

ASPECTOS SOBRE A CONSTITUIÇÃO DA VONTADE GERAL DOS CIDADÃOS DE ROUSSEAU

Luiz Felipe de Andrade e Silva Saad

Universidade Federal de Uberlândia
felipesahd@yahoo.com.br

RESUMO: O artigo apresenta aspectos da formação da noção de vontade geral de Rousseau e a transformação conceitual que operou no pensamento político do século XVIII: a noção de *universalité* da vontade geral da espécie de Diderot tem o seu alcance limitado pela noção de *généralité* da vontade geral dos cidadãos de Rousseau. Mais exatamente, as vontades soberanas dos países limitam o desenvolvimento da vontade geral da espécie, pois esta, por ser uma vontade universal e ao alcance de todo ser racional, perde a sua força diante dos interesses particulares dos Estados.

Palavras-chave: vontade geral, virtude, educação, Estado.

Para Rousseau, em sua época a ciência política não havia ainda se constituído, e Montesquieu, o único com estatura de criá-la, “contentou-se com tratar dos princípios do direito positivo dos governos estabelecidos, e nada no mundo é mais diferente do que esses dois estudos”.¹ Ora, o verdadeiro direito político não se deduz dos fatos: trata-se, segundo Rousseau, de tomar a direção contrária e definir o direito com base nos princípios de uma reflexão ética. Além disso, partir dos princípios significa a adoção de uma perspectiva racional. Na versão definitiva do *Contrato social*, Rousseau faz a economia dos argumentos ainda em suspenso entre uma perspectiva histórica e as visões racionais que introduzem o pacto no *Manuscrito de Genebra*: toda alusão ao estado de natureza é afinal suprimida, e o raciocinador violento que a evoca é superado pela hipótese de indivíduos abstratos. Doravante, o pacto é situado inequivocadamente fora de toda seqüência cronológica.

É, contudo, no *Discurso sobre a economia política* que Rousseau faz pela primeira vez uma referência explícita à noção de vontade

geral.² Para Yves Vargas, o artigo é “o verdadeiro laboratório” do pensamento político do autor sobre a questão.³ O seu significado é enorme, pois marca uma ruptura conceitual importante na história do pensamento político moderno: a transformação definitiva de um conteúdo tipicamente religioso, a vontade geral divina, em uma noção apenas política e própria do mundo dos homens, a vontade geral dos cidadãos.

Patrick Riley oferece os contornos dessa mudança ao tratar do estabelecimento da vontade geral: “se Rousseau ‘fez história’, quem criou a noção de vontade geral?”.⁴ Riley aponta para as possíveis influências semânticas dos termos “vontade antecedente” e “vontade conseqüente” na formação do ideário cristão, e como ela está diretamente ligada à controvérsia sobre a natureza da justiça divina – uma querela quase tão antiga quanto a própria filosofia cristã. Além disso, da discussão entre Santo Agostinho e o pelagianismo até a sua retomada nas disputas do século XVII entre jansenistas e jesuítas sobre a graça, o comentador americano demonstra a lenta transformação conceitual aqui implicada e a sua função determinante na formação dos termos “vontade geral” e “vontade particular de Deus”. Aponta ainda a mudança de registro que possibilitou as categorias e os princípios constitutivos do ideário moderno: a passagem da idéia teológica (a vontade geral de Deus salva todos os homens) à idéia puramente política (só a vontade geral dos cidadãos realiza esse fim).⁵

O presente artigo tem como objetivo reconstruir argumentos centrais desenvolvidos por Rousseau, acerca da constituição da noção de vontade geral dos cidadãos.

Como foi dito, a noção central de vontade geral em Rousseau aparece pela primeira vez no *Discurso sobre a economia política*, escrito na mesma época do artigo “Direito natural” de Diderot e publicado no mesmo tomo V da *Enciclopédia*. A data de sua elaboração é incerta, e, salvo alguns indícios de natureza cronológica, a sua localização no conjunto do pensamento político de Rousseau só pode ser determinada com base na avaliação interna dos textos.⁶

Aceitando a tese segundo a qual o *Discurso sobre a economia política* sucede ao *Discurso sobre a desigualdade* (este escrito em 1754, e aquele em 1755), e rejeitando a visão que aproxima o seu conteúdo do ideário liberal de John Locke, esse pequeno manifesto pode ser visto como um meio de união entre o *Discurso sobre a desigualdade* e a obra política mais importante do autor, o *Contrato social*. É essa, aliás, a tese sustentada por Robert Derathé em sua introdução ao *Discurso sobre a economia política* para a edição da Biblioteca da Pléiade das *Obras completas* de Rousseau.⁷ Segundo essa orientação, o *Discurso sobre a economia política* passa a ter a mesma importância do *Manuscrito de Genebra*, o papel preparatório do pensamento maduro e definitivo do autor. Sem entrar em considerações sobre a validade ou não dos argumentos de Derathé, se eles escondem os desníveis teóricos entre o *Discurso sobre a desigualdade* e o *Contrato social*, e, se o comentador não pretende com isso forjar uma aparente coerência e negar a existência de contradições insuperáveis do pensamento político de Rousseau, temos em mente apenas a possibilidade de algumas noções centrais do *Discurso sobre a economia política* prepararem o terreno ao *Contrato*. Pensamos, aqui, na noção de vontade soberana que antecede a célebre formulação do livro III, capítulo XV: “A soberania não pode ser representada, pela mesma razão que ela não pode ser alienada; ela consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade não se representa jamais: ela é a mesma, ou ela é outra; não há meio-termo”.⁸ E no seu real depositário:

Pela mesma razão que a soberania é inalienável, ela é indivisível. Pois a vontade é geral, ou não o é; é do corpo do povo, ou somente de uma parte. No primeiro caso, esta vontade declarada é um ato de soberania e faz a lei. No segundo, é apenas uma vontade particular, ou um ato de magistratura; é no máximo um decreto.⁹

De certo modo, boa parte da argumentação definitiva do *Contrato* já está presente no *Discurso sobre a economia política*. Vejamos como ela se desenvolve.

