

e Descartes os seus modelos. Os conselhos e princípios por si apresentados não são nem morais, nem religiosos, mas também ainda não são completamente científicos. Podemos afirmar que Maquiavel cumpriu a primeira etapa do processo de constituição de uma ciência social: a sua libertação quer da tradição escolástica quer de uma linguagem teológica. Outros se encarregariam de acrescentar mais peças para o *puzzle* da criação desta ciência.

A Instituição Racional da Sociedade: As Teorias do Contrato

O contexto histórico das formulações contratualistas é moldado pela influência da reforma religiosa e por todos os debates relativos à liberdade e ao lugar do indivíduo no mundo. Nesse sentido, permite tanto a discussão da tolerância e da liberdade de consciência como o questionar da responsabilidade e da obediência. A evolução científica, o livre exame, a crítica histórica dos textos sagrados, o racionalismo deísta, a influência da revolução galilaica e das geometrizações cartesiana e newtoniana, a livre circulação da imprensa, constituem-se como pano de fundo das diferentes teses do pacto racional.

No entanto, as origens da discussão são anteriores, havendo mesmo uma continuidade temática entre os autores cristãos medievais e figuras como Hobbes, Locke e Rousseau. Se existe uma descontinuidade na reflexão sobre a natureza humana e as leis naturais, ela é da responsabilidade de Maquiavel. É, pois, no seio das querelas do cristianismo que se constituem o léxico e a semântica que moldarão parte substancial dos modelos políticos da Idade Média e das primeiras etapas da Modernidade (ver Dumont, 1977, 1993). Em primeiro lugar, saliente-se como o conceito estóico de lei de natureza, isto é, de uma formulação ética de onde derivam todas as regras jurídicas e todas as instituições sociais, é usado, pelos primeiros autores cristãos, como mecanismo coadjuvante da onnipotência divina. Sob esta influência estóica, Deus assume-se como lei de natureza universal, espiritual e física capaz de ordenar a natureza, produzir as diferenças individuais e reinar sobre o mundo. O papel do homem limita-se à procura de um ajustamento da sua vontade ao mundo que o destino lhe reserva. Desta forma, afirmar que no mundo reina Deus é idêntico a considerar que nele impera a lei da natureza ou, mesmo, a razão. Uma vez que Deus se assume como sustentáculo do direito natural, as leis positivas que contradigam a lei natural não merecem o nome de leis, o que legitimava a resistência ao poder secular e à obrigatoriedade de servir o imperador.

Santo Agostinho libertará parcialmente o conceito cristão de lei de natureza das suas conotações estoicizantes, restringindo o seu campo de aplicação pela subordinação da razão à fé, procedendo a um alargamento da intervenção da Providência Divina e formalizando a dependência do Estado à Igreja. O Estado é avaliado transcendentemente, sendo a sua virtude determinada pela justiça que faz a Deus. A Lei de Natureza, em Agostinho, transforma-se numa ordem dada pelo Onnipotente, devendo ser considerada uma lei divina que foi

colocada nas mãos dos homens. Quanto ao Estado, ele não é mais do que uma mera colecção de indivíduos unidos por um acordo sobre valores de utilidade comum. Agostinho não deixará, no entanto, de afirmar que os estados têm a sua origem em crimes e violência.

Paul Claval (1980) considera a teoria do contrato social o primeiro mito fundador das ciências sociais, o que, de uma certa forma, marcaria a transição entre a pré-história da ciência social e a sua história. Independentemente de todas as diferenças que possamos encontrar entre os principais teóricos do contrato, nomeadamente Hobbes, Locke, Pufendorf e Rousseau, existe uma série de traços comuns que os identificam com uma linha de pensamento social que marca simultaneamente uma continuidade na laicização da reflexão sobre o político e um retorno a uma terminologia medieval, augustiniana e estóica. Deste ponto de vista, e em relação a Maquiavel, poderemos afirmar que há um retrocesso conceptual (especialmente com a utilização do léxico medieval do direito natural), mas um maior desenvolvimento dos elementos da legitimação jurídica do Estado, sem recorrer a qualquer forma de sopro divino ou de inspiração teológica. Mesmo quando as teses contratualistas parecem justificar um poder absoluto e totalitário do soberano, no que Hobbes é um bom exemplo, elas operam num contexto laico. Os factores religiosos intervêm nas formulações contratualistas, mas não como expressões legitimadoras do poder. Aquilo que em Maquiavel era justificado pela acção e pelas intenções dos príncipes dotados de *virtù*, é agora fundamentado por um quadro legal que resulta da vontade expressa de todos, ainda que num momento trans-histórico. Se, para Maquiavel, a discussão sobre as origens do estado era completamente irrelevante, e se a natureza humana não o interessava senão ao nível da imutabilidade das paixões, para os teóricos do contrato estas duas variáveis assumem-se como as pedras angulares do seu projecto. Assim, o jusnaturalismo surge como um regresso às problemáticas medievais, mas a questão do estado, da soberania e da liberdade civil estabelecem os fundamentos de um projecto político da modernidade.

Nos contratualistas existe uma dicotomia que se estabelece entre estado de natureza e sociedade política, com uma caracterização de ambos os momentos em função da prevalência ou do direito e da lei naturais ou da lei positiva que resulta da instituição da sociedade civil. Assim, no estado de natureza, os indivíduos são livres e a sua acção só é limitada pela lei e pelo direito naturais que são conhecidos deles, ou por inspiração racional ou por inspiração divina. Como a lei natural é de âmbito restrito, existe a necessidade do seu complemento por uma lei positiva que anule todas as ambiguidades.

O que há de verdadeiramente comum em todos estes autores é, em primeiro lugar, uma preocupação em demonstrar que a sociedade politicamente organizada não é uma construção espontânea. Contrariamente ao animal político aristotélico, os contratualistas afirmam que os homens não são naturalmente seres sociais. Vale isto por dizer que os homens anteriores à instituição da sociedade são animais dominados pelas paixões. Estas paixões não são, no entanto, conceptualizadas da mesma forma por todos os contratualistas. As suas

posições em relação a este tópico oscilam entre o quadro optimista e idílico de Rousseau, que vê nos homens do estado de natureza seres ingénuos e pacíficos, dominados por duas paixões absolutamente naturais que são a piedade e o amor de si, e o pessimismo visceral de Hobbes, para quem os homens no estado de natureza levam vidas curtas, mesquinhas e brutais porque são dominados pelo seu egoísmo intemperado. A vida social não é, para nenhum deles, o estado natural do homem. Uma genealogia das sociedades humanas teria sempre de recuar até um momento em que os indivíduos estavam isolados e não possuíam qualquer vínculo real de solidariedade.

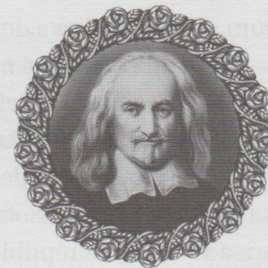
Esta abstracção das origens da humanidade, seja ela feita através de aproximações histórico-genéticas ou de meras recriações livres de tipo heurístico-racional, conduz-nos ao segundo ponto comum das diferentes teses contratualistas. Considerando que os homens são, naturalmente, seres isolados e entregues às paixões, cedo se irá chegar a situações de profunda dificuldade de relação entre eles. Os problemas criados, quer eles resultem de uma confrontação violenta de todos contra todos (o caso de Hobbes), quer de uma carência sentida de um juiz independente e de uma defesa das posses (evidente em Locke), quer, ainda, do aumento de massa crítica dos grupos sociais e da evolução tecnológica (na versão de Rousseau), têm de ser solucionados por um artifício que institua a sociedade, permita a arbitragem de conflitos e disputas e crie os mecanismos constitucionais e legais que solidifiquem laços e solidariedades até aí inexistentes ou escassamente desenvolvidos. A sociedade é, pois, o resultado de um pacto ou contrato que se estabelece, se quisermos utilizar a linguagem leibniziana, entre mónadas, isto é, átomos sociais.

Na velha e recorrente questão da relação possível entre indivíduo e sociedade, os contratualistas resolvem o dilema pela defesa, sem hesitações, da prevalência do indivíduo sobre a sociedade. Rejeitando as formulações reificadoras da sociedade que estipulavam que esta tinha uma existência independente dos seus elementos constitutivos, os contratualistas não só afirmam uma visão individualista, como vão mais longe e fazem da sociedade o resultado assumido de um contrato livremente celebrado entre todos. Ela existe por vontade expressa dos indivíduos que a construíram como mecanismo racional para a resolução dos problemas com que se debatiam. A sociedade tem, pois, uma origem jurídica, e a sua força reside no facto de ser um repositório dos direitos alienados por cada um dos celebrantes do contrato. Na medida em que a sociedade é uma construção jurídica e racional, percebe-se com facilidade quais os seus limites, obrigações, aquilo que pode exigir e sob que condições poderá e deverá usar os meios de constrangimento. Uma teoria da sociedade, para os contratualistas, é fundamentalmente uma teoria sobre as condições de obediência e de subordinação do indivíduo à sociedade que ajudou a criar. Significa isto que subjacente às teses do contrato está uma consideração geral sobre a liberdade humana e qual a relação que se estabelece entre o contratante e o soberano que o pacto social instituiu. Se os homens gozam de uma liberdade quase absoluta no estado de natureza, e mesmo sendo

entendível que celebram o pacto para ganhar algo que não possuíam nesse estado, há que reconhecer que existem perdas. Estas perdas da liberdade original são o preço a pagar pela conquista da segurança (Hobbes), ou pela aquisição de uma lei geral e de um juiz independente (Locke). Este mito fundador confere aos indivíduos um protagonismo sem limites e marcará o advento de uma ideologia centrada por completo nesses átomos sociais, que será caracterizada por MacPherson (1964), na sua famosa apreciação das teses do contrato, como expressão de individualismo possessivo.

