

Aula3 – Jean-Jacques Rousseau

Nuno Miguel Cardoso Machado

Biografia e contexto

Jean-Jacques Rousseau nasceu em Genebra, em 1712. Até ao ano de 1741 trabalhou para pessoas importantes do seu tempo, “primeiro como empregado servil” e depois “como perceptor” (Ferreira *et al.*, 1995: 38). Em 1742, Rousseau emigra para Paris com o intuito de se tornar compositor (Delaney, s.d.: 2). Na capital francesa relaciona-se com grandes intelectuais como Diderot ou Voltaire (Ferreira *et al.*, 1995: 38).

Devido às suas ideias heterodoxas e, em particular, às críticas que lança à sociedade da sua época, Rousseau é forçado a abandonar França no início da década de 1760, regressando à Suíça natal (Delaney, s.d.: 3). Todavia, arranja rapidamente problemas com as autoridades helvéticas e acaba por mudar-se para Inglaterra, a convite de David Hume (Ibid.). Fiel à sua personalidade conflituosa, desentende-se com Hume e em 1767 regressa a Paris em segredo (Ibid.). Rousseau morre em 1778 (Ferreira *et al.*, 1995: 38) em Ermenonville, pequena localidade dos arredores de Paris.

Importa lembrar que o século XVIII francês é considerado a “era do Iluminismo” (Nisbet, 1973: 145). Os filósofos de então “advogaram a razão contra a tradição, o secularismo contra a religião e a supremacia do poder político face às outras autoridades” (Ibid.: 145-146). Estes pensadores insurgiram-se, em particular, contra “o poder político e social” que a Igreja católica granjeava (Ibid.: 146).

É neste ambiente de efervescência intelectual e política que Rousseau publica os seus escritos. Em 1750, escreve o *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, que recebe o primeiro prémio num concurso da Academia de Dijon (Ferreira *et al.*, 1995: 38). Nesta obra, Rousseau defende que “o progresso das ciências e das artes provocou a corrupção da virtude e da moralidade” (Delaney, s.d.: 1). Em particular, a ciência contribui para que a vida seja mais aprazível em termos materiais, mas não melhora a conduta moral dos indivíduos (Ibid.: 6). Neste sentido, Rousseau diz que as pessoas deveriam ocupar-se do “aperfeiçoamento do seu carácter” (Ibid.: 7). Saliente-se, contudo, que Rousseau não advoga um regresso ao passado. Ele não quer renunciar aos avanços da civilização, mas conjugá-los com seres humanos mais altruístas (Ibid.).

Esta toada crítica é retomada no *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, publicado em 1754, que valeu a Rousseau uma enorme reputação no meio intelectual francês (Ibid.: 1), mas suscitou uma grande polémica. Neste livro, Rousseau contesta que os seres humanos sejam inerentemente sociais (Ibid.: 7). No estado de natureza os indivíduos estão despojados de qualquer sociabilidade, mas reina um clima de igualdade e harmonia (Ibid.). Esta igualdade e paz naturais dos seres humanos foram “corrompidas pelos complexos eventos históricos que culminaram na sociedade civil da atualidade” (Ibid.: 1). A sociedade moderna deve, por isso, ser reformada.

Em 1762, Rousseau publica o *Contrato Social*, obra que é imediatamente condenada pelas autoridades francesas (Ibid.: 3). O autor denuncia os malefícios da sociedade contemporânea e a sua falta de legitimidade, na medida em que foi instituída por um contrato espúrio que caucionou as desigualdades sociais (Ibid.: 11). Rousseau almeja descortinar qual a forma de organização política mais compatível com a natureza humana e, portanto, menos provável de corrompê-la (Copleston, 1994: 65). Assim, procura estabelecer as bases para um governo que “proteja a igualdade e o caráter dos seus cidadãos” (Delaney, s.d.: 10-11). A solução aventada passa pela celebração de um contrato social “legítimo” (Ibid.: 11) que institua uma democracia direta em que todos os cidadãos são livres e iguais.

As obras de Rousseau foram publicadas durante a segunda metade do século XVIII, pelo que, em termos estritamente cronológicos, será correto considerá-lo um pensador iluminista (Ibid.: 4). Todavia, muitos autores questionam esta classificação, vendo-o, pelo contrário, como um crítico do Iluminismo (Ibid.). Isso deve-se às suas críticas lançadas ao progresso e à civilização moderna, sobretudo nos dois *Discursos*. Mas como veremos, Rousseau não era seguramente um primitivista nem defendia o regresso da humanidade a um suposto passado idílico. Com efeito, os seus “ideias políticas” produziram uma enorme influência sobre os protagonistas da Revolução Francesa (Ibid.: 1). Nisbet diz-nos mesmo que, no início do século XIX, após a sua morte, Rousseau era unanimemente considerado uma das grandes mentes do Iluminismo (Nisbet, 1973: 146).

