

## A CONSCIÊNCIA CÍVICA NO PENSAMENTO POLÍTICO DE ROUSSEAU

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd\*

### ABSTRACT

The purpose of this text is to describe an important aspect of Rousseau's political thought: the antinomy between civil and ethical consciences. Rousseau's clear choice is for the first one, civil conscience, requires among many other things approximation of his philosophy of the *dictamen* and citizens' general will.

**Keywords:** Jean-jacques Rousseau, Political Philosophy, Citizenship.

### RESUMO

Este texto tem o propósito de descrever um aspecto importante do pensamento político de Rousseau: a antinomia entre a consciência civil e a consciência ética. Rousseau faz uma clara opção pela primeira, a consciência cívica, que requer entre outras coisas uma aproximação de sua filosofia do *dictamen* e da vontade geral dos cidadãos.

**Palavras-chaves:** Jean-jacques Rousseau, Filosofia Política, Cidadania.

Uma das antinomias mais importantes no pensamento político de Jean-Jacques Rousseau, a meu ver, situa-se na oposição estabelecida pelo autor entre a consciência civil e a consciência ética. A partir de seu questionamento, é possível estabelecer alguns parâmetros sobre o

\* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

problema de fundo deste artigo, a compreensão de vários aspectos da teoria política do genebrino. Duas perguntas norteiam a minha exposição: primeira, há uma oposição entre o conceito de dever cívico e as exigências universais do sentimento de humanidade que determinaria uma possível contradição interna no pensamento de Rousseau? Segunda, há um aprofundamento das teses que apontam para uma nova visão do conceito de universalidade em Rousseau? A resposta a essas duas questões, contudo, permitiria atingir um outro aspecto, mais importante, e que determina uma escolha entre duas possíveis: como elemento fundante da justiça e da legitimidade do poder, a liberdade na sociedade civil só pode ser realizada em sua dimensão política no interior de "estruturas sociais fechadas"<sup>1</sup> ou em um espaço por natureza aberto e não institucionalizado como o âmbito da humanidade? Essa escolha torna-se ainda mais difícil se consideramos um outro agravante, de natureza antropológica: o homem, como ele é criado pela história, é incapaz de conceber espontaneamente o caráter da benevolência entre os homens, pois a sua consciência é tardia e está ligada ao desenvolvimento de sua razão. A solução desse problema, por isso, não se encontra na teoria do direito natural, ela deve seguir um percurso próprio que marca a inovação rousseaísta sobre o assunto.<sup>2</sup>

A opção de Rousseau é clara, a consciência cívica é o fim da

<sup>1</sup> Termo utilizado por Paul Hoffmann, *Théories et modèles de la liberté au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1996, p. 317.

<sup>2</sup> De fato, a discussão sobre a existência ou não da sociabilidade natural no pensamento de Rousseau não é simples, ao contrário de Hobbes. Alguns comentadores visualizaram a possibilidade de uma resposta afirmativa sobre o tema, a favor da sociabilidade natural. Cf. Pierre Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1952, pp. 216-235; Martial Gueroult, "Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte", in *Cahiers pour l'Analyse* 6, Paris, Le Graphe, 1966, pp. 3-19; e para um texto mais recente, Jean-Marie Beyssade, "État de guerre et pacte social selon J.-J. Rousseau", in *Kant-Studien*, 70/Heft 2, 1979, pp. 162-178. Afinal, lembra Henri Gouhier, "não é seguro que, no pensamento de Rousseau, a sociedade seja natural do mesmo modo que a razão" (*Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, 2<sup>a</sup> ed. revista, Paris, Vrin, 1984, p. 20).

instituição política, e a sua realização é de inteira responsabilidade dos governantes. O artigo sobre a **Economia Política** não poderia ser mais explícito quando pergunta e responde de imediato: “Queremos que os povos se tornem virtuosos? Começemos, pois, por fazer com que amem a pátria”.<sup>3</sup> Só o amor à pátria, o seu desenvolvimento, garante um mínimo de coesão social e de permanência da frágil estabilidade que mantém vivo o corpo político. Não sendo benevolente, o homem produzido pela história é incapaz de se relacionar com o seu semelhante sem impor os seus próprios interesses, e submeter o outro às suas exigências. Depravado pela desventura do tempo, a sua consciência é tardia e, ligada ao despertar da razão, ela perde toda aptidão espontânea para conceber o caráter imperativo da benevolência primitiva, ofuscada e enfraquecida pelo fenômeno da socialização.<sup>4</sup> Sem a sua reorientação para um interesse mais amplo, embora restrito quando pensamos na consciência cosmopolita de algumas almas caridosas, o amor-próprio do indivíduo tende a destruir os seus semelhantes e a comprometer a própria noção de gênero humano. Aproximar o amor à pátria ao amor-próprio é a tarefa de todo governante preocupado com o bem-estar do seu povo e com a perseverança do ser social e de suas

---

<sup>3</sup> J.-J. Rousseau, “Discours sur l’économie politique”, in *Oeuvres Complètes*, tomo III, Paris, Pléiade, Gallimard, 1964, p. 255. Daqui por diante, as citações de Rousseau terão sempre como referência os volumes já publicados pela Pléiade, da seguinte maneira: título da obra, OC, número do tomo e número da página.