Thomas Hobbes: Do medo ao *Leviathan*

A obra de Thomas Hobbes (*ver caixa — O Século de Thomas Hobbes*) tem de ser entendida à luz do contexto sócio-histórico que molda toda a sua vida. Hobbes nasce, vive e morre num mundo dominado pelos conflitos e pelas guerras religiosas que se seguiram à Reforma encetada por Martinho Lutero (1483–1546) e por Calvino (1509–1564). Esta reforma, que havia começado com uma defesa da liberdade de consciência e um advogar do retorno a uma pureza original da Igreja, cedo desembocou numa nova onda de intolerância e de perseguição. Para além dos conflitos religiosos, os cerca de noventa anos de vida de Hobbes são marcados pela conflitualidade política inglesa e pelo ambiente de guerra civil, que culminará na deposição e execução de Carlos I e no breve período republicano em Inglaterra.



O século de Thomas Hobbes

Thomas Hobbes (1588–1679) nasce, segundo os registos mais irónicos, sob o signo do medo. A sua mãe teria entrado em trabalho de parto após o susto sofrido ao ser informada da iminência da chegada, às costas britânicas, da imponente e temível Armada Invencível de Filipe II. Seja este relato mito ou realidade, não restam dúvidas, que a filosofia política de Hobbes é inteiramente moldada pelo espírito do medo. De 1592 a 1602 estuda na sua terra natal (Westport) e em Malmesbury. Ingressa em Oxford em 1603, onde estuda a escolástica e a lógica, e toma contacto com as teses nominalistas que influenciarão as suas teses políticas. Em 1608 assume o papel de preceptor de William Cavendish, futuro conde de Devonshire. Esta função leva-o a viajar pela Itália e pela França, de 1610 a 1613.

Após 1620 trabalha junto de Francis Bacon, por quem parece não ter grande apreço, considerando o seu experimentalismo como «trabalho de boticário». O contacto com Bacon e com os membros do seu círculo valem a Hobbes o conhecimento da filosofia mecanicista e da psicologia do conhecimento, servindo-lhe este último para a sua teorização sobre as paixões humanas. Em 1628 morre o seu discípulo Cavendish, e Hobbes traduz *A Guerra do Peloponeso*, de Tucídides. Em 1629 retoma as suas viagens europeias e, em Paris, tem aquele que será o encontro decisivo da sua vida intelectual — a leitura dos *Elementos*, de Euclides. Dois anos depois retoma o serviço dos condes de Devonshire, ocupando-se do filho do seu antigo pupilo. Com o seu novo aluno empreende mais uma viagem pela Europa, visitando Galileu, em Florença e Mersenne, em Paris. Em 1637 toma conhecimento dos *Ensaio*s, de Descartes. Com o início da Revolução Inglesa, em 1640, Hobbes redige os seus primeiros escritos políticos importantes — *Elements of Law* — e exila-se em França durante os onze anos seguintes. O período de exílio em Paris é profícuo para Hobbes, que aí estuda anatomia (a partir das obras de Vesálio), química e óptica, frequentando o círculo de Gassendi e Marsenne. Prossegue a elaboração dos seus textos políticos, publicando em 1642 o *De Cive*. Depois da execução de Carlos I, em 1649, e da derrota e exílio de Carlos II (a quem Hobbes dera lições de matemática) em 1651, Hobbes regressa a Inglaterra por julgar o país pacificado e tranquilizado sob a república de Cromwell. Depois do fim do exílio parisiense, Hobbes mantém um diálogo intelectual com Harvey (o descobridor da corrente sanguínea), com quem partilha a defesa do método galilaico e a condenação das práticas de Bacon.

A década de 1650 é marcada, para Hobbes, por uma série de polémicas políticas, científicas e religiosas de que ele é parte activa. Em 1655 publica o *Leviathan or the Matter, Forme & power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, obra capital para a compreensão da sua versão contratualista de sociedade. A rejeição do experimentalismo vale-lhe a não inclusão na emergente Royal Society. Em 1660, os Stuart regressam ao trono, e Hobbes, que nem fora um advogado da república nem um defensor do direito divino, é obrigado a defender-se de acusações de traição e de ateísmo. A década de 1660 assinala um período de grande produção intelectual de Hobbes e a continuação das suas polémicas com os experimentalistas. Os últimos anos da sua vida são dedicados à tradução da *Ilíada* e da *Odisseia*. Morre a 4 de Dezembro de 1679. ■

Este ambiente de conflito e polémica permanentes justificam a importância crucial que Hobbes concede à tranquilidade e à paz, e o lugar que a psicologia do medo e da insegurança ocupa em toda a sua obra política. O dilema hobbesiano da ordem social, que se assume como uma das fundações da teoria social, significa a constatação da dificuldade em estabelecer a sociedade justa e pacífica a partir de indivíduos isolados, egoístas, sem preocupações morais e capazes de produzir o maior dano possível aos seus semelhantes.

O Estado de Natureza em Hobbes é idêntico a um Estado de Guerra de todos contra todos, onde as vidas são curtas e brutais, e onde quem não luta morre. Ao longo dos anos, muitos são aqueles que identificam o estado de natureza em Hobbes com a competição perfeita dos economistas, ainda que levada às últimas consequências. No estado de natureza, o conflito entre os homens obedece quer à competição por bens escassos, quer ao sentimento prevalecente de desconfiança em relação aos outros, quer, ainda, a uma luta pela glória. O móbil último do homem é a sua autopreservação: nada é mais importante, nada se lhe pode opor. As regras existentes no estado de natureza são as definidas pelo direito natural. Este direito é, em Hobbes, definido como uma liberdade de que o homem dispõe para usar o seu poder e preservar a sua natureza. Nesse sentido, o direito natural não tem quaisquer deveres correlativos. Quanto à lei da natureza, ela impede o homem de fazer o que quer que seja que possa destruir a sua vida ou abdicar da sua defesa. A lei da natureza obriga o homem a considerar tudo o que é fundamental para a preservação da sua vida. Neste quadro definido pelo direito e pelas leis naturais, e num contexto de escassez e de competição entre os indivíduos, fácil é compreender o porquê de Hobbes estabelecer uma identidade entre estado de natureza e estado de guerra.

O cenário de destruição e de guerra que caracteriza o estado de natureza, tomado em conjunto com o exercício da racionalidade de cada indivíduo, conduz o nosso autor à formulação da necessidade de institucionalizar um mecanismo de passagem entre uma situação associal e um momento de emergência da sociedade civil. Deste modo, e como condição de garantia da paz, os indivíduos devem celebrar um pacto ou um convénio entre todos, que implica, é certo, o abdicar de parte substancial dos direitos possuídos no estado de natureza, mas que possibilita a manutenção do mais precioso dos bens — a vida. É ainda como condição de paz que cada um deve manter o contrato que livremente estabeleceu, uma vez que todos os pactos válidos provocam uma obrigação.

Para Hobbes, a obrigação é uma construção auto-imposta, isto é, uma criação humana pela qual alguém cede um direito a outrem, seja este um indivíduo ou não. Por seu lado, o convénio ou pacto é o instrumento que conduz à obrigação e à transferência de direitos. Uma vez que é celebrado voluntariamente, não existe a possibilidade de recusa do seu cumprimento, e cada celebrante deve sofrer as consequências dos seus actos. O pacto hobbesiano é como a oferta de uma prenda: uma vez oferecida, o ofertante perde todos os direitos sobre ela, não podendo mais reclamar o que quer que seja. De qualquer das maneiras, existem limites à transferência de direitos; cada um dos contratantes só pode ceder aquilo que não põe em causa a preservação da sua vida. Esta definição dos limites do contrato implica que Hobbes mantém uma prevalência lógica da lei natural em relação à lei positiva que deriva do surgimento da sociedade civil.

