

LUIZ FELIPE NETTO DE ANDRADE E SILVA [SAHD 7/19]

A TEORIA DA ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA EM ROUSSEAU

(ARTIGO "ECONOMIA POLÍTICA")

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. João Carlos [Kfoury] Quartim de [Moraes t.]

João Carlos de Moraes

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada em 04/08/94.

AGOSTO/1994

Í N D I C E

INTRODUÇÃO	1
CAP. 1 - A origem e a essência do poder político	29
CAP. 2 - Duas regras fundamentais na arte de governar	81
CAP. 3 - Da economia das paixões à economia das necessidades .	109
CONCLUSÃO	132
BIBLIOGRAFIA	135

I N T R O D U Ç Ã O

Jean-Jacques Rousseau foi durante muitos anos um assíduo colaborador da Enciclopédia de d'Alembert e de Diderot (1). Um período de trabalho que compreende os anos de 1750-1755. Com vários artigos que giravam em torno de questões sobre a música francesa e a ópera italiana, o autor genebrino manteve por algum tempo uma relação cordial com os editores dessa grande obra, que, entre outras coisas, envolvia uma profunda admiração e amizade entre eles, em particular, permitiu os laços fraternais entre Rousseau e o seu "amigo" Denis Diderot (2). O Artigo Economia Política, objeto desse estudo, é um exemplo claro dessa participação efetiva de Rousseau no grande projeto editorial do século XVIII francês, sendo publicado no Livro V da Enciclopédia, em novembro de 1755. Contudo, mesmo participando do círculo de pensadores que se reuniam em Paris, nos grandes Salões de pessoas proeminentes como o barão d'Holbach e madame Dupin, e pertencendo ao que hoje nós costumamos chamar os filósofos iluministas, Rousseau pode ser considerado um membro exemplar dessa corrente de pensamento às vésperas da revolução de 1789? Em um certo sentido sim, principalmente quando aventamos a possibilidade da existência de artigos que se contradizem uns aos outros, sem que por isso prejudiquem a estrutura básica que determina o conjunto da obra (3). O autor, nesse caso, passaria no máximo a ser considerado uma voz discordante, e muitas vezes incômoda, entre os seus pares. Críti-

(1) Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une Société de Gens de Lettres, mise en ordre et publié par Diderot & d'Alembert, Paris, 1751-1780.

(2) J.-J. Rousseau, "Les Confessions", in Oeuvres Complètes, tomo I, Paris, Pléiade, Gallimard, 1959, p. 348.

(3) Tese defendida por Augusto Illuminati, quando faz uma comparação entre as noções contidas no Artigo de Rousseau e nos Arti-

cas, reprimendas, fortes censuras verbais, e até mesmo uma ruptura definitiva, não deixaram de pontuar este relacionamento conturbado entre Rousseau e os seus contemporâneos, porém a questão que se levanta é outra, ela se refere a possíveis concessões que testemunhariam um modo sutil de atenuação dos conflitos de idéias inerentes à Enciclopédia, e que influenciaram decisivamente na divisão do pensamento político de Rousseau em duas fases distintas: a fase da juventude (1749-1754) e a fase da maturidade intelectual (1755-1773).

Neste sentido, a questão que se coloca é a seguinte: um autor que se propõe escrever um Artigo para uma obra maior, dirigida por dois interlocutores que diferem radicalmente das teses sustentadas no conjunto de sua produção intelectual, faz concessões? A julgar pelas teses defendidas por René Hubert é possível e demonstra as incertezas de um pensamento em formação (4). Mas não haveria uma discordância com o próprio autor analisado, quando escreve nas Confissões que as idéias principais que nortearam o conjunto de seus escritos políticos despertaram pela primeira vez quando de sua estada em Veneza, meados dos anos 40, e em linhas gerais no início dos anos 50, ou seja, alguns anos antes da publicação do Artigo (5)? Por outro lado, mesmo em se admitindo que o pensamento político de Rousseau já estava formado no que diz respeito às suas teses fundamentais, apesar da formulação ainda formal de algumas noções importantes para a economia da obra, o autor genebrino fez concessões importantes visando a publicação

gos de François Quesnay (Augusto Illuminati, Società e progresso nell'illuminismo francese, Urbino, Argalia, 1972, p. 22).

(4) René Hubert, Rousseau et l'Encyclopedie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742 - 1756), Paris, Gamber, 1928, pp. 62-63.

