

CRÍTICA E UTOPIA EM ROSSEAU*

CARLOS NELSON COUTINHO

Entre os muitos pontos polêmicos presentes na vastíssima literatura que busca interpretar a obra de Jean-Jacques Rousseau, destaca-se aquele sobre a unidade do seu pensamento. Parecem-me estar no caminho certo os que afirmam a existência dessa unidade; contudo, gostaria previamente de ressaltar que, em minha opinião, ela se manifesta não *apesar* das muitas contradições certamente presentes na obra de Rousseau, mas precisamente *através* do específico e original modo pelo qual ele soube articulá-las numa totalidade dialética¹. O objetivo deste ensaio, assim, é o de tentar argumentar em favor dessa unidade num plano específico do pensamento de Rousseau, o de sua teoria política. Para isso, irei sugerir uma leitura conjunta dos dois mais importantes textos rousseunianos de filosofia política, o *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (de 1755) e *Du contrat social* (de 1762)².

* O presente ensaio é parte de uma pesquisa realizada sob o patrocínio do CNPq.

¹ Um texto clássico sobre o tema é o de Ernst Cassirer, *The question of Jean-Jacques Rousseau*, Indiana University Press, Bloomington-Londres, 1975. Publicado originariamente em 1932, em alemão, o ensaio de Cassirer propõe, a meu ver corretamente, uma resposta afirmativa à questão da unidade do pensamento rosseauiano; mas, para obter tal resultado, Cassirer termina por fazer do filósofo genebrino um precursor direto de Kant, com o que sacrifica boa parte de sua originalidade.

² A análise de outros textos políticos de Jean-Jacques (em particular do *Projet de Constitution pour la Corse* e das *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, ambos explicitamente normativos e posteriores à redação do *Contrato*) confirmaria ainda mais a proposta de leitura que sugiro aqui. De resto, como a teoria política de Rousseau depende de sua concepção filosófica geral, essa proposta de leitura ganharia em densidade se fosse completada por um exame dos seus conceitos ontológico-sociais, tais como aparecem sobretudo no *Émile*. Contudo, antes de mais nada por problemas de espaço, irei me ater aqui ao comentário do *Discurso* e do *Contrato*, inclusive no que se refere aos temas filosóficos. Deveria me referir ao *Discurso sobre a desigualdade* como *Segundo discurso*, para diferenciá-lo do *Discurso sobre as ciências e as artes*, de 1750; mas, como não havia possibilidade de confusão, julguei desnecessário fazê-lo.

Ainda que esses textos possam parecer contraditórios (muitos intérpretes já se referiram ao suposto "pessimismo anti-social" do primeiro, em contraste com o "otimismo ingênuo" do segundo), penso ser possível demonstrar que uma análise adequada dos conceitos essenciais do *Contrato* implica uma compreensão prévia da problemática desenvolvida no segundo *Discurso*. No caso, a precedência cronológica coincide com a precedência lógica ou sistemática: a segunda obra aparece como a *pars construens* da teoria política de Rousseau, enquanto a primeira é sua *pars destruens*. É através da articulação entre esses dois momentos (ou "partes") que se forma a totalidade orgânica e unitária da reflexão política rousseuniana: em minha avaliação, o *Contrato* deve ser lido como a proposta – no nível normativo do *dever ser* – de uma formação social e política alternativa àquela que aparece no *Discurso* como fruto de uma análise que se situa no nível do *ser*. É porque discorda profundamente do *ser* da desigualdade e da opressão, por ele identificado com a "*société civile*" de seu tempo, que Rousseau propõe o *dever ser* de uma formação social na qual liberdade e igualdade se articulem indissociavelmente: a crítica do presente se completa assim com a proposição de uma utopia alternativa³.

Essa proposta de leitura unitária encontra fundamento, como tentarei mostrar em seguida, nos próprios textos rousseunianos. Antecipando minhas conclusões, diria que o principal ponto de apoio dessa leitura reside no fato de que as referidas obras nos apresentam dois diferentes tipos de contrato: no *Discurso*, temos um contrato iníquo, expressão da desigualdade e origem de um Estado colocado a serviço dos ricos; no *Contrato*, aparece a figura de um pacto legítimo, gerador de uma sociedade igualitária e base de uma ordem política fundada na predominância do interesse comum⁴. Por outro lado, parece-me importante observar desde já que as duas formas de contrato, ao mesmo tempo em que fundam duas diferentes formas de organização política, pressupõem a presença de duas formações econômico-

³ Pode-se alegar, contra minha argumentação, que essa articulação entre as duas obras não é feita explicitamente por Rousseau. Ainda que se deva refutar o método da "leitura sintomal" proposto por Althusser e discordar radicalmente dos conteúdos concretos a que ele chega em sua interpretação de Marx (cf. Louis Althusser e outros, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1967, sobretudo tomo I, pp. 9-89), é certamente justa a sua afirmação de que um autor nem sempre está plenamente consciente de todas as implicações contidas em sua atividade teórica.

⁴ "A idéia desse contrato [o que é apresentado no *Discurso*] afasta-se notavelmente, já em suas premissas, daquele descrito por Rousseau no *Contrato*; e essa diferença não foi suficientemente observada pelos estudiosos" (Irving Fetscher, *La filosofia política di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*, Milão, Feltrinelli, 1977, p. 42). Esse notável livro de Fetscher não só confirma o núcleo da interpretação que proponho neste ensaio, baseada na presença em Rousseau de dois contratos alternativos, como também registra que essa não é uma leitura habitual na bibliografia sobre Jean-Jacques.

sociais diversas. Pode-se afirmar que, em última instância, a formação social que está na base do Estado absolutista de Hobbes e do governo liberal de Locke, duas diferentes formas de regime político, é essencialmente a mesma (uma ordem mercantil e individualista); Rousseau, ao contrário, quando nos fala de dois tipos de contrato, não pensa apenas nas diferentes ordens políticas que deles resultam (despótica ou democrática), mas mostra também que, a cada um desses regimes *políticos*, corresponde como pressuposto uma diferente formação *econômico-social*. (Neste, como em muitos outros pontos de sua reflexão, Rousseau revela ter recolhido a lição de Montesquieu sobre o vínculo genético entre "princípio" e "natureza" do governo.)

INDIVÍDUO E SOCIEDADE

Uma leitura superficial do "Prefácio" ao *Discurso* poderia dar a falsa impressão de que o ponto de partida antropológico-filosófico de Rousseau é o mesmo de Hobbes e de Locke (ou, de modo mais geral, de grande parte da filosofia social da época), isto é, o individualismo. Com efeito, para os principais pensadores do período histórico que se inicia com o Renascimento e vai até o século XVIII, a sociedade aparece não como um pressuposto – como fora o caso na concepção aristotélica do *zoon politikon* e como voltará a sê-lo em Hegel e em Marx –, mas como um resultado, ou seja, como fruto de um processo que tem como ponto de partida e fundamento permanente a existência de indivíduos ontologicamente isolados. Em Rousseau, provavelmente também sob a influência de Montesquieu, a concepção do indivíduo é distinta: para ele, as determinações essenciais do homem enquanto homem (inclusive o pensamento racional, a linguagem articulada e o sentimento moral) não são atributos naturais, pré-sociais, mas – como logo veremos – resultam precisamente do processo de socialização. Além disso, para Jean-Jacques, a estipulação do contrato social não tem como meta a conservação de um mundo de indivíduos privados garantido por uma esfera pública "especializada" e "separada", como em Hobbes e Locke; ao contrário, é algo que reorganiza a própria forma de articulação entre o público e o privado, de modo a que a sociabilidade se torne um elemento constitutivo imanente ao próprio indivíduo: a vontade geral e o interesse comum não se impõem ao indivíduo como algo externo, mas são uma emanção de sua própria individualidade.

Contudo, apesar disso, Rousseau foi certamente marcado pelo pensamento de seu tempo, já que – como os jusnaturalistas – toma como ponto de partida de sua análise um "estado de natureza" anterior à formação da sociedade. Isso significa, evidentemente, que esse "estado de natureza" tem de

ser definido com base em características supostamente "naturais" (pré-sociais) dos indivíduos que o compõem. Mas, mesmo onde parece haver identidade, há também diferença. Como Macpherson o demonstrou em suas lúcidas análises de Hobbes e Locke, o indivíduo "natural" com que esses autores trabalham apresenta os traços "possessivos" do indivíduo específico da era burguesa⁵. Não é assim casual que essa concepção do homem como um ser orientado "naturalmente" pelos seus interesses singulares e egoístas (como um ser que, nas palavras de Hobbes, quer "poder e mais poder") esteja na origem da concepção liberal de sociedade, uma concepção que — malgrado o absolutismo *político* defendido pelo autor do *Leviatã* — forma a essência da teoria da sociedade tanto nele como em Locke. Seres possessivos e autocentrados, os indivíduos se organizariam em sociedade apenas para melhor garantirem sua segurança pessoal e suas propriedades, ameaçadas no "estado de natureza"; o Estado ou o governo, ao "regulamentar" os conflitos, forneceria o quadro no qual os indivíduos poderiam explicitar do melhor modo possível essa sua "possessividade" natural. Mesmo vivendo em sociedade, portanto, os indivíduos não perderiam os atributos que tinham em "estado de natureza".