Estado de natureza

O homem primitivo é guiado somente pelo instinto e pelos sentimentos (Copleston, 1994: 66), dado que a sua razão ainda não atingiu o nível reflexivo (Ibid.:

67). À semelhança dos outros animais, o homem carece de conhecimentos e de uma linguagem (Zeitlin, 1968: 26). Segundo Rousseau, no estado de natureza o indivíduo obedece a dois impulsos ou paixões. A primeira paixão “fundamental do homem é o amor de si” (Copleston, 1994: 75), que visa a auto-preservação (Ibid.: 67). Assim, o amor de si prescreve que o indivíduo satisfaça as suas “necessidades biológicas básicas” (Bertram, 2017: 5). A segunda paixão do homem natural é a piedade ou compaixão face ao sofrimento do seu semelhante (Copleston, 1994: 75). Sempre que isso não contrariar a auto-preservação, o ser humano procurará aliviar o sofrimento alheio (Bertram, 2017: 5).

O estado de natureza é essencialmente pacífico, antes de tudo porque é uma condição pré-social (Copleston, 1994: 65). Os indivíduos “são solitários” (Ferreira *et al.*, 1995: 38) e vivem quase sempre em isolamento (Zeitlin, 1968: 26). As relações interpessoais são casuais e têm por missão principal garantir a reprodução e uma proteção elementar das crianças (Bertram, 2017: 5). Os indivíduos não precisam da cooperação dos outros para assegurar a sua subsistência (Ibid.) pois existe “um equilíbrio perfeito entre as necessidades [limitadas, NM] dos homens e os recursos [naturais, NM] à sua disposição” (Zeitlin, 1968: 26). Neste contexto, reina a paz na medida em que a potencial fonte de conflitos – a competição por recursos escassos – está completamente ausente (Ibid.). A paz justifica-se também pelo papel da piedade: esta paixão impede que o homem maltrate os outros homens.

Embora Rousseau idealize uma condição pré-social marcada pela harmonia, em rigor os seres humanos do estado de natureza não podem ser caracterizados “nem como bons nem como maus” (Ferreira *et al.*, 1995: 39), pois a moralidade é uma “construção social” (Ibid.). Os homens são amorais, mas “não existe perversidade ou pecado na natureza humana” (Copleston, 1994: 67). Os indivíduos são “inocentes” e desconhecem a inveja (Ferreira *et al.*, 1995: 39). Ademais, no estado de natureza nenhum indivíduo possui ascendente sobre os seus congéneres: há uma situação da perfeita igualdade (Ibid.).

Podemos concluir que o indivíduo natural de Rousseau é “isolado, tímido, pacífico, mudo e desprovido da capacidade de preocupar-se com o futuro” (Delaney, s.d.: 8). Neste sentido, como facilmente se perceberá, Rousseau considera equivocado equiparar o estado de natureza a um estado de guerra (Zeitlin, 1968: 24). Hobbes, em especial, comete o erro de “atribuir ao homem natural características que ele adquire na sociedade” (Ibid.: 24-25).

O estado de guerra hobbesiano pressupõe “noções de propriedade, cálculos sobre o futuro, o reconhecimento imediato dos outros seres humanos como ameaças potenciais e (...) aptidões linguísticas mínimas” (Delaney, s.d.: 8). Ora, segundo Rousseau, estas faculdades não são naturais, mas o resultado do desenvolvimento histórico, pelo que não caracterizam o homem pré-social do estado de natureza (Ibid.). Hobbes limitou-se a descrever como os seres humanos socializados, *civilizados* agiriam na ausência das leis e do governo (Ibid.). Na perspectiva de Rousseau, os homens são por natureza pacíficos; é a sociedade que corrompe as suas personalidades, tornando-os maus e agressivos (Bertram, 2017: 5).

Quero fazer uma última observação para encerrar a discussão do estado de natureza em Rousseau e fazer a ponte para a sua explicação do surgimento da sociedade. Rousseau defende que os seres humanos se distinguem dos restantes animais em virtude de duas faculdades adicionais: a liberdade e o aperfeiçoamento (Ibid.: 6). A liberdade refere-se à capacidade de não ser inteiramente guiado pelos seus impulsos, enquanto o aperfeiçoamento diz respeito à “capacidade de aprendizagem” (Ibid.). Em conjunto, estas duas faculdades permitem que os indivíduos desenvolvam “a autoconsciência, a racionalidade e a moralidade” (Ibid.) – que, portanto, não são inatas. Mas isso pressupõe a existência de relações sociais duradouras. Vejamos então como é que estas se desenvolvem.