Rousseau inicia o oitavo parágrafo com uma distinção essencial à compreensão de sua política: é preciso separar economia pública e autoridade suprema, conhecida por soberania. A primeira detém o poder executivo e atua sobre os particulares; a segunda, porém, tem o direito legislativo e obriga o próprio corpo da nação a seguir suas regras. Dessa separação, aprofundada mais tarde no *Contrato social*, o autor faz surgir o conceito de vontade geral como vontade do corpo político e a principal expressão das leis que definem o justo do injusto.¹⁰ Rousseau faz uma comparação pouco exata entre essa vontade geral e o corpo humano, dando início à conceituação e ao processo de esclarecimento com o intuito de se fazer melhor compreender pelo leitor: “O corpo político, tomado individualmente, pode ser considerado como um corpo organizado, vivo, e semelhante ao do homem”.¹¹ Depois, embrenhando nessa analogia, ele sugere a semelhança das constituições: ambos têm uma vontade – o homem, a vontade particular, e a sociedade, a vontade geral –, soberana e inalienável, pertencente apenas ao seu sujeito de fato e de direito, ao seu titular e a mais ninguém. Representá-lo, conforme já foi dito, significa impor uma outra vontade diferente da sua, e os agentes passam a ser outros no teatro político, como também na cena privada dos indivíduos em relação aos seus semelhantes. A vontade é uma só e não pode pertencer a duas ou mais pessoas ou sociedades. Contudo, as aproximações param por aí, pois o corpo social, ao contrário do corpo humano, é um ser moral. Um ser artificial. É preciso determinar a sua “natureza” para perceber esta modificação marcante na política de Rousseau, em que o corpo social não é uma instituição natural, mas um corpo artificial. No *Manuscrito de Genebra*, o autor não poderia ser mais explícito sobre o assunto: a exigência primeira de sua investigação foi determinar a natureza do corpo social.¹² De fato, a investigação levada a cabo está alicerçada sobre novas bases teóricas, pois a expressão “corpo social natural”, além de absurda aos olhos do genebrino, é de antemão descartada do seu projeto e dos seus planos. Ela não pode ser vista como um paradigma que oriente a pesquisa

filosófica, ou mesmo jurídica, e o processo de conhecimento de suas respectivas áreas de atuação. Ela carece de sentido, segundo Rousseau.

Duas razões principais justificam a recusa do termo cunhado pela tradição. Primeiramente, há uma heterogeneidade entre a estrutura da família e a do corpo social: aquela é física e marcada pelo instinto, pela inclinação natural e pelo hábito; esta, porém, não é fundada por uma sociabilidade natural ou por um instinto social que lhe dê uma materialidade física; ela é artificial. Não há, portanto, nessa perspectiva, uma passagem ininterrupta de uma estrutura à outra; ao contrário, ela é impossível e demonstra uma descontinuidade entre os termos. Em segundo lugar, Rousseau não aceita a existência de uma sociedade natural e geral do gênero humano, e os seus argumentos mais contundentes contra essa concepção encontram-se tematizados no *Manuscrito de Genebra*, em particular no capítulo intitulado “Da sociedade geral do gênero humano”. O raciocínio é o seguinte: a expressão “gênero humano” oferece apenas uma idéia puramente coletiva, sem dar mostras de uma união real entre os indivíduos que o constituem.¹³ Em outras palavras, não sendo um corpo efetivo – uma *civitas* ou uma *societas* –, mas apenas um aglomerado de indivíduos, uma multidão sem nenhuma ligação efetiva entre si dos particulares, o gênero humano, na falta dessa união de seus membros, só recebe vida na ficção dos filósofos e nos seus sistemas mirabolantes. Em suma, conforme a perspectiva hobbesiana, ele não passa de uma “multidão dissoluta” sem qualquer ligação moral que o caracterize como *societas*. O termo “gênero humano” é desqualificado para dar a conhecer a verdadeira formação do corpo político, visto que a descontinuidade, como ruptura do mesmo em relação à natureza física, o faz irredutivelmente outro.¹⁴

A inteira compreensão da natureza do corpo político não estaria completa sem uma breve alusão à sua essencial alteridade. “O corpo político é, pois, também um ser moral que possui uma vontade”.¹⁵ Essa frase, a nosso ver, ressalta o interesse demonstrado

pelo autor por seu objeto e o caráter *sui generis* do assunto: o corpo político é um ser moral e não um corpo qualquer.¹⁶ Ele é dotado de uma unidade e de uma particularidade própria que lhe dá realidade, apesar de sua existência ideal e convencional;¹⁷ mais exatamente, sob o signo irredutível da realidade moral, esse “ser de razão” assume um lugar destacado na economia dos escritos rousseauianos. Mas o que vem a ser uma “pessoa moral”? Por mais paradoxal que possa parecer, a resposta a essa questão se resume no seguinte: o corpo político, na condição de um ser moral, é o resultado da união de seres físicos, mas a sua realidade própria, efetiva, é irredutível à realidade física dos seus membros componentes. Há uma ruptura no ato de sua formação que o torna irredutível aos agentes fundadores. Recorrendo à metáfora química, comum em sua época, Rousseau esclarece esse fenômeno ímpar da constituição do corpo político: são compostos semelhantes aos compostos químicos, cujas propriedades não são recebidas de nenhum dos “mistos” que os formaram.¹⁸