A posição de Rousseau é radicalmente oposta: para ele, a "possessividade" não é um atributo natural e eterno do indivíduo, mas apenas uma de suas virtualidades, que pode ou não ser atualizada pelo processo de socialização. E é exatamente para demonstrar isso — e, desse modo, para refutar a concepção hobbesiana em seu próprio terreno — que Rousseau sugere sua peculiar concepção de "estado de natureza"⁶. Ele a

⁵ C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1962, em particular pp. 9-106 e 194-262. Na verdade, a linha interpretativa de Macpherson já havia sido sugerida pelo próprio Rousseau, quando, no *Discurso* (mas também em outros locais), afirma que a "guerra de todos contra todos" que Hobbes atribui ao "estado de natureza" é, na verdade, a transposição para aquele estado do que acontece efetivamente na "sociedade civil" da época (J.-J. Rousseau, "Discurso sobre os fundamentos e origens da desigualdade entre os homens", in Id., *Do contrato social [e outros escritos]*, "Os pensadores", vol. XXIV, São Paulo, Abril Cultural, 1973, pp. 145). [Embora cite o *Discurso* e o *Contrato* segundo essa edição, tanto por ser de mais fácil acesso ao leitor brasileiro como sobretudo para homenagear a bela tradução de Lourdes dos Santos Machado, cotejei-a com os originais franceses (tais como estão reproduzidos em J.-J. Rousseau, *OEuvres complètes*, Paris, Gallimard-Pléiade, vol. III, 1964, pp. 109-237 e 347-470) e, em poucos casos, alterei a tradução. Dora-vante, citarei o *Discurso* como *D* e o *Contrato* como *C*, no corpo do texto e nas notas, fazendo seguir essas letras pelo número de página respectivo na citada edição brasileira.]

⁶ O melhor estudo sobre as relações entre Rousseau e os teóricos políticos dos séculos XVII e XVIII é o livro de Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1979. A grande lacuna desse livro, reconhecida pelo próprio autor, é a pouca atenção dedicada às evidentes relações entre Jean-Jacques e Montesquieu, um tema, aliás, pouco tratado na bibliografia rousseuniana. (O famoso livro de Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau*, Paris, Marcel Rivière, 1966 [ed. original de 1892], é formado, na verdade, por dois ensaios independentes).

sugere explicitamente como uma abstração que, ao eliminar todas as determinações que advêm ao homem do processo de socialização, seja capaz de restituir uma imagem adequada do "indivíduo natural". (Como veremos, essa abstração é tão radical que termina por eliminar a própria humanidade do "homem natural".) Para Rousseau, portanto, o importante é mostrar que esse indivíduo "natural" não é de modo algum o lobo de seu semelhante, não é um ser que se oriente exclusivamente conforme interesses egoístas. É um ser que dispõe – diz-nos ele – de "dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação; e o outro que inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível" (D, 236-237). Rousseau nos fala assim de um instinto de conservação, através do qual o indivíduo se refere a si mesmo; mas também nos fala de um sentimento que designa como "piedade" ou "compaixão" ("*pitié*"), que pode ser considerado como uma forma primordial de expressão do humano-genérico no indivíduo⁷. Desse modo, já em sua estrutura instintual (ou, se preferirmos, pulsional), o indivíduo natural rousseuniano se abre – através da *pitié* – para a sociabilidade, para a participação (cada vez menos muda) no gênero humano. Além do mais, nem mesmo o "instinto de conservação" pode ser definido ao modo de Hobbes; para Rousseau, esse "instinto" não conduz necessariamente ao egoísmo, a uma luta de todos contra todos. "Não se deve confundir – diz Jean-Jacques – o amor próprio (*amour propre*) com o amor de si mesmo (*amour de soi*); são duas paixões bastante diferentes, seja por sua natureza, seja por seus efeitos. O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a zelar por sua própria conservação, e que, no homem *dirigido pela razão e modificado pela piedade*, produz a humanidade e a virtude. O amor próprio não passa de um sentimento relativo, fictício, nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de todos os outros" (D, 312-313).

O traço que mais acentuadamente distingue a antropologia de Rousseau daquela de Hobbes e Locke, contudo, é uma compreensão profundamente dinâmica do homem. Esse dinamismo aparece já no nível

⁷ Usando livremente um conceito de Lukács, poderíamos dizer que a "compaixão" seria a primeira manifestação da quebra do "mutismo" do gênero no indivíduo; segundo o filósofo húngaro, com "a crescente socialização da sociedade (o recuo das barreiras naturais)", ocorreria "uma maturação do gênero humano enquanto não-mais-mudo, como, ao contrário, são e continuam a sê-lo todas as demais espécies biológicas que objetivamente existem" (Georg Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, Roma, Riuniti, vol. 2, 1981, p. 610). Penso que essa tese lukacsiana, a de que se verifica uma superação cada vez maior do "mutismo" genérico-humano durante o processo de socialização, aproxima-se bastante da posição rousseuniana que analisaremos a seguir.

biológico, na medida em que Rousseau atribui ao homem um polimorfismo instintual: "Se cada espécie possui apenas o seu próprio instinto, o homem – não tendo talvez nenhum que lhe pertença exclusivamente – apropria-se de todos" (*D*, 244). Mas é com o processo de socialização que tal dinamismo se revela plenamente. Esse processo, ao retirar o homem do seu isolamento no estado natural e ao torná-lo dependente dos outros homens, transforma-o radicalmente, atualizando a sua essência, que existia apenas em potência no período pré-social. Por meio da atividade, do trabalho coletivo, o homem que se socializa vai adquirindo não apenas novas determinações, que não possuía no estado de natureza, mas ao mesmo tempo articula de modo diverso a sua gama instintual polimórfica. Para Rousseau, como podemos ler tanto no *Discurso* como em muitas de suas outras obras, resultam da socialização não apenas o pensamento racional e a linguagem articulada, mas até mesmo a consciência moral⁸. Por outro lado, Jean-Jacques também mostra que, em função das alternativas e vicissitudes do processo de socialização, os homens podem combinar diferentemente suas pulsões: nas sociedades individualistas fundadas na desigualdade, por exemplo, eles subordinam o *amour de soi* ao *amour propre*, tornando-se egoístas; nas sociedades onde impera a vontade geral, ao contrário, o *amour de soi* é temperado pela *pitié* e eleva-se à virtude, consagrando o predomínio do interesse público sobre o interesse privado. Tanto no *Contrato* como no *Emílio*, Rousseau afirma sua crença na possibilidade de transformação do homem como resultado dessa sua plasticidade, transformação que ele coloca explicitamente como condição para o êxito da sociedade livre e igualitária proposta no *Contrato*⁹.

Tudo isso significa que Rousseau, ainda sob a inspiração de Montesquieu, foi o primeiro a introduzir a dimensão da historicidade no coração da problemática contratualista. Enquanto nos demais contratualistas temos uma seqüência lógica (e não necessariamente cronológica) que leva do estado de natureza à sociedade civil através de um único tipo de contrato, aparece em Rousseau uma dinâmica bem mais complexa: depois do estado natural e *antes* do contrato, ocorre um longo processo *histórico* de socialização, através do qual o desenvolvimento das forças produtivas gera várias formações sociais, preparando assim as condições de possibilidade para dois diferentes tipos alternativos de contrato, um que perpetua a sociedade injusta, outro que gera uma sociedade livre e igualitária. E essa

⁸ Sobre isso, particularmente no que se refere à razão, cf. Robert Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1948, sobretudo pp. 9-32.

⁹ "Quem enfrenta a tarefa de dar instituições a um povo deve, por assim dizer, sentir-se capaz de transformar a natureza humana" (*C*, 64).

historicidade rousseauiana não envolve apenas as formações sociais e os regimes políticos, que se transformam ao longo do processo de socialização, mas se refere também ao próprio homem, que modifica seus atributos no curso da evolução histórica.