Sociedade e sociedade política (desenvolvimento histórico)

Rousseau defende que a transição para a sociedade organizada foi gradual (Copleston, 1994: 68), um processo que ocorreu através de várias etapas (Delaney, s.d.: 9). Em Rousseau, a sociedade não é um produto da razão – pois a razão está ausente no estado de natureza – nem das paixões humanas, mas o resultado do “aumento da densidade” populacional (Ferreira *et al.*, 1995: 40). À medida que a população humana aumenta, os homens são forçados a interagir mutuamente (Ibid.). Ao mesmo tempo, desenvolvem-se “formas simples mas instáveis de cooperação” entre os indivíduos (Bertram, 2017: 6), com vista à prossecução de “tarefas específicas como a caça” (Delaney, s.d.: 9).

Segundo Rousseau, a sobrevivência dos indivíduos do estado de natureza tornou indispensável, a dada altura, a cooperação dos demais (Copleston, 1994: 80). Rousseau especula que a esterilidade dos solos, em concreto, exigiu o trabalho em conjunto para assegurar a subsistência (Zeitlin, 1968: 27). Pouco a pouco, então, os indivíduos

começaram a aperceber-se das vantagens desta associação e a criar “laços sociais” permanentes (Copleston, 1994: 68). A etapa seguinte da evolução humana “envolve relações sociais mais duradouras como a família tradicional, a partir da qual nasce o amor conjugal e paternal” (Delaney, s.d.: 9). As famílias acabaram por dar lugar a comunidades mais alargadas; a linguagem desenvolve-se e, com ela, a possibilidade de acumular e transmitir conhecimentos de geração em geração (Zeitlin, 1968: 27). Porém, esta cultura incipiente ainda não origina qualquer desigualdade social (Ibid.).

Na ótica de Rousseau, o estágio decisivo corresponde à “descoberta da agricultura e da metalurgia” (Delaney, s.d.: 9), porquanto estas atividades “exigem uma divisão do trabalho”: alguns indivíduos realizam o trabalho físico, outros fazem ferramentas e outros são responsáveis pela administração (Ibid.). Não tardam a formar-se “classes sociais e noções claras de propriedade” (Ibid.).

Rousseau atribui um impacto extremamente negativo ao surgimento da propriedade privada: “A partir do momento em que um homem se apoderou de uma parcela de terra, declarando «Isto é meu», e conduziu os seus congéneres a adotar um comportamento semelhante, o mundo encheu-se de conflitos, inveja (...) e exploração” (Nisbet, 1973: 147). A propriedade privada destrói a igualdade natural (Copleston, 1994: 68), visto que alguns indivíduos conseguem acumular riqueza e começam a dominar os mais pobres (Zeitlin, 1968: 27).

Para além disso, a socialização é um “fator de corrupção e de perturbação da pureza original do ser humano” (Ferreira *et al.*, 1995: 40 40). O inter-relacionamento continuado dá origem a uma nova paixão humana que Rousseau designa por amor-próprio (Bertram, 2017: 6). O amor-próprio é potencialmente disruptivo porque cada indivíduo exige ser reconhecido e respeitado pelos demais, desembocando, muitas vezes, num sentimento de superioridade (Ibid.). Esta paixão facilita a ira, o conflito e o ressentimento (Ibid.), relegando a piedade para segundo plano (Copleston, 1994: 68). A “toxicidade” do amor-próprio atinge o seu apogeu com a criação da propriedade privada – nomeadamente da terra – e com o conseqüente surgimento das desigualdades sociais (Bertram, 2017: 7).

Recapitulando: a criação da sociedade dá origem a paixões negativas e à propriedade privada que, por sua vez, fomentam a desigualdade, a hostilidade, a insegurança e, em última instância, a violência entre os indivíduos (Zeitlin, 1968: 27). A sociedade rompe com a harmonia do estado de natureza e degenera num ambiente de “instabilidade” (Nisbet, 1973: 147). A guerra generalizada hobbesiana é, pois, uma

condição social e não natural (Copleston, 1994: 68). É neste contexto que deve ser apreendido o nascimento do Estado político: o caos social exige “o estabelecimento de regras (...) e de normas” jurídicas (Ferreira *et al.*, 1995: 40). O governo é a resposta à necessidade de suprimir a condição de guerra social (Zeitlin, 1968: 28). A insegurança conduz os indivíduos a dar o seu consentimento, através da celebração de um pacto, para o “estabelecimento da autoridade estatal e do direito”, com vista a garantir a preservação das suas vidas (Bertram, 2017: 8).

