

AS CONDIÇÕES SUBJETIVAS DA DEMOCRACIA: A LIÇÃO DE ROUSSEAU PARA NOSSA ÉPOCA

*Héctor Ricardo Leis**

Resumo

Este artigo tem por objetivo analisar o pensamento político de Rousseau, focalizando sua contribuição à teoria democrática. A originalidade desta última localiza-se na combinação e integração das problemáticas da liberdade e da igualdade, e na consideração da política como uma forma de ação tanto do indivíduo como da comunidade. Neste contexto, a realização da democracia é pensada basicamente a partir de suas condições subjetivas. Interessa aqui ressaltar a eficácia operativa (para a governabilidade democrática) da interpelação e reconhecimento dos indivíduos "como membros de uma comunidade de livres e iguais na fraternidade", por oposição ao poder do Estado e do mercado. A argumentação de Rousseau é contrastada com as posições do liberalismo e do socialismo, levantando-se a hipótese que sua teoria democrática tem hoje plena vigência, sobretudo se considerarmos a profunda crise política, social e ambiental do mundo contemporâneo e a forte emergência na sociedade civil de valores e sujeitos orientados eticamente.

*Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política (CSO/CFH/UFSC).

Abstract

The object of this article is to analyse Rousseau's political ideas, enfatizing his contribution to democratic theory. The originality of this theory is concentrated in the combination and integration of the problems of equality and freedom, and the political view as a way of action among people and community. In this context, Democracy is basically considered emerging from its subjective conditions. What is important, is to stand out the operative efficiency of the recognition of the individuals as part of a whole community - equal and free in fraternity", in opposition to the economic and state power". Rousseau's arguments are contrasted with the ideals of Socialism and Liberalism - considering the assumption that nowadays his democratic theory has relevance if we have in mind the deep political, social environmental crisis of contemporary world, and the strong emergence into the civil society of actors and values ethically oriented.

Introdução

A reflexão sobre a ordem política surge, na maioria dos pensadores, como uma reflexão sobre a natureza do poder e de seu exercício. Sabemos que para Rousseau, todos os homens são solicitados por duas forças contraditórias: unir-se para sobreviver e, ao mesmo tempo, manter sua liberdade. A boa ordem por assim dizer, será aquela que realize a liberdade dos indivíduos numa sociedade de iguais onde todos contribuam para o interesse comum. Se o contrato entre os homens não deve fazer surgir uma autoridade externa a eles, estes terão que procurar em si mesmos a fonte desse poder. Neste caso, que é o da perspectiva de Rousseau, se coloca um problema óbvio: como e onde procurar a forma e o conteúdo desse poder sendo os homens tal como eles são? Rousseau não se cansa de chamar-nos a atenção para esta dificuldade: "a vontade geral é sempre reta e tende para a utilidade pública: mas não se conclui daqui que as deliberações do povo tenham sempre a mesma retidão" (ROUSSEAU (a): 66); ou bem, com outras palavras, "o coração do homem é sempre reto, sobretudo no que não se refira pessoalmente a ele" (ROUSSEAU

(b):285). A pergunta então é: como ser reto nos assuntos que se referem a nós mesmos? Ou, em termos da filosofia política, como adequar ou dirigir nossa vontade individual para o exercício da vontade geral corporificada na lei?

As boas leis não são difíceis de ser encontradas, ainda que possa parecer o contrário. Todo homem de bom senso pode achar aquelas que sejam as mais úteis para a sociedade (ROUSSEAU (b): 324). Mas este não é o problema. O problema será adequar essas leis "ao povo a que se destinam" (ROUSSEAU (b): 324). A exemplo de Solon, nos dirá Rousseau, não se trata de impor as melhores leis em si, mas sim as melhores para uma situação dada. Se não for assim, será preferível "deixar subsistir a desordem" do que intentar preveni-la por meio de leis que não serão cumpridas, já que desta forma não se remedia o mal mas se degradam as leis" (Rousseau (b): 324). Mas, não é porque se trate de adequar as leis ao povo que estas terão uma finalidade passiva ou conservadora:

"Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout donc cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui" (ROUSSEAU (a):77).

Acredito que a grande ambição de Rousseau seja, como se depreende de tudo que já foi dito, a de gerar um corpo político que, ao mesmo tempo que desnaturaliza o homem, transformando-o numa parte do todo em igualdade com os outros, seja assumido de tal forma que se possa dizer, como em Esparta, que os cidadãos não somente respeitavam as leis, mas que também as "amavam" (ROUSSEAU (b): 324). Assim, dada a especial problemática de Rousseau, o verdadeiro problema político não é tanto o de determinar o dever-ser do corpo político - isto é, não se encontra no plano de sua universalidade - e sim o de determinar o modo da transição para o dever-ser. Neste sentido,

entenderemos aqui a democracia como o modo de ser da ordem política em transição para sua realização plena.

Diz Chauí, a propósito de Espinosa, que "o que distingue uma forma política de outra é a proporcionalidade que se estabelece entre o poder da potência soberana e o poder das potências individuais, isto é, entre o poder coletivo e o poder dos cidadãos" (CHAUÍ: 159)¹. Assim para Rousseau, na mesma linha de Espinosa, o Estado será livre quando ninguém possa se identificar ou se apropriar do poder, por ser este de todos, não havendo um lugar pré-determinado que só possa ser ocupado por alguns e não por todos. A não identificação de alguém com o poder é sua garantia. Em última instância, o poder estará no indivíduo, genericamente pensado, dado que a igualdade entre os indivíduos singulares não permite que nenhum deles, ou um grupo de eles, se aproprie do poder ou dele fique excluído. Portanto, o Estado é livre porque os cidadãos são iguais e livres. Mas para que os indivíduos possam ser iguais e livres é preciso que a liberdade e a igualdade se realizem na consciência da necessidade, o que, por sua vez, pede uma comunidade de indivíduos conscientes. Acredito que, para Rousseau, em última instância, a medida da democracia está na consciência. A lei e o povo se tornarão meios de realização da ordem política em e através dela. Observemos que esta medida não poderá estar na lei em si ou no povo em si, porque estes são abstrações que para tornar-se concretas precisam ser articuladas no bojo de uma dialética do dever-ser e do não ser. Tanto a lei pode ser boa ou má como o povo pode ser virtuoso ou vicioso, de forma tal que tanto podem nos conduzir pelo caminho do dever ser ou do não ser. Toda realidade é um momento tanto de um processo de desigualdade como de um processo de igualdade. A medida para determinar o sentido do progresso em um ou outro sentido, para assim detectar o caráter predominante do processo em geral, está na consciência do indivíduo, que é onde se torna possível visualizar conjuntamente as forças opostas que agem na realidade.

Quero insistir neste ponto: o fato que tenhamos situado na consciência do indivíduo a medida para determinar a realização da ordem política relativiza qualquer postura ética de caráter absoluto, já que a lei não poderá ser modelada por uma norma eterna e sim pela consciência e, portanto, pelo consentimento dos indivíduos.