Portanto, existe uma nítida oposição entre a concepção rousseauiana das relações entre indivíduo e sociedade, por um lado, e, por outro, aquela defendida pelos demais contraturalistas, em particular por Hobbes e Locke: Jean-Jacques não só define o ser do seu indivíduo natural mediante características bastante diversas daquelas usadas pelos dois pensadores ingleses, mas atribui ao homem um dinamismo histórico e uma potencialidade de transformação que estão inteiramente ausentes nesses últimos. Portanto, longe de poderem ser subsumidas na corrente individualista de sua época, as reflexões filosóficas de Rousseau antecipam em muitos pontos a ontologia do ser social de Hegel e, sobretudo, de Marx: o homem enquanto tal (enquanto ser que raciocina, dispõe de linguagem e age moralmente) é produto de seu próprio trabalho, de sua história, de sua práxis social. Embora Jean-Jacques pareça deplorar o processo histórico de socialização, é inegável que lhe atribui um decisivo papel ontológico-genético na construção do ser humano, tanto no nível individual como no plano da espécie: pondo fim ao isolamento do indivíduo natural, multiplicando as necessidades humanas e gerando ao mesmo tempo a faculdade de satisfazê-las, ampliando a produtividade do trabalho por meio de sua crescente divisão e especialização, o processo de socialização é a causa material e eficiente que faz o homem passar de potência a ato¹⁰.

Nesse ponto, cabe uma breve digressão sobre um dos conceitos centrais tanto da filosofia como da teoria política de Rousseau: o conceito de liberdade. Talvez seja essa a única determinação essencial do homem que ele não faz derivar do processo de socialização, vendo-a, ao contrário, como um atributo do indivíduo natural. Rousseau afirma mesmo que a "distinção específica" entre o homem e o animal "não é [...] tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem" (*D*, 249). Mas, embora se aproxime dos jusnaturalistas nessa concepção não social da gênese da liberdade, Rousseau volta a antecipar Hegel e Marx

¹⁰ Engels foi o primeiro a sublinhar enfaticamente essa relação de Jean-Jacques com Hegel e Marx: "Em Rousseau, já encontramos não só um processo de idéias idênticas como duas gotas d'água às que se desenvolvem em *O capital* de Marx, mas também, de modo detalhado, toda uma série de enunciados dialéticos semelhantes aos empregados por Marx [...]. E se Rousseau, em 1754, não podia ainda expressar-se na terminologia hegeliana, estava já – vinte e três anos antes do nascimento de Hegel – inteiramente contaminado pela peste hegeliana, pela dialética da contradição, pela teoria do logos, pela teologia, etc." (F. Engels, *Anti-Dühring*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, pp. 119-120).

quando define as características ou atributos ontológicos da mesma. Portanto, também nesse caso, é preciso distinguir entre a liberdade rousseuniana e a liberdade "liberal" e individualista que vemos se manifestar, entre outros, em Hobbes e Locke. Para os liberais em geral, liberdade é a capacidade de satisfazer os próprios interesses individuais nos limites do respeito aos interesses igualmente individuais dos outros (é, na terminologia consagrada por Berlin, uma "liberdade negativa"¹¹). Em Rousseau, ao contrário, a liberdade adquire uma dimensão nitidamente social e histórica: não só é entendida como "autonomia" (como a ação conforme leis que o próprio homem cria enquanto parte do todo social) – e, nesse sentido, é "liberdade positiva" –, mas também é algo que se articula ontologicamente com o caráter dinâmico do homem, com sua plasticidade histórica, ou, como diria o próprio Jean-Jacques, com sua "perfectibilidade": "[A liberdade] – diz ele – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias [sociais], desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra entre nós tanto na espécie como no indivíduo" (*D*, 249). Em outras palavras, a liberdade rousseuniana – ainda que tenha uma gênese "natural" – atualiza-se através da práxis social, manifestando-se mais como um *processo* do que como um *estado*. É preciso levar em conta essa dimensão social e dinâmica do *conceito* de liberdade em Rousseau se se quer compreender plenamente o significado *político* da liberdade que ele irá colocar como pressuposto e resultado da sociedade gerada pelo contrato social legítimo¹².

Podem parecer paradoxal insistir, como até agora venho fazendo, na grande importância ontológico-social do progresso na teoria de Rousseau. E isso porque Jean-Jacques foi também, e ao mesmo tempo, um implacável crítico do progresso e do processo de socialização em que esse progresso até então se havia expressado (e, poderíamos acrescentar, continua ainda hoje a se expressar). Essa crítica resulta do exame da "*société*

¹¹ Isaiah Berlin, *Quatro ensaios sobre a liberdade*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981, pp. 133 e ss.

¹² Lucio Colletti, quando ainda marxista, observou: "A liberdade não é mais, para Rousseau, a liberdade liberal ou liberdade do indivíduo 'em relação à' sociedade, mas é a liberdade que se realiza na e através da sociedade" (L. Colletti, "Rousseau critico della 'società civile'", in Id., *Ideologia e società*, Bári, Laterza, 1972, p. 207). No mesmo sentido se orienta, ainda que sublinhando com mais ênfase os limites "burgueses" de Rousseau, o antigo mestre de Colletti, Galvano Della Volpe, *Rousseau e Marx*, Roma, Riuniti, 1962, pp. 19 e ss. Para uma interpretação de Rousseau que, ao contrário, identifica-o com o liberalismo, cf. Rodolfo Mondolfo, *Rousseau y la consciencia moderna*, Buenos Aires, Eudeba, 1962, sobretudo pp. 53 e ss. E, para uma posição intermediária, que situa Jean-Jacques entre o liberalismo e a democracia, cf. José Guilherme Merquior, *Rousseau e Weber*, Rio de Janeiro, Guanabara, 1990, pp. 15-94.

civile" de seu tempo, na qual a desigualdade – em cujas origens e fundamentos se concentra a reflexão contida no segundo *Discurso* rousseauiano – atingiu um ponto intolerável. Todavia, uma leitura mais atenta revelará que Rousseau não é um crítico do progresso em si, ou da socialização em si, mas um dos primeiros a indicar – antecipando uma corrente analítica que depois irá se desenvolver com Marx e Engels e chegar, entre outros, até Lukács, Benjamin, Horkheimer e Adorno – o caráter *contraditório* do progresso tal como até hoje o conhecemos. Como vimos, Rousseau está convencido de que, sem a socialização e o progresso, "a *perfectibilidade*, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera potencialmente jamais poderiam se desenvolver" (*D*, 264). Ao mesmo tempo, porém, ele se propõe uma questão: a de examinar como foi possível que "o aperfeiçoamento da razão humana" tenha levado "a deteriorar a espécie, a fazer com que um ser se tornasse malvado ao se converter em ser social" (*D*, 264). O paradoxo se dissolve se compreendermos que não estamos aqui diante de uma contradição *lógica* do pensamento de Rousseau, mas sim da elevação a conceito de uma contradição *objetiva (histórico-ontológica)* do processo de socialização por ele examinado.

Uma análise da resposta que Rousseau buscou dar àquela questão, sobretudo na segunda parte do *Discurso*, mostra que a sua demolidora crítica não incide – ao contrário do que supõe uma opinião predominante desde sua época – sobre a sociedade em geral: ela se dirige a uma sociedade concreta, ao que ele chama de "sociedade civil", que é na verdade a ordem social mercantil-burguesa de seu tempo. Não é correto dizer que Rousseau, como o fizeram muitos críticos românticos da sociedade burguesa, identificou essa sociedade historicamente específica com a sociedade em geral. Na verdade, ao retomar na segunda parte do *Discurso* o exame do papel da divisão do trabalho e do desenvolvimento das forças produtivas na gênese do progresso, Jean-Jacques julga entrever no que chama de "estado intermediário", situado numa "posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante do nosso amor próprio" (e que ele caracteriza como sendo uma formação social pastoril e pré-mercantil), a gestação de uma sociedade adequada ao homem; ele afirma explicitamente, de resto, que "o gênero humano era feito para nele permanecer, [pois] esse estado é a verdadeira juventude do mundo" (*D*, 270). E se, logo após, Rousseau afirma taxativamente que "todos os progressos posteriores [a esse 'estado intermediário'] foram, aparentemente [...], passos para a perdição do indivíduo e, efetivamente, para a decrepitude da espécie", parecendo cair assim num completo pessimismo quanto ao presente, o conjunto de sua obra não justifica essa aparência pessimista. Ao exaltar, na dedicatória do *Discurso*, a República de Genebra como exem-

plo de uma sociedade de homens livres e iguais (exaltação que certamente não correspondia à realidade e da qual ele será constrangido a se retratar posteriormente), Rousseau já revela – no próprio *Discurso* – que acredita na possibilidade *contemporânea* de formações político-sociais diferentes daquela que tão duramente critica¹³. Mas será no *Contrato*, como logo veremos, que ele irá – de modo explícito e sistemático – nos propor um modelo alternativo de sociedade, o qual, sem renegar as conquistas fundamentais do progresso (e, antes de mais nada, a definitiva conversão do homem num ser social), elimina ao mesmo tempo as principais causas e manifestações das degenerescências que, no *Discurso*, eram apontadas como características da "sociedade civil".