Contudo, Rousseau argumenta que o incentivo para celebrar um pacto capaz de assegurar a paz social faz-se sentir sobretudo entre os indivíduos que têm mais a perder: os mais ricos e poderosos (Delaney, s.d.: 9). Eles são capazes de convencer os restantes que é do seu interesse celebrar o contrato (e num certo sentido isso é verdade, pois as suas vidas também estão ameaçadas) [Ibid.]. Em outros termos, os indivíduos abastados arranjam um artifício para manter o seu domínio de modo mais ou menos pacífico (Zeitlin, 1968: 28). Portanto, segundo Rousseau, o governo surge da necessidade de proteger a propriedade privada (Ferreira *et al.*, 1995: 40).

A criação da sociedade política foi a solução encontrada *consensualmente* para conter o estado de guerra social, mas, ao mesmo tempo, o governo e o direito reforçaram o poder da propriedade privada (Copleston, 1994: 68-69) e, desse modo, entronizaram “as relações sociais desiguais e exploradoras” e os privilégios de uma minoria (Bertram, 2017: 8). O Estado moderno é um “Estado de classe” cujo principal objetivo é proteger o “interesse comum dos abastados e impor (...) a subordinação dos pobres e dos fracos” (Ibid.). Assim, na ótica de Rousseau, este contrato original que institui a sociedade política é “espúrio” e injusto porque assegura a continuação da desigualdade (Delaney, s.d.: 9), devendo por isso ser contestado.

Em suma, Rousseau descreve a evolução histórica da humanidade nos seguintes termos. No estado de natureza reina a harmonia e a igualdade entre indivíduos isolados e amorais. A intensificação das relações interpessoais dá origem à sociedade. Por sua vez, a sociedade e a propriedade privada estimulam as desigualdades. Essas desigualdades produzem um estado de guerra social e, finalmente, o estado de guerra dá origem à sociedade política (Zeitlin, 1968: 28). Esta sociedade, até aos dias de hoje, foi marcada pela injustiça: alguns indivíduos acumulam privilégios à custa dos demais (Ibid.: 29).

Note-se que Rousseau “inverte os termos” da narrativa habitual do seu tempo: “a evolução e o progresso não conduzem ao aperfeiçoamento do homem (...), mas sim a

uma decadência e a uma corrupção sem limites” (Ferreira *et al.*, 1995: 39). A desigualdade social engendra condutas eminentemente “negativas” nos seres humanos, pautadas pelo “ressentimento”, “ostentação”, “insatisfação” e “humilhação” (Ibid.).

Novo contrato e nova sociedade

Com vista a superar uma sociedade que considera ser injusta, Rousseau propõe a celebração de um novo contrato (Ferreira *et al.*, 1995: 41). O contrato de Rousseau é a tentativa de criar uma “forma de associação” política capaz de defender a igualdade e a liberdade de todos os indivíduos (Ibid.). O contrato é o ato fundador e legitimador de uma nova forma de organização política: a democracia direta (Ibid.: 43). A participação efetiva de todos os cidadãos na vida pública é essencial para o esquema de Rousseau porque a união política não deverá acarretar nenhuma perda de liberdade individual (Ibid.: 41). A soberania tem de ser exercida diretamente, pois a sua eventual delegação – como sucede numa democracia representativa – contrariaria a igualdade dos cidadãos (Ibid.: 43).

O contrato rousseauiano é celebrado entre apenas uma parte. À primeira vista, isto parece ser paradoxal. A explicação é a seguinte: cada indivíduo aliena completa e voluntariamente os seus direitos à comunidade política; contudo, ao fazê-lo, insere-se nessa mesma comunidade. Dito de outra maneira, “a primeira parte contratante é formada pelos indivíduos tomados isoladamente”, antes do pacto, enquanto “a segunda é constituída pelos mesmos indivíduos, mas sob a forma de um corpo” ou organismo (Ibid.: 41) recém-criado: a assembleia de iguais (Zeitlin, 1968: 30). Os indivíduos e a comunidade passam a ser um só. O consentimento dos cidadãos, expresso sob a forma do novo contrato, é essencial para a legitimidade desta sociedade política (Copleston, 1994: 80).

Na nova sociedade proposta por Rousseau deve prevalecer apenas uma vontade que traduz o bem comum, designada por “vontade geral” (Ferreira *et al.*, 1995: 41). O conceito de vontade geral é algo complexo e dedicar-lhe-ei uma atenção especial mais à frente. Por ora, importa fixar que a vontade geral é a expressão máxima da moralidade, permitindo alcançar o bem-estar da coletividade.

