não significa, como quer esse intérprete, que suas soluções sejam imaginativas e utópicas, e que ele não passa de um “pregador de moral”. É preciso ver que o que visa Rousseau, em primeiro lugar, é a crítica à relação de dominação implicada pela propriedade, e que o que ele propõe contra ela é um modo específico de exercício do poder mais que a forma eficiente da organização econômica (Em Marx a perspectiva se inverte, o ponto de partida é a economia, suas premissas são as da economia política, e isso lhe permite chegar a determinações de ordem econômicas mais consequentes). As soluções de Rousseau portanto, não obstante terem-se no interior de um quadro de incompreensão das tendências da economia capitalista, nos parecem — no nível político — extremamente argutas e adequadas. — E não faltam fatos, sobretudo no contemporâneo mundo socialista, para comprovar a pertinência destas formulações.

[XVIII] Rousseau diz, é verdade, no início do “Contrato Social”, que a ordem social, que se verá, nos capítulos seguintes, fundada sobre a Vontade Geral, “é um direito *sagrado* que a todos os demais serve de base” (Contrato Social, p. 75). Porém, se ele liga o atributo “sagrado”, conferido ao direito, ao seu caráter fundador (“a todos os demais serve de base”), o faz apenas para mostrar que a Vontade Geral que o instaura passa a ocupar o lugar preenchido pela divindade nos princípios anteriores do direito.

SERGIO CARDOSO