Consciência e consentimento não são eternos e necessariamente mudam junto com a realidade dos homens. O contrato ideal é uma referência obrigatória para os homens, mas não determina aprioristicamente o caminho a seguir para chegar até ele. Impor pela força o contrato ideal só pode levar-nos ao contrato da desigualdade, já que isto impedirá que o povo seja soberano de si ou, para usar as palavras de Rousseau, que o governo dê ao povo dos súditos as ordens que recebe do povo dos cidadãos. Para Rousseau, a história não é o desenvolvimento de uma idéia de contrato, como Hegel entenderá posteriormente. Rousseau se negará a legitimar uma história a priori: o modelo da boa sociedade e o modelo da má sociedade são parâmetros para o agir político do homem que é livre para escolher um ou outro como referência. Assim, a proposta central de Rousseau não diz respeito a uma forma particular de governo ou sociedade, mas a um modo de ser de indivíduo na comunidade.

Deste ponto de vista, a democracia se configura, em minha leitura, como a transição para uma ordem política onde se articulem as vontades individuais e a vontade geral. Mas, constatando que Rousseau deixa a questão da democracia para um "povo de deuses" concluindo que "um governo tão perfeito não convém aos homens" (ROUSSEAU (a): 108), se nos apresenta aqui uma contradição. Com efeito, a democracia aparece, assim, definida tanto como uma forma particular do governo, como a ordem política ideal, como o reflexo perfeito do contrato. Neste sentido parece que Rousseau estivesse dizendo que a democracia é um procedimento inviável. Mas não parece que a democracia seja inviável, e sim as condições para sua realização. Em suma, estas condições são tão difíceis de obter que tornam a democracia aparentemente inviável:

"D'ailleurs que de choses difficiles à réunir ne suppose pas ce gouvernement? Premièrement un État très petit où le peuple soit facile à rassembler et où chaque citoyen puisse aisément connaître tous les autres; secondement une grande simplicité de mœurs qui prévienne la multitude d'affaires et les discussions épineuses; ensuite beaucoup d'égalité dans les rangs et dans les fortunes, sans quoi l'égalité ne saurait subsister longtemps dans les droits et l'autorité: enfin peu ou point de luxe; car, ou de luxe est l'effet des richesses, ou il les rend nécessaires; il corrompt

à la fois le riche et le pauvre, l'un par la possession, l'autre par la convoitise; il vend la patrie à la mollesse, à la vanité; il ôte à l'État tous ses citoyens pour les asservir les uns aux autres, et tous à l'opinion". (ROUSSEAU (a): 107-108).

Creio assim, que Rousseau distingue entre a democracia como forma ou procedimento e a democracia como condição social². Mas democracia para ser possível deve distinguir, mas não pode separar uma coisa da outra. O que Rousseau nos diz é que a democracia, considerada como forma de governo, não pode senão ser uma utopia se a pretendemos isoladamente de suas condições de realização. Mas se estas condições parecem ser praticamente mais um ponto de chegada que um ponto de partida, não será então que Rousseau quer negar a viabilidade da democracia? Penso que não. A democracia certamente é um ponto de chegada, mas ela é, considerando o contexto global da obra de Rousseau, sobretudo, um modo de ser do indivíduo dentro da comunidade que, através de uma mecânica de supressão gradual do poder do Estado como instituição externa aos indivíduos, vai gerando as condições para a igualdade e a liberdade necessárias a sua própria gestão. Assim, a democracia pode ser entendida, em termos políticos, como o modo de exercício do poder que supõe sua própria anulação. Esta definição nos permite unir a democracia como forma com a democracia como condição social.

Veremos assim como a democracia nos exige que o poder não seja concebido como um lugar fixo mas como uma função: "Os depositários do poder executivo não são os senhores do povo, mas seus funcionários" (ROUSSEAU (a): 140); que pensemos que as mesmas pessoas podem passar dos atos gerais aos atos particulares:

"C'est encore ici que se découvre une de ces étonnantes propriétés du corps politique, par lesquelles il concilie des opérations contradictoires en apparence. Car celle-ci se fait par une conversion subite de la souveraineté en démocratie; en sorte que, sans aucun changement sensible, et seulement par une nouvelle relation de tous à tous, les citoyens devenus magistrats passent des actes généraux aux actes particuliers, et de la loi à l'exécution" (ROUSSEAU (a): 139).

Em resumo, a democracia não é outra coisa senão a supressão das instâncias intermediárias de todo tipo, do geral com o particular, dos governantes com os governados; isto é, a supressão do Estado tal como usualmente se concebe: como instância de intermediação externa dos indivíduos.

A democracia em Rousseau, a meu entender, se transforma assim no exercício transitório de um poder político que se realiza só na medida em que cria condições para sua própria extinção. É muito provável que a proposta de Rousseau seja irrealizável, num sentido estrito e definitivo. A procura de uma ordem de igualdade e liberdade, se define por contraste com outra ordem de desigualdade e não-liberdade que processa a afirmação do poder político como instância necessária e imprescindível de regulação externa dos indivíduos. E de certa forma, a negação do poder político em Rousseau se faz também, através da assunção deste poder.

A Lei e o Legislador

Diz Rousseau que numa legislação perfeita:

"Ià volonté particulière ou individuelle doit être nulle, la volonté de corps propre au gouvernement très subordonnés, et par conséquent la volonté générale ou souveraine toujours dominante est la règle unique de toutes les autres" (ROUSSEAU (a): 103).

Na ordem natural, dirá logo em seguida, dá-se o contrário. Assim para ter um legislação perfeita é preciso percorrer um largo caminho, tomando os homens tal como são. Justamente, a política, ou mais precisamente, a lei, será um meio para chegar até essa legislação perfeita que não é outra coisa senão a realização plena do pacto social. O pacto social se define pela existência do povo, mas sua existência não é de forma alguma perfeita, já que não supõe que a vontade geral seja dominante. Por isso pode Rousseau, dizer no começo do cap. da Lei:

"Par le pacte social nous avons donné l'existence et la vie au corps politique: il s'agit maintenant de lui donner le mouvement et la volonté par la législation" (ROUSSEAU (a): 73).

A lei é o meio para consumir o pacto, porque os indivíduos chegam a ele obrigados pela sobrevivência, mas seus interesses individuais permanecem tão contraditórios como antes. O poder do Estado surge, assim, para conservar o pacto e garantir as mútuas obrigações dos contratantes. Mas, para Rousseau, nenhum ato deste poder, por mais absoluto que seja, ultrapassa a lei ou as convenções:

"On voit par là que le pouvoir souverain, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu'il est, ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales, et que tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions" (ROUSSEAU (a): 70).

O interesse público só pode governar por meio das leis: "As leis não são mais do que as condições da associação civil" (ROUSSEAU: 75). As leis devem ser gerais tanto por sua origem como por sua finalidade:

"Mais quand tout le peuple statue sur tout le peuple il ne considère que lui-même, est s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue, à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi" (ROUSSEAU (a): 74).

Mas sendo as leis artificiais e não naturais, como prevenir-nos contra os vícios próprios da vontade individual? O povo tem o direito de legislar, mas uma legislação perfeita só pode ser obra de um povo também perfeito que nunca é o povo real:

"Le Peuple soumis aux lois en doit être l'auteur; il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société: mais comment les régleront-ils? (...) Comment une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon,

exécuterait-elle d'elle même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation? De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir de la séduction des volontés particulières rapprocher à seules les lieux et les temps, balancer l'attrait des avantages présents et sensibles par le danger des maux éloignés et caches. (...) Tous ont également besoin de guides" (ROUSSEAU (a): 75-76).