Rousseau estabelece uma distinção entre soberania e governo. Assim, o poder soberano é aquele que “possui o direito de legislar”; cabe ao povo, ou seja, à assembleia de iguais, criar leis em consonância com a vontade geral (Copleston, 1994: 72). Por sua vez, compete ao governo executar e administrar essas leis (Ibid.). Segundo Rousseau, o

governo é um servidor do povo (Ibid.: 94), “um mero instrumento do soberano” (Ibid.: 85). Isto significa que o poder executivo é claramente secundário e dependente do poder legislativo (Ibid.: 81).

O contrato institui, portanto, “um corpo moral e coletivo” (Ibid.), um novo “corpo político” composto por todos os membros votantes da assembleia (Ferreira *et al.*, 1995: 43). Os cidadãos exercem o poder soberano quando reúnem em assembleia, mas todos eles se encontram subordinados de igual modo ao império da lei (Copleston, 1994: 81). Neste quadro, a liberdade é equiparada à “obediência às leis” decididas por todos (Ferreira *et al.*, 1995: 42). Cada indivíduo deve aquiescer voluntariamente aos ditames da vontade geral, transcendendo os seus interesses egoístas (Ibid.).

Rousseau defende que a obediência à vontade geral permite que os indivíduos sejam “tão livres como eram no estado de natureza” (Bertram, 2017: 8). A vontade geral é capaz de conjugar segurança, liberdade e igualdade de maneira perfeita (Ibid.: 9). Ela consegue fazer a quadratura do círculo, reconciliando a “liberdade do indivíduo com a autoridade do Estado” (Ibid.: 8). Rousseau vai mais longe e afirma que a vontade geral é pura e simplesmente infalível (Ferreira *et al.*, 1995: 43). Afinal de contas, o que é esta “vontade geral” milagrosa?

Vamos por partes. Antes de tudo, convém salientar que podem distinguir-se quatro tipos de vontade em Rousseau. Em primeiro lugar, cada indivíduo tem uma vontade privada, ou seja, o seu interesse próprio (Bertram, 2017: 10). Em segundo lugar, existe uma vontade intermédia ou corporativa: a vontade de um determinado subgrupo ou classe social (Ibid.). Em terceiro lugar, a vontade de todos é a “soma de vontades particulares”, i.e., a soma das vontades de todos os cidadãos (Rousseau apud Delaney, s.d.: 11). Em quarto lugar, a vontade geral é aquela da coletividade e que salvaguarda o bem comum (Bertram, 2017: 10).

Normalmente, o conceito rousseauiano de vontade geral é equiparado à “vontade [maioritária, NM] do povo expressa pelo voto numa assembleia” (Copleston, 1994: 72). Todavia, se as coisas fossem assim tão simples, dificilmente se poderia afirmar taxativamente – como Rousseau – que a vontade geral é infalível. Os seres humanos são imperfeitos, logo falíveis. A vontade da maioria dos cidadãos ou, no limite, a vontade de todos, pode estar errada, isto é, pode ser incapaz de decidir de acordo com o bem-comum. Neste sentido, é concebível que a vontade maioritária ou mesmo consensual da assembleia não esteja em conformidade com a vontade geral (Ibid.: 86).

Gostaria de sugerir que a chave para decifrar o conceito de vontade geral é a identidade que Rousseau estabelece entre vontade geral, moralidade e liberdade. Começemos pela identidade entre vontade geral e moralidade. A vontade geral preexiste face aos indivíduos, traduzindo aquilo que é moralmente bom e justo para a comunidade no seu conjunto. Parece estar subjacente à vontade geral a noção de uma “lei moral” (Ibid.: 73). A felicidade e o bem-estar da comunidade dependem da obediência estrita a esta moralidade preexistente (Ibid.).

A vontade geral, na qualidade de encarnação da moralidade *a priori*, tem de encontrar o veículo adequado para se efetivar no mundo real. Rousseau elege, de facto, a assembleia de cidadãos iguais como o veículo para a expressão da vontade geral, mas – atente-se na subtilidade – não está garantido de antemão que as decisões e as leis dessa assembleia, ainda que maioritárias ou até consensuais, respeitem a vontade geral, isto é, sejam eticamente corretas (Ibid.). As pessoas “nem sempre compreendem qual é o seu bem comum” (Ibid.: 87). A coincidência da vontade de todos com a vontade geral depende de um estado de “esclarecimento” (Ibid.) difícil de atingir.