O contrato hobbesiano é, então, motivado pelo medo de perder a vida e é cumprido com base na mesma motivação. A este respeito, e salvaguardadas as devidas proporções,

podemos afirmar que Hobbes antecipa a moderna teoria dos jogos, na medida em que a sua formulação do cumprimento do pacto pode ser formalizada a partir de uma matriz de dilema do prisioneiro (ver Capítulo 8). Assim, se é verdade que cada um dos contratantes tem todo o interesse em estabelecer o pacto como via para assegurar a sua sobrevivência, não é líquido que ele tenha grande interesse no seu cumprimento. Uma vez constituída a sociedade, os indivíduos passam a gozar da protecção que lhes é concedida pelo soberano, tendo cada um dos contratantes o incentivo para esperar que os demais cumpram a sua parte, enquanto ele se comporta de acordo com os seus direitos naturais. Hobbes apresenta, deste modo, o embrião da moderna definição de *free-riding*, ou seja, o comportamento daquele que espera que os outros suportem os custos de uma acção colectiva, usufruindo ele, sem contrapartidas, dos seus benefícios. Mas, para Hobbes, existe uma separação entre as lógicas do curto e do longo prazo. Se no curto prazo existe um incentivo real para a violação do pacto, no longo prazo o comportamento de *free-riding* tem consequências negativas, uma vez que quem não cumpre o que voluntariamente celebrou se coloca fora da sociedade, e os restantes contratantes podem comportar-se como se ele estivesse em estado de guerra com eles.

O cimento, ou unidade de contrato hobbesiano, reside na figura do soberano. O soberano é uma figura exterior ao contrato, mas a quem foram concedidos todos os direitos e prerrogativas, com excepção do direito natural de autopreservação. Sendo um elemento exterior ao pacto, o soberano a nada está obrigado, salvo o que está consagrado pela lei da natureza que é, para ele, uma lei divina. A missão real do soberano é dada pela expressão *salus populi suprema lex* (o bem-estar do povo é a lei suprema).

Na teoria hobbesiana do contrato há que distinguir entre dois papéis que são fulcrais para a compreensão da lógica do modelo e do lugar do soberano. Hobbes distingue o «actor», aquele que representa palavras e acções possuídas por outro, do «autor», aquele que efectivamente as detém (ver Gauthier, 1969). A autorização é o acto pelo qual um autor pode nomear um actor como seu representante, atribuindo-lhe o direito de praticar uma dada acção. Este direito definido pela autorização pode ser retirado ou revogado, em caso de incumprimento, mas em todas as outras circunstâncias o acto do actor obriga o autor. O soberano não é mais do que um actor a quem foram confiados direitos pelo contrato celebrado entre os homens. Este soberano possui o uso dos direitos de natureza de cada um deles, e todos os autores que celebraram o pacto têm a obrigação de manter o actor sem qualquer tipo de oposição.

Esta modelização da teoria da autorização implica que o soberano goze efectivamente de direitos absolutos e inquestionáveis, não porque retira a sua legitimidade da lei divina, mas porque existe uma base legal legitimadora que resulta do exercício da liberdade por parte dos súbditos, isto é, dos autores individuais que estabeleceram o pacto. O soberano hobbesiano é absoluto no seu poder, porque para ele foram canalizadas as liberdades individuais

de cada um dos indivíduos que celebraram o contrato. Procedendo à discussão do pacto de associação-submissão hobbesiano, Plamenatz (1963) detectava, aliás, nele um vício lógico que talvez possamos resumir na seguinte recorrência: em estado de natureza, sendo radicalmente amorais, os indivíduos não têm condições para o estabelecimento de um pacto, em virtude justamente da sua absoluta falta de fiabilidade. Só a existência de um poder soberano cria, assim, as condições materiais para a imposição de um código de conduta tal que, pela imposição da obrigatoriedade do cumprimento da palavra dada, os pactos se tornem possíveis. Ora, por outro lado, Hobbes faz o soberano resultar, ele próprio, de um pacto inicial. Em suma, os pactos pressupõem um soberano; o soberano pressupõe um pacto. Só conseguimos, no entender de Plamenatz, ultrapassar esta dificuldade se supusermos a solidez da argumentação hobbesiana sustentada alhures: na própria lógica objectiva do jogo dos interesses. Assim, se é verdade que cada súbdito preferiria permanecer em estado de natureza (*i. e.*, livre de obrigações e submissões), não o é menos que ele está vitalmente interessado em que todos os outros abandonem esse estado (visto ser esse mesmo facto o que os torna uma ameaça para ele). E que essa submissão dos outros continua sempre a interessá-lo de forma vital. Desta forma, se cada um aceita sofrer a submissão ao soberano é porque espera que o soberano, ao menos, submeta todos os outros. Quer dizer, não só o estado de guerra não acabou (ele continua de forma latente, o que Hobbes também reconhecia), como é mesmo necessário que continue para o soberano poder continuar a sê-lo. Ele é, dir-se-ia, o *second best* de toda a gente. Uma sociedade de antagonistas só pode, assim, ser mediatizada por alguém, de certo modo *acima* dela. Essa foi, de resto, a posição que os monarcas europeus ocuparam de facto durante a época do chamado «absolutismo», de que Hobbes é suposto ser o teorizador. O soberano não é a primeira preferência de ninguém e, todavia, é tacticamente aceite pela generalidade dos intervenientes. Em caso de conflito com qualquer deles poderá, se necessário, fazer-lhe «cair em cima» um poder que é, na verdade, o poder de toda a sociedade para ele «transferido» (quase em sentido mecânico: como uma alavanca ou uma roldana «transferem» uma força). Daí que a representação corrente do soberano (o Leviathan) de Hobbes seja dada por uma imagem majestática formada por milhares de indivíduos, que exhibe em cada uma das mãos o báculo da justiça e a espada da guerra, correspondentes às funções de protecção interna e externa.

Para lá destas duas funções que garantem o já mencionado *salus populi suprema lex*, o soberano só tem obrigações em relação a Deus. Ele não é mais do que o garante institucional da continuidade de um pacto para o qual não contribuiu e do qual não participou. Os seus direitos não só são praticamente ilimitados como são indivisíveis. Não há, em Hobbes, qualquer aproximação a uma doutrina da divisão de poderes que será uma preocupação quer de Locke quer de Montesquieu. Para Hobbes, o poder ou é uno ou não é poder. Neste quadro, cabe perguntar: qual é a liberdade do súbdito? A liberdade dos autores é dada pela preservação da sua vida e por tudo aquilo que é definido pelas leis positivas que se estabelecem

pelo contrato. Esta análise de Hobbes deixa bem expresso até que ponto ele coloca a segurança no topo da sua hierarquia de valores e de que maneira ele desvaloriza a liberdade de cada um. Por outro lado, esta formulação lança um ponto de discussão em relação ao qual os leitores de Hobbes não se entendem. Considerando que os súbditos mantêm o seu direito inalienável de fazer tudo o que é possível para manterem a sua vida, pareceria que se estariam a abrir as portas para uma contestação de todos os soberanos que arriscassem deliberadamente esse bem supremo de cada um. No entanto, uma leitura atenta da sua obra revela que Hobbes considera sempre que uma revolta contra o soberano é ilógica, uma vez que essa seria uma revolta contra nós próprios. A sua formação como lógico e o recurso a uma argumentação silogística fazem sempre com que Hobbes ponha a racionalidade do seu modelo à frente de qualquer consideração política ou ideológica ou, ainda, de preferências pessoais. O comportamento do soberano, seja ele qual for, não pode ser julgado pelos contratantes pela simples razão que ele não faz parte do pacto. Qualquer consideração sobre a justiça ou injustiça do seu comportamento é espúria. Em caso de incumprimento parcial do contrato, os elementos que o violam entram em estado de guerra com a comunidade estabelecida, podendo ser tratados em conformidade com esse mesmo estado de guerra. Em caso de incumprimento generalizado regressa-se ao estado de natureza original, o que implica o retomar do ciclo e a necessidade de celebração de um novo pacto social.

John Locke: Da tolerância à divisão de poderes

A figura de John Locke (*ver caixa — John Locke: Nota Biográfica*) ocupa um lugar importante na História do Pensamento Social, podendo ser visto como um pai fundador quer da moderna ciência política quer das ideologias liberais, sendo também apontado como um precursor decisivo da filosofia empiricista.

Os dois tratados sobre o governo civil constituem o núcleo da teoria política de Locke. O primeiro deles foi progressivamente esquecido, e a maioria das análises produzidas pelos leitores de Locke incide no segundo. No entanto, alguns elementos constantes do primeiro tratado são decisivos para a compreensão do seu pensamento político. Nesse texto, Locke desenvolve uma polémica cujo alvo principal é Robert Filmer, um dos mais destacados defensores do modelo do poder absoluto. As críticas a Filmer centram-se na falta de credibilidade do seu modelo, na desonestidade intelectual que o caracteriza, na intolerância que manifesta e na falta de rigor dos seus conceitos.