<sup>4</sup> Sendo a consciência um acontecimento demorado, a natureza humana manifesta sua bondade pela recusa instintiva da injustiça; a piedade, um “princípio anterior à razão”, é o seu melhor exemplo: ela nos associa aos sofrimentos de nossos semelhantes, ao excitar em nós “une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables” (“Discours sur l’origine de l’inégalité”, OC, t. III, p. 126). Sobre os três estágios da piedade em Rousseau, cf. Judith Still, *Justice and difference in the works of Rousseau*, Cambridge University Press, 1993, pp. 86-92.

instituições contra as agressões externas e internas.<sup>5</sup>

Sendo o político, ao mesmo tempo, necessário e precário, Rousseau condiciona o problema das duas consciências à solução desse paradoxo. Em primeiro lugar, a necessidade do político está expressa na contradição permanente entre os princípios de sua constituição e o processo de socialização dos homens, que seria o principal motivo de corrupção do modelo de estado civil livre regido por um poder soberano. No **Contrato Social**, Rousseau descreve as várias maneiras da degradação contínua do sistema institucional provocadas pelas paixões e os meios necessários para reprimir e corrigir seus efeitos. É preciso, segundo o autor, encontrar um paliativo que amenize a fatalidade da desagregação do corpo político: “Não depende dos homens prolongar a própria vida, mas depende deles prolongar a do Estado pelo tempo que for possível, dando-lhe a melhor constituição que possa ter. O mais bem constituído chegará a um fim, porém mais tarde do que outro, se algum acidente imprevisto não determinar seu desaparecimento antes do tempo” (“Du contrat social”, *OC*, t. III, p. 424). Daí, sua insistência no recurso aos medicamentos do civismo como força de oposição às paixões individuais. O temor religioso e o espírito comunitário são dois exemplos do medicamento a ser

<sup>5</sup> Para Rousseau, o patriotismo é pura paixão, e se a virtude representa a adesão da vontade do cidadão à vontade geral, a sua dedicação à lei, é o amor pela pátria que produz os maiores prodígios de virtude entre os homens na história. Esse sentimento doce e ardente da união do amor-próprio, um sentimento relativo e social, ao sentimento primitivo de bondade seria responsável pelos maiores feitos da humanidade dignos de registro, conclui o autor. Seria uma conciliação heróica. Cf. Jean Terrasse, *Jean-Jacques Rousseau et la quête de l'âge d'or*, Bruxelles, Palais des Académies, 1970, pp. 166-167; sobre a análise da experiência chamada amor e o que despertou o espírito humano, a comparação, cf. Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, 2<sup>a</sup> ed., Paris, Vrin, 1983, pp. 442-446; sobre o sujeito fortemente individualizado, Pierre Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, op. cit., p. 257; e sobre a experiência real vivida por Rousseau, o comentário de Guy Besse: há um paralelo entre a teoria e a condição do cidadão Jean-Jacques que ama o seu país. “Genebra indiferente, pergunta o comentador, não é o amor infeliz de Jean-Jacques!” (*Jean-Jacques Rousseau, l'apprentissage de l'humanité*, Paris, Messidor/Sociales, 1988, p. 264).

ministrado, pois detêm o essencial para o tratamento, e é a partir dos seus expedientes que se deve encontrar o lugar por excelência das paixões e os modos de sua correção.<sup>6</sup>

Inicialmente, assinalarei a função religiosa nesse processo de estabilização da vida útil do Estado. Como é do conhecimento de todos, a religião está anexada ao político, e a sua compreensão depende diretamente dessa última.<sup>7</sup> Contudo, essa tentativa de esclarecer o religioso pelo político em Rousseau só terá êxito se não perdermos de vista uma redução complexa operada por ele, em que a restrição de suas significações mais importantes provoca uma espécie de reviravolta da noção do sagrado aos fins do civismo.<sup>8</sup> E os momentos que constituem essa mudança são inseparáveis do papel que a religião assume entre os homens: se a preocupação principal de Rousseau em sua discussão sobre a religião civil é a necessidade de formar, consolidar e perpetuar os vínculos de união entre os membros da sociedade, através do respeito e apoio mútuos, é essencial fazer a apuração de como essa disposição se acomoda no seio da sociedade. Para Rousseau, existem quatro possibilidades: primeira, a obediência religiosa pode manter-se desregulamentada pelos poderes civis e a lei; segunda, ela pode estar mais ou menos afastada dos assuntos públicos e não ter

<sup>6</sup> Mesmo tendo valor e função relativos, sendo utilizados como meros recursos expositivos, os paralelos com a realidade biológica são freqüentes nos escritos políticos de Rousseau. Lê-se com regularidade algumas comparações entre o corpo humano e o corpo político: “O corpo político, como o corpo do homem, começa a morrer desde o nascimento e traz em si mesmo as causas de sua destruição”. Ou: “O princípio da vida política reside na autoridade soberana. O poder legislativo é o coração do Estado; o poder executivo, o cérebro que dá movimento a todas as partes. O cérebro pode paralisar-se e o indivíduo continuar a viver. Um homem torna-se imbecil e vive, mas, desde que o coração deixa de funcionar, o animal morre” (“Du contrat social”, *OC*, tomo III, p. 424). Cf. ainda a comparação feita no artigo *Economia Política* (*OC*, t. III, p. 244).