A vontade geral é o bem comum e, nesse sentido, é a bitola para aferir as decisões e as leis da assembleia de iguais. É preciso que cada cidadão, ao deliberar e votar, seja fiel àquilo que a sua consciência dita – que escute a voz da vontade geral – para decidir moralmente em prol do bem-estar geral (Ferreira *et al.*, 1995: 42). O cidadão tem o poder de ignorar o interesse próprio e de seguir o seu coração (Copleston, 1994: 73); possui a capacidade de identificar-se com a coletividade e, assim, obrigar-se a agir moralmente e a querer a vontade geral (Bertram, 2017: 10). Nesta situação – e apenas só nesta situação – a vontade individual coincide com a vontade geral *preexistente*.

O facto a reter é que a vontade individual e a vontade de todos, expressas na assembleia, têm de procurar conformar-se com a vontade geral, o que não significa outra coisa para além de agir eticamente e altruisticamente. A vontade geral é a expressão palpável da moralidade, consubstancia-se nos preceitos éticos apriorísticos da espécie humana (Ferreira *et al.*, 1995: 42). É neste sentido que é possível compreender a afirmação rousseuniana de que a vontade geral, enquanto “realidade supra-humana, (...) está sempre certa” (Nisbet, 1973: 150).

Os mais atentos já terão percebido que se coloca um problema evidente ao esquema de Rousseau. Segundo o autor, a maioria dos indivíduos sociais são egoístas e perversos. Assim, mesmo dando de barato a celebração do novo contrato, é difícil

vislumbrar como é que subitamente as pessoas começarão a agir altruisticamente e a respeitar o bem comum. Voltarei a esta questão mais à frente.

Se se recordam, eu sugeri que existe uma identidade entre vontade geral, moralidade e liberdade. Falta analisar o binómio vontade geral/liberdade, ou seja, porque é que na ótica de Rousseau a obediência à vontade geral é o expoente máximo da liberdade individual. Estamos novamente confrontados com um aparente paradoxo. Procuremos explicá-lo.

A concretização da vontade geral é problemática na teoria de Rousseau, por razões que analisaremos adiante. Todavia, para entendermos o conceito rousseauiano de liberdade, temos de conceder que, de algum modo, a vontade geral é cumprida. Se for esse o caso, as leis criadas pela assembleia soberana são inerentemente boas, promovem a igualdade social e fomentam o bem-estar da comunidade, isto é, de todos e de cada um. Assim, ao obedecer a essas leis os indivíduos estarão a ser racionais, a obedecer aos ditames da razão, porque a situação ótima foi atingida.

Ora, obedecer à sua razão significa ser livre; neste sentido, “o cidadão obediente é o verdadeiro homem livre”, na medida em que “obedece a uma lei que expressa a sua própria vontade” de harmonia, igualdade e bem-estar (Copleston, 1994: 74). “Se a vontade geral representa, numa dada sociedade política, a orientação universal da vontade do homem para fazer o bem, então representa aquilo que cada membro «realmente» quer” (Ibid.: 73). Sempre que obedece à lei, o cidadão “obedece à sua própria vontade e, conseqüentemente, (...) permanece livre” (Bertram, 2017: 9).

Dito de outra forma: “a vontade geral é a verdadeira vontade de cada homem”, no sentido em que é uma vontade moral e, portanto, a única vontade legítima (Copleston, 1994: 91). Visto que “obedecer à sua vontade é agir livremente”, então “ser compelido a conformar a sua vontade [particular, NM] à vontade geral é ser compelido a ser livre. É ser elevado a um estado em que se quer” aquilo que realmente se deveria querer, não fossem os nossos interesses egoístas (Ibid.).

Em suma, se a moralidade é sinónimo de liberdade, ser forçado a agir moralmente – a acatar a vontade geral – é ser forçado a agir livremente. Portanto, a liberdade rousseauiana não tem rigorosamente nada a ver com o livre arbítrio ou com o poder de escolha do indivíduo. Só há uma escolha possível e ela já foi prescrita de antemão; resta fazê-la conscientemente. Se a vontade geral é a encarnação da virtude, então “as vontades particulares devem conformar-se à vontade geral” (Ibid.: 72). É o

próprio “bem moral” que dita “a identificação da vontade particular do indivíduo com a vontade geral” (Ibid.: 71).

Problemas: interpretação da vontade geral e democracia direta

Quero agora chamar a vossa atenção para alguns problemas da noção de vontade geral. O primeiro problema diz respeito à sua interpretação: quem é que decide em que consiste o bem comum, ou seja, quem é que interpreta o conteúdo da ação moral? A quem compete dizer: esta lei é má e aquela é boa? A resposta de Rousseau é no mínimo ambígua.