Voltemos ao problema inicial, à noção de vontade geral do corpo político. Como há, para Rousseau, uma multiplicidade de sociedades mais ou menos importantes no interior desse ente de razão, e uma certa convivência entre elas, mesmo conflituosa, importa primeiro determinar qual é a vontade geral dominante e o seu real alcance sobre essas pequenas sociedades que submetem os indivíduos a comportamentos contraditórios e a eventuais perturbações de sua ordem. A maneira como o tema é abordado no *Discurso sobre a economia política* não permite margens às dúvidas. A analogia com o corpo, além de ter um limite, ressalta uma diferença constitutiva: a sociedade é composta de pequenos corpos com unidade e vontade geral próprias. Basta citar este trecho, e ver-se-á o dito confirmado:

Toda a sociedade política se compõe de outras sociedades menores de espécies diferentes, cada uma das quais tem seus interesses e máximas; mas essas sociedades, que cada um

percebe, porque possuem uma forma exterior e autorizada, não são as únicas que existem realmente no Estado; todos os particulares reunidos por um interesse comum compõem outras tantas, permanentes ou passageiras, cuja força, por ser menos aparente, não é menos real, e cujas várias relações, bem observadas, dão o verdadeiro conhecimento dos costumes.¹⁹

São elas, segundo Rousseau, a Igreja, as corporações, as ligas tácitas, e todas as organizações que visam reunir um grupo de pessoas sob determinados interesses e objetivos afins. Mas como colocá-las em harmonia, se isso for possível, e encontrar a vontade geral dominante que paira acima de todas elas? Se levamos em consideração, porém, que no *Discurso* Rousseau não fala uma única vez do pacto social e de seu contrato, esta medida de valor entre as vontades é de fundamental importância para a lógica de sua argumentação política. É como se a vontade geral representasse um mecanismo cego a equilibrar de modo estrutural a correspondência interna de todas as suas partes e pudesse ser encontrada na lei de um povo já constituído, com uma história, e não em uma consciência animada por representações e por desejos. Ou seja, ela não estaria centrada no indivíduo, pois, além de não ser criada por ele, não seria um compromisso entre as vontades particulares.

Se para Montesquieu as diversas vontades se harmonizam através de um minucioso arranjo conduzido por uma mão invisível, com a intenção de fazer de cada um uma pessoa útil para todos, mesmo pensando ser útil apenas a si mesmo,²⁰ em Rousseau as coisas não são tão claras e evidentes; é preciso cautela. Há diferenças consideráveis entre a grande sociedade, composta pelo Estado e pelo povo, e as pequenas, pois elas modificam a vontade pública tornando ao mesmo tempo incompatíveis e conflituosas as suas decisões soberanas. Elas podem eludir a disposição natural da assembléia e mudar a sua posição sempre correta numa posição injusta e má a respeito do todo.²¹ É preciso uma regra de classificação que possa substituir a mão invisível presente na teoria de

Montesquieu.²² Com isso, não estaríamos, porém, diante de um dilema de proporção considerável: uma situação-limite entre uma ordem justa e racional do mundo e uma ordem política repleta de imperfeições? Uma ordem saída das mãos dos homens, e por isso finita em sua própria natureza? Não é nesse sentido e na ausência da providência divina que se justifica a pergunta: como classificar essas vontades gerais se cada uma é absoluta em si mesma e incompatível às outras? E onde encontrar o lugar-comum que torna a comparação possível e permite alinhar essas vontades a fim de medi-las? É o próprio indivíduo, segundo Rousseau, o espaço apropriado para essa medição; nele as várias vontades gerais se encontram e sugerem uma correspondência entre os interesses compartilhados com os outros indivíduos e, por isso, a contradição inerente a sua própria pessoa, pois ele “pode ser um padre devoto, ou um bravo soldado, ou um pai de família zeloso, e um mau cidadão”.²³ As contradições aparentes observadas em sua conduta e na de tantos homens explicariam esse princípio, como também abririam a possibilidade para encontrar o critério da escolha mais eficaz entre os seus interesses, ou seja, preferir a melhor vontade geral entre os corpos sociais.

Para Rousseau, o problema de fundo é o seguinte: “A vontade dessas associações particulares apresenta sempre duas relações: para os membros da associação é uma vontade geral, para a grande sociedade é uma vontade particular, que freqüentemente parece justa à primeira vista e, depois, corrupta”.²⁴ A solução do autor, porém, parece seguir a lei do maior número de pessoas aglutinadas contra o pequeno número de indivíduos, pois quanto menor o alcance da vontade, ou melhor, do interesse envolvido, maior a possibilidade de sua flutuação de uma vontade a outra e de sua subordinação a interesses contraditórios. Não acontece o mesmo com a vontade mais ampla, uma vontade conforme o dever: “prova irretorquível de que a vontade geral é sempre também a mais justa e de que, com efeito, a voz do povo é a voz de Deus”.²⁵

Se no *Discurso sobre a economia política* Rousseau não faz nenhuma referência à noção de contrato, a versão definitiva da vontade geral formulada na sua obra política mais importante, o *Contrato social*, está diretamente associada à noção de pacto social: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo”.²⁶ Como explicar essa reviravolta no pensamento de Rousseau, se ela é tão significativa a ponto de sugerir uma mudança radical da sua perspectiva teórica? Talvez a resposta não seja tão complicada como pode parecer à primeira vista, mas acaba se complicando conforme a lógica que vem movendo o seu raciocínio até então: a busca de um modo eficiente para salvaguardar a liberdade do homem não mais no estado de natureza, mas na sociedade civil. O *Discurso sobre a economia política* seria, por assim dizer, uma réplica às teorias jusnaturalistas do contrato e à visão do direito paterno de Filmer e Bossuet. Encarando o problema desse modo, as dúvidas se dirimem e apontam para uma solução bem mais coerente do que se pode imaginar: a vontade geral do *Discurso* está em plena sintonia com a vontade geral do *Contrato*. Ambas devem expressar um mesmo fim: a submissão dos contratantes à lei, esse prodígio transformador da natureza humana e única garantia de sua liberdade civil. Essa declaração de vontade do soberano contida na lei já está colocada no *Discurso*. A lei, como expressão da vontade geral, é “essa voz celeste que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública, e lhe ensina a agir segundo as máximas de seu próprio julgamento, e a não estar em contradição consigo mesmo”.²⁷