O sistema de legitimação política de Filmer (1991) apoia-se exclusivamente numa leitura unilateral e fechada da Bíblia, complementada com comentários aristotélicos e homéricos avulsos. Deste modo, Filmer pretende sedimentar a defesa do poder absoluto e divino do rei com base em obras à partida difíceis de atacar. Locke desmonta os argumentos do autor do *Patriarcha* sem necessitar de pôr em causa as obras que lhe servem de suporte. Para tanto,

defende um modelo aberto de interpretação dos textos, mas com fidelidade ao contexto e ao espírito da obra. Isso leva-o a considerar que a Bíblia não pode estipular o poder divino dos reis porque é omissa nesse ponto. Por outro lado, afirma que um autor que critica os clássicos não os pode invocar em momentos de necessidade e como via para a prova de um ponto do seu argumento. Rejeitando a leitura unilateral das Escrituras, Locke avança um comentário poderoso na crítica a Filmer e que tem repercussões epistemológicas e metodológicas (ver Ashcraft, 1987). Assim, se as Escrituras reflectem a mensagem de Deus aos homens, e se Deus é onisciente, e os homens, limitados, então elas devem estar apresentadas de uma forma perceptível pelo comum dos mortais e que o seu senso comum e uma compreensão normal possam apreender. Qualquer hipótese de interpretação rebuscada e complexizante da Bíblia fica, deste modo, comprometida, por inconsistente, inverosímil e falsa. Por outro lado, e valendo-se da sua teoria sobre o entendimento humano, Locke reafirma que qualquer abordagem que não reconheça as diferenças possíveis na interpretação dos textos, ignora por completo como se processa o conhecimento humano, que é de natureza probabilística. Deste modo, consegue-se provar dois pontos importantes. Em primeiro lugar, nenhuma interpretação tem uma prevalência lógica e ontológica sobre as outras, desde que se mova no quadro da plausibilidade. Em seguida, e aceitando a primeira hipótese, conclui-se que ninguém pode forçar a sua interpretação aos outros, dado que a interpretação a que se chegou é apenas uma hipótese entre outras.

Para além da crítica lógica ao modelo do seu adversário, Locke rejeita, a partir de argumentos morais, as bases do direito natural presentes no *Patriarcha*. Filmer fazia derivar o poder absoluto de Adão, de modo a construir uma genealogia completa e sem falhas. Remontando-se à entrega do poder ao pai da humanidade, estar-se-ia a assumir que os reis actuais governavam na sequência da outorga legitimada da autoridade aos descendentes de Adão. Na mesma linha de raciocínio, Filmer defende que cada rei é como um pai em relação, aos seus súbditos, o que implica que a sociedade se mantém colada pela presença da autoridade paternal e pelos direitos de primogenitura. Esta posição é, para Locke, moralmente reprovável. Não só o direito natural não consagra o poder paterno ilimitado, como obriga os pais a assegurar a subsistência tranquila dos filhos e, simultaneamente, qualquer lei assente na primogenitura é inconsequente, na medida em que, na ausência de uma lei de transmissão de poderes, se criam zonas de incompreensão. Desde logo, porque permite a autoridade entre irmãos e, em seguida, porque é omissa em relação ao surgimento de uma terceira geração — quem exerce o poder quando o pai é avô, e o filho, pai?

O poder paternal não pode, pois, ser confundido com o poder político. Embora o poder dos pais possa ter sido importante no passado, ele baseou-se sempre no consentimento dos filhos e está limitado pelo direito natural, isto é, nenhum pai pode dispor da vida ou da propriedade dos filhos. Os pais limitam-se a uma certa tutela dos filhos até à sua maioridade (21 anos) e devem aceitar o carácter temporário do seu poder. O domínio familiar, uma vez

que é anterior à constituição da sociedade política, é enquadrado pela lei natural e não pela lei positiva. Este facto cria uma certa dificuldade. Se este governo é anterior à sociedade política, porquê a necessidade de o legitimar pelo consentimento dos filhos? Se os filhos com menos de 21 anos obedecem aos pais, por que é que os pais não podem dispor das suas propriedades? De qualquer modo, todas as dominações de tipo familiar são apenas governos *de facto* e não governos legítimos *de jure*, uma vez que não sofreram a operação legitimadora da constituição da sociedade civil por via de um contrato. É a existência de uma governação *de jure* que possibilita a separação entre o príncipe legítimo e o usurpador, e não a existência de um consentimento tácito ou a manutenção de uma forma de poder ao longo dos tempos. Os únicos factores reais de legitimidade são o consentimento expresso, a constituição que resulta do pacto e as respectivas regras. A legitimidade pressupõe adicionalmente limites ao poder político e juizes não envolvidos nas disputas.



John Locke: Nota Biográfica

John Locke nasceu em 1632 no seio de uma família puritana. Embora o seu pai tivesse servido nas tropas de Cromwell, o jovem Locke não se mostrava muito inclinado para a defesa da república. Estudou medicina e filosofia em Oxford, tendo sido colaborador de dois dos mais destacados cientistas do seu tempo — Boyle e Sydenham — que são, em grande parte, responsáveis, em conjunto com a metodologia cartesiana, pelo desenvolvimento, em Locke, do interesse por uma visão empírica da ciência. O seu interesse pela ciência valeu-lhe a inclusão na Royal Society a partir de 1668, tendo mesmo feito parte da sua direcção. Em 1665, uma missão diplomática ao Brandemburgo e a tolerância religiosa que aí encontra marcá-lo-ão de uma forma indelével, a tal ponto que abandonará a ortodoxia anglicana bem presente nos seus escritos de juventude.

Depois desta viagem, desaparece o Locke absolutista e pouco preocupado com os valores da propriedade, da tolerância ou do direito de resistência, para surgir, no seu lugar, um Locke dedicado ao tema da liberdade. A transição de comportamento é auxiliada pela sua vivência, a partir de 1666, na casa de uma família de destacados críticos do modelo absolutista: os Shaftesbury. Locke estabelece uma relação de amizade com o conde de Shaftesbury, de quem será médico, conselheiro e secretário, tornando-se também tutor do

jovem Shaftesbury (importante filósofo do século XVIII). Doravante, os valores de Locke são idênticos aos do conde e chanceler: defesa da tolerância, dos direitos parlamentares e das liberdades civis.

Um terceiro elemento capital para a mudança de atitudes políticas de Locke é a sua evolução como filósofo. A rejeição do inatismo e a valorização total da experiência sensorial, com a concomitante busca de argumentações sólidas, predispõem-no à recusa de modelos de poder apriorísticos e à negação da justificação teológica do poder absoluto. Deste modo, a experiência pessoal, a influência do patrono e a evolução da sua reflexão filosófica são responsáveis pela manifesta mudança no posicionamento político. Sendo secretário pessoal do chanceler, Locke mantém contacto directo com os principais problemas políticos e sociais do seu tempo e participa de várias polémicas para melhor defender a posição de Shaftesbury. É neste contexto que redigirá vários escritos em que defende a promoção do comércio, a baixa das taxas de juro, e critica quer os monopólios quer a interferência governamental numa esfera a que hoje chamaríamos económica.

Em 1670, e numa resposta contundente aos ataques desferidos pela igreja anglicana às seitas não conformistas, Locke não só avança um contra-ataque religioso, considerando a intolerância moralmente repulsiva, mas usando também argumentos científicos. Assim, se o conhecimento que cada um de nós possui do mundo não é certo mas meramente provável, então é inconcebível a perseguição. Simultaneamente, Locke começa a sedimentar a sua ideia de que a autoridade política deriva do consentimento popular. Nos finais de 1670 e inícios de 1671 redige o seu *Ensaio Filosófico sobre o Entendimento Humano*, que é uma obra fulcral na história da filosofia. A colaboração constante com Shaftesbury leva Locke à denúncia do rei Carlos II e das suas manobras para colocar como sucessor o seu irmão, o católico Jaime. A subida de Jaime era um perigo porque representaria perseguições, confiscos e, sobretudo, um regime absoluto.