Por vezes, o autor sugere, como vimos, que a vontade geral existe no éter, enquanto qualidade suprassensível – um pouco à semelhança da fé religiosa –, sendo revelada pela própria consciência dos indivíduos através da introspeção sincera (Copleston, 1994: 99). As decisões da assembleia legislativa – a vontade de todos – não são infalíveis porque podem prevalecer os interesses particulares de indivíduos ou grupos. Resta apelar para uma vontade geral difusa, entendida como moralidade apriorística.

Todavia, como mencionei anteriormente, é difícil conceber que os indivíduos maus, corruptos e maliciosos saídos de uma sociedade injusta passem, de um momento para o outro, a pautar as suas condutas pelo altruísmo e pelo interesse comum. Rousseau está consciente deste problema, pelo que, noutras ocasiões, em vez de apelar para as virtudes morais duvidosas de indivíduos egoístas, o autor introduz a figura de um intérprete privilegiado da vontade geral: o legislador sensato ou iluminado. Este legislador sensato deve redigir a constituição originada pelo novo contrato social e aconselhar os cidadãos, assegurando que as decisões da assembleia e as leis obedecem, de facto, ao bem comum (Ibid.: 88). Portanto, pelo menos num primeiro momento, seria a legislação iluminada que asseguraria o respeito da vontade geral e não a moralidade preexistente – ou talvez fosse melhor dizer quase inexistente. Assim, os indivíduos devem obedecer impreterivelmente às decisões do poder legislativo (Ibid.: 99).

É caso para dizer que a emenda é pior do que o soneto, porque surge imediatamente um problema adicional: quem é este “legislador sensato” e porque é que a sua vontade particular, supostamente isenta e privilegiada, coincide com a vontade geral? Como a sociedade que pretende superar é um antro de podridão, Rousseau vê-se obrigado a introduzir uma figura exterior ou superior à sociedade cuja origem e legitimidade são inescrutáveis. Rousseau é prisioneiro de um dilema insolúvel: “Não

pode existir um Estado bom sem cidadãos bons. Mas os cidadãos não serão bons se o Estado, através da sua legislação e governação, tender a depravá-los e a corrompê-los” (Ibid.: 98-99). Por outras palavras, apenas cidadãos moralmente irrepreensíveis podem criar legislação conforme à vontade geral, mas os homens apenas serão bons e altruístas se obedecerem a leis justas criadas previamente.

Portanto, em última instância Rousseau reconhece que somente no ambiente social adequado a democracia direta dos “cidadãos legisladores” emanará leis em harmonia com o “interesse comum” (Bertram, 2017: 9). Somente em condições de perfeita igualdade social as decisões e as leis afetarão de modo análogo todos os cidadãos e a vontade geral não contradirá as vontades particulares. Nesta situação idílica, o que é bom para a coletividade, é bom para cada um (Ibid.: 9-10). Resta saber como será criado esse contexto social. E quem o criará. Rousseau parece pressupor aquele que deveria ser o resultado da evolução social de acordo com o seu esquema.

Para além da panaceia da moralidade apriorística e da figura misteriosa do legislador sensato, Rousseau propõe ainda uma terceira solução para o quebra-cabeças da transformação social: “tornar os indivíduos imunes à corrupção por via educativa” (Ferreira *et al.*, 1995: 40). Em outros termos, trata-se de educar os indivíduos para serem bons cidadãos, agirem moralmente e respeitarem a vontade geral. O problema é óbvio: e quem é o responsável por esta educação? O educador, naturalmente.

A figura do educador iluminado, à semelhança daquela do legislador sensato, tem uma origem insondável. Rousseau coloca o educador acima da influência da sociedade, pois só assim pode garantir que ele será um homem bom capaz de desempenhar o seu papel crucial: “cultivar as tendências naturais” dos seres humanos e contrariar os efeitos nocivos do amor-próprio, estimulando uma conduta ética (Delaney, s.d.: 13). A educação, sobretudo das crianças e dos jovens, conseguirá supostamente fomentar indivíduos sociais moralmente irrepreensíveis (Ibid.).

Gostaria ainda de sublinhar um problema adicional da teoria de Rousseau e que se prende com a sua defesa intransigente da democracia direta. Ao rejeitar a delegação do poder soberano a representantes eleitos pelos cidadãos, Rousseau está ciente da inaplicabilidade da sua solução governativa em Estados de média ou grande dimensão (Zeitlin, 1968: 30). É neste contexto que deve ser entendida a predileção de Rousseau por “pequenas repúblicas”: “somente num Estado muito pequeno seria possível, por exemplo, que os cidadãos se reunissem periodicamente e exercessem as suas funções legislativas” (Copleston, 1994: 95). Evidentemente que quanto maior for uma nação,

tanto maiores serão as dificuldades práticas de aplicação da utopia de Rousseau (Bertram, 2017: 13).