A questão crucial consiste em determinar como a vontade geral deve atingir todos os membros aptos do corpo social soberano, ou como ela deve emergir dele e se relacionar com os cidadãos por inteiro, sem nenhuma exceção. Só assim teremos uma vontade geral segundo as especificações do *Contrato social*: a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência, como deve partir de todos para aplicar-se a todos. Deter-se

em um objetivo particular seria perder a “retidão natural” da vontade geral, e o seu julgamento nesse caso estaria voltado para os interesses alheios aos verdadeiros princípios da equidade. Em última instância, os cidadãos que a compõem perderiam de fato o seu guia, estando reduzidos às ações particulares contrárias aos ideais do corpo político e à sua plena soberania. Para um leitor atento das obras de Rousseau, essa investida contra o geral significa a própria morte do Estado e do seu legítimo detentor, o povo.

Sendo assim, pode-se dizer que já existe no *Discurso sobre a economia política* uma crítica velada à noção de vontade geral da espécie nos moldes propostos por Diderot? Ao indivíduo que, raciocinando no “silêncio das paixões”, pode atingi-la naturalmente, sem a mediação das instituições políticas, civis e religiosas, e conhecê-la por completo? Em um certo sentido sim. Rousseau concebe a vontade geral com base em uma radical transformação social do homem que envolve a sua completa desnaturalização e o conseqüente rompimento com os possíveis laços do ainda presente estado de natureza, por um lado, e a sua manifestação através do consenso coletivo, por outro. Sem esses dois fundamentos básicos, a vontade geral não pode existir, principalmente se ela não atender aos interesses comuns em questões gerais: ela perde a sua razão de ser, ao se limitar aos interesses particulares. Com a devida reserva, pode-se dizer que o sentido da noção de vontade geral no *Discurso sobre a economia política* é o mesmo que no *Contrato social*.

* * *

A dúvida maior de Rousseau, a nosso ver, está na eficácia social da “razão pura” que orienta a vontade geral da espécie. Se ele e Diderot estão de pleno acordo ao tornarem suspeitas as vontades particulares, elegendo a vontade geral como a única vontade boa e correta, visto que ela nunca se enganou e jamais se enganará, eles se afastam completamente quando o problema passa a ser sobre o seu real depositário: quem pode exercê-la. A resposta de Diderot

em defesa de uma vontade geral universal da espécie é rejeitada por Rousseau, abrindo uma fenda intransponível entre as suas perspectivas. Nesse momento preciso se manifesta a separação entre as visões de mundo. Enquanto para Diderot todos, no “silêncio das paixões”, podem atingir a vontade geral independentemente do tempo e do lugar, para Rousseau não é certo que possa ser percebida em todas as partes, pois o tempo de sua constituição é bem preciso e limitado.²⁸ Mais do que um grande acordo particular, a vontade geral do genebrino apresenta uma outra questão de fundo, a da necessidade da educação cívica ou patriótica para o seu exercício. Sem as figuras históricas de um Numa ou de um Moisés, por exemplo, para efetuar a união da vontade e do entendimento, os cidadãos jamais conseguiriam executá-la. Essa politização da vontade geral é essencial para a compreensão dos limites da razão no pensamento de Rousseau. O ser que silencia as paixões e privilegia o entendimento não pode agir conforme os ditames do direito, pois há algo mais na determinação de sua ação, algo que torna o julgamento orientador da vontade geral, “sempre reta”, muito pouco esclarecedor. É o que diz o *Contrato social*: “O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. *A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido*”.²⁹

É preciso orientar a decisão soberana dos membros componentes da vontade geral. E isso só é possível através da educação pública. A razão por si só não é o meio mais seguro; ao contrário ela oferece uma falsa aparência de correção, uma vez que o indivíduo jamais abandona as paixões em detrimento de um entendimento puro e se vê livre das incertezas de suas decisões. Há, de fato, um espaço inabalável para a atuação das paixões nas deliberações da vontade geral. Como transformar essas paixões, eis a tarefa do legislador. É ele quem irá propor as regras para a formação do cidadão ao canalizar as energias negativas do amor-próprio ao amor à pátria, ou seja, aliar essa paixão imperturbável do indivíduo com o doce sentimento do bem comum, tornando-a uma invencível

paixão pela mãe-pátria. Essa opção política, porém, exige de Rousseau uma restrição do número de possíveis cidadãos espalhados pelo mundo dotados de tal capacidade: o seu fundamento repousa sobre a diferença entre o *universal* (conhecido por todos pela razão e, por isso, ao alcance, teoricamente, de todos) e o *geral* (conhecido apenas pelos cidadãos de uma república particular, e sob uma rígida educação cívica fornecida por personagens como Numa, Moisés ou Licurgo). Não é em vão que o autor sempre preferiu as repúblicas mais modestas como Esparta e Genebra, e sugeriu à Polônia garantir as suas poucas conquistas e defender com todo o fervor as suas instituições mais importantes, escassas infelizmente, antes de reformá-las por completo. O capítulo 5 parece propor isso.³⁰

O *Discurso sobre a economia política* é de novo o lugar privilegiado. A educação pública assume uma condição emblemática: “Não é suficiente dizer aos cidadãos, sejam bons; é preciso ensiná-los”. E mais adiante:

A pátria não pode subsistir sem a liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos; tereis tudo se formardes cidadãos; sem isso só tereis maus escravos, começando pelos chefes de Estado. Ora, formar cidadãos não é tarefa para um dia; e para contar com eles quando homens, é preciso instruí-los ainda crianças.³¹