Daqui nasceria a necessidade de um legislador. Mas isto parece uma renúncia à soberania popular, que nega a possibilidade da instauração da democracia, e que supõe, portanto, um retorno a pontos de vistas da ilustração, tal como observa Cerroni (CERRONI: 194): Se o povo é cego, precisará de um legislador-educador que o guie. Por outro lado, como reafirmando esta opinião, Rousseau dirá que o legislador é um "homem extraordinário", quase um "Deus" (ROUSSEAU (a): 77-78). O ponto que deveremos demonstrar aqui para negar este enfoque, que supõe a alienação da soberania do povo em um terceiro (tal como no contrato de Hobbes e não aquele de Rousseau), será que não existe o aparente dualismo ou oposição que se está sugerindo entre o legislador e o povo.

Minha hipótese, para negar este dualismo, é que o legislador representa o povo, que não é senão um funcionário da consciência do povo, por assim dizer. Forçando a expressão para uma categoria contemporânea, poderia dizer que o legislador representa a "máxima consciência possível"³ do povo. Isto porque, de acordo com as observações de Rousseau na *Lettre à M. d'Alembert*, citado no começo, o Legislador não é o homem da lei mas o homem do consenso: aquele que pode reconhecer as leis que o povo pode aceitar. A lei do legislador não é uma lei própria, que venha de fora para o povo. Se, fosse assim, o legislador deixaria de sê-lo para transformar-se num desses sábios contra os quais Rousseau nos alertava no **Préface de Narcisse**:

"Tout peuple qui a des moeurs et qui par conséquent respecte ses loix et ne veut point ratiner sur ses anciens

usages, doit se garantir avec soin des sciences, et sur-tout des savants, dont les maximes sententieuses et dogmatiques lui apprendroient bientôt à mépriser ses usages et ses loix; ce qu'une nation ne peut jamais faire sans se corrompre" (ROUSSEAU (c): 971).

O legislador representa a máxima consciência possível porque seu discurso potencializa o povo para seu aperfeiçoamento. Ele poderá ser sempre necessário, na medida que um povo real nunca atinge definitivamente sua perfeição. Mas ele é o porta-voz da lei possível para a melhor adequação do povo consigo mesmo, com suas necessidades sem mudar sua natureza. A verdadeira ciência do legislador é a comparação entre a força das leis e a força dos vícios que elas combatem (ROUSSEAU (b): 323-324). Nada poderá fazer o legislador quando a força dos vícios for maior. O legislador não pode dar esperanças que o próprio povo não possua.

O legislador se apresenta assim não como um Deus, mas como aquele que por seus méritos e capacidades pode distinguir-se dentre seus iguais na comunidade. Mas somente pelos méritos, já que o legislador não pode ser tal por sua autoridade:

"Les décmvirs eux-mêmes ne s'arrogèrent jamais le droit de faire passer aucune loi de leur seul autorité. **Rien de ce que nous vou proposons**, disaientils au peuple, **ne peut passer en loi sans votre consentement. Romains, soyez vous-mêmes les auteurs des lois qui doivent faire votre bonheur.** Celui qui rédige les lois n'a donc ou ne doit avoir aucun droit législatif, et le peuple meme ne peut, quand il le voudrait, se dépouillier de ce droit incommunicable; parce que selon le parte fondamental il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers, et qu'on one peut jamais s'assurer qu'une volonté particulière est conforme à la volonté générale qu'après l'avoir soumise aux suffrages libre du peuple: j'ai déjà dit cela, mais il n'est pas inutile de le répéter" (ROUSSEAU (a): 78-79).

Acredito, assim, que nada existe em Rousseau que permita argumentar contra a soberania do povo, acerca do Legislador. Como observa Salinas, o legislador "é o sujeito historico por excelência, pelo menos nesta fase de instituição do corpo político, na medida em que é

um representante ou substituto do corpo político, sujeito do direito" (SALINAS: 102-103). Mas enquanto substituto, o legislador não tem senão uma autoridade provisória, que desempenha uma função que Salinas denomina de vanguarda (SALINAS: 103). Mas esta vanguarda não supõe uma concepção paternalista, como acredita Salinas. O legislador nada pode fazer que o povo não aprove. Portanto, seu papel, embora audaz - já que deve sentir-se capaz de modificar, por assim dizer, a natureza humana - não pode chegar ao extremo de postular uma ordem política ou um sistema de legislação que não tenha o consenso do povo, que não seja assumida como própria dentro da consciência de cada indivíduo. A lei do legislador é sempre a lei possível para uma transição consensual para a ordem perfeita: nunca o legislador poderá ser gerador de uma lei que produza o consenso a partir da coerção. Isto fica mais do que claro quando Rousseau, chamado a legislar sobre a Polônia, nos adverte sobre os perigos de uma reforma da lei imposta de "cima":

"Braves polonais, prenez garde; prenez garde que pour vouloir trop bien être vous n'empiriez votre situation. En songeant à ce que vous voulez acquérir, n'oubliez pas ce que vous pouvez perdre. Corrigez, s'il peut, les abus de votre constitution; mais ne méprisez pas celle qui vous a fait ce que vous êtes" (ROUSSEAU (d): 954).

Rousseau não pode ser confundido com um revolucionário, neste sentido. No enfoque de Rousseau, além da lei possível só poderá vir a ser instituído um corpo político de maior desigualdade e falta de liberdade que o que se pretende reformar com boas leis, fora porém, da consciência possível. Por outro lado, a lei que fique aquém do possível só pode afirmar a desigualdade e a falta de liberdade já existentes. Ou seja, a mudança para um estado de maior perfeição que o existente tem sua medida na consciência dos indivíduos, que é o único lugar onde podem ser definitivamente garantidos as mudanças efetuadas. Estas mudanças supõem que o movimento no qual se operem seja um movimento molecular ao nível do indivíduo, e não ao nível de classes. É muito provável que Rousseau tivesse sido contrário à violência do regime da Convenção cuja paternidade ideológica lhe é atribuída. Mas, entenda-se bem, não é que Rousseau seja contra a violência ou a

coerção quando ela é exercida pela vontade geral. A condição para o consenso é a concordância de cada indivíduo com todos os demais em torno do interesse comum. Podemos admitir a falta de concordância de um ou vários indivíduos e aplicar-lhes coercitivamente a lei. Se, no entanto, estes sofressem a mesma violência por estarem submetidas à dominação de um interesse não comum, isto é, de uma classe que não é a deles, essa violência não seria legítima⁴.

Rousseau dizia que o Legislador devia tentar tornar cada indivíduo um ser que precisa do outro, fazer de tal modo que "cada cidadão nada seja só por si e nada possa sem o concurso de todos os outros" (ROUSSEAU (a): 77). Isto é: a vontade geral é um resultado da lei. A vontade individual pode chegar a ser dominada por seu aspecto geral mediante a lei. Mas o legislador não é um deus que, se quiser, pode transformar um povo vicioso num povo amante da lei e, portanto, num povo feliz. Isto significa que sua obra de desnaturalização do indivíduo e de construção artificial de uma nova ordem age dentro das possibilidades potenciais ainda não perdidas do povo. Potenciais porque não desenvolvidas por uma boa legislação. Mas ainda não perdidas porque ainda não foi instituído por uma má legislação.