A polémica lançada por Locke e Shaftesbury culminará com a chamada crise da exclusão (1679–81), pela qual se tenta que o irmão do rei seja impedido de ascender ao trono. Este é o debate que permite a formação dos dois partidos que estarão parcialmente na base das modernas clivagens políticas — os *tories* e os *whigs*. Carlos II ganha o conflito, governando sem parlamento de 1681 a 1685. É na sequência destes acontecimentos que a posição de Locke se radicaliza e que ele escreve os seus dois tratados sobre o governo civil, onde apresenta a sua doutrina da resistência activa, isto é, o direito que os cidadãos têm de tomar armas contra um governo despótico. Em 1681, o seu patrono é encarcerado sob a acusação de alta traição. Depois de libertado sob pressão popular é forçado ao exílio na Holanda, onde morre no ano seguinte. Locke seguirá os passos do exílio, depois da sua expulsão de Oxford. Em 1685 morre Carlos II e sobe ao trono o seu irmão Jaime II. Os três anos seguintes serão de

crise política constante e de confrontação entre os defensores do poder absoluto e divino do rei e os que vêem o poder real como resultante do consentimento e da delegação. Locke só regressará à Inglaterra depois da Revolução Gloriosa de 1688, da qual parece ter sido um elemento organizador importante, e que coloca no poder Maria e Guilherme de Orange. Locke morreu em 1704. ■

De qualquer modo, o problema da legitimidade só pode ser colocado depois da existência da propriedade, considerando que é esta que fundamenta o contrato. A propriedade, em Locke, possui dois sentidos diferentes: um, mais lato, que engloba os bens, a vida e a liberdade e que corresponde a uma ideia de interesse dos indivíduos; e um outro, mais restrito, que passaremos a explicar. Se é um facto que a vida humana pertence a Deus e o homem não pode dispor dela, há que considerar que os homens são livres, em todos os outros domínios, de tomar quaisquer decisões. Tudo aquilo que o homem retira da natureza e a que acrescenta trabalho é do homem — é a sua propriedade. A definição de propriedade nestes termos não é nova, já os heréticos donatistas afirmavam que a confiscação das suas igrejas pelo poder imperial era ilegal, dado que tinham constituído as suas propriedades pelo trabalho. A propriedade, tal como é definida por Locke, tem limites e ninguém pode acumular indefinidamente. Os limites à propriedade são estabelecidos pelas necessidades prementes dos outros e pelo imperativo de não acumular para lá das necessidades. Quando se acumula mais do que o necessário, saímos da esfera da legitimidade e entramos no domínio do roubo. Uma vez que o trabalho é um imperativo divino e a incorporação do trabalho, no que se retira da natureza, gera propriedade, é lícito afirmar que esta está legitimada pela própria figura divina. A propriedade é anterior ao contrato e só é diferente na sociedade civil pela existência de moeda. A moeda possui as características gerais das instituições que resultam do pacto: é um produto do consentimento, estipula direitos e deveres, induz mudanças no relacionamento entre os indivíduos e cria uma lei positiva. Se no estado de natureza qualquer acumulação que causasse estragos ou danos e fosse para lá das necessidades individuais era tida por ilegítima; no estado social a moeda facilita uma acumulação sem limites, na medida em que não pressupõe a armazenagem dos bens, mas apenas de um meio convencional de troca. A invenção deste meio possibilita a riqueza e o poder e não mais a pobre situação do estado de natureza. A análise de Rousseau tocará os mesmos pontos, mas para chegar a conclusões bem diferentes.

Se, em Hobbes, a religião ocupava um lugar negligenciável na teoria política, o mesmo não se pode dizer de Locke. Em primeiro lugar, Locke coloca a teologia à cabeça de qualquer outra ciência, considerando que a religião, a lei e a moralidade devem ser tomadas como superiores a quaisquer pensamentos ou compreensões. Em segundo lugar, considera ser não só errado como também irracional recusar a existência de Deus, uma vez que a presença da

moralidade se apoia na aceitação de Deus como criador do mundo. Mas Locke leva esta ideia ainda mais longe, afirmando que a crença no divino é um pré-requisito para a participação da sociedade política. Esta convicção permite perceber por que é que Locke, ainda que defensor da tolerância (*ver caixa*), não lhe alargue o âmbito nem aos ateus nem aos católicos. Quem não acredita em Deus nunca considerará sagrados e invioláveis os contratos e os juramentos celebrados, e a sua credibilidade é nula. Por seu lado, os católicos são uma ameaça ao Estado porque possuem uma dupla pertença e uma dupla lealdade que só podem ser fonte de conflitos. Na medida em que devem obediência ao seu príncipe e ao papa, sempre que haja exigências contraditórias, eles violarão, pelo menos, um dos pactos. O encadeamento do seu raciocínio é profundamente lógico e faz da participação política o resultado do cruzamento de três dimensões: a existência de Deus, a racionalidade e a moralidade. Por aqui se vê a diferença que se estabelece entre Locke e Hobbes. Hobbes não necessitava, no seu esquema, de nada mais do que a racionalidade e a motivação do medo para formular os princípios constitutivos da sociedade política a partir do estado de natureza. Locke opera um regresso da moralidade ao estado de natureza.

A transição do estado de natureza para a sociedade civil possui, em Locke, um quadro motivacional claramente distinto do de Hobbes. O que para este dependia de uma interpretação psicológica das motivações humanas básicas adquire em Locke uma dimensão de tipo jurídico e moral. As paixões e o medo são substituídos pela trindade lockeana da fundamentação da sociedade civil que se define por: a) busca de uma lei conhecida, firmada, reconhecida e estabelecida por consentimento mútuo que solucione as controvérsias e se assuma como padrão definidor do bem e do mal; b) desejo de instituir um juiz independente capaz de arbitrar disputas e solucionar os conflitos, com base nas leis estabelecidas; c) vontade de apoiar uma decisão ou uma sentença (quando ela for justa) e dar-lhe a execução devida. Repare-se como as três razões que Locke aponta para a transição do estado de natureza para a sociedade política contêm em si aquilo que ficou consagrado como a divisão dos poderes. Embora Locke esboce aqui a distinção entre legislativo, executivo e judicial, a sua formulação de divisão dos poderes reflectirá uma opção diferenciada quer em termos metodológicos quer em termos lexicais, conservando as designações dos dois primeiros, mas considerando o federativo (poder que regula as relações entre os estados) como o terceiro poder.

As leis civis são possibilitadas pela constituição da sociedade política derivada do pacto, mas devem fundar-se na lei natural. Considerando que a lei natural é moralmente justa, então a sociedade política mais não é do que uma obrigação colectiva de cumprimento dessa lei. A sociedade política nasce, como em Hobbes, do abdicar dos direitos naturais por parte dos contratantes e da cedência definitiva do poder de fazer cumprir a lei da natureza, isto é, punir os semelhantes, o que anuncia a monopolização estatal dos meios de coerção e de repressão. Simplesmente, no modelo lockeano, os direitos alienados não são cedidos a

um soberano todo-poderoso, mas a uma comunidade subordinada à lei natural e à lei que ela própria estabeleceu. O poder absoluto é totalmente incompatível com a sociedade civil porque, nesse caso, o soberano acumula todos os poderes e impossibilita o recurso, o apelo ou a arbitragem independente. E, para Locke, a situação em que um homem está à mercê de cem mil é, apesar de tudo, melhor do que aquela em que cada um se encontra à mercê de alguém que comanda cem mil. Se a lei positiva resulta, em parte, da própria lei natural, fácil é concluir que o mais importante dos mecanismos de passagem para a sociedade política é a consagração do juiz independente. Mesmo assim, Locke considera que o estado de natureza só é abandonado quando se constitui o legislativo, se definem os poderes e se escolhe a forma governativa. Em qualquer dos casos, a comunidade mantém sempre a capacidade de anular o legislativo e o executivo.

Quando o executivo e o legislativo entram em conflito podem ocorrer duas situações. A primeira delas é a de uma espécie de empate técnico em que nenhum dos poderes prevalece. Neste caso, o poder regressa à comunidade e observa-se um retorno ao estado de natureza. A segunda situação deriva da tentativa de imposição do legislativo ao executivo ou vice-versa. Neste caso, estabelece-se um verdadeiro estado de guerra. Em ambos os casos, a ausência de juiz impede que a arbitragem e a mediação desse conflito sejam possíveis. Quando o rei se pretende impôr a uma legislatura livremente eleita, ele transforma-se num tirano, perde a legitimidade e justifica quer o direito à resistência quer o direito à revolução. O tirano é um usurpador, em tudo semelhante aos conquistadores, nada podendo impôr ou exigir. A definição de tirania e de usurpação de Locke encaixa como uma lufa no comportamento expresso por Carlos II e deve ser vista quer como uma tentativa de definir o quadro legal de actuação do soberano quer como um apelo claro e directo à revolta dos ingleses. Embora esta formulação abra as portas ao tiranicídio, Locke, ao contrário de alguns autores medievais, não o advoga expressamente. A tirania e a usurpação só podem ser ultrapassadas por recurso a um mecanismo reconhecido de legitimação: o consentimento.

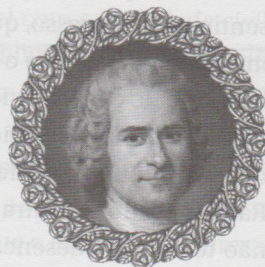
A teoria do consentimento de Locke é extremamente equívoca e problemática. Assim, ele defende que o simples facto de nascer numa determinada sociedade não obriga ninguém a cumprir um pacto previamente celebrado. Por outro lado, como ninguém é «cidadão» até atingir a idade da razão, torna-se necessário o consentimento para que a pertença seja reconhecida. Esta modelização parece implicar a renovação constante do pacto, o que torna o modelo pouco crível e operativo. No entanto, Locke vai mais longe e estabelece uma *nuance* no seu raciocínio ao distinguir entre um consentimento expresso e um consentimento tácito. O primeiro é o único que garante a total participação de uma sociedade política. Quanto ao segundo, desemboca num conjunto de obrigações para aqueles que usufruem dos benefícios de viver numa sociedade política para a qual não deram, no entanto, o seu consentimento expresso. Estes elementos são livres de, a qualquer momento, partir e fundar uma nova sociedade.