<sup>7</sup> Cf. *O Contrato Social*, livro IV, capítulo VIII, intitulado: *Da Religião Civil*.

<sup>8</sup> Cf. Bernard Groethuysen, *J.-J. Rousseau*, Paris, Gallimard, 1949, p. 320. Aliás, o capítulo *Le problème religieux et le problème politique* é valioso para o esclarecimento dessa redução acima descrita.

relação com a manutenção do corpo político; terceira, ela pode ser regulamentada pelos poderes civis; e, quarta, ela pode ser dirigida de tal modo que acabe unindo-se aos requisitos da lei. A opção de Rousseau é pela última possibilidade, pois os seus benefícios são evidentes: a obediência aos requisitos fundamentais da lei é sentida como um requisito religioso, e a sua observância será concomitante às bênçãos e favores divinos. Em suma, defende o genebrino, a obediência civil receberia um significado profundo e completo, investido dos estímulos próprios a lealdade e dedicação religiosas.

De modo geral, há uma clivagem nos conceitos: o religioso é dividido em duas partes principais, a do foro interior puramente espiritual e sobre o qual o soberano não tem nenhum direito de controle, salvo nos casos que interfira sobre os comportamentos cívicos, e a do foro exterior que determina as prescrições da religião civil.

Sobre o conceito de sociabilidade, Rousseau opõe o seu sentido geral, que segundo o espírito do evangelho identifica o sentimento de benevolência à natureza dos homens, ao seu sentido particular e político. Ele determina ao mesmo tempo as condições de uma sociabilidade restrita, imposta pelas próprias exigências da vida civil, e o perigo que a noção de sociabilidade universal representa para a segurança da cidade ideal do **Contrato Social**.<sup>9</sup>

Nesse sentido, o espírito do cristianismo é contrário à liberdade tomada em seu âmbito político. Ele não conduz, na ordem da história, à realização de um sistema social “em que as exigências da ordem e da liberdade não sejam contraditórias”, mas equivalentes à independência natural do indivíduo no estado de natureza, perdidas para sempre com o processo de socialização. Quem recebe a designação de *estrangeiro*, ressalta Rousseau, se vê excluído do benefício da liberdade e da justiça, perde, de fato, o maior bem que pode ser adquirido com a alienação exigida pelo pacto social. A moral evangélica aqui nada pode, tem apenas o poder de inspirar os deveres de uma ética estéril, pois inaplicável à ordem patriota. Ela é indigna da cidade.

<sup>9</sup> Cf. J.-J. Rousseau, “Lettres écrites de la montagne” (OC, tomo III, p. 706). Idem, Patrick Riley, *The General Will before Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 1986, pp. 187-188.

Em outros termos, o sentimento de humanidade contido no cristianismo é um espírito de *moderação, indulgência e caridade* que leva o fiel à indiferença sobre a sua própria condição política, à apatia em relação a sua verdadeira liberdade (“Fragments politiques”, *OC*, t. III, p. 536). Embora apresente várias virtudes, ela não inspira a coragem e a firmeza que eleva o cidadão até o heroísmo característico dos defensores da pátria. Situação agravada, de fato, se lembramos que o mundo está submetido ao fatídico estado de guerra, em que pessoas como representantes de Estados travam luta, e a liberdade moral, própria dos cidadãos, encontra-se por isso ameaçada, porque falta-lhe a garantia de uma relação estável e duradoura com os seus vizinhos.<sup>10</sup> É preciso, alerta Rousseau, encontrar um modo de impor com eficácia o compromisso da defesa da liberdade dos indivíduos. E essa é a finalidade das leis e da virtude cívica que lhe confere sua autoridade (“Lettres écrites de la montagne”, *OC*, t. III, p. 706).

Por certo, Rousseau faz uma distinção cuidadosa no **Contrato Social** entre a religião civil e as religiões nacionais dos antigos. Contudo, ao mostrar o que essas religiões nacionais realizaram, ele também demonstra os objetivos de sua religião civil: “A segunda (a religião do cidadão)<sup>11</sup> é boa por unir o culto divino ao amor das leis e porque, fazendo da pátria objeto da adoração dos cidadãos, lhes ensina que

<sup>10</sup> A guerra, para Rousseau, é uma relação Estado-Estado, “e os indivíduos só acidentalmente são inimigos, não como homens, nem mesmo como cidadãos, mas como soldados; não como membros de seus países, mas como seus defensores” (“Du contrat social”, *OC*, t. III, p. 357).

<sup>11</sup> Rousseau, no **Contrato Social**, considera a religião em relação à sociedade em geral (sociedade geral do gênero humano) ou em particular (sociedade política ou civil). A partir dela, ele faz uma divisão da religião em duas espécies: a religião do homem e a do cidadão. A primeira está limitada “ao culto puramente interior do Deus supremo e aos deveres eternos da moral”, é a religião do *direito divino natural*. A segunda está inscrita em “um só país”, e seu culto exterior é prescrito por lei. Contudo, há uma terceira espécie de religião, aquela que dá ao homem “duas legislações, dois chefes, duas pátrias, o submete a deveres contraditórios e o impede de poder ao mesmo tempo ser devoto e cidadão”. Esta espécie compreende a religião do budismo tibetano, dos japoneses e do cristianismo romano; Rousseau costuma também chamá-las de *religião dos padres*, e a sua principal característica é apresentar um direito misto e insociável (*OC*, t. III, p. 464).