O Povo e a Assembléia

O primeiro dos três capítulos sobre o povo no **Contrat**, começa assim:

"Comme avant d'élever un grand édifice l'architecte observe et sonde le sol, pour voir s'il en peut soutenir le poids, le sage instituteur ne commence pas par rédiger de bonnes lois en elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter. C'est pour cela que Platon refusa de donner des lois aux Arcadiens et aux Cyréniens, sachant que ces deux peuples étaient riches et ne pouvaient souffrir l'égalité: C'est pour cela qu'on vit en Crète de bonnes lois et de méchants hommes, parce que Minos n'avait discipliné qu'un peuple chargé de vices" (ROUSSEAU (a): 80-81).

Para Rousseau o legislador precisava de um povo onde a força das leis fosse maior do que a força dos vícios. Mas como estes vícios que tornam um povo incorrigível conseguiram se impor?

Rousseau dizia que um povo pode ser legislado se "ainda não sofreu o verdadeiro jugo das leis". Mas dentre as muitas condições necessárias para instituir um povo que Rousseau destaca, existem condições que não são diretamente criadas pelo homem, por assim dizer. Este é o caso do tamanho da população ou do território, por exemplo (ROUSSEAU (a): 81-87). Mas acredito que as condições que Rousseau pretende realmente destacar se referem àquelas condições que o próprio homem gera. É assim que Rousseau pode dizer: "Povos livres, lembrai-vos desta máxima: Pode adquirir-se a liberdade, mas nunca recuperá-la" (ROUSSEAU(a):82). As condições naturais de um povo podem ser mudadas em parte ou compensadas de alguma forma, mas os vícios muito dificilmente. De acordo com o segundo **Discours**, os vícios não são facilmente modificáveis justamente porque são aquisições do homem na sua relação com outros homens e não com a natureza (ROUSSEAU(c):123-124). A riqueza é o extremo dum processo de corrupção que pode não ter retorno. Os vícios do **Contrat** representam o mesmo que a riqueza do **Discours sur l'inégalité**. Mas a riqueza não era um valor que se transformava automaticamente em dominante com o surgimento da propriedade. A riqueza só chegava a ser dominante depois da institucionalização do contrato dos ricos. A riqueza era aquela espécie de desigualdade à qual se reduziam todas as outras, mas a riqueza precisava desse contrato que alienava a soberania num poder supremo externo à comunidade. Enfim, a possibilidade da realização de uma legislação perfeita, da ordem política do pacto social de Rousseau, depende de até onde esse outro contrato dos ricos tenha sido internalizado pelo povo. Tal como observa Salinas, "entre o momento da instalação da propriedade e aquele no qual a riqueza não é ainda o valor dominante para todo o povo, situa-se o campo da política" (SALINAS: 120). Até aqui a ação política ainda é possível. As figuras que surgem como contrapostas depois do estado de guerra são o rico e o legislador, cada um propondo, caminhos diferentes. Para sair do estado de guerra, leis deverão necessariamente ser instituídas. O caráter dessas leis, e que contrato elas tendem a configurar, será o que vai definir se o povo se aperfeiçoa como corpo

político ou se torna incorrigível. Se as leis tendem a freiar as desigualdades e a criar o interesse comum, o povo estará salvo. Se as leis tendem a institucionalizar os interesses particulares, o povo, atingido certo ponto, se tornará incorrigível. No cap. X do **Contrat**, Rousseau mostra como o Legislador pode mudar ou compensar os defeitos naturais do território ou da quantidade de população, e isto não parece muito difícil. O difícil será mudar as convenções já estabelecidas na direção errada:

"Ce qui rend pénible l'ouvrage de la législation est moins ce qu'il faut établir que ce qu'il faut détruire" (ROUSSEAU (a): 87-88).

Assim como no **Discours** o corpo político se dissolvia pela dominação da riqueza, veremos o reflexo dessa dissolução no **Contrat** na morte do poder legislativo:

"Le principe de la vie politique est dans l'autorité souveraine. La puissance législative est la coeur de l'État, la puissance exécutive en est le cerveau (...) Le cerveau peut tomber en paralysie et l'individu vivre encore. Un homme reste imbécile et vit: mais sitôt que le coeur a cessé ses fonctions, l'animal est mort" (ROUSSEAU (a): 128-129).

Mas acontece que o povo é o soberano e "não possui outra força que não seja o poder legislativo" (ROUSSEAU (a): 129). Assim se a dissolução do Estado vem da usurpação do poder legislativo pelo príncipe (poder executivo) (ROUSSEAU (a): 126-127), o governo deixa de ser esse funcionário que só dava as ordens que recebia, para colocar-se acima das leis e do povo, para transformar-se em déspota, segundo as palavras de Rousseau.

No que concerne a definição da democracia, nos defrontamos com um problema. Vejamos primeiro o que é o governo, segundo Rousseau. O governo desempenha apenas um papel subordinado, na ordem política proposta. O governo é um simples agente de execução das leis. O poder legislativo pertence ao povo, mas precisa-se de um corpo intermediário para aplicar as leis:

"Qu'est-ce donc que le gouvernement? Un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté, tant civile que politique. (...) Ce n'est absolument qu'une commission, un emploi dans lequel, simples officiers du souverain, ils exercent en son nom le pouvoir dont il les a faits dépositaires, et qu'il peut limiter, modifier et reprendre quand il lui plaît, l'alienation d'un tel droit étant incompatible avec la nature du corps social, et contraire au but de l'association" (ROUSSEAU (a): 98).

Mas acontece que o governo, enquanto intermediário, tem que poder se distinguir do soberano e se constituir sem alterar o equilíbrio entre o soberano e os súditos. Para isto será preciso manter uma proporcionalidade entre todos os termos da relação. Rousseau coloca então, uma condição básica para a conservação da ordem política:

"Et pour que l'État soit dans un bon équilibre il faut, tout compensé, qu'il y ait égalité entre le produit ou puissance du gouvernement pris en lui-même et le produit ou la puissance des citoyens, qui sont souverains d'un côté et sujets de l'autre" (ROUSSEAU (a): 98).

Observemos, para começar, a inspiração espinosista do texto. É necessário uma igualdade entre o poder do governo e o poder dos cidadãos. Mas Rousseau fala de três termos na relação e, portanto, esta será difícil de estabelecer. A proporção não pode ser alterada sob risco de cair no despotismo e na anarquia (ROUSSEAU (a): 99). Creio que o fato de Rousseau ter recorrido à linguagem matemática, numa tentativa de explicar esta relação, embora seja complicado, tem um sentido que não pode ser omitido, tal como observa Françon (FRANÇON: 135-140). Consideremos assim, para efeitos de nossa análise, que os cidadãos como membros de soberano são A, o governo B, e os cidadãos como súditos C. Desta forma, se esta relação pode ser representada como "aquela que se estabelece entre os extremos de uma proporção contínua, em que a média proporcional fosse o governo" (ROUSSEAU (a): 98); e se - de acordo com a matemática da época de Rousseau - uma proporção contínua é aquela em que o termo conseqüente da primeira relação e o termo antecedente da segunda relação são iguais (ex: $a/b = b/c$) (FRANÇON: 136), podemos, portanto,

concluir que Rousseau nos propõe a seguinte equação: $A \times C = B^2$ (onde, tal como combinamos, o governo é B). Mas se, tal como Rousseau observa, enquanto membros do soberano os cidadãos devem ser considerados coletivamente e enquanto súditos devem ser considerados individualmente (ROUSSEAU (a): 99), A é igual ao número de cidadãos do Estado e C é sempre igual à unidade. Portanto, finalmente a equação é a seguinte: $A = B^2$ ou $B = \sqrt{A}$. O próprio Rousseau confirma esta equação, ainda que com muita prudência:

"Si, tournant ce système en ridicule, on disoit que pour trouver cette moyenne proportionnelle et former le corps du gouvernement il ne faut, selon moi, que tirer la racine carrée du nombre du peuple, je répondrais que je ne prends ici ce nombre que pour un exemple" (ROUSSEAU (a): 100).