Essa tendência não é abandonada, embora, em *Emílio*, Rousseau tenha sugerido um outro modo de educação, não mais pública, mas privada. Basta retomar o capítulo 4 das *Considerações sobre o governo da Polônia*; ele é todo dedicado à educação cívica.³² Essas linhas, porém, substanciam o fim pretendido por Rousseau e uma das regras da arte de governar: submeter a vontade particular à vontade geral, tornando o indivíduo um elemento social que se ordena com base nela. Mas como efetivar uma regra tão importante? Fazendo reinar a virtude! Só as pessoas honestas sabem obedecer ao governante e exigir dele a manutenção dos bons costumes no seio do povo, e isso é essencial segundo Rousseau, pois o seu

descumprimento torna o vício público mais forte que a própria lei. Mais exatamente, em uma nação onde o interesse geral não é o de ninguém, a sua coesão e permanência defendida com fibra estão irremediavelmente comprometidas. A corrupção conquista tanto os cidadãos como os chefes e faz sucumbir o governo considerado o mais sábio de todos. Nada escapa às suas artimanhas. Nada pode resistir ao poder devastador que se opõe à lei do dever que reside no coração do homem. Os que assim procedem, afundados na devassidão, obedecem às leis apenas na aparência para infringi-las com segurança e transformá-las em um reforço sinistro dos abusos degradantes dos costumes sociais. Eles tornam inúteis qualquer recurso que vise reparar os seus danos com outras regras ou mesmo com novas leis. Aliás, a sua repetição só aumenta o desprezo geral sentido por todos, e abre uma brecha perigosa para os novos “guardiões” passarem a ser os mais novos infratores, juntando-se aos antigos na pilhagem dos cofres públicos e na dilapidação do Estado. A impunidade, nesse caso, converte-se em uma regra comum, e a virtude inicial transforma-se em um “banditismo” generalizado que leva o homem mais vil à condição de o mais considerado: “a sua infâmia transparece na sua dignidade”.³³ Passa a não mais existir qualquer pudor contra essa transfiguração indecente que fere a honestidade pública, mas apenas um sentimento mercantil envolvendo a compra e a venda do sufrágio dos chefes e da justiça, do dever e do próprio Estado. E, uma vez alcançado esse estágio, a corrupção é tamanha que os governantes, para sobreviverem, depois de pervertidos pelo próprio povo, são constrangidos ao vício e disputam entre si quem rouba mais e quem conquista o maior poder entre todos. Instaura-se, pois, o terror que substitui a voz do dever, que não mais fala em seus corações, pelas máximas da razão de Estado, ou uma forma cínica de fazer de cada cidadão uma vítima de si mesmo: ele acredita empregar os seus esforços em seu proveito, enquanto de fato ocupa-se dos interesses do chefe.³⁴

Como escapar a essa situação degradante e efetivar o respeito às leis? Como fugir desse ponto crítico em que se encontra o país, chegado ao limite de suas forças unificadoras? Só com a mudança dos cidadãos, só se eles passarem a amar o seu dever, e se os depositários da autoridade pública alimentarem esse sentimento com toda a sinceridade. As dificuldades desaparecem, portanto, se esses dois requisitos forem preenchidos, e a administração pública tornar-se-á uma fácil tarefa. Porque, segundo Rousseau, “quanto mais a virtude reina, menos são necessários os talentos”; há uma troca entre o gênio do chefe, de seu dom natural e da sua inteligência excepcional no trato do bem comum, com os costumes de todos os membros do corpo político.³⁵ Isso significa abrir mão de uma ação ostensiva dos magistrados no cumprimento de suas obrigações. Significa, sobretudo, a defesa da idéia segundo a qual, se levamos esse raciocínio às últimas conseqüências, a ambição do governante está mais bem servida quando este segue o dever e não quando faz da usurpação seu *modus operandi*. A história, segundo o autor, está repleta de exemplos: a autoridade concedida pelo povo é “cem vezes mais absoluta do que a tirania dos usurpadores”, principalmente se for outorgada àqueles que ele ama e pelos quais é amado.³⁶ Contudo, isso não quer dizer que o governo deva ser omissivo tratando-se do emprego do seu poder, de sua autoridade, e sim que o seu exercício deve ser de modo legítimo e ponderado. Em certas condições a firmeza é indispensável, porque a negligência do magistrado diante de uma maldade causadora de uma injustiça o igualaria ao infrator, ao malvado. Tolerar a malícia, conclui o genebrino, representa compactuar com o dano causado e, por assim dizer, tornar-se um sujeito igualmente malicioso. A severidade, porém, é imprescindível para quem quer ser justo.³⁷

Não basta, todavia, dizer para os cidadãos: “sejam bons”; é preciso educá-los nesse sentido. Entra em cena o que Rousseau chamou de “economia geral em relação ao governo das pessoas”, uma espécie de educação dos costumes retomada em grande parte das lições de Montesquieu.³⁸ Como este, Jean-Jacques tem