(5) J.-J. Rousseau, "Les Confessions", in op.cit., pp. 404-405.

como presume Robert Derathé (6)? Ponto de vista, aliás, auxiliado pelo fato de nessa época Rousseau manter ainda amizade e pertencer, em certo sentido, ao círculo freqüentado pelos membros organizadores da Enciclopédia e por alguns de seus mais ilustres colaboradores. Contudo, ele fez realmente concessões? Se retomamos o texto que permite tal inferência, os indícios não são tão evidentes como pensa Robert Derathé, ao contrário, não encontramos nenhuma noção que comprometa a coerência de suas idéias políticas, aproximando-o das posições defendidas pelos enciclopedistas, em particular, por Diderot (7). Rousseau não abre mão do preceito: não há sociabilidade natural entre os homens. Há, isso sim, uma recusa da posição sustentada por Diderot quando, em seu Artigo Direito Natural, defende a formação da comunidade humana a partir de um instinto original que se contrapõe à idéia de uma criação artificial fundada num pacto social. Pacto que assume apenas a

(6) Robert Derathé, "Introduction", in Oeuvres Complètes, tomo III, Paris, Pléiade, Gallimard, 1964, pp. LXXII-LXXIII. Contudo, a postura é cuidadosa e há uma rejeição das deduções de René Hubert. Cf. p. LXXIV: "De outro lado, se subsiste na Economia Política traços de um pensamento mais antigo - o que, por nosso lado, não ousamos afirmar -, estas sobrevivências são pequenas...". Ele também aponta que Rousseau já devia estar de posse das "idéias essenciais de seu sistema" (p. LXXV). Cf. ainda, do mesmo autor, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, 2ª ed., Paris, Vrin, 1970, p. 57, especialmente a nota 3, e p. 177.

(7) Cf. Victor Goldschmidt sobre a distância estabelecida entre Rousseau e os vários pensadores que defendem a idéia de uma sociabilidade natural (Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau, 2ª ed., Paris, Vrin, 1983, pp. 294-295). E Jacques Proust sobre a aproximação da teoria da sociabilidade natural aristotélica com a perspectiva de Diderot e a recusa rousseauísta da mesma (Diderot et l'Encyclopédie, Paris, Armand Colin, 1962, pp. 364-365). Por outro lado, é bom lembrar que Rousseau aceita em parte a tese de Hobbes. Cf. do autor, De Cive (utilizo simultaneamente duas traduções, a francesa de Samuel Sorbière, porque foi muito lida na época de Rousseau, e a brasileira do prof. Renato Janine Ribeiro, feita há pouco, e que se utiliza de três versões da obra, a latina, a inglesa e a tradução francesa acima citada). Para a trad. francesa, a edição da Sirey, Paris, 1981, I, § 2, nota, pp. 79-81; para a trad. brasileira, a edição da Martins Fontes, São Paulo, 1992, I, §2, nota 4, pp. 28-29.

função reguladora da comunidade preexistente (8). Rousseau segue uma via distinta, em nenhum momento, lembra Michel Launay, o autor se refere à "sociedade natural e geral do gênero humano" que justificaria uma possível concessão (9). Não há contradição com as teses do 2º Discurso, menos ainda indícios que justifiquem estabelecer a anterioridade do Artigo em relação ao Discurso, logo razões comprovadoras das análises argüidas. Nem mesmo o segundo argumento apresentado por René Hubert, permite tal colocação: a imagem do corpo humano não traduz uma permanência pura e simples da teoria rousseauísta a teoria organicista da sociedade, enquanto que no 2º Discurso as imagens mecânicas traduziriam uma idéia mecanicista da sociedade (10). Há, de fato, uma alternância, constata Robert Derathé, entre as duas imagens, não podendo, porém,