Rousseau fala de exemplo porque, como diz a seguir, as relações não podem ser medidas exclusivamente pelo número de homens mas também "pela quantidade de ação" (ROUSSEAU (a): 100). Porém, de fato, o equilíbrio de que estamos tratando passa pela quantidade de poder dos homens o que, por sua vez, no contexto da sociedade, nos remete à quantidade de homens, voltando assim ao ponto de partida. Assim, o governo não será sempre o mesmo para um Estado em diferentes momentos, dadas as variações da população, por exemplo. Isto não supõe, no entanto, que o caráter da ordem política que se conserva permaneça igual. Isto é, quanto mais aumenta a população, quanto mais aumenta o Estado, "mais a liberdade diminui" (ROUSSEAU (a): 99). Mas da mesma forma que Rousseau distingue aqui entre o Estado e o Soberano, distinguirá também entre o governo e o número de magistrados. Conclui, assim, que "quanto mais numerosos forem os magistrados, mais fraco será o governo" (ROUSSEAU (a): 103). Mas isto porque a vontade particular do magistrado não é nula como o exige uma legislação perfeita. Numa legislação perfeita, a vontade particular é dominada ou subordinada, mas na ordem natural dá-se o contrário:

"Selon l'ordre naturel, au contraire, ces différencées volontés deviennent plus actives à mesure qu'elles se concentrent. Ainsi la volonté générale est toujours la plus

faible, la volonté de corps a le second rang, et la volonté particulière le premier de tous: de sorte que dans le gouvernement chaque membre est premièrement soi-même, et puis magistrat, et puis citoyen. Gradation directement opposée à celle qu'exige l'ordre social" (ROUSSEAU (a): 103).

Por isto, dirá Rousseau mais adiante, se do que se trata é de ter um governo ativo, o governo deverá estar nas mãos de um só homem, porque "a vontade particular e a do corpo estão perfeitamente reunidas" (ROUSSEAU (a): 103). Mas isto não corresponde aos pressupostos que já vimos para a realização de uma ordem política de igualdade e liberdade. A proposta para tal fim surge no sentido contrário:

"... unissons le gouvernement à l'autorité législative; faisons le prince du souverain, et de tous les citoyens autant de magistrats. Alors la volonté de corps, confondue avec la volonté générale, n'aura pas plus d'activité qu'elle, et laissera la volonté particulière dans toute sa force. Ainsi le gouvernement, toujours avec la même force absolue, sera dans son **minimum** de force relative ou d'activité" (ROUSSEAU (a): 103-104).

Isto significa, unindo ao que dissemos acima, que se o homem é livre quando está só, por assim dizer, para manter essa liberdade na convivência com outros homens precisará de um governo que se confunda com o soberano. Havíamos visto que a dissolução do corpo político vinha da ruptura do equilíbrio entre o soberano, o governo e os súditos. Mas, especificamente, esta dissolução procedia da relação entre dois termos. Governo e soberano conformam os polos ativos que devem ser equilibrados, já que a recusa dos súditos a obedecer os transforma em elementos de dissolução passiva. A dissolução é ativa quando o governo quer dar as leis, ou quando o soberano quer governar. Havíamos visto também que existe uma proporção numérica a ser respeitada entre estes dois termos ($\sqrt{A} = B$). Mas, se assim for, como fazer de cada cidadão um magistrado? Só num caso é possível manter o sentido da equação; obviamente, A e B não podem ser iguais, que neste caso a equação se transforma num absurdo, mas é justamente esta a proposta de Rousseau. Já que, se A e B são iguais a "1" (à unidade) a equação mantém seu sentido (por ser $\sqrt{1} = 1$).

Acredito que isto só acontecerá, na perspectiva aberta pelo pensamento de Rousseau, quando o povo estiver reunido em Assembléia e se considerada a vontade geral como a única vontade de todos os membros.

Em Rousseau, a democracia se iguala formalmente à realização da ordem política. Por isso ele diz, no cap. "Da Democracia", que "não poderia haver melhor constituição do que aquela em que o poder executivo estivesse ligado ao legislativo" mas que isto, na verdade, é um governo sem governo (ROUSSEAU (a): 107). Na sua rigorosa acepção, diz Rousseau, "nunca existiu nem existirá a verdadeira democracia" (ROUSSEAU (a): 107), mas daqui não se deve concluir que nosso pensador desacredite a democracia e sim o contrário. A democracia como forma de governo, do mesmo modo que a monarquia e a aristocracia, depende, para sua aplicação, da situação concreta do povo de que se trate. Mas a democracia, para Rousseau, se coloca em dois planos: um, como conceito geral, onde se equipara à ordem perfeita do **Contrat Social**, e outro como conceito particular, onde trata da democracia como única forma de realização prática dessa ordem perfeita, sempre que possível. A meu ver esta opinião é reforçada, pelo fato que para Rousseau as outras formas de governo não são "tipos ideais", isto é, formas que correspondem a um dever ser singular para cada uma. As diversas formas se confundem sempre com a seguinte, e cada forma pode ser subdividida internamente ou combinada com outra (ROUSSEAU (a): 105-106). Isto se dá porque todas elas devem satisfazer a equação que já descrevemos, todas elas surgem da mesma análise. Mas acredito que embora devam ser consideradas as circunstâncias concretas dos Estados para sua aplicação, é necessário estabelecer uma gradação entre elas. Democracia, aristocracia e monarquia, exigem e refletem - mais ou menos - virtudes do povo, exigem e refletem um grau de liberdade e igualdade diversos. Um povo jovem e virtuoso, em cujo seio não existam grandes desigualdades, é apto para democracia e até, se for o caso, pode ter uma boa monarquia. Mas o contrário não é verdade. Um povo velho e vicioso, em cujo seio existem grandes desigualdades, não pode aspirar à democracia e, portanto, não poderá aperfeiçoar-se; só terá como recurso para conservar-se encontrar um bom monarca. O caso de aristocracia reflete uma situação intermediária. Entendo assim que existe uma degradação

no caminho que passa da democracia até a monarquia e uma elevação no sentido inverso. Não é por acaso que para Hobbes a monarquia é o arquétipo da forma de governo, dado que supõe que no monarca o interesse privado e o interesse geral coincidem. A monarquia é o reino da vontade particular, dirá Rousseau. O reino da vontade geral está na democracia. Em última instância, o ideal hobbesiano é uma sociedade de homens cada vez mais desiguais e que por isto devem procurar um árbitro regulador de suas relações fora deles; ao contrário, para Rousseau o ideal é uma sociedade de homens cada vez mais iguais que, por isso mesmo, cada vez, precisam menos procurar fora deles mesmos o exercício do governo.