consciência da força potencial contida no processo de desenvolvimento das capacidades físicas, intelectuais e morais do ser humano em geral, e das infinitas possibilidades de o homem se transformar e se aperfeiçoar. Para Michel Launay, este será o *leitmotiv* da política rousseauiana, e o seu vislumbre determina também a colocação do homem a serviço de uma política positiva e prospectiva, ou uma política com uma visão de futuro.³⁹ Todos os ingredientes, acrescenta o comentador, estão misturados e, se forem bem manuseados, as boas conseqüências não tardarão a aparecer. Como consegui-las, porém? Basta seguir o meio mais eficaz, que é, segundo Rousseau, desenvolver o amor à pátria. Porquanto o homem é virtuoso quando harmoniza a sua vontade particular à vontade geral e deseja de bom grado o mesmo que as pessoas que ele ama desejam; resta apenas conciliar os interesses da paixão em um único fim ou objeto. A pátria tem essa capacidade de aglutinação, de concentração em si mesma do amor convergente dos cidadãos, exigindo apenas a canalização da má paixão do amor-próprio, da substituição do seu lado artificial que o separa de outrem – é sempre bom recordar que a piedade é um sentimento natural – por uma paixão boa, a paixão social ou patriota. Nas palavras de Rousseau, “esse sentimento suave e vivo que junta a força do amor-próprio a toda a beleza da virtude dá-lhe uma energia que, sem desfigurá-la, a torna a mais heróica de todas as paixões”.⁴⁰ E o meio correto é sem dúvida a educação pública, ou, para usar um termo do jargão técnico-pedagógico, a educação coletiva. Contudo, esta precisa aliar um outro ingrediente, uma forte conotação política no seu conteúdo específico. Em última instância, a pátria ocupa um lugar marcante na economia educacional dos cidadãos: ela é ao mesmo tempo a condição necessária e a conseqüência obrigatória de qualquer pensamento político legítimo.⁴¹

Assim sendo, há uma dependência mútua entre o amor à pátria e a virtude: o primeiro não pode subsistir sem o segundo, e este por sua vez deve supor aquele. Dessa conexão ocorre algo inusitado: uma oposição, pela eficiência, do amor à pátria ao amor

estéril da humanidade. É como se ele se enfraquecesse ao tentar abranger toda a terra, sendo necessário limitar o interesse e a comiseração para tornar-se ativo. Um homem que vive na Europa não se compadece, segundo essa visão, com as calamidades sofridas por um asiático, pelo menos com a mesma intensidade de um chinês, pois o seu sentimento se enfraquece e se apaga com o tempo na proporção do aumento da distância entre a sua morada e a localização da desgraça. Por isso, o elogio a Catão, um estóico e patriota, sempre buscando a felicidade no bom êxito dos outros membros de uma determinada pátria.

Mais do que uma simples decomposição do patriotismo em dois elementos, como a virtude que o torna moral, e como o amor próprio que lhe dá eficácia, há uma outra prescrição importante: os cidadãos devem, para sentir amor pela pátria, dedicar-lhe um tipo de relação afetiva semelhante ao sentimento materno. Ela deve transformar-se em uma espécie de mãe comum e oferecer as seguintes vantagens: garantir a segurança civil, os bens, a vida e a liberdade de cada um; ou seja, tudo o que foi estabelecido no pacto social. A “confederação pública” une-se de tal maneira à necessidade de segurança particular no *Discurso sobre a economia política*, que seria dissolvida pelo direito se percesse um único cidadão no Estado, sem que este o socorresse; ou mesmo se mantivesse um só no cárcere condenado injustamente. Pois, diz Rousseau: “infringidas as convenções fundamentais, não se vê mais qual o direito nem qual o interesse que poderia manter o povo na união social”.⁴² Desde então, há apenas uma saída: impedir a dissolução do estado civil e obrigar o corpo político a conservar o último de seus membros com o mesmo cuidado demonstrado aos demais. Afinal, ressalta o autor, todos comprometeram os seus bens e as suas vidas na defesa de cada um, com o exclusivo propósito de proteger a fraqueza particular pela “força pública e cada membro por todo o Estado”.⁴³ A máxima que defende a idéia “é bom que um só pereça por todos” só tem validade quando o indivíduo assume voluntariamente esse dever, consagrando a sua morte à salvação de seu país. Quando o

governante, contudo, sacrifica um inocente para o bem da multidão, ela se transforma em uma máxima execrável inventada pela tirania.

Na história, a legislação romana é o melhor exemplo desse feito, em que o amor dos cidadãos uns pelos outros e o respeito ao nome ostentado – romanos – davam a coragem necessária e o ânimo suficiente à virtude deles.⁴⁴ Em suma, que a pátria se mostre como uma “mãe comum”, querida pelos seus filhos, os cidadãos, quando estes usufruem as vantagens oferecidas, e o governo permita a participação deles na administração pública para que se sintam em casa respeitando as leis como a fiança da liberdade comum. Assim estarão garantidas a indissolubilidade do Estado e a manutenção dos bons costumes, do respeito às leis, do amor à pátria e do vigor cada vez maior da vontade geral.

Rousseau reconhece a falta de significado da palavra *pátria* para um sujeito sem um interesse em defendê-la. Quando os cidadãos não estão dispostos a resguardar a sua soberania territorial e política, nada pode existir de fato: nem a pátria, que não pode subsistir sem a liberdade – que necessita da virtude –, e nem mesmo esta que só acontece graças à existência dos cidadãos.⁴⁵ Formá-los representa dar vida à nação, efetivá-la realmente como ela deve ser, um lugar onde os seus membros possam concretizar as suas capacidades físicas e morais com um mínimo de dignidade. Em vista disso, a educação coletiva é o resultado mais racional do amor à pátria, sobretudo se a formação da liberdade for solidária ao sentimento patriótico. A conexão entre essas três noções é latente e exige não o abandono do interesse particular, em parte relegado a um segundo plano, mas sim a sua função determinante do sentimento a ser ensinado.