A CRÍTICA DA DESIGUALDADE

Trata-se agora de ver quais são essas causas, ou, nos termos do próprio Rousseau, quais são "a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens". A principal delas, diz-nos Jean-Jacques, é o nascimento da *propriedade privada*: "O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simplórias para acreditar nele" (*D*, 265). Ao mesmo tempo, temos o surgimento e crescente intensificação da *divisão do trabalho*, que se tornou cada vez mais necessária em função da desmesurada ampliação dos carecimentos humanos, bastante exíguos e limitados em estado de natureza. Quebrando a independência do homem natural e ampliando a dependência recíproca entre os indivíduos socializados, no quadro de um regime baseado na propriedade privada, a divisão do trabalho criou conflitos e rivalidades entre os seres humanos, tornando o egoísmo desenfreado (o *amour propre*) a motivação básica da vida social. Sobre isso, Jean-Jacques é categórico: "Por um lado, temos concorrência e rivalidade; por outro, oposição de interesses; e, em ambos, o desejo oculto de alcançar lucros em detrimento dos outros. Todos esses males constituem o primeiro efeito da propriedade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente" (*D*, 273).

Além disso, Rousseau registra a presença na "sociedade civil" de fenômenos que, mais tarde, Marx irá designar com o nome de "alienação": as objetivações criadas pelos homens sociais reciprocamente

¹³ Uma interpretação da dedicatória do *Discurso* como o primeiro esboço rousseauniano de um "Estado ideal" foi muito bem desenvolvida por Mario Einaudi, *Il primo Rousseau*, Turim, Einaudi, 1979, pp. 145 e ss.

dependentes não mais são apropriadas de modo autônomo pelos seus criadores, produzindo-se assim um antagonismo entre a essência social-objetiva da humanidade e a existência singular de cada indivíduo. Rousseau registra com acuidade psicológica o aspecto subjetivo dessa alienação: "Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era. Ser e parecer se tornaram coisas totalmente diferentes" (*D*, 273)¹⁴. É esse antagonismo entre a independência (do homem natural) e a dependência (do homem da "sociedade civil") – questão central no pensamento de Jean-Jacques – que o aproxima estreitamente da problemática marxiana da alienação. Na verdade, o que Rousseau critica não é tanto o fato de que os homens dependam uns dos outros para satisfazer seus carecimentos, mas sim o modo peculiar pelo qual se dá essa dependência, ou seja, nos quadros da propriedade privada e da divisão do trabalho. Isso, segundo ele, leva à perda da autonomia e, por conseguinte, da independência e da liberdade dos indivíduos. No *Contrato*, a proposta apresentada será precisamente a de construir uma sociedade na qual os indivíduos, conservando todas as vantagens decorrentes da colaboração social, reconquistem *em nível superior* – porque agora na condição de homens em ato e não só em potência – a independência que outrora haviam desfrutado no estado de natureza¹⁵.

É interessante observar aqui, de passagem, que a análise do *Discurso* confirma plenamente a observação de Engels segundo a qual Rousseau foi, em pontos essenciais de sua reflexão, um precursor de Marx. Lendo esse texto, podemos constatar que a articulação dialética entre propriedade privada, divisão do trabalho e alienação não foi feita pela primeira vez em *A ideologia alemã*, escrita em 1845-1846: quase cem anos antes, essa articulação – embora de modo menos sistemático – já havia sido utilizada por Rousseau como o principal instrumento conceitual da análise crítica da sociedade burguesa de seu tempo. Também não é difícil perceber, no *Discurso*, a antecipação de outros decisivos conceitos do materia-

¹⁴ A problemática da alienação em Jean-Jacques foi examinada, entre outros, por Bronislaw Baczko, *Rousseau. Solitude e communauté*, Paris-Haia, Mouton, 1974, pp. 13-56; e Guglielmo Forni, *Alienazione e storia. Saggio su Rousseau*, Bolonha, Il Mulino, 1976, sobretudo pp. 21-90.

¹⁵ Comentando textos de Rousseau, Derathé sintetiza muito bem essa questão: "Rousseau distingue 'o homem natural vivendo em estado de natureza' e o 'homem natural vivendo em estado de sociedade', que não deve ser confundido com o 'homem civil' do segundo *Discurso* [...]. O primeiro, o 'homem selvagem', vive na independência natural, enquanto o 'homem civil' é escravo de suas paixões, de seus preconceitos e de seus vícios. Somente 'o homem natural vivendo em sociedade' – ou seja, o homem verdadeiramente homem, já que o selvagem é 'animal' [...] – é perfeitamente livre" (R. Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 112). Caberia acrescentar que o "homem natural vivendo em sociedade", aquele figurado no *Emílio* e no *Contrato*, é livre precisamente porque autônomo e não alienado.

lismo histórico, como, por exemplo, o vínculo orgânico entre o desenvolvimento das forças produtivas e a gestação de diferentes modos de produção e de formações sociais. É a partir do desenvolvimento das técnicas produtivas (pastoreio, agricultura, metalurgia, etc.) e das faculdades humanas (linguagem, razão, especialização no trabalho, etc.) – as quais, em conjunto, formam o que Marx chamou de "forças produtivas" – que Rousseau deduz as diferentes estruturas econômico-sociais que descreve como etapas sucessivas do processo de socialização. E, mais que isso, é com base nos conflitos imanentes a essa estrutura material que ele deduz, num segundo momento, o tipo de contrato e de ordem política que não só sanciona a desigualdade econômica, mas introduz doravante também a desigualdade política. (Nesse ponto, como em muitos outros, a "antecipação" de Marx pressupõe claramente a recepção de Montesquieu.)

Como já dissemos antes, o objeto da crítica de Rousseau não é a sociedade em geral, mas sim a sociedade concreta de seu tempo, que pode ser definida – embora Jean-Jacques não se valha da expressão – como uma sociedade capitalista, ou, mais precisamente, como o estágio dessa sociedade no qual a rápida e intensa generalização das relações mercantis ia impondo, de modo cada vez mais abrangente, a dominação do capital. Se, para confirmar isso, não bastasse a simples comparação entre a "sociedade civil" criticada no *Discurso* e a sociedade real da época, poder-se-ia aduzir um outro argumento, ou seja, a extraordinária semelhança entre a ordem social criticada por Rousseau e uma das mais lúcidas imagens teóricas da sociedade mercantil capitalista, aquela figurada em *A riqueza das nações* de Adam Smith¹⁶. Tanto para Smith como para Rousseau, a mola do progresso reside na ampliação crescente da divisão do trabalho, na multiplicação das demandas e dos carecimentos humanos; para ambos, o agente central desse progresso é o indivíduo que se empenha na busca de seu próprio interesse, expresso no lucro privado. A diferença básica – e radical – reside na avaliação dos resultados a que conduz esse processo. Adam Smith, ainda que não negue as contradições geradas pelo desenvolvimento da sociedade que descreve, conclui afirmando que uma suposta "mão invisível", atuando através do mercado, terminaria por harmonizar os vários interesses individuais conflitantes: a máxima explicitação do individualismo seria a condição para o bem-estar geral. Não é outra, em última

¹⁶ Para um eficiente paralelo entre Rousseau e Smith, cf. L. Colletti, "Rousseau critico della 'società civile'", cit., pp. 211-222. É interessante observar que o próprio Smith escreveu uma breve resenha do *Discurso*, na qual – embora evite comentar os argumentos teóricos nele contidos – define o texto rousseuniano como "uma obra que consiste quase inteiramente em retórica e descrições", o que é certamente um modo de desqualificá-la (cf. o texto integral da resenha em I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, cit., pp. 265-266).

instância, a concepção do liberal Mandeville, explicitamente criticada por Rousseau (*D*, 259); para o autor de *A fábula das abelhas*, como se sabe, o mundo é organizado de tal modo que os vícios privados se convertem em virtudes públicas. O diagnóstico axiológico de Rousseau é complementamente diverso do otimismo smithiano: para ele, essa sociedade "liberal" regida pelo mercado – na qual cada um busca apenas aumentar sua propriedade e satisfazer seu próprio interesse – conduz não ao bem-estar geral, mas sim ao aumento da desigualdade *social* (que ele distingue explicitamente da desigualdade natural), com todas as suas seqüelas negativas no plano da moral social e individual.