servir o Estado é servir o Deus tutelar” (“Du contrat social”, *OC*, t. III, pp. 464-465).<sup>12</sup> Só a religião civil cumpre esse papel central da manutenção da lei e da ordem, ao recusar um zelo religioso suscetível de dividir o mundo entre os abençoados e os malditos, que justifica as mais perversas e cruéis perseguições aos “nocivos” descrentes. Rousseau declara pernicioso a superstição, um dos perigos eminentes de qualquer religião. A intolerância e a crueldade que lhes são próprias são para o nosso autor um dano irreparável ao Estado e as suas instituições.<sup>13</sup> Em suma, tais atitudes geram manifestamente a divisão social e provocam a desintegração do corpo político a mais ou menos longo prazo.

É bem verdade que essa crítica contundente da superstição parece, à primeira vista, criar alguns problemas à anexação do religioso ao político. É só aparência, visto que na lógica do pensamento de Rousseau a consequência mais importante foi autorizar e legitimar o amor apaixonado do cidadão por sua cidade, dando-lhe uma caução sobrenatural. A religião civil não tem esta capacidade, ela encontra-se privada dessa dimensão interior própria da religião puramente espiritual e que serve de receptáculo das paixões. Numa nota do livro quarto do *Emílio*, quando opõe o ceticismo filosófico à religião, Rousseau sugere que o fanatismo religioso é útil aos fins políticos, ao fazer do civismo uma paixão (“*Émile ou de l’éducation*”, *OC*, t. IV, pp. 632-633). Mesmo sendo sanguinário e cruel, o entusiasmo e a dedicação religiosas do fanático é uma paixão forte que eleva o seu coração com uma força prodigiosa e lhe faz desprezar a morte, ao contrário da irreligião dos filósofos que só envilece as almas e solapa os verdadeiros fundamentos da sociedade. Basta bem dirigir esta “energia prodigiosa” do fanático “para tirar dele as mais sublimes virtudes” (*OC*, t. IV, p. 633). Em última instância, a religião civil é uma noção híbrida, ao mesmo tempo espiritual e particular e geral em seus dogmas. Ela faz amar os deveres próprios à cidade, conciliando

<sup>12</sup> Cf. sobre o tema as análises sugestivas de Henri Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., pp. 244-258.

<sup>13</sup> Cf. Patrick Riley, *The General Will before Rousseau*, op. cit., pp. 199-200.



as crenças e as opiniões que os cidadãos poderiam ter *in foro interno*.

Em outra passagem do **Contrato Social**, Rousseau define a lei mais importante de todas que pode reprimir e corrigir os efeitos funestos das paixões: “A essas três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas no coração de cidadãos; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito” (OC, t. III, p. 394). A lei em questão abrange a parte desconsiderada pelos políticos, os usos, os costumes e, sobretudo, as opiniões. Ela dá, segundo Rousseau, *força de lei às leis*. Essa fórmula testemunha entre outras coisas o cuidado constante do autor em descobrir os meios, fora da esfera do político, que podem concluir as exigências de modo imediato e com a maior perfeição, pois com êxito, aquilo que nenhuma instituição ou lei podem conseguir. A sacralização da lei é um dos rumos possíveis. Ela tem o poder de colocar a lei “no coração do homem”. Não obstante a sua força persuasiva, há outros caminhos que podem ser trilhados. Um deles é certamente o “sonho comunitário” analisado tão bem por Bronislaw Baczko.<sup>14</sup> Antes, porém, aprofundemos um pouco mais o que significa colocar a lei “no coração do homem”, e qual o seu alcance na formação do cidadão.

O tema exige uma abordagem da teoria da lei em Rousseau. Inicialmente, o autor parece distinguir quatro categorias de lei quando se refere à organização da sociedade. São elas: as leis políticas ou fundamentais, as leis civis, as leis penais e as leis que moldam o caráter, as atitudes, lealdades e sentimentos das pessoas. Em seguida, Rousseau acrescenta uma outra, com uma acepção mais ampla, quando fala das “leis do coração”, são as leis da justiça para todos implantadas por Deus na consciência de cada homem. Das quatro categorias de lei descritas no livro II, capítulo 12, do **Contrato Social**, duas delas nos interessam mais, são as leis dos usos e costumes, já citadas aqui, e as leis políticas, pois permitem uma aproximação com esta noção mais

<sup>14</sup> Rousseau. *Solitude et communauté*, tradução de Claire Brendhel-Lamhout, Paris-La Haye, Mouton, 1974, pp. 341-345.

ampla das regras de justiça que emanam de Deus e estão implantadas na consciência de cada pessoa. As leis políticas, porque são criadas pelo povo “para todo o povo” com o propósito de determinar as condições da associação civil (“Du contrat social”, *OC*, t. III, p. 379) e algumas de suas particularidades, como o seu regime político, a sua repartição e definição dos poderes, as diferentes atividades que constituem a vida e a configuração de uma sociedade, etc. Tais leis são atos da vontade geral, da qual devem expressar a sua autoridade (*OC*, t. III, p. 430).<sup>15</sup> As leis dos usos e costumes, porque representam a “verdadeira constituição do Estado” e estão gravadas “nos corações dos cidadãos” (*OC*, t. III, p. 394).