(8) Denis Diderot, "Droit naturel", in Oeuvres Complètes, tomo XIV, ed. Assézat-Tourneaux, Paris, Garnier Freres, 1876, pp. 296-301. Entretanto, ver-se-á mais adiante, o problema não é tão simples como parece ser a primeira vista. Uma questão intriga os comentadores: por que Rousseau remete o leitor ao Artigo Direito Natural como forma de esclarecimento e aprofundamento das coisas pertencentes ao direito político? Demonstra isso uma concessão exterior que não interfere internamente com o conteúdo da teoria ou algo mais referente as próprias noções fundamentais do pensamento político de Rousseau? Defendendo uma tese contrária a de Victor Goldschmidt, Jean-Marie Beysade sustenta a existência de uma vontade geral do gênero humano fundada sob o amor da ordem, exprimida pela voz da consciência, e da lei natural que assume a forma do sentimento de piedade ou da lei da razão. Não existindo assim uma ruptura essencial com as idéias de Diderot ("État de guerre et pacte social selon J.-J. Rousseau", in Kant-Studien, 70/Heft 2, 1979, p. 163). Por outro lado, Jacques Proust defende uma ruptura desde meados de 1754; assim sendo, não teria muita importância a localização temporal do Artigo Economia Política (Jacques Proust, op.cit., p. 359 e p. 365). Por ora, basta o seguinte: a única coisa evidente podendo ser afirmada com certeza é 1) o papel que os dois textos de Rousseau, o Discurso sobre a desigualdade e o Artigo Economia Política, assumiram na evolução do pensamento político de Diderot (Jacques Proust, op.cit., p. 359) e 2) a grande importância dada por Rousseau ao Artigo Direito Natural (Robert Wokler, Rousseau on Society, Politics, Music and Language. An Historical Interpretation of His Early Writings, New York, Garland, 1987, pp. 55-56).

(9) Michel Launay, Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique, Grenoble-Cannes, CEL/ACER, 1971, p. 222.

(10) René Hubert, op.cit., p. 63.

essa oscilação, ora mecânica ora orgânica do corpo político, justificar um critério evidente de uma possível evolução da teoria (11).

Entretanto, a localização precisa do Artigo permanece uma incógnita. Com a exceção do testemunho do autor, contido numa carta endereçada a Jacob Vernes, datada de 28 de março de 1756, nada indica, de modo objetivo, a época precisa de sua elaboração. Não sabemos sequer se Diderot solicitou a sua preparação, ou se a iniciativa partiu do próprio Rousseau. Se no caso dos artigos sobre música as exigências estão documentadas e testemunham as solicitações dos organizadores da Enciclopédia (12), no caso específico do Artigo Economia Política, o mesmo não acontece. Firmou-se um acordo entre ambos autores, enquanto Diderot ficou encarregado do Artigo Direito Natural, Rousseau deteve-se no Artigo em questão? (13) Hipótese mais plausível. Aceitando-a corremos o risco de tomada de posição e, por conseguinte, de aceitação da precedência do 2º Discurso ao Artigo. Ademais, independentemente do possível acordo, a análise interna do texto conjulgada com uma abordagem da experiência do jovem Jean-Jacques como secretário da Embaixada francesa em Veneza justifica tal postura interpretativa. Ela permite situar, não apenas em relação ao 2º Discurso, mas também a primeira versão inacabada do Contrato Social, o Manuscrito de Genebra, o referido Artigo e suas teses no conjunto do pen-

(11) Robert Derathé, "Introduction", in op.cit., p. LXXIV; também Jean-Jacques Rousseau..., in op.cit., pp. 411-412; e, Michel Launay, op.cit., pp. 222-223.

(12) Yves Vargas, Rousseau, économie politique (1755), Paris, PUF, 1986, p. 5.

(13) Tese sustentada por Ch. W. Hendel, Jean-Jacques Rousseau: Moraliste, 2ª ed., New York, The Library of Liberal Arts, 1962, p. 98. Dois estudos recentes, aliás, constatarem esta dificuldade de localização apresentando as posições de vários comentadores de Rousseau que trataram do problema. São eles, Mario Reale, Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal Discorso sull'ineguaglianza al Contratto, Roma, Dell'Ateneo, 1983, nota 2, pp. 347-348, e R. Wokler, op.cit., nota 73, pp. 71-72.