Portanto, é um equívoco ver nas reflexões de Rousseau – como fazem muitos marxistas – somente uma crítica ao *ancien régime* feudal-absolutista em nome da nascente "democracia burguesa", ainda que se admita que essa crítica é feita de um ponto de vista "plebeu" ou pequeno-burguês¹⁷. Rousseau, na verdade, é um implacável crítico da própria sociedade burguesa, talvez o primeiro grande crítico dessa sociedade a apoiar sua oposição não numa tentativa de retorno (ou conservação) da ordem feudal historicamente ultrapassada, mas na utopia de uma sociedade democrática e igualitária, que ele identifica, no *Contrato*, com uma república autogovernada fundada na vontade geral. Decerto, em sua crítica ao capitalismo, Rousseau não se apóia – nem podia fazê-lo, dado seu contexto histórico – no ponto de vista da classe trabalhadora moderna, do proletariado; ele adota o ângulo de visão do pequeno camponês e do artesão, os quais, na época, tinham suas condições de vida rapidamente destroçadas pelo avanço do capitalismo. Por isso, as bases econômicas da sociedade democrática que defende não se fundam na *socialização* da propriedade, mas sim em sua *distribuição igualitária*: é como se Jean-Jacques pretendesse conservar o modo de produção mercantil simples, mas impedindo-o de se converter em modo de produção capitalista. Esse anacronismo, como veremos, é uma das principais razões do caráter utópico de sua proposta;

¹⁷ Ainda que com mediações, é essa a posição expressa por marxistas como Galvano Della Volpe (*Rousseau e Marx*, cit., *passim*) e por Louis Althusser ("Sobre el *Contrato social*", in C. Lévi-Strauss e outros, *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972, pp. 57-101). Para refutar essa tese, contudo, bastaria lembrar que, na ordem legítima proposta por Rousseau, "nenhum cidadão jamais será suficientemente rico para comprar outro, nem ninguém será tão pobre a ponto de ser obrigado a se vender" (*C*, 70). Como bem observa Macpherson, "a referência [de Rousseau] a comprar e vender pessoas manifestamente não diz respeito à escravidão, porque esse princípio é enunciado como norma permanente para os cidadãos, isto é, homens livres; presumivelmente, então, trata-se de uma proibição de compra e venda de mão-de-obra assalariada livre" (C.B. Macpherson, *A democracia liberal. Origens e evolução*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978, p. 23). Trata-se, assim, da proibição de uma relação social que está na base do capitalismo.

mas isso não justifica, de nenhum modo, que Rousseau seja qualificado como um "democrata burguês". Aliás, foi precisamente o caráter profundamente antiburguês e anticapitalista de sua reflexão que o tornou um dos principais alvos da crítica de praticamente todos os liberais, desde os iluministas de seu tempo (como Voltaire), passando pelos liberais antidemocratas do século XIX (como Benjamin Constant) e chegando até os neoliberais do século XX (como J. L. Talmon, que inaugurou a moda de considerá-lo o precursor da "democracia totalitária"¹⁸).

Já vimos que, em dado momento do processo de socialização, os homens fazem um contrato com o objetivo de instituir um corpo político. Rousseau o apresenta na segunda parte do *Discurso*. Como em Hobbes e Locke, esse primeiro contrato rousseauiano é descrito como um pacto que se legitima – ou pretende se legitimar – em nome da garantia da segurança e da propriedade. A condição anterior ao contrato (que, para Jean-Jacques, nunca é demais insistir, é uma condição já social e não mais natural) é descrita como "o horror de uma situação que armava todos uns contra os outros, que tornava suas posses tão onerosas quanto as necessidades, e na qual ninguém se encontrava seguro, fosse na pobreza ou na riqueza" (*D*, 274). Mas, enquanto para Hobbes e Locke o resultado do contrato seria a criação de um governo que beneficia igualmente todos, assegurando o melhor espaço possível para o livre desenvolvimento dos indivíduos singulares, o contrato que Rousseau nos descreve no *Discurso* beneficia apenas uma parcela da sociedade, precisamente os ricos, os detentores de propriedade. Na medida em que a propriedade, no estado anterior ao contrato, resultava apenas de "uma conquista pela força" (*D*, 274) (estando longe, assim, de ser um direito natural legitimado pelo trabalho, como supunha Locke), interessava aos proprietários fundá-la e garanti-la não por meio de um "direito precário", mas através de uma legalidade positiva reconhecida e aceita por todos, inclusive pelos não-proprietários. Tendo convencido os pobres das supostas vantagens de criar uma ordem legal mediante um contrato – valendo-se para isso de um discurso que os marxistas não hesitariam em definir como "ideologia" (ou seja, apresentando como interesse universal o que não passava de um interesse particular) –, os ricos tornaram-se os

¹⁸ J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, Secker & Warburg, 1952. É curioso observar que, já em 1978, aderindo à teoria de Talmon, Fernando Henrique Cardoso não hesitava em afirmar que "o democratismo radical de Rousseau inspirou historicamente momentos que poderiam ser qualificados como de 'democracias totalitárias'" (F.H. Cardoso, *Democracia para mudar*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978, p. 35). Registre-se que um outro liberal brasileiro, o saudoso José Guilherme Merquior, opôs-se enfaticamente a essa bizarra teoria, chamando Talmon de "o último difamador influente de Rousseau" (J.G. Merquior, *Rousseau e Weber*, cit., p. 38).

únicos beneficiários da nova situação. Rousseau se expressa com toda clareza: "Todos correram ao encontro dos seus grilhões, acreditando garantir sua liberdade [...]. Tal foi ou deve ter sido a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para vantagem de alguns ambiciosos, passaram doravante a submeter todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria" (*D*, 275-276). Rousseau não poderia formular de modo mais contundente sua crítica ao modelo de contrato defendido por Locke e pelos liberais, ao revelar claramente que sua fundamentação não é mais do que uma ideologia a serviço das classes economicamente dominantes.

Mas a crítica rousseauiana prossegue. Se, no terreno econômico e social, a estipulação do contrato legaliza a desigualdade e sua principal causa, a propriedade privada, ocorre no terreno político um processo que leva inevitavelmente à opressão, ao arbítrio, ao despotismo. Com base numa sociedade injusta e num contrato mistificador, diz-nos Jean-Jacques, a ordem política não pode permanecer legítima. De novo, Rousseau é enfático nas suas conclusões: "Se seguirmos o processo da desigualdade nessas diferentes revoluções, verificaremos que seu primeiro termo foi constituído pelo estabelecimento da lei e do direito de propriedade; o segundo, pelo estabelecimento da magistratura [ou seja, pela instituição de uma camada politicamente dominante]; o terceiro e último foi a transformação do poder legítimo [já que fundado num contrato] em poder arbitrário" (*D*, 283). A desigualdade, a partir do terreno das relações econômicas (do que os marxistas chamariam de "relações sociais de produção"), estende-se à supra-estrutura política. Prossegue Rousseau: "Assim, o estado de rico e pobre foi autorizado pela primeira época; o de poderoso e fraco, pela segunda; e, pela terceira, o de senhor e escravo, que é o último grau de desigualdade" (*D*, 283)¹⁹. É como se Jean-Jacques nos dissesse que, quando se mantêm os fundamentos antiigualitários da formação econômico-social, a ordem política fundada num contrato de tipo lockeano termina por levar ao Leviatã hobbesiano. Diante dessa situação de despotismo, produzida como consequência última do contrato iníquo,

¹⁹ Também aqui podemos ver como Rousseau – ainda que não disponha de uma noção precisa de classe social, já que fala em "ricos" e "pobres" – antecipa mais um conceito que iria depois ser desenvolvido por Marx, sobretudo no *Manifesto comunista*: o de que o poder político, numa sociedade antagonica, dividida em classes, assume necessariamente traços opressivos, precisamente na medida em que representa os interesses de uma classe minoritária mas economicamente dominante. E isso acontece, como Rousseau nos mostra, mesmo quando esse poder político busca legitimar-se através de um contrato.

Rousseau prega claramente – como Locke, ao contrário de Hobbes, o fizera em seu tempo – o direito de rebelião. Diz ele: "[Nesse] último grau de desigualdade, [...] tudo se governa unicamente pela lei do mais forte. [...] O contrato de governo é assim desfeito pelo despotismo; o déspota só é senhor enquanto é o mais forte; e, tão logo seja possível expulsá-lo, de modo algum ele pode reclamar contra a violência. [...] Só a força mantinha [o déspota], só a força pode derrubá-lo" (*D*, 283). Contudo, cabe observar que, ao contrário de Locke, Rousseau não prega o direito de rebelião apenas contra o despotismo e o arbítrio políticos; na medida em que esses são "apenas" o resultado final de uma sociedade fundada na desigualdade, ele estende implicitamente esse direito de rebelião também contra a própria sociedade burguesa, contra aquela "sociedade civil" smithiana que confia a realização do bem comum à plena explicitação de todos os apetites "possessivos" do indivíduo dominado pelo *amour propre*.