De fato, a vontade geral apresenta todos os traços essenciais da consciência tal como é descrita na **Profissão de Fé do Vigário Saboiano**. Como a consciência, ela é espontânea, sempre direita e facilmente abafada pelos interesses particulares guiados por paixões egoístas. A consciência e a vontade geral são igualmente indestrutíveis: “Consciência, consciência! Instinto divino, voz imortal e celestial, guia seguro do ser que é ignorante e limitado mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal que torna o homem semelhante a Deus; és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações” (“Émile ou de l’éducation”, *OC*, t. IV, pp. 600-601). E: “Enquanto muitos homens reunidos se consideram um único corpo, eles não têm senão uma única vontade que se liga à conservação comum e ao bem-estar geral” (“Du contrat social”, *OC*, t. III, p. 437). Pode-se não mais entender as suas vozes, mas elas estão sempre presentes de modo discreto na intimidade da alma humana. Às vezes, a consciência não fala e torna impossível o eco, na alma de cada um, da harmonia que existe nas profundezas da personalidade humana; ainda assim, a consciência jamais se dissipa porque suas regras são “écrites par la nature en caractères ineffaçables” (“Émile ou de l’éducation”, *OC*, t. IV, p. 594). Quanto à vontade geral, ela permanece muda nos momentos em que, com o enfraquecimento dos laços sociais,

<sup>15</sup> Cf. ainda, “Lettres écrites de la montagne” (*OC*, t. III, pp. 807-808); e, “Considérations sur le gouvernement de Pologne” (*OC*, t. III, p. 984).

“le plus vil intérêt se pare effrontément du nom sacré du bien public” (“Du contrat social”, *OC*, t. III, p. 438). Não obstante, como o rompimento do sentimento de união social nos “coeurs” dos cidadãos e o Estado próximo de sua ruína, a vontade geral permanece sempre constante, inalterável e pura.<sup>16</sup>

Aliás, esta aproximação entre a vontade geral e a consciência não se limita apenas à esfera política, ela também tem um papel importante no julgamento da moralidade de toda ação humana. Após ter falado da distinção da vontade geral e da vontade particular, e de sua aplicação a níveis sócio-políticos diferentes, Rousseau, no artigo **Economia Política**, esclarece: “Dessas mesmas distinções, aplicadas a cada sociedade política e a seus membros, decorrem as regras mais universais e mais infalíveis, com base nas quais pode-se julgar ser bom ou mau um governo e, em geral, a moralidade de todas as ações humanas” (“Discours sur l’économie politique”, *OC*, t. III, p. 245). E como estas “regras mais universais e infalíveis” podem servir de critério para julgar a moralidade das ações dos homens se a vontade geral não é idêntica à consciência? Assim, ouvindo atentamente a voz interior, o homem que age segundo as instruções de sua consciência jamais estará em falta com a comunidade de que é membro, podendo inclusive escapar à perversa opressão que lhe impõe a sociedade. Em suma, Rousseau parece resolver o problema unindo as suas duas facetas: a voz interior e a vontade geral. Ou seja, no fundo de toda lei

<sup>16</sup> Cf. sobre a analogia entre a vontade geral e a consciência, Georges Gurvitch, “Kant et Fichte, interprètes de Rousseau”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, número 4, 1971, tradução de Jean Ferrari e Jean-Louis Vieillard, pp. 385-405. Idem, Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2ª ed., Paris, Vrin, 1970, pp. 236-247. De modo geral, ambas são definidas como “une règle de justice qui empêche la liberté de se détruire elle-même” (*id.*, *ibid.*, p. 236). Daí, a proposição de Jean Lacroix: a vontade geral ou consciência cívica “est une norme, un aspect de la conscience moral ou plutôt la conscience morale elle-même en tant qu’appliquée à la société, à une vie commune, à une histoire véritablement humaine” (“La conscience selon Rousseau”, in *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 99). Sobre a relação da sensibilidade e do coração na formação dos princípios fundamentais dos deveres e direitos dos homens, cf. Angèle Kremer-Marietti, “Droit naturel et état de nature chez Rousseau” (*id.*, *ibid.*, p. 185).

que lhe impõe a vontade geral, o homem sempre encontrará a lei de sua própria consciência. E uma vez cumprindo os ditames deste senso moral espontâneo, o homem pode superar as falhas da socialização.<sup>17</sup>

Contudo, se o homem realmente prestasse atenção a essas leis interiormente cognoscíveis, ele não precisaria de leis civis e penais e viveria segundo os desígnios da sua consciência, que são os desígnios providenciais de Deus.<sup>18</sup> Mas, segundo Rousseau, não é esse o caso, uma vez que a voz interior é facilmente abafada tanto pelas paixões e interesses egoístas dos indivíduos socializados como pela perversa opressão da sociedade de que são membros. E, “na ausência de sanção natural, as leis da justiça tornam-se vãs para os homens; só facilitam o bem do mau e o mal do justo” (“Du contrat social”, OC, t. III, p. 378). Como um todo, os homens não têm condições de impor mudanças à sociedade que vivem, eles necessitam, para fazê-lo, atuar segundo a voz da razão coletiva, que segue os preceitos da política, e não apenas as obrigações da moral. Ou seja, eles precisam seguir esta “voz interior ampliada e politizada”<sup>19</sup> que Rousseau chama de vontade geral.