Com a apresentação de Locke não fica muito claro o porquê do interesse de dar o consentimento expresso, quando o tácito confere direitos semelhantes, mas não impõe os mesmos custos. Em todo o caso, esta formulação obriga, por um lado, a distinguir a concepção lockeana de consentimento da que ficou consagrada nos grandes textos constitucionais saídos das revoluções americana e francesa: é que a tradição saída destas obriga claramente o soberano a dispor de consentimento *explícito*. O ónus da prova deste é a ele que cabe. Raciocinando de outra forma é óbvio, aliás, que qualquer poder autocrático contra o qual não tenha sido desencadeada uma revolução vitoriosa pode, mais ou menos clinicamente, alegar o consentimento tácito: *quem cala, consente* ... Por outro lado (e talvez mais essencialmente), parece claro que voltamos aqui a encontrar o dispositivo mental característico de todos os modelos contratualistas e o conjunto de dificuldades que mais ou menos «em cacho» lhes vêm sempre associadas: como se está convencido de que a «essência ideal» de toda a existência social é traduzível pela figura do contrato, somos obrigados a postular a existência de vontades constituídas em «partes intervenientes» que nunca ninguém viu, a imaginar «consentimentos» que, por desconhecidos de toda a gente, nos contentamos em considerar «tácitos», etc.

Rousseau: Como abdicar da liberdade sem a perder

Com Rousseau (*ver caixa — Rousseau: Nota Biográfica*), encontramos um certo regresso das teorias contratualistas aos temas hobbesianos, na medida em que o genebrino, à imagem do britânico, considera que a moralidade, à qual correspondem direitos e obrigações, não é natural mas uma construção social. Os homens do estado de natureza são solitários e desconhecedores da moral, guiando-se meramente por regras de prudência. Deste modo, no estado pré-social não se pode definir os homens nem como bons nem como maus, nem como viciosos nem como virtuosos, pelo simples facto de eles ignorarem tais questões. Em termos analógicos, podemos considerar que Rousseau imagina a vida pré-social como a de uma despreocupação infantil. Tal como as crianças transitam para a idade adulta, também o pré-social evoluirá para a sociedade.

Se a definição do estado de natureza sem moral identifica Rousseau com Hobbes, as suas caracterizações dos homens são totalmente diferentes. Os homens do estado de natureza hobbesiano são racionais, calculistas e utilitaristas: os de Rousseau são também solitários, mas não possuem desejos de ascendente sobre os outros, não têm opiniões, não desejam a vingança, não invejam ninguém e ignoram, por completo, o que são os direitos e a lei naturais. Estes homens são pacíficos e tímidos. Só os hábitos, a experiência e as paixões como a honra, a avareza e a cupidez os conduzem à guerra. Assim sendo, no estado de natureza de Rousseau não há nem educação, nem progresso, nem retórica e, muito menos, desigualdade entre os homens.



Rousseau: Nota Biográfica

Jean-Jacques Rousseau nasceu em Genebra em 1712, filho de um relojoeiro descendente de um protestante francês exilado nessa cidade, tendo a sua mãe morrido de parto. Em 1722, o pai de Rousseau é forçado ao exílio, ficando o jovem de 10 anos entregue aos cuidados do seu tio Bernard. Em Genebra, estuda geometria e escreve algumas comédias e sermões. Aos 16 anos, decide abandonar Genebra e parte para a Sabóia onde se converterá ao catolicismo. Em Turim, e sob a influência da sua protectora Madame Warens, abjura o protestantismo. Os anos seguintes ocupa-os como lacaios de Madame de Vercellis e copeiro do conde de Gouvon. Depois de abandonar o seminário, onde tinha sido colocado por Madame de Warens, e considerando ... seu amor pela música, trabalha como auxiliar de um mestre de capela. Até 1741 sucedem-se os seus trabalhos junto de figuras de destaque da época, primeiro como empregado servil, posteriormente como preceptor dos filhos de Mably de Lyon.

Viaja para Paris em 1741 e tenta divulgar o sistema de notação musical que havia inventado recentemente. Vive pobremente de lições de música e compõe algumas óperas. Em Paris inicia o relacionamento com intelectuais destacados como Fontenelle e Diderot, e músicos como Rameau. Depois de uma curta estada em Veneza como secretário do embaixador, é despedido e regressa a Paris, onde conhece uma engomadeira de nome Thérèse Levasseur, que não mais abandonará e de quem terá cinco filhos (todos entregues às Crianças Assistidas). Colabora na *Enciclopédia* de Diderot e D'Alembert, redigindo os artigos relativos à música.

Em 1750, e em resposta a um desafio da Academia de Dijon subordinado ao tema «O progresso das ciências e das letras contribui para corromper ou para purificar os costumes?», redige o seu *Discurso sobre as Ciências e as Artes* que arrebatou o primeiro prémio. Nesta obra, Rousseau inicia a discussão de um tema que será uma constante na sua obra — o progresso como factor de corrupção. Ainda nesse ano, uma das suas óperas é representada na corte com enorme sucesso. Quatro anos depois, a publicação do seu *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* suscita críticas de Voltaire. Posteriormente repudia o catolicismo e recupera a sua condição de cidadão de Genebra. Sob a égide da

sua protectora, Madame D'Epinau, instala-se perto da floresta de Montmorency, a partir de 1756. Aí escreve *Júlia ou a Nova Heloísa*, o *Contrato Social* e o *Emílio*. Esta última obra motiva ordens de prisão para Rousseau, sendo o autor obrigado a procurar refúgio, primeiro no condado de Neuchâtel, depois em Berna e, mais tarde, por convite de David Hume, na Inglaterra. Suspeitoso e receoso de tudo e de todos, abandona a Inglaterra. Regressa a França em 1767, depois da publicação das suas *Confissões*. Casa com Thérèse e mantém-se em fuga permanente, mudando amiúde de nome. Em 1770 instala-se em Paris, onde vive como copista musical. Morre em 1778, um mês depois de Voltaire. ■

A bondade que caracteriza o homem natural e a inocência do Estado de Natureza são construções elaboradas com base nas descrições idílicas de alguns dos navegadores e conquistadores do Novo Mundo e da Polinésia e representam uma clara ruptura com a visão do pecado original. Podemos mesmo afirmar que Rousseau inverte os termos: a evolução e o progresso não conduzem ao aperfeiçoamento do homem e à tentativa de ultrapassar os limites da queda original, mas sim a uma decadência e a uma corrupção sem limites. A bondade natural coexiste com as duas paixões originais de Rousseau — a piedade e o amor de si. Como seria de esperar da formulação rousseauiana, uma vez em sociedade, estas paixões naturais degeneram em consequência das desigualdades sociais e das comparações que os homens produzem entre si. A bondade no estado pré-social é definida como natural para não ser confundida com a bondade moral. A naturalidade dessa bondade deriva do facto de esses homens terem paixões adequadas às suas necessidades, mantendo-os vivos e saudáveis e produzindo uma paz interior, sem frustração ou amargura, e uma paz social de tranquilidade entre todos.

É neste sentido que se podem caracterizar as paixões sociais como más. Na medida em que elas fomentam o conflito connosco próprios e com os outros e não são necessárias para a manutenção dos homens vivos e saudáveis, elas conduzem a espirais de desejos e de ambições nunca satisfeitos. O carácter negativo reforça-se pelo facto de a sua insatisfação gerar intranquilidade e frustração, enquanto a sua satisfação se faz sempre à custa da humilhação ou da destruição dos outros. A dinâmica das paixões, em Rousseau, anuncia uma formalização de tipo interaccionista pela qual cada um de nós tenta realçar a sua posição e apresentar-se aos outros de modo a enfatizar o seu estatuto e condição. Ao mesmo tempo, Rousseau tem uma visão das relações sociais como um jogo de soma nula. Para ele, e em qualquer caso, se há alguém que ganha, tal deve ter acontecido à custa de um outro, que perdeu de forma correspondente. A visão interactiva das paixões é um tema que separa claramente Rousseau da corrente principal da tradição contratualista e o aproxima das modelizações do iluminismo escocês. A própria ideia de consciência é, para Rousseau, um princípio inato de justiça e de virtude que torna possíveis o julgamento das nossas acções e dos outros, mas

também um mecanismo de equilibração ou harmonização entre as nossas paixões contraditórias ou entre os diferentes membros da sociedade. Este tópico de Rousseau, que sugere os sentimentos morais de Hume ou o espectador imparcial smithiano, aproxima-se mais nitidamente das concepções do interaccionismo simbólico e de autores como G. H. Mead (ver Capítulo 9).