Mas a democracia para Rousseau não é uma forma passiva de governo. Assim como o **Contrat** tira do mercado a capacidade de regular as relações sociais de produção entre os homens e os obriga a uma divisão consciente do trabalho, assim também, com o exercício da democracia, Rousseau tira do governo a capacidade de regular as relações entre o soberano e os súditos, já que a democracia enfraquece o governo ao aumentar o número de magistrados. Nestas circunstâncias, só a fusão perfeita entre o súdito e o soberano pode evitar a dissolução do corpo político:

"... parce que l'essence du corps politique est dans l'accord de l'obéissance et de la liberté, et que ces mots de **sujet** et de **souverain** sont des corrélations identiques dont l'idée se réunit sous le seul mot de **citoyen**"
(ROUSSEAU (a): 131)

Portanto, a essência do corpo político é a supressão do governo como intermediário. Acredito que a democracia em Rousseau, entendida como fusão do poder executivo com o poder legislativo, pressupõe no cidadão a síntese da obediência e da liberdade para poder ser realizada. Por outra parte, fazer do cidadão simultaneamente súdito e soberano é fazer passar pela consciência do cidadão a realização do corpo político. Assim, democracia é igual a governo sem governo. E a autoconsciência é seu requisito fundamental.

Marx observa (em **A questão judaica**) a respeito da crítica do cap. "Do legislador", que "somente quando o homem tenha reconhecido e organizado suas próprias forças sociais e quando, portanto, já não

separe de si a força social sob a forma de força política, somente então se processa a emancipação humana" (MARX: 52). Mas, segundo Marx, Rousseau seria um teórico do individualismo, que abstrai o homem político do homem real. Isto é, que Rousseau duplicaria, por assim dizer, o homem no burguês e no cidadão. Porém acredito que tanto Marx, como um grande espectro do pensamento político interpreta Rousseau erroneamente neste sentido. Creio que Rousseau quer exatamente aquilo que Marx pede, embora este último privilegie o social sobre o político ao contrário de Rousseau: para Rousseau a verdadeira socialização do homem é mais uma atividade política do que econômica. Rousseau não pode senão reconhecer, como vemos no **Discours**, que a ordem política é - por dizer assim - uma resultante do processo de desenvolvimento da vida social em geral, mas a recuperação do perdido ou alienado na esfera do político é, fundamentalmente, uma tarefa política. Isto é, o processo de extinção do Estado como "super-estrutura" política não exige uma socialização econômica prévia. As bases da sociedade individualista que Rousseau quer mudar são econômicas: a institucionalização da riqueza. Porém, se não for muito tarde, o único caminho para reverter estas bases é o de fazer com que todos os indivíduos participem da gestão do governo. A pretensão de Rousseau é que o trabalhador viva permanentemente como cidadão, como aquele que "nada seja só por si e nada possa sem o concurso de todos os outros" (ROUSSEAU (a): 77). O individualismo se esgota no político se este se entende como um lugar de participação e não de expulsão. O arquétipo deste lugar é a Assembléia onde todos são iguais, sejam magistrados ou simples cidadãos, e onde, portanto, será possível distinguir os cidadãos por seus méritos reais, pois não existe o lugar da autoridade:

"A l'instant que le peuple est légitimement assemblé en corps souverain, toute juridiction du gouvernement cesse, la puissance exécutive est suspendue, et la personne du dernier citoyen et aussi sacrée et inviolable que celle du premier magistrat, parce qu'où se trouve le représenté, il n'y a plus de représentant" (ROUSSEAU (a): 132).

A Assembléia é o verdadeiro sujeito político, esse cidadão coletivo que pode revogar quando quiser a autoridade particular comissionada a

qualquer cidadão. Neste sentido, a Assembléia é o povo assumido como sujeito histórico e de direito ao mesmo tempo.

Obviamente, é impossível manter o povo em assembléia permanente, nem é necessário. O importante é a consciência do lugar da verdadeira socialização do homem. A Assembléia é o lugar do Contrato, é o único lugar onde o povo se transforma em soberano e súdito, ao mesmo tempo. É onde a associação dos homens é verdadeira porque é expressão da vontade geral, e o povo pode exercer num mesmo ato obediência à lei que ele institui, extinguindo o poder do governo como instância de intermediação externa aos indivíduos.

Se o que define um corpo político é a união de seus membros, como Rousseau não se cansa de repetir, acredito que a atividade principal do cidadão é a de promover e garantir esta união. Mas esta união só pode ser promovida e garantida, a rigor, na Assembléia. Bem entendida, a Assembléia não é um órgão do Estado mas o próprio Estado. A possibilidade de que a vontade geral se torne ativa e não fique muda, depende de que o povo faça da Assembléia a corporificação do Estado. Justamente, se o contrato deve ser renovado em cada Assembléia é porque o Estado não subsiste como corpo político sem a permanente atualização de seus conteúdos na Assembléia:

"L'ouverture de ces assemblées, qui n'ont pour objet que le maintien du traité social, doit toujours se faire par deux propositions qu'on ne puisse jamais supprimer, et qui passent séparément par les suffrages. La première: **S'il plaît au souverain de conserver la présente forme de gouvernement.** La seconde: **S'il plaît au peuple d'en laisser l'administration à ceux qui en sont actuellement chargés.** Je suppose ici ce que je crois avoir démontré, savoir qu'il n'y a dans l'Etat aucune loi fondamentale qui ne puisse révoquer, non pas même le pacte social..." (ROUSSEAU (a): 141).

Lembremos que o Estado, pelo pacto social, é senhor de todos os bens de seus membros; pelo que podemos concluir que a Assembléia não é o lugar da gestão política no sentido restrito do termo, e sim o lugar da gestão social e política. A distinção entre o público e o privado

fica eliminada no Estado assim entendido. O político não é uma esfera separada mas abarca também o social e o econômico como esferas próprias do político. Para Rousseau, a resolução de suas problemáticas opera a partir do mesmo âmbito. Portanto, em hipótese, nada impede alastrar esta mecânica para a escola, a fábrica, o hospital, etc. Nada mais longe de Rousseau que pensar a Assembléia como um espaço restrito.

Acredito que, assim como a metalurgia e a agricultura produziram a revolução social que civilizaria o homem e perderia o gênero humano segundo as palavras de Rousseau no **Discours**, assim também nosso autor nos sugere que o espaço para a recuperação do homem para o gênero humano é o espaço político que nos abre a Assembléia. É ali que o homem pode deixar de ser objeto para o outro homem.

A Assembléia é o único lugar que permite distinguir os méritos individuais, já que para todos os efeitos ali todos seus membros são iguais. Pelo mesmo motivo o indivíduo pode potencializar suas capacidades já que, este reconhecimento de seus méritos é o aspecto essencial de seu desenvolvimento dentro da comunidade.

A Assembléia representa o lugar da maior eficácia do discurso, ponto de encontro do discurso transcendental com o discurso eminentemente político-prático. É na Assembléia que o povo se projeta para seu destino de perfeição. A ação humana devia se politizar para moderar o amor próprio. O amor de si chega através da consciência atingida na Assembléia, porque esta consciência de amor à ordem precisa derivar de uma prática coletiva e não individual, para que as comparações entre os indivíduos não fomentem seu amor próprio. A desnaturalização do indivíduo exigida pelo contrato social se opera na Assembléia porque o discurso que alí se faz só pode apelar para o homem em geral, dentro da particular comunidade em que se insere.