Não obstante, foi a partir da natureza moral da vontade geral que Rousseau explicou as particularidades da lei. A verdadeira lei se reconhece primeiro por sua *généralité*. Ela é geral ou não é: é geral por sua forma, pela natureza da vontade que a engendra, e por sua matéria, não visa outra coisa que o interesse de toda comunidade (“Du

<sup>17</sup> Todos os homens, segundo Rousseau, que só querem fazer o bem, podem viver sem as leis: “Si l’on me demandait quel est le plus vicieux de tous les Peuples, je répondrais sans hésiter que c’est celui qui a le plus de Loix. La volonté de bien faire supplée à tout, et celui qui sait écouter la loi de sa conscience n’en a guère besoin d’autre” (“Fragments politiques”, OC, t. III, p. 493).

<sup>18</sup> Em outra passagem da *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, Rousseau diz: “Se a divindade não existe, somente o homem perverso é que raciocina, e o homem bom não passa de um néscio” (OC, t. IV, p. 602).

<sup>19</sup> José Guilherme Merquior, *Rousseau e Weber. Dois Estudos Sobre a Teoria da Legitimidade*, tradução de Margarida Salomão, Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1990, p. 20.

contrat social”, *OC*, t. III, p. 327). Além disso, ela se caracteriza ainda por sua *bonté intrinsèque*: nenhuma lei geral é má (“Emile ou de l’éducation”, *OC*, t. IV, p. 712). Pois, como ela poderia ser má se o seu objeto é o bem comum? Como expressão da vontade geral, a lei não pode ser injusta, não existiria uma vítima determinada de seus atos. “La généralité na veut jamais et ne peut jamais vouloir que ce qui est juste, puisque la justice elle-même n’est que l’intérêt de tous” (“Notes prises en vue d’un projet de réplique à la réponse du Petit Conseil du 31 août 1763”, *OC*, t. III, p. 1722). Em uma palavra, mesmo se em certos casos a lei não serve o interesse comum, ela é sempre boa, pois caso contrário causaria dano a todos e não favoreceria ninguém (“Lettres écrites de la montagne”, *OC*, t. III, pp. 842-843). Enfim, a lei é uma *décision révocable*. Como uma obrigação que o povo se dá a si mesmo, a lei depende de seu juízo para ser considerada boa ou má: é o povo que decide como o soberano o que realmente deve ser bom para a sua comunidade (“Du contrat social”, *OC*, t. III, p. 394). Nesse sentido, como uma decisão explícita ou tácita do povo, que está ligada à sua existência atual, a lei deve aparecer como o efeito de uma criação inacabada (*OC*, t. III, p. 485).<sup>20</sup>

Compreende-se, pois, a importância das leis dos usos e costumes, por um lado, e da opinião pública, por outro, nesse processo de reposição contínua da lei fundamental: gravada nos “corações dos cidadãos”, elas não “envelhecem ou se extinguem” como as outras leis, mas tendem a renová-las ou mesmo supri-las, conservando o “povo no espírito de sua instituição” e substituindo “insensivelmente a força da autoridade pela do hábito”. E como *força de lei às leis*, infundir na consciência dos homens as regras do comportamento adequado e necessário à vida em comum. Tal é a função do grande Legislador, que trabalha “em segredo” essa parte desconhecida dos políticos, “mas da qual depende o sucesso de todas as outras”. Para Rousseau, a verdadeira tarefa do Legislador está na *conservação* do corpo político através da “ciência da legislação”. Segundo Luiz Roberto Salinas

<sup>20</sup> Rousseau diz: “Chaque acte de souveraineté ainsi que chaque instant de sa durée est absolu, indépendant de celui qui précède et jamais le souverain n’agit parce qu’il a voulu mais parce qu’il veut”.

Fortes: “Conservar o corpo é dar um conteúdo à vontade geral, determinando aquilo que é conforme ao bem público e, por outro lado, é criar os instrumentos coercitivos necessários para que a vontade geral prevaleça soberanamente. Ou ainda: ao Legislador cabe criar as condições para que o contrato se cumpra efetivamente, isto é, para que as partes contratantes – o público e os particulares – cumpram as obrigações contraídas”.<sup>21</sup>

Uma vez a lei inscrita no coração, ela se coloca insensivelmente acima dos homens e recebe uma autoridade ao mesmo tempo absoluta e nula que neutraliza a força das paixões (“*Considérations sur le gouvernement de Pologne*”, *OC*, t. p. 955). Isso sem que ela seja sentida como uma força opressora. É preciso preparar uma paixão mais forte para atuar contra as paixões e remediar as vicissitudes do político. Nas **Considerações sobre o Governo da Polônia**, Rousseau não poderia ser mais explícito: “Nunca haverá boa e sólida constituição além daquela em que a lei reinará sobre os corações dos cidadãos. Enquanto a força legislativa não for até lá, as leis serão sempre eludidas. Mas como chegar aos corações? É nisso que os nossos instituidores, que só vêem a força e os castigos, nunca pensam e é ao que talvez as recompensas materiais não conseguiriam melhor conduzir” (*OC*, t. III, p. 955).<sup>22</sup> O problema estaria resolvido se a aceitação fosse espontânea e apaixonada, que ao mesmo tempo auxiliasse na

<sup>21</sup> Luiz R. Salinas Fortes, *Rousseau: da Teoria à Prática*, São Paulo, Editora Ática, 1976, p. 94.