samento político de Rousseau (14). Neste sentido, não basta apenas a comparação das obras entre si, pois ela se mostra defeituosa e incapaz de resolver o nosso problema, é preciso, isso sim, uma análise histórica da formação política de Rousseau, em particular da sua convivência com os assuntos práticos envolvendo a política internacional, para termos uma noção correta dos motivos que o levaram a desacreditar de "nossas tolas instituições civis" (15) e, por conseguinte, a criar em sua alma um "gérmen de indignação" que se desenvolverá mais tarde na recusa das mesmas. No entanto, a comparação interna das obras se faz necessária, mesmo correndo o risco de fazermos uma localização arbitrária sem nenhum dado objetivo que a sustente, apenas a nossa consciência das limitações desse empreendimento. Não se trata aqui de uma comparação detalhada, minuciosa dos elementos que compõem os três escritos de Rousseau, mas, sim, de algumas ponderações com o intuito de estabelecer uma cronologia aceitável dos textos. Arbitrária, sem dúvida, dada a impossibilidade da localização precisa e objetiva, mas logicamente possível em vista dos conteúdos internos que as edificam. Esse procedimento, não obstante, é indispensável, vê-lo-emos em breve, para recusar concessões ou vacilações que conduzam a uma inevitável contradição. Em suma, organiza um percurso conseqüente e situa o objetivo principal do intento proposto pelo Artigo: fundar uma teoria da administração pública ou a

(14) Alexis Philonenko tem razão quando afirma que o Artigo destoa estilisticamente do conjunto dos escritos políticos de Rousseau. Mas, quando sustenta que as idéias ali contidas permanecem marginais, "supondo ou mesmo contradizendo (em nome da unidade da Enciclopédia) as teses que Rousseau aceita ou recusa" ("Le traite du mal", in Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur, tomo I, Paris, Vrin, 1984, p. 241), há certamente um exagero na dedução. Afinal, um artigo escrito para uma obra maior com um caráter enciclopédico, não apresenta um estilo diferente mais sumário e esquemático? Aliás, como os artigos escritos por Diderot nessa mesma época? Cf. Jacques Proust, op.cit., p. 341.

(15) J.-J. Rousseau, "Les Confessions", in op.cit., p. 327.

arte de governar sabiamente um Estado.

Antes, porém, procedo na recuperação de dois acontecimentos que envolveram e marcaram profundamente a formação política de Jean-Jacques em Veneza, quando este ocupava as funções de secretário do embaixador francês, o conde de Montaigu, e que teve a duração de aproximadamente dezoito meses, começando em meados de 1743 e terminando no final de 1744. Esta curta estada, a meu ver, foi fundamental por dois motivos: o primeiro, porque Rousseau pode por em prática aquilo que ele leu, até esta época, sobre o pensamento político de Hobbes, Locke, Pufendorf, Burlamaqui e outros, verificando a validade ou não de suas teses diante dos acontecimentos que regem as ações dos homens e os seus negócios públicos; uma oportunidade, aliás, que a grande maioria de seus contemporâneos nunca tiveram (16). O segundo motivo, uma consequência direta do primeiro, está no fato de ter brotado em Rousseau um pensamento próprio, crítico das instituições sociais e políticas do século XVIII, e que se desenvolveu com o passar dos anos, acompanhando toda a sua produção posterior. Em outras palavras, como Rousseau se interessa de perto pelo funcionamento da "sereníssima república" de Veneza, um sistema oligárquico e aristocrático que ele compara ao de Genebra. Ele aprende a analisar e a comparar a política das nações beligerantes, onde os despachos que redige em nome do embaixador o familiarizam com as questões econômicas, e os passeios que faz à praça de São Marcos lhe oferecem as novidades mais triviais, colecionando informações que che-

(16) Diderot é um bom exemplo disso, a sua experiência com os negócios públicos, sob o reinado de Catarina II, é tardio, se estendendo no ano de 1771 (cf. Yves Benot, "Diderot et la politique. De l'Encyclopedie au Manifeste philosophique", in Textes politiques de Diderot, Paris, Sociales, 1971, p. 26: "Os seis meses de viagem são um período de trabalho e de criação intensa. É também um alargamento de sua documentação, de sua informação política, pelo contato e pela discussão cotidiana com, justamente, um soberano absoluto").

gam aos poucos de todos os lugares nessa grande cidade portuária. É dessa experiência que lhe vem a idéia de uma grande obra sobre as instituições políticas, que sairá o Contrato Social.