De todos os factores de corrupção produzidos pela sociedade, nenhum é mais importante do que a desigualdade. É da desigualdade e das comparações que ela produz que brotam as paixões negativas do ressentimento e da ostentação, da humilhação e da insatisfação. O combate à desigualdade é conciliável com a defesa da propriedade mas, esclarece Rousseau, o governo é o instrumento por excelência de defesa da propriedade, o que o torna mais útil para os ricos do que para os pobres. Por outro lado, o conceito de propriedade que apresenta difere substancialmente do de Locke. Ao contrário deste, não pretende ancorar a propriedade na incorporação de trabalho, antes a vendo como a chama sagrada que garante a independência de cada um. Os limites colocados à propriedade são os que resultam da máxima de Rousseau segundo a qual ninguém deve ser tão rico que possa comprar os outros, nem tão pobre que tenha de se vender. O problema que esta compra e venda produz é tanto o da escravatura como o da perda da independência e da possibilidade de manifestação numa assembleia de iguais.

Plamenatz (1963) sugere que as duas vias propostas por Rousseau para o atingir do bem — a) viver no tipo certo de sociedade, isto é, a que é definida como uma sociedade de iguais; b) tornar os indivíduos imunes à corrupção por via educativa — reflectem o espírito subjacente a toda a obra do genebrino. Ou seja, o pensamento de Rousseau oscilaria constantemente entre os pólos platónico e estóico. Se o primeiro está patente no *Contrato Social*, o segundo encontra-se no *Emílio*. O platonismo de Rousseau não está presente na definição da sociedade ideal igualitária, mas é visível na sua convicção de que pela reflexão se pode descobrir o tipo de sociedade mais ajustado à natureza do homem. Quanto ao sistema educativo do *Emílio*, ele salienta até que ponto a educação deve ser uma tarefa de libertação do jovem das más influências, deixando-lhe a liberdade da descoberta da virtude e da igualdade.

A sociedade constitui-se não pela razão (que não existe no estado de natureza) nem pelas paixões, mas por uma causa simples — o aumento da densidade social. A partir do momento que os homens não asseguram sozinhos o seu sustento e necessitam da colaboração de outros para tal efeito, criam-se as condições para o surgimento da sociedade. O maior número transporta consigo a linguagem, as emoções e a necessidade do estabelecimento de regras, de costumes e de normas. A solidificação da instituição familiar implica a transmissão de conhecimentos e aquilo a que poderíamos chamar, utilizando uma linguagem contemporânea, a socialização dos seus membros. A passagem do estado natural para o estado familiar faz-se, pois, de forma espontânea e sem necessidade de qualquer acordo racional entre os

indivíduos. A este respeito, Rousseau introduz uma *nuance* que está totalmente ausente das restantes formalizações contratualistas. Enquanto Hobbes e Locke criam um sistema de passagem directa do estado de natureza para a sociedade política, Rousseau cria um mecanismo de intermediação que se apoia no aumento da dimensão das populações e no refinamento tecnológico do aparato produtivo. Se considerarmos que o estado de natureza é definido em termos mais ou menos idílicos por Rousseau, não é de estranhar que ele veja no progresso um factor de corrupção e de perturbação da pureza original do ser humano. Ganha-se moralidade e riqueza, mas criam-se paixões degeneradas e desigualdade. A resposta ao problema formulado pela Academia de Dijon (*ver caixa*) prefigura o Rousseau adversário do progresso e defensor de um regime de autarcia e pobreza, mas de pureza inquestionável. O tradicional par barbarismo/imperfeição *vs.* progresso/perfeição não encontra espaço em Rousseau. Para ele, o progresso é corruptor e destruidor da virtude.

A sedentarização das sociedades, apoiada pelas actividades agrícolas, permite a constituição de laços mais sólidos entre os indivíduos, bem como dependências recíprocas. Do mesmo modo, facilita a acumulação de excedentes e, com ela, fomenta a desigualdade entre os homens. Este sistema de desigualdade que nasce da acumulação propiciada pela sedentarização é auto-sustentado e causador da maioria dos problemas que o homem defronta na sua vida. A transmissão das riquezas mais não faz do que reforçar a desigualdade. Tal como Locke, Rousseau vê o interesse que os ricos têm na instituição da sociedade política como forma de proteger a sua propriedade. No entanto, e ao contrário daquele, Rousseau considera a propriedade uma construção social e algo que não existia no estado de natureza.

O contrato social de Rousseau é mais complexo que o de Locke ou Hobbes porque possui uma sistematização paradoxal, mas de grande elegância formal. Este contrato assinala não a transição de um estado de natureza para um estado social, mas sim a maneira de constituir um estado justo. Rousseau define o contrato como a tentativa de encontrar uma forma de associação que defenda com toda a força comum a pessoa e os seus bens, de cada um dos seus membros e em que cada um, embora em união com todos, continue a obedecer apenas a si mesmo e permaneça livre como anteriormente. Repare-se como o modelo de Rousseau pretende garantir o melhor de dois mundos. Tal como Hobbes, ele pretende a garantia da preservação da vida, como bem supremo; como Locke, deseja encontrar um instrumento que providencie garantias para a propriedade entretanto conseguida. No entanto, ele quer construir um artifício pelo qual a liberdade anteriormente possuída não seja alienada e cada um dos membros da comunidade instituída não delegue os seus poderes num representante, continuando a exercer sempre a sua soberania.

O contrato é a convenção primeira que possibilita e legitima todas as outras e que se define como o acto pelo qual um povo é um povo. Este acto fundador possibilita o nascimento de todos os contratos subsequentes. Mas se o contrato de Rousseau se limitasse a isto, ele não seria muito diferente nos seus fundamentos dos de Hobbes ou Locke, isto

é, seriam todos eles momentos constitucionais sobre os quais se edificariam os blocos das leis positivas. O contrato de Rousseau começa a assumir contornos novos quando se define que os feixes causais que conduzem à celebração do pacto não podem ser encontrados no estado de natureza. A base motivacional do convénio radica nas relações entre os homens num estado já social. O estado de guerra que, em Hobbes, era equiparado ao estado de natureza, possui, para Rousseau, os mesmos contornos dramáticos e brutais de ameaça à vida e também à liberdade e aos bens, mas não ocorre no estado de natureza, mas sim na sociedade. Os homens que vão celebrar o pacto não gozam já das paixões naturais, mas das degeneradas, não têm a força física de outrora, possuindo, em contrapartida mais bens e maior força intelectual. A predominância do amor próprio no lugar do amor de si faz destes homens seres a que se chamaria posteriormente alienados.

O estado de guerra estabelece uma relação conflitual inter e intra-individual que evolui até um ponto em que se torna insustentável e obriga os indivíduos a tomar uma posição que resolva o problema. Louis Althusser (1976) explica de uma forma muito interessante o carácter engenhoso da solução de Rousseau para o problema do contrato, isto é, como garantir que o pacto é celebrado, as prerrogativas anteriores se mantêm, se ganha legitimidade e tranquilidade e cada um exerce a soberania sem a delegar. Primeiramente, Althusser salienta até que ponto o contrato rousseauiano não possui dois contratantes, como seria de esperar, mas um único. Por outro lado, as cláusulas do contrato podem perfeitamente ser reduzidas a uma única: cada contratante aliena totalmente os seus direitos à comunidade. Mas a alienação total é ilícita e absurda e só um louco abdica voluntariamente da sua liberdade que é a própria definidora da natureza humana. Para Althusser, a novidade maior de Rousseau reside na sua capacidade de formular um paradoxo. A alienação total dos direitos de cada um é a solução para o problema da alienação total decorrente da desigualdade e da corrupção sociais. Para esta alienação inconsciente e involuntária só resta a solução de uma alienação consciente e voluntária. De alguma forma, o que sugere a interpretação althusseriana do contrato de Rousseau é que um mal se cura pelo seu próprio excesso ou, como diriam os autores da Escola de Palo Alto, é necessário prescrever a doença.

No entanto, resta resolver um problema adicional que é como conciliar liberdade e a alienação da mesma. Tal é conseguido porque as partes contratantes são constituídas da mesma forma. A primeira parte contratante é formada pelos indivíduos tomados isoladamente, e a segunda é constituída pelos mesmos indivíduos, mas sob a forma de um corpo. Assim, o contrato relaciona duas partes celebrantes de um pacto, das quais uma é anterior e exterior ao contrato, e a outra não o é, sendo mesmo o seu objecto e o seu objectivo. Assim, parece reaparecer-nos, embora sob outra forma, o problema de recorrência com que já deparámos anteriormente, a propósito do pacto de submissão hobbesiano. Aqui, ele assume a forma do que poderíamos designar (seguindo Althusser) por problema do «estatuto da segunda parte interveniente». Contudo, formulado desta maneira, ele supera-se e resolve-se autono-

mente. Cada um dos celebrantes pode alienar por completo o seu poder pela razão simples de que o está a ceder a si mesmo, ainda que sob outra forma. A visão de Althusser é de que o contrato social não é um contrato normal mas o acto por excelência de constituição de uma das partes celebrantes de um contrato futuro. O contrato social de Rousseau deixa de ser uno para se subdividir em dois momentos: o da instituição de uma das partes contratantes e o do contrato propriamente dito. Se a alienação total de Hobbes é produzida em relação a uma entidade exterior, a alienação total de Rousseau realiza-se de alguém para consigo mesmo.