A consciência se individualiza na vida privada do indivíduo, na sociedade civil, na linguagem de Rousseau. Ante a Assembléia, esta vida privada se submerge no seio da vida pública. Mas o Estado não permanece agora, como antes, externo às relações privadas entre indivíduos, mas se interioriza nestes pela incorporação à vida pública da vida privada de seus membros. Estes terão agora que legitimar suas desigualdades em função de seus méritos reais.

Mas será que a Assembléia é somente o lugar do consenso? Defrontamo-nos aqui com um problema, já que na Assembléia também aparece o dissenso.

É evidente que na ordem política proposta por Rousseau não existem representantes, já que a soberania não pode ser representada. Diz Rousseau que "quando um povo delega em representantes, deixa de ser livre" (ROUSSEAU (a): 136). Quer dizer que se cada homem se representa a si mesmo, a Assembléia só pode ser o lugar da lei por consenso, da aceitação livre e consciente, por parte de cada um, do interesse geral, como sendo seu próprio interesse particular. Assim pode deduzir-se que será justamente quando os indivíduos não aceitarem como próprio o interesse geral que terão que delegar sua soberania. Isto não exige uma aceitação unânime de todas as questões a serem tratadas na Assembléia. Só há uma lei que exige unanimidade: a do pacto social (ROUSSEAU (a): 148).

"Ceci suppose, il est vrai, que tous les caractères de la volonté générale sont encore dans la pluralité: quand ils cessent d'y être, quelque parti qu'on prenne il n'y a plus de liberté" (ROUSSEAU (a): 149).

A questão reiteradamente colocada por Rousseau de que o soberano não pode conservar o exercício de seus direitos se o Estado não for pequeno (ROUSSEAU (a): 136), não se refere exclusivamente a um problema que diz respeito às dificuldades de comunicação entre um grande número de pessoas, mas sobretudo ao problema da dificuldade de adequação do interesse particular ao interesse geral quando as desigualdades sociais são muito grandes. Os justos limites do Estado são a relativa igualdade e liberdade entre seus membros. Se o Estado superar estes limites o povo não poderá concordar consigo mesmo e o dissenso invade a Assembléia. Os recursos que se apresentam neste ponto serão: ou redefinir os limites do Estado permitindo a saída daqueles que assim o desejarem, ou delegar a soberania a um terceiro no que se refere às matérias em que povo não consegue deliberar consensualmente. O primeiro caso não oferece problemas para nossa argumentação. Mas sabemos que a tendência histórica dá preferência ao segundo caso, tal como Rousseau sugere no **Discours**. Sendo assim a democracia, tal como a entendemos neste trabalho, só pode

ser realizada disputando seu próprio espaço àquele ocupado pelo governo a partir de um ato de delegação que não podia ser evitado, sob risco de cair na anarquia. Paradoxo este que nos situa no centro da questão da democracia, tal como é entendida por Rousseau. A equação que pode ser feita para exemplificá-la colocaria a democracia como a ampliação do consenso popular de forma inversamente proporcional à ampliação do espaço ocupado pelo governo. Isto é, quanto mais o povo concorda consigo mesmo menos poder é necessário delegar ao governo; e, quanto menos concordar, mais espaço ocupará o governo:

"Plus le concert règne dans les assemblées, c'est-à-dire plus les avis approchent de l'unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante; mais les longs débats, les dissensions, le tumulte, annoncent l'ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l'État" (ROUSSEAU (a): 147).

Assim, a Assembléia é o lugar da regulação desta equação, já que só através dela as vontades individuais podem ser submetidas à prova do confronto na procura de um acordo. Fora da Assembléia, no silêncio do isolamento, o acordo só é possível na delegação do poder soberano ao **Leviathan**:

"A l'autre extrémité du cercle l'unanimité revient. C'est quand les citoyens tombés dans la servitude n'ont plus ni liberté ni volonté" (Rousseau (a): 148).

Um aspecto interessante, que deriva do aprofundamento da democracia assim entendida, é o caráter transformador no que concerne o indivíduo - tal como já foi sublinhado várias vezes - e o possível caráter conservador que ela reveste a respeito das dinâmicas do progresso social moderno. Parece-me que não é descabido atribuir a esta concepção um sentido de resistência ao predomínio dos objetivos de desenvolvimento econômico na vida social. Assim como não é difícil compreender que a paz ajuda à democracia tanto quanto a guerra a dificulta, também me parece que o desenvolvimento das forças produtivas sempre que não seja acompanhado por um desenvolvimento proporcional das capacidades do indivíduo, levará a reduzir o espaço da democracia, o qual traz necessariamente imprevisíveis e deletérios efeitos sócio-ambientais, que cada vez podem ser menos dissimulados

pelas ideologias dominantes. Com efeito, o poder do Estado, como um terceiro regulador das relações entre os indivíduos, tende a aumentar na medida em que as desigualdades entre estes aumentarem. O progresso material construído sobre uma divisão social do trabalho, fragmentadora das capacidades humanas, restringe a soberania popular, já que torna o homem incapaz de acompanhar conscientemente a gestão de sua comunidade e destino.

À Guisa de Conclusão

Rousseau nos ensina que a desigualdade social deve ser contestada pela igualdade na participação consciente dos indivíduos, contra as posições iluministas que afirmam a igualdade na desigualdade da ordem regulada. Quando se critica o pensamento de Rousseau como paradoxal é porque se está partindo de uma razão baseada na dicotomia sujeito-objeto, que acabará materializando o objeto social fora do sujeito histórico. No universo de Rousseau o homem não será mais objeto para o homem: para ele não existe um fim a ser alcançado através da vida social, mas a própria convivência humana é que constitui o fim.

Voltando à democracia, deve-se observar que esta questão, em nossos dias, abrange uma dupla reflexão sobre os temas da igualdade e da liberdade, no campo da filosofia e das ciências políticas em geral. Embora esses temas tenham sido pensados desde a Antiguidade, nem por isto a democracia tinha o reconhecimento que hoje possui. A principal tradição do pensamento político ocidental desde Platão até os séculos XVIII e XIX via a democracia como o governo pela classe errada, como o governo das classes baixas contra as classes possuidoras e instruídas. Acredito que, se a principal tradição do pensamento político era não-democrática ou anti-democrática até os séculos XVIII e XIX, e hoje não nos reconhecemos nesta tradição, é porque, em grande parte, a crítica "rousseauuniana" conseguiu formalizar teoricamente o povo como sujeito-objeto da filosofia política que até então centrava no Estado sua reflexão. O Estado, desde Platão até Hobbes e Hegel, ainda que em diversos enfoques, é considerado como o momento racional, supremo e definitivo da vida social e coletivo dos

homens. A crítica de Rousseau a este respeito, não é usualmente reconhecida, e nosso pensador é então incluído dentro da interpretação citada. Acredito que seja possível afirmar que a dialética histórica proposta por Rousseau, pelo que colocamos antes, seja uma dialética não teleológica, que não permite a identificação do status sócio-político da igualdade e liberdade com qualquer tipo de instituição de poder externa ao povo. A necessidade desta instituição só se coloca provisoriamente dentro de uma dialética de negação permanente de toda exterioridade das mesmas às relações diretas entre os homens.