Suas funções lhe fornecem um excelente posto de observação, não lhe faltando trabalho sobre os assuntos mais variados, como as despesas com a Embaixada, os relatórios sobre o número exato dos exércitos estrangeiros, etc; pois, aos sábados, Rousseau redigia para o embaixador um extenso despacho ao rei e um outro ao ministro dos Negócios Estrangeiros, e durante a semana, ele mantinha correspondência com os embaixadores de França em Gênova, Turim, Bolonha, Florença, Nápoles e Viena. Também, uma ou duas vezes por mês, entra em contato com os representantes diplomáticos em Haia, Genebra ou Frankfurt, e, de tempos em tempos, com os de Roma, Constantinopla ou São Petersburgo. A sua atuação é decisiva, porquanto M. de Montaigu, um militar de carreira, desconhecia completamente os ofícios que o seu cargo exigiam, não sendo capaz de elaborar razoavelmente um único despacho, deixando a incumbência ao jovem secretário (17). O máximo que ele fazia era ditar alguns parágrafos que julgava importante, sem nenhum brilhantismo, ao contrário, de modo a comprometer a estrutura dos despachos, e a indicar sumariamente os pontos que Jean-Jacques deveria desenvolver. O absurdo dessa atitude era tal que o embaixador chegou a estabelecer o seguinte padrão para a feitura das car

(17) Pierre-François, conde de Montaigu, nasceu em 1692. Aos quinze anos de idade tornou-se um militar, e, após trinta e sete anos de serviço e várias campanhas, foi promovido ao posto de oficial superior ("brigadier") das armadas do rei, uma espécie de patente que o situa entre o coronel e o marechal de campo, hoje em dia. Após deixar o serviço militar, aproveitando-se da proteção concedida a sua família pelo ministro Fleury, ele solicitou um posto diplomático. Dizem as más línguas, que Fleury julgou menos ariscado nomeá-lo embaixador do que fazê-lo general (cf. Raymond Trousson, Jean-Jacques Rousseau. La marche à la gloire, Paris, Tallandier, tomo I, 1988, p. 187).

tas: "A teimosia e a estupidez daquele pobre homem faziam com que eu escrevesse e a toda hora cometesse extravagâncias das quais era obrigado a ser o agente porque ele assim o exigia, mas que tornavam algumas vezes o meu serviço insuportável e até quase impraticável. O embaixador queria por tudo, por exemplo, que a maioria de seus despachos e os dos ministros fossem em cifras, embora nem os primeiros nem os segundos contivessem alguma coisa que exigisse tal precaução. Fiz-lhe ver que entre a sexta-feira, dia em que os despachos chegavam da corte, e o sábado, dia em que partiam os nossos, não havia tempo suficiente para ser empregado em tantas cifras e ainda à grande correspondência, da qual estava encarregado, para que partissem pelo mesmo correio. Para isso ele descobriu um expediente admirável: foi o de fazer, já na quinta-feira, a resposta aos despachos que deviam chegar no dia seguinte" (18). Encarregado, além disso, como está dito acima, de escrever cifradamente os despachos que enviava, Rousseau também devia decifrar as correspondências que a Embaixada recebia. Por outro lado, ele foi encarregado da função que competia exclusivamente ao embaixador, manter relações diplomáticas com as autoridades venezianas, participando simultaneamente das sessões do Senado e escrevendo os respectivos despachos em italiano, língua que conhecia muito bem. É por essa e por outras, que o autor genebrino afirma com todas as letras: se não fosse a sua pronta atuação nos negócios que diziam respeito à coroa francesa, devido a negligência de M. de Montaigu, os franceses que residiam em Veneza não teriam percebido que ali se encontrava um embaixador de sua nação (19).

Dois acontecimentos testemunham a mesquinha e o

(18) J.-J. Rousseau, "Les Confessions", in op.cit., pp. 299-230.

(19) Id., ibid., p. 301.