Visto desta forma, o modelo de Rousseau possui uma outra vantagem suplementar que é a de, embora reconstruindo o poder na sua dimensão indivisível, absoluta e inalienável, não necessitar de contornar o problema da conflitualidade entre príncipe e súbditos ou de definir as regras da sua arbitragem. Hobbes tinha resolvido a questão de uma maneira fácil: a soberania resulta de uma dádiva, e como dádiva que é não pode ser questionada ou invertida. Se a soberania é una e indivisível, ela deve estar na mão do príncipe, que goza de todos os direitos. O conflito com o príncipe era um absurdo lógico por implicar uma revolta contra nós próprios enquanto celebrantes voluntários de um pacto. Rousseau, ainda que por outras vias, também define o absurdo de haver conflitos entre duas partes contratantes que são idênticas. Neste caso, sublinha-se até que ponto terá de haver uma identidade de interesses entre duas partes que são iguais. Essa é a razão pela qual não se abdicou verdadeiramente da liberdade natural. A um outro nível, a alienação fundadora estabelecida no contrato opera uma transmutação legitimadora. Aquilo que era uma mera posse é agora propriedade; o que era um roubo transforma-se num direito. A comunidade funciona como um filtro transformador do ilícito em legal e da liberdade natural em liberdade civil. Perde-se o homem, mas ganha-se o cidadão. Doravante, a condição da liberdade é a obediência às leis que nós próprios constituímos.

Pelo contrato social, cada um dos contratantes coloca a sua pessoa e o seu poder sob o comando da vontade geral, criando a moral e o corpo político que é constituído por tantos membros quanto o número de votantes na assembleia. A vontade geral é um conceito nuclear no esquema contratualista de Rousseau, embora seja uma das principais fontes de dificuldade para a sua compreensão. De alguma forma, a vontade geral não é idêntica à vontade de todos. Esta significa nada mais do que o somatório de todas as vontades particulares, por oposição à vontade geral que significa o traço comum existente entre todos. Através de uma formalização de teoria dos conjuntos, poderíamos afirmar que uma (a geral) corresponde a uma intersecção, a outra (a de todos) respeita à reunião.

A vontade geral possui uma dupla conotação. Primeiramente, significa o conjunto de decisões tomadas numa assembleia de iguais e das quais todos participam activamente, livres de quaisquer compromissos ou limites. Em segundo lugar, é definida pela agregação de opiniões de cada um, opiniões essas a que se chega pela libertação da tutela das paixões degeneradas e que resulta da consideração do que podemos esperar dos nossos semelhan-

tes e daquilo que eles podem esperar de nós. Se a primeira vertente define a vontade geral como um construto político, a segunda aproxima-a da dinâmica *status*-papel que é basilar para a sociologia. A vontade geral é, ainda, quer a criadora de uma genuína liberdade quer a defesa e o argumento da justiça. Simplesmente, a liberdade por ela expressa surge como um imperativo. Ninguém a deverá rejeitar, mas se o fizer será forçado por toda a comunidade. Neste caso, o homem será forçado a ser livre e a obedecer a uma lei que ajudou a criar. Coloca-se aqui o problema da não concordância de um indivíduo com um designio saído da assembleia de iguais. Nesse caso, será o próprio sujeito que não concorda que defenderá a aplicação da lei como prova da sua defesa do valor do todo. A submissão não é feita à força da assembleia, mas à componente lógica do modelo. Quer em Hobbes quer em Rousseau encontramos a mesma ideia da prevalência lógica do modelo sobre qualquer outra consideração.

Em todo o caso, deve notar-se que a tese hobbessiana da infalibilidade do soberano, que Rousseau adopta, assume nele um estatuto algo diverso. Para Hobbes tratava-se da infalibilidade de um indivíduo concreto, cujas opiniões deveriam (por dedução lógica) ser necessariamente acatadas. Ora, Rousseau postula a infalibilidade da vontade geral (a qual também é deduzida logicamente), mas acrescenta que essa condição não é a da opinião de ninguém, nem a da maioria. Na verdade, a vontade geral deveria (se tudo corresse como ele desejava, sem «interferências»), manifestar-se como vontade de todos (e, portanto, também como *vontade de cada um*). A vontade geral é aquilo que cada homem expressa se, de acordo com Rousseau, ouvir «a voz da sua consciência». Nesta última, aliás, viu Kant o seu «imperativo categórico»: age como se a tua acção pudesse ser universalizável. Só são, assim, actos de soberania, os que se provar disporem desta *universalidade* (ou desta *moralidade*: Kant considerou Rousseau o *Newton da filosofia moral*). Se uma assembleia decidir de forma errada, então ... ela *não* procedeu enquanto soberano. É o que faz Rousseau opinar pelo direito de cada um ter opiniões contrárias às da maioria e pelo dever de as manifestar (o que não é admissível é a própria «reserva mental» e a mentira).

A soberania, que corresponde à vontade geral, não pode ser representada porque o acto da representação, que significa uma delegação ou uma abdicação de poder, é incompatível com a igualdade dos indivíduos. Esta afirmação inequívoca da não representação da vontade geral faz de Rousseau um advogado da democracia directa e um adversário da democracia representativa. A democracia directa coloca, no entanto, alguns problemas. À partida, o realismo do modelo fica comprometido pela dimensão que os emergentes estados-nação começaram a adquirir e que era bem visível na época de Rousseau. Se em pequenas cidades-estado seria logicamente possível reunir todos os cidadãos em assembleia e esperar que a vontade geral brotasse livremente, o mesmo não seria possível na França ou noutro país com vários milhões de habitantes. Não é, assim, de estranhar que Rousseau duvidasse da exequibilidade de construção de uma sociedade virtuosa em França e se empenhasse mais

marcadamente no desenho de uma constituição para a Córsega que, pela sua limitação populacional, providenciaria os requisitos básicos de um Estado justo. É ainda neste espírito que, quando convidado a escrever uma constituição para a Polónia, Rousseau aconselha a redução territorial como garantia para o estabelecimento da liberdade e da justiça do Estado.

A sociedade emergente do contrato é uma sociedade de iguais em que a tomada de decisão depende igualmente de todos, e em que as leis são vinculativas. Para que a vontade geral surja de forma incorruptível é necessário que, na assembleia, se expressem só vontades individuais. Caso as manifestações de vontade fossem agregadas previamente ou reflectissem vontades particulares, tornar-se-ia impossível a observação de uma vontade geral. Qualquer grupo intermédio constitui uma vontade geral em relação aos seus membros e uma vontade particular em relação ao Estado, o que desvirtuaria o carácter directo e a igualdade da democracia rousseauiana. Com efeito, e na presença de corpos intermédios, o princípio prevalecente seria não o de um homem/um voto, mas o de uma associação/um voto. Quando a lógica dominante é a do grupo e não a do indivíduo, constroem-se lealdades e sentimentos de pertença que encaminham cada um para a defesa de um corpo intermédio e não para a defesa da comunidade. A destruição dos corpos intermédios é uma condição necessária para a defesa do estado. No entanto, se se mostrar impossível a destruição desses corpos, o que acontece sobretudo nos grandes estados, então será sempre preferível que haja muitos, de maneira a que nenhum deles possa exercer uma dominação sobre a comunidade e corromper os princípios sagrados da vontade geral. De qualquer forma, o corpo de cidadãos não tem a componente universalista que estamos habituados a considerar. Os «cidadãos» rousseauianos são apenas os indivíduos adultos, sãos e machos.

Toda a obra de Rousseau é marcada por uma profunda ambiguidade. Defensor da liberdade e, à luz dela, da não interferência dos corpos intermédios nas escolhas individuais, é também total e profundamente intolerante em face dos ateus. Revolucionário nas suas propostas igualitárias e na capacidade de fundar uma sociedade justa por via racional é, simultaneamente, um crítico do progresso e um dos responsáveis pela moderna formulação do termo alienação. Centrado sobre o legislativo, não chega a formular nenhuma teoria da divisão dos poderes. Embora seja um homem do mundo e produto das luzes, não deixa de se revelar um porta-estandarte de uma concepção autárcica de pequeno estado. A ambiguidade de Rousseau reside no facto de defender a liberdade individual e a capacidade de cada um fundar o político sem interferências, o que faz dele um autor facilmente integrável numa tradição contratualista e que possibilita uma leitura liberal da sua obra e, ao mesmo tempo, advogar uma subordinação das partes constitutivas da sociedade a um todo que as transcende, o que possibilita quer a leitura holista durkheimiana da explicação do social pelo social, quer algumas interpretações filo-totalitárias da obra de Rousseau.