Conclusão

A obra de Rousseau é perpassada por uma grande preocupação: “a preservação da liberdade humana num mundo em que os seres humanos são cada vez mais mutuamente dependentes para satisfazerem as suas necessidades” (Bertram, 2017: 1). Rousseau é bastante pessimista no que se refere à evolução da humanidade. Na sua perspectiva, a sociedade organizada fomenta a inveja, a malícia e a desigualdade. Apesar dos seus males, Rousseau não almeja absurdamente “destruir a sociedade” e regressar ao estado de natureza (Copleston, 1994: 70). Ele pretende apenas “reformular a sociedade” (Ibid.).

Assim, Rousseau propõe a celebração de um (novo) contrato social que estabeleça uma nova forma de organização política: uma democracia direta em que o poder soberano é o legislativo e é exercido igualmente por todos os cidadãos. Para salvaguardar a liberdade individual e o bem-estar da coletividade, Rousseau sugere que as deliberações da assembleia soberana devem respeitar aquilo que designa por vontade geral. Com vista a maximizar a igualdade entre os cidadãos, Rousseau defende que a propriedade privada deve ser severamente limitada: “ninguém deve ser tão rico que possa comprar os outros, nem tão pobre que tenha de se vender” (Ferreira *et al.*, 1995: 40).

Façamos um breve balanço crítico. Tivemos oportunidade de constatar que o conceito de vontade geral é particularmente ambíguo e problemático. A grande questão que se coloca ao esquema de Rousseau é saber se, de facto, “o cidadão obedece apenas a si mesmo quando obedece à vontade geral” (Bertram, 2017: 12). A sua visão consensual e, num certo sentido, totalitarista da democracia parece difícil de conciliar com a existência de maiorias e minorias nas democracias contemporâneas e com o direito de dissidência (Ibid.). Rousseau chega a afirmar que os cidadãos devem ser “obrigados a ser livres”, isto é, “constrangidos a obedecer à vontade geral” (Ibid.: 11).

Em síntese, a noção de vontade geral traduz uma “tensão” entre tendências liberalistas e comunitaristas na obra de Rousseau (Delaney, s.d.: 11). Senão veja-se: “Por um lado, Rousseau defende que a obediência à vontade geral garantirá a diversidade e a liberdade individuais. Mas ao mesmo tempo, a vontade geral também encoraja o bem-estar do todo e pode, portanto, entrar em conflito com interesses

particulares dos indivíduos” (Ibid.). O paradoxo é o seguinte: se a missão do Estado é “proteger a liberdade individual”, parece difícil conciliá-la com a “noção de vontade geral, que busca sempre [satisfazer, NM] o bem-estar do conjunto e não a vontade do indivíduo” (Ibid.: 12).

Por último, importa salientar que “[E]xistem várias razões para considerar Rousseau um precursor da sociologia. Em resultado da atenção que dedica ao «homem natural» e do instrumento metodológico [de abstração, NM] que usa para deduzi-lo, ele possuía uma concepção adequada de cultura – ou daquilo que o homem adquire em, através e da sociedade. Para além disso, ele foi uma das primeiras pessoas a abordar de maneira relativamente sistemática as origens, as formas e as consequências da desigualdade social. Rousseau percebeu claramente que a existência de classes e de conflitos de classe afetam todos os aspetos das vidas dos seres humanos. (...) Finalmente, ele vislumbrou as possibilidades de mudança [social, NM].” (Zeitlin, 1968: 31-32)

Referências bibliográficas

- Bertram, Christopher (2017), “Jean-Jacques Rousseau”, in Zalta, Edward N. (Org.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/artc2ba-rousseau-c-bertram-sep.pdf>. (Consultado em: 28/09/2017)
- Copleston, Frederick (1994), *A History of Philosophy, Volume VI – Modern Philosophy: From the French Enlightenment to Kant*. Nova Iorque: Image Books.
- Delaney, James J. (s.d.), “Jean-Jacques Rousseau (1712—1778)”, in Fieser, James & Dowden, Bradley (Orgs.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/artc2ba-rousseau-j-delaney-iep.pdf>. (Consultado em: 26/09/2017)
- Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Nisbet, Robert (1973), *The Social Philosophers – Community and Conflict in Western Thought*. Nova Iorque: Thomas Y. Crowell Company.
- Zeitlin, Irving M. (1968), *Ideology and the Development of Sociological Theory*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.