<sup>22</sup> O autor parece retomar uma de suas idéias trabalhadas no **Manuscrito de Genebra**, as leis naturais são desprovidas do caráter da evidência imediata e, *a fortiori*, da autoridade na prática (cf. o segundo livro desse **Manuscrito**, intitulado: “*Etablissement des loix*”). Elas devem ser substituídas pelas leis civis, particulares, embora não deixem de ser eludidas. O problema, no fundo, está na urgência de se constituir uma autoridade absoluta que seja legítima. Ainda nas **Considerações**, Rousseau evidencia a sua dúvida: “É impossível fazê-las tais que delas não abusem as paixões dos homens, como abusaram das primeiras. Prever e pesar todos esses abusos por vir é talvez uma coisa impossível para o homem de Estado mais consumado. Colocar a lei acima do homem é um problema em política que comparo ao da quadratura do círculo em geometria” (*OC*, t. III, p. 955). Em uma nota das **Obras Completas**, Jean Fabre aproxima essa passagem à carta escrita por Rousseau

satisfação da obrigação da obediência cívica e, no limite, a superasse tornando-a inútil. Basta dizer que o modelo do “sonho comunitário” ocupou um lugar de destaque na obra de Rousseau. Ele teria como meta substituir o esforço da ação cívica na formação da consciência coletiva pela imagem de uma comunhão entre os cidadãos que estabeleceria, na ordem da sensibilidade, um Estado onde o político não teria mais serventia. Mas esta nostalgia de Rousseau por esse tipo de sociedade, em que os arquétipos são Esparta e Roma republicana (aliás, duas experiências políticas tão diferentes), não eliminaria duas questões: primeira, o “sonho comunitário” formaria realmente uma sociedade sem as contradições inerentes do político? Em seguida, a união dos homens ofertando-se reciprocamente os emblemas do amor exclusivo pela pátria não poria em situação delicada os direitos dos homens, uma vez que a noção de comunidade é o equivalente de uma sociedade “fechada”? Se levamos em consideração que esta união seria feita a partir de determinados critérios exteriores a sua constituição e orientados por certos signos conhecidos do processo de reconhecimento social, os sinais de ordem racial, ética e também religiosa – considerando a importância dos ritos e das cerimônias no pensamento do autor –, o “sonho comunitário” poderia justificar uma vontade fanática orientada apenas para a discriminação e a rejeição das pessoas “estranhas” que não se enquadrariam nos padrões normais da comunidade. Entretanto, se a definição de Bronislaw Bazcko sobre a comunidade ideal está correta, as suspeitas que recaem sobre Rousseau não se confirmam: “A comunidade ideal deve assegurar a transparência e o imediato absoluto das relações sociais fundadas não somente sobre a cooperação racional em nome dos interesses individuais, mas também sobre a solidariedade afetiva, sobre ‘a comunhão dos corações’”.<sup>23</sup>

Apesar das observações otimistas do comentador sobre a

a Mirabeau, em 26 de julho de 1767: “Eis nas minhas velhas idéias, o grande problema em política que comparo ao da quadratura do círculo em geometria e ao das longitudes em astronomia: encontrar uma forma de governo que coloque a lei acima dos homens” (OC, t. III, nota 2, p. 1744).

<sup>23</sup> Rousseau. *Solitude et communauté*, op. cit., p. 349.

interação afortunada da associação de indivíduos livres e autônomos com uma vontade coletiva “íntegra e direita”, o preço a pagar não é pequeno: a lei deve ser interiorizada sob o custo do enfraquecimento de seu caráter prescritivo causar danos irreparáveis à justiça. Como o patriotismo participa da ordem instável e perturbadora das paixões, o *dictamen*,<sup>24</sup> que “reclama e murmura” contra as decisões interesseiras, deve filtrar a espontaneidade dos sentimentos e tornar os valores objetos de enunciados normativos. Sem essa filtragem do *coração*, resalta Rousseau, estaríamos submetidos aos caprichos da pior espécie de homogeneização, àquela que não respeita as diferenças entre os membros de uma mesma sociedade. Seria um gênero de comunidade onde todas as relações sociais seriam pautadas por um ranço autoritário que conspira contra a liberdade individual e a livre determinação do sujeito. A identidade alcançada aqui, porém, longe de ser uma conquista não passaria de um retrocesso político marcado por um desejo irracional de transparência das relações sociais, sem a intervenção de intermediários ou representantes da vontade popular; ela recusaria o próprio estado de direito.