Se, por exemplo, desde bem cedo forem acostumados a só considerarem sua individualidade pelas relações com o corpo do Estado e a só perceberem, por assim dizer, a sua própria existência como uma parte da existência desse corpo, poderão,

por fim, identificar-se com esse todo maior, sentirem-se membros da pátria, amá-la com esse sentimento especial que o homem isolado só tem por si mesmo, elevar perpetuamente sua alma a esse grande objetivo e transformar, assim, numa virtude sublime, essa disposição perigosa da qual nascem todos os nossos vícios.⁴⁶

Essa passagem significativa, porém, nem sempre livrou o leitor de alguns enganos interpretativos, embora o seu desenlace tenha iluminado de modo inequívoco a verdadeira intenção do autor: o tempo é o maior inimigo quando falamos da correção de nossas inclinações naturais, em especial quando elas tomam rumo próprio e se transformam em hábitos ao se unirem ao amor próprio. De fato, o eu humano, visto como egoísmo, quando está concentrado nos corações e atua de maneira torpe, não permite mais a saída de nós mesmos para sermos virtuosos, mas nos entrega aos nossos caprichos e faz imperar o que há de pior na alma humana: um espírito mesquinho preocupado apenas em dividir o seu coração entre a avareza e a vaidade. Ele abafa a paixão mais sublime de todas – o sentimento que impulsiona o homem a servir a pátria com dedicação absoluta.

Como desde o nascimento as pessoas participam da cidadania, o tempo certo para se iniciar a educação é justamente o momento do seu desabrochar para a vida. Devem-se criar as condições propícias para não se permitir a transformação do tempo em grande inimigo do cumprimento dos deveres, começando cedo na formação e no exercício das obrigações das crianças. Ou seja, o magistrado, senhor da educação pública, precisa agir rapidamente e tomar aos seus cuidados as crianças ainda novas sem o mau hábito que põe em movimento o eu egoísta, degenerador das paixões naturais. Ouçamos a respeito o último escrito político de Rousseau: “É a educação que deve dar às almas a forma nacional e dirigir de tal forma suas opiniões e seus gostos, que elas sejam patriotas por inclinação, por paixão, por necessidade”.⁴⁷ Uma vez pervertidas, já

ressaltava o autor no *Discurso sobre a economia política*, as paixões naturais não têm mais possibilidade de cura e estão entregues às enfermidades da humanidade e de seu processo civilizatório. Assim o remédio não está no tratamento da doença, mas na prevenção dos males que podem tornar os cidadãos apáticos ao destino da república, por um lado, e no refrear dos interesses pessoais limitados ao máximo, por outro; só assim o Estado não se enfraquece e pode viver sem a frágil esperança da “boa vontade” dos indivíduos.⁴⁸

A educação deverá moldar, sem destruir, as paixões dos homens; deverá, para sermos mais precisos, controlar os seus sentimentos intensos e jamais extingui-los completamente, porque sem elas não haverá bons cidadãos. A sua tarefa é ensiná-los no amor à pátria, no respeito à lei, no agir sempre como um ser virtuoso e no pensar, acima de tudo, no bem comum. Entretanto, alerta o autor, essa tarefa não pode ficar unicamente ao sabor dos preconceitos dos pais. Seria desastroso se assim fosse, pois o grande interessado é o próprio Estado, que, ao permanecer vivo enquanto a família se dissolve com o tempo, sente os frutos derradeiros dessa educação.⁴⁹ É função exclusiva do magistrado e de mais ninguém, desde que recebeu as regras do soberano, educar as crianças em comum. Só ele pode presidir a atividade mais importante do Estado, pondo em prática ao mesmo tempo a sua experiência de ancião honrado e a autoridade que lhe foi conferida em função do cargo ocupado. Só a união desses dois elementos permite levar a cabo um trabalho dessa monta. Guerreiros ilustres pregam a coragem, e magistrados íntegros ensinam a justiça, eis a combinação perfeita que visa transmitir às gerações posteriores “a experiência dos chefes, a coragem e a virtude dos cidadãos e a emulação, comum a todos, de viver e morrer pela pátria”.⁵⁰ Sem essa combinação, conclui Rousseau, a educação coletiva está fadada ao fracasso, pois o apoio da autoridade, assim como o seu exemplo, é fundamental para se colherem frutos na instrução e para se dar crédito à virtude por quem a pratica. É nisso que consiste a educação pública, ao menos as suas regras mais genéricas.

Não podendo ser baseada no sujeito que raciocina no silêncio de suas paixões, a vontade geral de Rousseau deve ser vista com base em uma indeterminação resultante do movimento de nossas paixões que não podem ser totalmente apagadas pelo entendimento ou sobrepostas por sua lucidez: esse movimento das paixões é de algum modo preservado em suas decisões soberanas. As paixões de fundo jamais são aniquiladas pela razão, pois está escrito no *Contrato social* sobre a retidão da vontade geral, mas não que o julgamento que a conduz seja sempre esclarecedor. É preciso um guia e um método de trabalho que façam a união da vontade e do entendimento, um Numa ou um Licurgo que ponha em prática o meio de sua realização, a educação cívica. Como foi visto nos parágrafos anteriores, só ela tem o poder de moldar as paixões dos indivíduos conforme os seus próprios interesses, fazendo-os acreditar que, agindo na direção do bem comum, eles estão indo em direção de seus objetivos particulares. E essa educação coletiva é, segundo as *Considerações sobre o governo da Polônia*, uma educação nacional.⁵¹ E, nas palavras de Rousseau:

A educação nacional só cabe aos homens livres; só eles têm uma existência comum e estão verdadeiramente ligados pela Lei. Um francês, um inglês, um espanhol, um italiano, um russo, são mais ou menos o mesmo homem: ele sai do colégio já totalmente moldado pela licenciosidade, isto é, pela escravidão. Aos vinte anos um polonês não deve ser um outro homem; deve ser um polonês.⁵²

Abstract: The article presents some formation aspects of Rousseau's notion of general will, and the conceptual transformation it promoted in XVIIIth century political thinking; Diderot's notion of *universalité* of the general will of the species has its range limited by Rousseau's notion of *généralité* of citizens' general will. More precisely, countries' sovereign wills restrict the development of species' general will, since the latter, by being a universal will and the range of every rational being, loses its force against States particular interests.

Key words: general will, virtue, education, State.