No contexto do *Discurso*, Rousseau parece não estar seguro a respeito do modelo de sociedade em nome do qual exercer esse direito de rebelião. Ele oscila assim, aparentemente, entre a nostalgia e o pessimismo: nostalgia de um "estado intermediário", pré-mercantil, no qual os homens já socializados ainda não teriam sucumbido às alienações da "sociedade civil"; pessimismo em face de uma socialização que, embora convertendo o homem potencial em homem real, teria inexoravelmente deteriorado as melhores qualidades (em particular, a independência) de que o homem desfrutava em seu estado natural. Nesse quadro, a dedicatória onde exalta a suposta democracia de Genebra poderia aparecer como uma simples reverência sentimental à sua pátria, sem nenhuma relevância na economia do *Discurso* e, de modo mais geral, em sua filosofia política. Talvez tivesse sido essa a impressão que nos ficaria de Jean-Jacques se, sete anos depois do *Discurso*, ele não tivesse publicado sua outra obra-prima, *Do contrato social*, na qual – ainda que no horizonte da utopia – busca nos apresentar a imagem de um modelo alternativo de sociedade. Kant escreveu, alguns anos depois, os *Prolegômenos a toda metafísica futura que se queira apresentar como ciência*; se Rousseau tivesse conhecido esse livro, talvez o *Contrato social* trouxesse o seguinte subtítulo: "Prolegômenos a toda ordem social futura que se queira apresentar como legítima".

A UTOPIA DEMOCRÁTICA

Não foi por acaso que, ao me referir ao possível subtítulo do livro de Rousseau, falei em "ordem *social*" e não simplesmente em "ordem

política": não é possível entender adequadamente o pensamento de Jean-Jacques se não se leva em conta que o seu conceito de legitimidade – tal como o dos gregos e ao contrário do de Locke e dos liberais – refere-se ao conjunto da ordem social e não apenas a seu nível especificamente político. A legitimidade proposta por Rousseau é uma legitimidade quanto aos conteúdos e não somente quanto aos procedimentos. Tanto é assim que, já no *Discurso*, depois de nos descrever um contrato *formalmente* legítimo (pois baseado no consenso), ele nos mostra como tal contrato se deslegitima e revela sua iniquidade precisamente por ser instrumento da consolidação de uma ordem social não igualitária e, portanto, ilegítima. Por outro lado, mesmo quando se situa no nível dos procedimentos, Rousseau não se limita a discutir simplesmente formas de governo. No Livro III do *Contrato*, ele nos mostra como são possíveis diferentes tipos de governo (ou de regime político) igualmente legítimos, sendo condição para isso que sejam emanções da soberania popular: é a presença efetiva dessa soberania que, para ele, constitui a verdadeira "regra do jogo" capaz de legitimar a ordem política numa sociedade efetivamente livre e igualitária²⁰. E, em sua opinião, como veremos, essa "regra do jogo" só pode funcionar adequadamente com base num específico modo de constituição da ordem econômico-social. Enquanto o objetivo de Locke era indicar a forma política adequada (legítima) a uma organização social que lhe aparece *a priori* como "natural", ou seja, como expressão necessária dos atributos "antropológicos" dos indivíduos que a compõem, a intenção de Rousseau é precisamente a de pôr em questão a "naturalidade" dessa ordem. Já vimos que, no *Discurso*, embora não negue a compatibilidade entre a estrutura pulsional do indivíduo e a "sociedade civil" burguesa, ele se empenha em mostrar que esse tipo de sociedade – além de não ser o único possível do ponto de vista "antropológico" – conduz à deterioração de determinados valores por ele considerados como essenciais à plena expansão do homem enquanto ser perfeito.

Portanto, quando – logo no início do *Contrato* – Rousseau se propõe indicar o que pode tornar legítima a mudança do estado natural para o estado social, não se deve entender essa proposta como a simples busca de uma ordem *estatal* legítima. O que ele nos apresenta, no *Contrato*, é não apenas uma proposta de remodelação da sociedade como um todo, mas também – enquanto pressuposto e resultado necessários dessa remodelação – a construção de um novo tipo de indivíduo humano. Do

²⁰ Esse tema foi bem desenvolvido por João Quartim de Moraes, "A democracia: história e destino de uma idéia", *OAB: Revista da Ordem dos Advogados do Brasil*, São Paulo, ano XX, vol. XIX, n. 50, verão 1988-1989, pp. 7-35.

ponto de vista dos fundamentos econômico-sociais, Jean-Jacques propõe uma sociedade que elimine os principais inconvenientes da propriedade privada (a polarização extrema entre riqueza e pobreza) e, desse modo, evite a conflitualidade e a desigualdade próprias da "sociedade civil" burguesa. Do ponto de vista do indivíduo, ele propõe a construção de um tipo de homem que, colocando o *amour de soi* temperado pela *pitié* acima do *amour propre*, seja capaz de tornar-se efetivamente *virtuoso*, orientando-se não mais pelo egoísmo (pelo interesse privado), mas sim pela "vontade geral" (pelo interesse comum). (Não é preciso insistir no fato de que, para Rousseau, a transformação do fundamento econômico-social e a reconstrução do indivíduo estão dialeticamente vinculadas.) Somente com base *nessa* sociedade e *nesse* indivíduo, que são estruturalmente diversos da sociedade e do indivíduo que Rousseau descreve no *Discurso*, é que se torna possível pensar em uma ordem *política* legítima. A mais clara expressão desse caráter globalmente societário e não apenas político-procedimental do contrato rousseuniano aparece em sua convicção de que "conviria examinar o ato pelo qual um povo é povo, já que esse ato – sendo necessariamente anterior ao outro [àquele pelo qual um povo escolhe o seu regime político] – constitui o verdadeiro fundamento da sociedade" (C, 37).

Se Rousseau considera agora ser possível propor *para o presente* uma sociedade adequada ao homem, diferente daquela que é descrita no *Discurso*, isso deve implicar uma atitude menos negativa em face do processo de socialização, ou, mais precisamente, deve levá-lo a uma acentuação dos lados positivos desse processo. Sem negar os aspectos contraditórios do progresso, sobre os quais se concentrara no *Discurso*, ele agora nos diz: "Embora nesse estado [civil] ele [o homem] se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual magnitude: suas faculdades se exercem e desenvolvem, suas idéias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto que, se *os abusos* dessa nova condição não o degradassem *frequentemente* a uma condição inferior àquela de onde proveio, deveria incessantemente bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem" (C, 42)²¹. Essa posição mais "otimista" em face do progresso – do qual agora são criticados "os abusos" que "frequentemente" (o que significa: nem sempre ou necessariamente) levam

²¹ Esse é um dos muitos pontos de sua obra onde Rousseau afirma que o "homem da natureza" não passa de um animal e que somente através do processo de socialização é que esse "animal estúpido" se torna efetivamente humano. Como vemos, o processo de abstração utilizado por Jean-Jacques para construir seu "homem natural" é tão radical que, no final das contas, esse último se transforma não só num ser pré-social, mas também num ser pré-humano.

o homem a se degradar – é pré-condição da utopia democrática exposta no *Contrato*: somente se forem possíveis *uma outra forma de sociedade, um outro tipo de homem e uma outra modalidade de progresso* é que se poderá escapar do círculo vicioso do contrato iníquo e estabelecer um outro tipo de contrato efetivamente legítimo. Vemos aqui como é insustentável a posição dos que caracterizam Rousseau como um crítico romântico do progresso enquanto tal: é precisamente porque tem consciência da *contraditoriedade* do progresso que Jean-Jacques é capaz, em suas duas obras-primas de filosofia política, de nos fornecer a descrição de modelos alternativos de sociedade, sugerindo assim a existência de um espaço no qual pode se exercer a liberdade humana de optar entre a alienação na desigualdade ou a reconquista da autonomia. E, diga-se de passagem, é também essa consciência da contraditoriedade do progresso (e, portanto, de suas alternativas) que assegura a unidade estrutural da sua filosofia política.

Não é necessário recordar aqui as várias características que Rousseau aponta como constitutivas tanto do contrato legítimo como da sociedade livre e igualitária que dele resulta. Para meu objetivo – o de apresentar o *Contrato* como indicação de uma solução alternativa para os problemas analisados e criticados no *Discurso*, ressaltando assim a unidade da teoria política rousseuniana –, será suficiente indicar alguns traços essenciais que distinguem essa sociedade legítima (que *deve ser*) da sociedade iníqua (que *é*). O primeiro traço diferenciador, decerto, já aparece no próprio modelo de contrato que fundamenta esses dois tipos de sociedade: enquanto o contrato iníquo descrito no *Discurso* sanciona uma situação de desigualdade e opressão que atenta contra a liberdade humana, o contrato legítimo apresenta-se como "solução" para um "problema fundamental", ou seja, nas palavras do próprio Jean-Jacques, o de "encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, obedece porém apenas a si mesmo, permanecendo assim tão livre como antes" (C, 38).