A noção de identidade seria, desse modo, essencial para a compreensão de um possível desvio do pensamento de Rousseau, e se ele é ou não intencional. De fato, a identidade ocupa na ordem do imaginário e das paixões, o lugar ocupado pela igualdade na ordem do político, é um de seus pilares de sustentação. Contudo, o sentimento de identidade costuma abolir a reflexão sobre a legitimidade de seus próprios critérios, e a atitude discriminatória do indivíduo que vive em tal comunidade é muito pouco racional. Ao contrário da igualdade política, que exige uma atitude reflexiva do sujeito quando este firma com os outros um “compromisso recíproco” (“*Lettres écrites de la montagne*”, OC, t. III, p. 807). Enquanto as noções de *estrangeiro* e *inimigo* moldam o sentimento de identidade que determina o espírito comunitário, as noções de *povo*, *cidadão* e *súdito* formam a igualdade

<sup>24</sup> Esse âmbito mais secreto do *dictamen* e do nível moral da interiorização da lei é entendido aqui a partir da carta escrita ao M. de Franquières, em 15 de janeiro de 1769. Para uma abordagem da filosofia do *dictamen* em Rousseau, cf. Pierre Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, op. cit., pp. 61-114.



moral que define o espírito cívico e patriota. Nesse sentido, o espírito comunitário tende a eliminar, nos casos extremos, ou a excluir, em situações ditas “normais”, as pessoas consideradas portadoras dos signos da sua própria diferença. A idéia de homogeneidade seria uma perversão do ideal patriota.<sup>25</sup> Já o espírito cívico defende uma igualdade básica de posição e prestígio moral, de modo que ninguém esteja em servidão ou sujeição, mas sejam portadores dos mesmos direitos fundamentais que provêm do pacto social.

O **Contrato Social** oferece, no livro I, capítulo VIII, uma saída para esse impasse. Ele apresenta algumas correções essenciais sobre o alcance preciso dos valores patriotas na lógica política de Rousseau. Ali o autor lançou as bases que tornaram possíveis as condições sociais do homem, ao compará-las com a existência do homem natural. De fato, o estado civil representou um ganho considerável para o indivíduo já distante do hipotético estado de natureza, pois significou a ocasião do desenvolvimento da natureza humana em sua plenitude e o meio mais eficaz de se atingir a moralidade; ele substituiu na conduta do homem “o instinto pela justiça” (“Du contrat social”, *OC*, t. III, p. 364). Foi só então que, “tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações” (*OC*, t. III, p. 364). Entretanto, a substituição do instinto pela justiça no comportamento do homem envolveu algo mais, Rousseau misturou ao artifício das instituições nascentes um certo automatismo do instinto

<sup>25</sup> A questão de fundo, porém, é mais grave. Segundo Rousseau, é da natureza humana o desejo apaixonado do estabelecimento com outros homens de uma relação que os fizesse irmãos, ou seja, eles nutrem um sonho por um estado de sociedade semelhante àquele descrito pelo autor na segunda parte do **Discurso sobre a Desigualdade entre os Homens**, da imediata participação na felicidade dos primeiros tempos da vida em comum (*OC*, t. III, p. 171). Há quem diga que esse texto é o arquétipo do modelo comunitário em Rousseau. É o caso do comentador alemão, Egon Reiche: “Na comunidade, o direito não é pensado como um direito positivo nem posto artificialmente de fora, mas como um direito dado com a própria comunidade. O direito vive incarnado em cada indivíduo, materializando-se em símbolos visíveis a todos” (*Rousseau und das Naturrecht*, Berlim, 1935, p. 47).

com a intenção de remediar a “imperfeição das obras dos homens pela perfeição das da natureza”, ou seja, ele aceitou fazer da violência latente própria à paixão, o suplemento da virtude cívica.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BESSE, G. *Jean-Jacques Rousseau, l'apprentissage de l'humanité*, Paris: Messidor/Sociales, 1988.

BEYSSADE, J.-M. État de guerre et pacte social selon J.-J. Rousseau. In *Kant-Studien*, 70/Heft 2, 1979, pp. 162-178.

BURGELIN, P. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris: PUF, 1952.

DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2.ed. Paris: Vrin, 1970.

FORTES, L. R. S. *Rousseau: da Teoria à Prática*, São Paulo: Editora Ática, 1976.

GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, 2.ed. Paris: Vrin, 1983.

GROETHYSEN, B. *J.-J. Rousseau*, Paris: Gallimard, 1949.

GUEROULT, M. Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte. In *Cahiers pour l'Analyse* 6, Paris, Le Graphe, 1966, pp. 3-19.

GURVITCH, G. Kant et Fichte, interprètes de Rousseau. In *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 4, 1971 (tradução de Jean Ferrari e Jean-Louis Vieillard). pp. 385-405.

HOFFMANN, P. *Théories et modèles de la liberté au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris:

PUF, 1996.

MERQUIOR, J. G. *Rousseau e Weber. Dois Estudos Sobre a Teoria da Legitimidade*. Tradução de Margarida Salomão. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1990.

RILEY, P. *The General Will before Rousseau*, Princeton: Princeton University Press, 1986.

ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres Complètes*. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964.

\_\_\_\_. Discours sur l'économie politique. In *Oeuvres Complètes*, tomo III, Paris: Pléiade, Gallimard, 1964.

\_\_\_\_. Du contrat social. In *Oeuvres Complètes*, tomo III. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964.

\_\_\_\_. Lettres écrites de la montagne. In *Oeuvres Complètes*, tomo III, Paris: Pléiade, Gallimard, 1964.

\_\_\_\_. Considérations sur le gouvernement de Pologne . In *Oeuvres Complètes*, tomo III, Paris: Pléiade, Gallimard, 1964.

STILL, J. *Justice and difference in the works of Rousseau*, Londres: Cambridge University Press, 1993.

TERRASSE, J. *Jean-Jacques Rousseau et la quête de l'âge d'or*, Bruxelles: Palais des Académies, 1970.