Notas

1. ROUSSEAU, J.-J. *Émile ou de l'éducation*, p. 836.
2. ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique*, p. 245.
3. VARGAS (1986, p. 28).
4. RILEY (1986, p. 4).
5. *Ibidem*, p. 3-63.
6. Sobre a falta de consenso entre os comentadores sobre a origem do *Discurso sobre a economia política*, cf. a resenha da polêmica em WOKLER (1987, nota 3, p. 71-72); e em REALE (1983, nota 2, p. 347-348).
7. DERATHÉ (1964, p. 74).
8. ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*, p. 429.
9. *Ibidem*, p. 369.
10. ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique*, p. 244.
11. *Idem*.
12. ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social ou essai sur la forme de la république* [première version], p. 281.
13. *Ibidem*, p. 283.
14. HOCHART (1967, p. 66).
15. ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique*, p. 245.
16. Cf. DERATHÉ (1970, p. 397-398), sobre as várias concepções que este termo assume na obra de Rousseau e como ele é recuperado de Samuel Pufendorf.
17. ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social ou essai sur la forme de la république* [première version], p. 295.
18. *Ibidem*, p. 284. Cf., ainda, HOCHART, op. cit., p. 67.
19. ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique*, p. 245-246.
20. MONTESQUIEU (1951, p. 234).
21. ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique*, p. 246-247.
22. MONTESQUIEU, op. cit., p. 232-234. É como se uma mão invisível arranjasse todas as coisas de modo a ser útil para todos. Mão invisível que ronda, em outras situações, a própria obra de Rousseau. Basta

- conferir o capítulo 9 do *Ensaio sobre a origem das línguas*: “Aquele que quis que o homem fosse sociável pôs o dedo no eixo do globo e o inclinou sobre o eixo do universo” (ROUSSEAU, 1995, p. 401).
23. ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique*, p. 246.
24. Idem.
25. Idem.
26. ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*, p. 361.
27. ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique*, p. 248. Cf., sobre o enigma da noção de liberdade de Rousseau e suas várias facetas, CULLEN (1993, p. 3-30).
28. Para Diderot, a vontade geral pode ser “consultada nos princípios da lei escrita de todas as nações policiadas; nas ações de povos selvagens e bárbaros; nas convenções tácitas inimigos da raça humana entre eles, e mesmo na indignação e no ressentimento, estas duas paixões que a natureza parece ter colocado até nos animais para suprir o defeito das leis sociais e da vingança pública” (DIDEROT, 1876, p. 300). Cf. PROUST (1962, p. 359); GOYARD-FABRE (1984, p. 104-107); GOLDSCHMIDT (1974, p. 594-605).
29. ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*, p. 380. Grifos nossos.
30. ROUSSEAU, J.-J. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 970-971.
31. ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique*, p. 254.
32. ROUSSEAU, J.-J. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 966-970.
33. ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique*, p. 253.
34. Idem.
35. Ibidem, p. 254.
36. Idem.
37. Idem. Não é à toa que Rousseau cita Santo Agostinho: “Sicut enim est aliquando misericordia puniens est, ita crudelitas parcens” [“Assim como punir às vezes é praticar a piedade, também é crueldade deixar de punir”] (*Carta LIV*). Essa citação encontra-se, na edição da Pléiade, na página 1397.

38. Cf. ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique*, p. 262.
39. Cf. LAUNAY (1971, p. 226).
40. ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique*, p. 255.
41. Cf. LAUNAY (1971, p. 227).
42. ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique*, p. 256.
43. Ibidem, p. 256-257.
44. Ibidem, p. 257-258.
45. Ibidem, p. 259. Michel Launay lembra a semelhança desse argumento com o defendido por Voltaire. Cf. LAUNAY (1971, p. 227).
46. ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique*, p. 259-260.
47. ROUSSEAU, J.-J. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 966.
48. ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique*, p. 262.
49. Ibidem, p. 260.
50. Ibidem, p. 261.
51. ROUSSEAU, J.-J. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 966.
52. Idem.

Referências

- CULLEN, D. E. *Freedom in Rousseau's political philosophy*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1993.
- DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Vrin, 1970.
- _____. Introduction. In: ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1964. t. 3. (Bibliothèque de la Pléiade).
- DIDEROT, D. Droit naturel. In: ASSÉZAT-TOURNEAUX. (Ed.). *Œuvres Complètes*. Paris: Garnier Frères, 1876. t. 14.
- GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique*. Paris: Vrin, 1974.
- GOYARD-FABRE, S. Les idées politique de Diderot au temps de l'*Encyclopédie*. *Revue Internationale de Philosophie*, n. 148/149, 1984.

HOCHART, P. Droit naturel et simulacre. *Cahiers pour l'Analyse 8*. L'impensé de Jean-Jacques Rousseau. Paris: Le Graphe, 1967.

LAUNAY, M. *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique*. Grenoble-Cannes: CEL/ACER, 1971.

MONTESQUIEU. De l'esprit des lois. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1951. t. 2. (Bibliothèque de la Pléiade).

REALE, M. *Le ragioni della politica*. Roma: Dell'Ateneo, 1983.

RILEY, P. *The general will before Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

ROUSSEAU, J.-J. Discours sur l'économie politique. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1964. t. 3. (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. Du contrat social ou essai sur la forme de la république [première version]. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1964. t. 3. (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. Du contrat social. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1964. t. 3. (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. Considérations sur le gouvernement de Pologne. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1964. t. 3. (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. Émile ou de l'éducation. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1969. t. 4. (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. Essai sur l'origine des langues. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1995. t. 5. (Bibliothèque de la Pléiade).

VARGAS, Y. *Rousseau, économie politique (1755)*. Paris: PUF, 1986.

WOKLER, R. *Rousseau on society, politics, music and language*. New York: Garland, 1987.