Essa "forma de associação", segundo Rousseau, implica dois pressupostos (que são também repostos no resultado do contrato). Em primeiro lugar, como vimos, deve haver uma relativa igualdade de riquezas e, conseqüentemente, de propriedade; em segundo, é necessário assegurar o predomínio da "vontade geral". Facilmente se observa que esses dois pressupostos se implicam mutuamente: não pode haver predomínio da vontade geral (do interesse comum) numa sociedade onde a desigualdade de riqueza e propriedade leve cada um a atuar apenas segundo seu egoísta interesse privado. O primeiro pressuposto, a alteração da base material, implica uma *restrição* do direito de propriedade. O contrato legítimo inclui explicitamente a cláusula da subordinação da propriedade privada ao inte-

resse comum, o que demonstra que – ao contrário de Locke – Rousseau não a considera absolutamente como um direito natural inalienável. "O direito de cada particular a seus próprios bens – diz ele – está sempre subordinado ao direito que a comunidade tem sobre todos, sem o que não teria solidez o vínculo social, nem verdadeira força o exercício da soberania" (C, 45). Mas cabe observar que Jean-Jacques não propõe a *supressão* da propriedade privada ou sua *socialização*, embora o tratamento contido no *Discurso* – onde a propriedade privada é apontada como a causa primeira da desigualdade – pudesse fazer supor a adoção desse caminho. Ainda que tenha sido possível a construção de propostas socialistas ou comunistas a partir da teoria de Rousseau, baseando-se tanto em sua crítica do presente quanto em sua utopia igualitária – basta pensar em Babeuf e Louis Blanc –, não existe em sua obra nenhum traço de socialismo ou de coletivismo no que diz respeito à questão da propriedade. Parece-lhe possível alcançar um ponto ótimo de igualdade material, pelo menos o suficiente para assegurar a emergência da vontade geral, através da limitação do excesso de propriedade, com a conseqüente manutenção de uma relativa igualdade de riquezas. Essa defesa da pequena propriedade, a meu ver, permite determinar o ponto de vista de classe a partir do qual Rousseau elabora não só sua crítica da "sociedade civil", mas também sua proposta utópica de uma nova sociedade. No caso concreto de Jean-Jacques, parece haver identidade entre sua classe de origem e aquela cujo ponto de vista ele adota em sua obra teórica. Essa classe (ou conjunto de classes) é formada pelos pequenos camponeses e artesãos independentes, cujas condições materiais de vida – fundadas no modo de produção mercantil simples – estavam sendo destruídas pelo desenvolvimento capitalista²². Esse ponto de vista é suficientemente amplo para permitir a Rousseau elaborar uma crítica radical do capitalismo e da sociedade de seu tempo, talvez a mais profunda e abrangente jamais elaborada até então. Mas, ao mesmo tempo, é responsável pelo caráter claramente anacrônico de suas propostas econômicas; e, como veremos, é também, em última instância, a razão do caráter essencialmente utópico de seu modelo democrático.

De qualquer modo, porém, essa subordinação da propriedade privada ao interesse comum já é suficiente para indicar a radical diferença entre os dois tipos de contrato analisados por Rousseau. Enquanto o con-

²² Essas classes são, essencialmente, as que deram apoio durante a Revolução Francesa ao movimento jacobino, quando passaram a ser conhecidas como *sans-culottes*. Isso certamente explica a adesão dos principais jacobinos (como Robespierre e Saint-Just) às idéias de Rousseau. Sobre o tema, cf., entre outros, Albert Soboul, "Jean-Jacques Rousseau et le jacobinisme", in *Studi storici*, Roma, n. 1, 1963, pp. 2-22.

trato descrito no *Discurso* garante ilimitadamente a propriedade privada e tem mesmo nessa garantia a sua razão de ser (o que consolida a desigualdade e gera a opressão), o segundo tipo de contrato – ao pôr a propriedade privada sob o controle do interesse comum – aparece a Jean-Jacques como condição para atenuar as desigualdades naturais e construir uma efetiva igualdade social. (De passagem, pode-se observar que, embora não o diga expressamente, é muito provável que Rousseau tenha se inspirado diretamente em Locke quando descreveu o tipo de contrato criticado no *Discurso*). O próprio Jean-Jacques nos indica, com palavras contundentes, a diferença entre os dois tipos de contrato: "O pacto fundamental [legítimo], ao invés de destruir a igualdade natural, substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia comportar de desigualdade física entre os homens, os quais, podendo ser desiguais na força ou no gênio, tornam-se todos iguais por convenção e direito [...]. Sob os maus governos [os resultantes do contrato infíquo], essa igualdade é somente aparente e ilusória; serve apenas para manter o pobre em sua miséria e o rico em sua usurpação. Na realidade, as leis são sempre úteis aos que possuem e prejudiciais aos que nada têm, donde se segue que *o estado social só é vantajoso quando todos têm alguma coisa e nenhum tem demais*" (C, 45).

Deriva da lógica interna do sistema categorial rousseuniano o fato de que o capítulo que trata do controle social da propriedade, que encerra o Livro I do *Contrato*, seja imediatamente seguido pela exposição e exame dos conceitos de soberania e vontade geral, que ocupam o essencial do Livro II. Com efeito, somente depois de ter sido resolvida a questão da propriedade, ou seja, quando já estruturados os fundamentos de uma ordem econômico-social que assegure as bases materiais da igualdade, é que se torna possível colocar a questão do predomínio da vontade geral e, por conseguinte, a fundação de uma verdadeira soberania (a constituição do povo como sujeito coletivo). Em outras palavras: somente depois de terem sido resolvidos os problemas contedústicos da ordem legítima é que podem ser solucionadas as questões relativas aos procedimentos formais. (Decerto, trata-se aqui de uma precedência ontológica e não necessariamente cronológica.) Enquanto o conteúdo social garante a gestação de um interesse comum que se expressa na vontade geral, os procedimentos formais – as "regras do jogo" da soberania popular – asseguram o predomínio de tal interesse na ação do Estado. É o que nos diz Rousseau: "Somente a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum [...]. Se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada" (C, 49).

Como vemos, o segundo pressuposto rousseauiano da ordem social legítima é a existência de uma vontade geral e seu predomínio na direção do Estado. Não me proponho aqui a empreender uma análise detalhada do conceito de vontade geral, embora ele seja central na teoria política rousseuniana²³; limito-me a tomá-lo em sua acepção principal, que me parece a decisiva para entender a lógica da argumentação de Rousseau. Essa acepção é assim resumida por ele: "Há habitualmente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Essa se refere apenas ao interesse comum; a outra, ao interesse privado, sendo apenas uma soma das vontades particulares" (C, 52). Com essa distinção, Rousseau colocou um claro ponto de discriminação entre o liberalismo e a democracia. Partindo da concepção da sociedade como um agregado de interesses individuais, o liberalismo – em suas diferentes correntes – não pode ir além do conceito rousseauiano de "vontade de todos", ou seja, de uma eventual convergência de interesses privados que, sem em nenhum momento deixarem de ser privados, podem encontrar pontos comuns que interessem, pelo menos, à maioria. Não é casual que, na grande maioria dos teóricos liberais, essa convergência se refira somente às "regras do jogo", aos procedimentos formais, enquanto a definição dos conteúdos e dos valores é deixada ao arbítrio individual; é precisamente esse arbítrio, aliás, que os liberais definem como a essência da "liberdade negativa" que propõem. Para Rousseau, como para os democratas em geral, essa posição é insuficiente. O governo baseado na soberania popular, na participação coletiva, implica certamente uma modalidade específica de "regras de jogo", de procedimentos formais, os quais, de resto, são distintos daqueles do liberalismo clássico. (Como se sabe, o liberalismo negava prática e teoricamente a universalização dos direitos políticos, através da restrição do sufrágio, da proibição dos sindicatos, etc.; como tal, mesmo quando não o fazia explicitamente, negava a soberania popular). Mas esses procedimentos formais, sendo necessários, não são suficientes: já que postula a igualdade material como um dos pré-requisitos fundamentais da "liberdade positiva", a democracia – e, em particular, a rousseuniana – exige também um consenso normativo sobre conteúdos. Ora, não pode haver um consenso desse tipo se não houver um interesse *comum* capaz de se sobrepor aos vários interesses individuais conflitantes, interesse que se expressa ativamente através da "vontade geral".

²³ Sobre o tema da vontade geral, há instigantes observações em I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, cit., pp. 104-117. Discuti mais amplamente a questão, embora ainda de modo preliminar, no ensaio "Vontade geral e democracia em Rousseau, Hegel e Gramsci", in C.N. Coutinho, *Marxismo e política. A dualidade de poderes e outros ensaios*, São Paulo, Cortez, 1994, pp. 121-142.