Quer se queira ou não, as doutrinas políticas tem seu momento de realização. Não adianta dizer, frente a uma dada realização histórica, que não corresponde exatamente ao modelo proposto ou que representa um considerável desvio do discurso original, etc, etc. Em outros termos, posso dizer que o marxismo e o liberalismo são sínteses doutrinárias que correspondem a dois momentos diferentes da história. Mas em duplo sentido: por um lado correspondem, no plano das idéias, a enfoques diferentes do processo histórico, e, por outro lado, são reapropriadas na prática pelas transformações históricas ocorridas em outro momento da história. Assim como o conteúdo doutrinário do liberalismo foi reapropriado pelos Estados liberais realmente existentes, assim também o conteúdo doutrinário do marxismo foi reapropriado pelos Estados socialistas realmente existentes. Mas essas reapropriações foram possíveis, ainda que deturpadas, porque eram filosofias propícias a hegemonias de classe. Isto não implica numa redução destas filosofias a "ideologias" de uma classe determinada, tirando-lhes toda possibilidade de realização mais ampla. De fato, existe uma reapropriação comum ou intercambiável de alguns valores de um e outro sistema.

Mas no caso de Rousseau a situação é diferente. A filosofia rousseauiniana se realiza muito parcialmente na história porque, justamente, não representa a ideologia de uma classe particular e sim a consciência genérica das classes e setores subalternos. Em outras palavras, representa a consciência do povo, por oposição ao poder institucionalizado. Neste sentido, seria uma pretensão falsa atribuir à filosofia de Rousseau uma realização acabada enquanto existir o Estado como um poder exterior aos indivíduos.

Em Rousseau, o interesse geral não se articula com um interesse de classe. A posição de Rousseau a respeito da propriedade privada e da representação política refletem este ponto. A atualidade do pensamento de Rousseau vem à tona justamente pela quebra histórica dos conceitos correspondentes, tanto no marxismo quanto no liberalismo, que reivindicam para determinadas classes ou grupos sociais a capacidade de assumir a hegemonia de um processo de transformação que represente um princípio (e uma realidade) de igualdade e liberdade superiores para os membros da sociedade.

Para Rousseau as condições para a realização da democracia são garantidas pela igualdade e a liberdade do Contrato Social, que são tanto políticas quanto sociais. Mas para isto será necessário uma profunda eficácia da consciência como fator de fraternização e integração dos indivíduos ao Contrato. E isto se faz possível só se tomarmos a consciência não da perspectiva de uma classe, mas da comunidade, onde sua unidade e coerência internas estão dadas não pelas relações de produção e sim pelas relações de dominação, pelas relações de oposição entre a comunidade e o Estado. O suporte "ideológico" que atribuímos a Rousseau se constitui como uma consciência que aspira a sua generalidade transversalmente às diferenças das classes. A explicação de porque a proposta política de Rousseau me parece essencialmente atual é justamente por não interpelar indivíduos como membros de uma classe ou grupo por oposição a outros, e sim como membros de uma comunidade de livres e iguais na fraternidade. Em outras palavras, por interpelar pessoas, por dirigir-se primeiro à "subjetividade" dos homens, e por último, à sua "objetividade". Neste sentido interpreto que, frente à desordem política, social e ambiental do mundo contemporâneo, a crise das ideologias "neo"-liberal e -socialista e a forte emergência na sociedade civil de valores e sujeitos orientados eticamente, constituem sinais inequívocos da vigência da lição de Rousseau.

Notas

¹Demos dois exemplos tomados de Espinosa. O primeiro a respeito das armas. A preparação para a guerra não precisa do **Leviathan**, isto é, do monopólio das armas pelo soberano. A base militar do Estado livre

será o serviço militar geral, conservando os cidadãos suas armas durante a paz (ESPINOSA: 342). A liberdade é dada pelo fato de todos estarem armados; isto é, o poder das armas não é exterior ao povo. O segundo, a respeito da propriedade; Espinosa recomenda que nenhum cidadão tenha bens fixos: os campos, o solo e se for possível as casas, deveriam ser propriedade pública, arrenda aos cidadãos, e todos ficariam livres de qualquer tipo de imposto em tempo de paz (ESPINOSA: 332).

²Cerroni observa que a confusão em torno do conceito de democracia se origina na superposição indiscriminada destes dois modos de concebê-la. (CERRONI: 183).

³Uso aqui esta categoria não tanto no sentido lukacsiano que a circunscreve mais a uma problemática de classe, e sim no sentido de Goldmann, que se refere aos grupos sociais em geral, levando em consideração uma perspectiva mais sociológica do que economicista, como é o caso de Lukacs (GOLDMANN: 99-110).

⁴Gostaria de imaginar um exemplo. É sabida a importância que os anarquistas davam à supressão da lei de herança e também à desqualificação que os marxistas faziam desta proposta, muito difundida no século passado. Acredito que é possível pensar a supressão da herança a partir do interesse comum do povo, já que este movimento, embora atingindo principalmente os interesses de uma classe, se inscreve como um movimento de aperfeiçoamento do corpo político em direção a uma maior igualdade. Neste sentido seria legítimo o exercício da violência sobre aqueles que não concordassem com a lei soberanamente instituída que suprimisse a herança. Até aqui, Rousseau. Mas, por exemplo, não seria o mesmo no caso da expropriação da propriedade privada e a transferência da sua gestão da burguesia para o Estado (do proletariado). No primeiro caso teríamos um movimento molecular de igualação que não é nivelador e, portanto, não limita as liberdades individuais. No segundo caso, porém, o movimento de igualação é nivelador e suprime as diferenças individuais afetando, portanto, as liberdades individuais ao contrário do primeiro.

Referências Bibliográficas

- CERRONI, U. **La Libertad de los Modernos**. Barcelona: Martinez Rosa, 1972.
- CHAUÍ, M.S. "A questão democrática". In: ____ et al. **A Questão da Democracia**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- ESPINOSA, B. Tratado Político. In: _____. **Os Pensadores**, Vol. XVII, São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- FRANÇON, M. "El lenguaje matemático de Jean-Jacques Rousseau". In: STRAUSS, Levi et al. **Presença de Rousseau**, Buenos Aires: Nueva Visión, 1972.
- GOLDMANN, L. **Dialéctica e Ciências Humanas**. Vol. I, Lisboa: Presença, 1972.
- MARX, K. "A Questão Judaica". In: AA. VV., **Cadernos de Teoria Política I**, Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1978.
- ROUSSEAU, J.-J. (a) **Du Contrat Social**. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.
- _____ (b). "Carta al Señor d'Alembert". In: _____, **Escritos de Combate**, Madrid: Alfaguara, 1979.
- _____ (c). "Préface de Narcisse". In: _____, **Oeuvres Complètes**. Vol. II, Paris: Gallimard, 1964.
- _____ (d). **Considerations sur le Gouvernement de Pologne**. In: _____, op.cit., (Vol. III).
- _____ (e). **Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité**. Paris: Gallimard, 1970. Col. Idées.
- SALINAS FORTES, L.R. 1976. **Rousseau: da Teoria à Prática**. São Paulo: Ática, 1976.