O grande mérito de Rousseau, no que se refere à construção da teoria democrática, é precisamente o de ter colocado com justeza essa problemática decisiva: a democracia implica a gestação de uma vontade geral, o que pressupõe um consenso – ou um contrato – tanto sobre conteúdos como sobre procedimentos. (É nesse ponto que Rousseau me parece antecipar a teoria gramsciana da hegemonia.) Contudo, a mesma justeza não pode ser atribuída a todas as soluções que ele formula no *Contrato*, sobretudo no que se refere à determinação do modo pelo qual se opera a *gênese* da vontade geral. Embora nem sempre clara, sua exposição parece indicar a crença de que existe em cada indivíduo uma faculdade capaz de elevá-lo ao nível do interesse comum, ao nível do que chama de "virtude", faculdade que se atrofia ou desaparece quando a desigualdade e o *amour propre* são os traços sociais dominantes. Temos aqui, decerto, um momento materialista, mas que se limita ao lado negativo da questão: a vontade geral *não* pode se manifestar em condições sociais adversas. Mas, quanto ao aspecto positivo, Rousseau adota uma posição idealista: vê o processo de elevação ao nível do interesse comum como fruto de um movimento essencialmente ético²⁴, não como resultado da tomada de consciência de interesses *objetivamente* comuns, gerados no plano das relações sociais de produção da vida material e espiritual. Esse idealismo moralizante o leva, entre outras coisas, a contrapor de modo excessivamente polarizado o público e o privado, o comum e o individual; Jean-Jacques não enxerga gradações ou mediações *reais* entre o interesse singular e o interesse universal, mediações que – se descobertas – teriam tornado menos abstratos seus conceitos de privado e público, de singular e universal, e, ao mesmo tempo, mais concretas e realistas as passagens que se situam entre uns e outros²⁵. Para Rousseau, é como se o público devesse (freudianamente) *recalcar* o privado, com todos os riscos – para os quais, de resto, ele está alerta – de que esse último "*retorne*", e, ao fazê-lo, leve à corrupção da sociedade (como é o caso, entre outros, do que pode sempre ocorrer, segundo Jean-Jacques, na ação dos governantes); ele não parece supor, ao contrário, que o privado possa ser (hegelianamente) *superado* no público, ou seja, ao mesmo tempo conservado, eliminado e elevado a nível superior.

²⁴ Não é assim casual que E. Cassirer (*The question of Jean-Jacques Rousseau*, cit.) tenha podido ver em Rousseau um precursor de Kant; ele esquece, contudo, que Jean-Jacques não contrapõe, como Kant, moral e interesse, mas põe precisamente o *interesse comum* na base da vontade geral, da ação socialmente virtuosa.

²⁵ Em meu ensaio "Vontade geral e democracia", cit., busquei indicar o modo pelo qual Hegel e Gramsci, sem abandonar o conceito de vontade geral, buscam apontar mediações *objetivas* capazes de torná-lo mais concreto e realista.

Essa incapacidade de reconhecer as mediações *particulares* entre o singular e o universal é a razão principal da condenação rousseuniana da existência de associações particulares no seio da sociedade global. Segundo ele, "quando se estabelecem facções, associações particulares em detrimento da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado [...]. Para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, é preciso que não haja no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo" (C, 53). Essa posição leva Rousseau, para falarmos em termos modernos, a afirmar uma incompatibilidade entre democracia e pluralismo. Combinada com sua conhecida recusa da representação (e, talvez mais que isso, com sua afirmação de que chegamos a saber qual é a vontade geral opinando apenas de acordo com a voz de nossa consciência e não através do debate público), essa negação do pluralismo torna claramente anacrônica a estrutura institucional da democracia – as "regras do jogo" – que Jean-Jacques nos propõe no *Contrato*²⁶. Mas seria injusto afirmar – como o fazem muitos liberais – que Rousseau ignora ou nega a autonomia da esfera privada, subordinando-a "totalitariamente" a uma vontade geral concebida como simples negação da vontade de todos. Ele diz explicitamente que "o poder soberano, por mais absoluto, sagrado e inviolável que seja, não passa e não pode passar dos limites das convenções gerais; e todo homem pode dispor plenamente do que lhe foi deixado, por essas convenções, de seus bens e de sua liberdade" (C, 38). É evidente, portanto, que o anacronismo do modelo democrático de Rousseau não resulta do fato de que ele antecipe os totalitarismos do século XX, mas sim de que se fixe nostalgicamente na velha democracia da pólis grega.

O ponto débil da resposta de Rousseau não consiste assim numa negação da autonomia do privado; consiste, como vimos, em que a relação entre o público e o privado – despojada das mediações fornecidas pelos interesses particulares concretos (sobretudo os interesses de classe) – seja vista por ele como uma relação de oposição e mesmo de antagonismo. É por isso que só lhe resta, como meio para superar esse antagonismo, propor um apelo abstrato à consciência moral, cuja emergência, de resto, quando não for suficiente a "voz interior" ou o "diálogo consigo mesmo", deverá ser auxiliada pela prática pedagógica de um mestre iluminado (no

²⁶ Importantes limites da proposta democrática de Rousseau foram registrados no brilhante ensaio de Álvaro de Vita, "Vontade coletiva e pluralidade: uma convivência possível?", in *Lua Nova*, São Paulo, 1991, n. 23, pp. 211-231; não concordo, porém, com a opinião desse autor de que as aporias rousseunianas seriam superáveis através do recurso às reflexões de Tocqueville.

caso do indivíduo) ou pela ação de um Legislador externo (no caso da sociedade). Desse modo, Jean-Jacques torna-se vulnerável às críticas que o jovem Marx dirige ao que chama de "emancipação meramente política"²⁷: essa emancipação é insuficiente, diz Marx, por não ser capaz de superar a divisão interna do homem em *citoyen* e *bourgeois*. Ou, para usarmos os termos do próprio Rousseau: o seu "homem natural vivendo em sociedade" – que é o ideal proposto no *Emílio* e no *Contrato* – não supera efetivamente o "homem civil" deplorado no *Discurso*, mas coexiste forçadamente com ele, buscando incessantemente reprimi-lo. (E que Rousseau esteja consciente de que essa repressão não é uma tarefa fácil é algo que se revela no tom pessimista que termina, em última instância, por predominar também no *Contrato*). Ora, o fato de que Jean-Jacques, malgrado seus esforços, reste prisioneiro dessa divisão alienada entre *citoyen* e *bourgeois* parece-me ser consequência do ponto de vista de classe que adotou em sua obra: situando-se do ângulo de camadas sociais enraizadas no modo de produção mercantil simples, Rousseau – ainda que critique radicalmente os efeitos do mercado em sua fase capitalista – não foi capaz, no fim das contas, de transcender o horizonte da propriedade privada, do "homem civil", do *bourgeois*. É indiscutível que, ao contrário dos liberais, ele prioriza enfaticamente o *citoyen* em relação ao *bourgeois*, ou o público em relação ao privado; mas isso não evita nem o anacronismo do modelo econômico-social que defende, nem o caráter em última instância utópico de sua proposta democrática.

Seria, contudo, uma profunda injustiça concluir sublinhando os limites de Rousseau. Espero ter demonstrado, em primeiro lugar, que sua teoria política forma uma sólida unidade sistemática, capaz de abarcar com profundidade os principais problemas colocados em sua época. E, em segundo, que não é possível elaborar uma teoria da democracia adequada ao nosso tempo sem um profundo diálogo com a herança de Jean-Jacques. Se seus conceitos de interesse comum e vontade geral foram construídos de modo problemático, ou mesmo equivocado, resta o fato de que ele viu corretamente que a tarefa de construí-los é dever incontornável de todo pensamento democrático que pretenda superar *dialeticamente* as propostas do liberalismo. Se as condições que ele acreditava suficientes para a construção de uma sociedade livre e igualitária revelam-se hoje não sê-lo, nem

²⁷ K. Marx, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Roma, Riuniti, 1974, pp. 45-88. Embora o escrito sobre a questão judaica não se refira explicitamente a Rousseau, parece-me evidente que ele e os jacobinos são os principais alvos dessa crítica juvenil de Marx. Sobre a recepção de Jean-Jacques pelo jovem Marx, cf. Francesco Saverio Trincia, "Marx lettore di Rousseau (1843)", in *Critica marxista*, Roma, ano 23, n. 5, 1985, pp. 97-127.

por isso o pensamento democrático pode deixar de aceitar, por um lado, sua definição da ordem legítima como uma sociedade autogovernada pelo conjunto dos cidadãos, ou, por outro, esquecer sua lição – cada vez mais atual – de que existe uma incompatibilidade estrutural entre desigualdade e democracia. Hegel dizia, num poema juvenil: "Não te tornarás melhor que tua época, mas serás essa época o melhor que puderes". Esse poema poderia ter sido dedicado a Jean-Jacques Rousseau.

CARLOS NELSON COUTINHO é professor de Teoria Política na Universidade Federal do Rio de Janeiro.