despreparo do conde em assuntos de sua competência. O primeiro trata da posição gananciosa que motivou a diminuta participação dele nos negócios públicos, a questão da taxa que era cobrada para a emissão de passaportes. Em plena guerra, a expedição dos mesmos era inevitável, não podendo ser interrompida sob nenhum pretexto, salvo em certos casos bem determinados. Contudo, era prática comum da embaixada exigir do requerente um pagamento no valor de um sequim ao secretário que expedia e subscrevia o passaporte, e todos os que antecederam Rousseau no cargo fizeram valer esta prerrogativa lucrativa, cobrando indistintamente tanto dos franceses como dos estrangeiros. Rousseau, por sua vez, considera injusta esta medida, cancelando a cobrança indiscriminada da taxa, e, mesmo não sendo um francês, revogou-a para os franceses, sem deixar porém de cobrá-la dos estrangeiros, como atesta o caso específico do marquês Scotti, irmão do favorito da rainha da Espanha, que tendo requerido a expedição de um passaporte, não enviou o sequim que lhe cabia. De imediato, Rousseau providenciou que o marquês mandasse o dinheiro que lhe devia, uma atitude ousada que valeu ao nosso autor a ira do "vingativo italiano". Entretanto, como um funcionário que devia explicações ao seu superior, Rousseau presta contas de seu ato ao embaixador, sobre a mudança na forma de cobrança da taxa dos passaportes. A reação de M. de Montaigu foi negativa, ouvindo a palavra sequim ele quis que o seu secretário fizesse as contas a respeito dos outros, sem emitir uma opinião sobre a supressão da taxa aos franceses, mas prometendo-lhe vantagens equivalentes. Rousseau rejeita indignado e com orgulho a sua proposta, como ele insiste, Jean-Jacques responde: "Não, senhor, disse-lhe com vivacidade; que Vossa Excelência guarde o que lhe cabe e me deixe com o que me é devido; nunca lhe cederei um vintém" (20). Vendo que nada conseguiria dobrar a posição de

(20) Ib., ibid., p. 299.

Rousseau, M. de Montaigu toma um partido diferente, e acusa o seu subordinado de estar lucrando em sua chancelaria, devendo doravante pagar as suas despesas. Esta atitude mesquinha foi determinante na avaliação que fez Rousseau dos homens públicos que recebem os seus cargos por favores de outrem, sem que tenham a menor preparação ou capacidade para o exercício de tal prerrogativa. O caso típico do conde de Montaigu.

O segundo acontecimento retrata justamente este despreparo que caracterizava o chefe de Rousseau, e como ele estava aquém das condições necessárias que o cargo exigia, demonstrando um desmazelo acentuado em relação as suas obrigações diplomáticas. Um tipo de incompetência, aliás, que o levou seguidamente a assumir certas posturas que, além de negligente, foram prejudiciais aos interesses de sua aptidão, e que afetaram diretamente às vidas dos cidadãos franceses. Eu diria mesmo que ele conjugava duas qualidades negativas, a ausência de suas tarefas com uma total falta de capacidade para se tomar uma decisão, que juntas determinaram a fraca gestão de sua administração diplomática. O exemplo maior encontra-se na amizade que aproxima a sua personalidade medíocre à pessoa do marquês de Mari, embaixador da Espanha. Uma decisão, ao mesmo tempo, razoável, porque o marquês era um "homem correto e esperto", e perigosa, porquanto "te-lo-ia levado pelo beicinho se o quisesse" (21), mas sobretudo reveladora da fraqueza do espírito do embaixador francês, onde a ignorância e a teimosia contrariavam tudo o que o bom senso e algumas luzes podiam inspirar de útil ao serviço que prestava ao seu país e ao rei de França. A sorte dos seus conterrâneos, segundo Rousseau, estava no interesse comum às duas coroas, que forçou o marquês de Mari a lhe oferecer bons conselhos, porém isso não impediu que o

(21) Id., ibid.

conde de Montaigu os estragassem com suas opiniões mirabolantes no ato de sua execução. De fato, este desvio de suas funções atingiu em cheio à missão que ele devia desempenhar, e que se resumia numa única coisa: convencer os venezianos a manterem a neutralidade em plena guerra de sucessão da Áustria (22). Todavia, mesmo não deixando de protestar fidelidade na observação de tal neutralidade, os venezianos forneciam publicamente munições às tropas austríacas e "até recrutas sob pretexto de deserção" (23). A atitude do embaixador a respeito desse descumprimento do acordo estabelecido foi, motivado por uma necessidade profunda em agradar à república, obrigar o seu jovem secretário a assegurar em todos os despachos que Veneza nunca desrespeitaria a pretensa neutralidade, mesmo com as representações em contrário de seu subordinado (24). Mais exatamente, ele aceitou e participou de um jogo das aparências, onde falar e agir são contraditórios, fazendo do homem público aparentar o que ele não é realmente. Um jogo sem dúvida pe-

(22) Com a morte do imperador Carlos VI em 1740, sua filha Maria Teresa viu contestado os seus direitos por um grupo de príncipes, sob o pretexto de antigas alianças de família com os Habsbourg, que reivindicavam tudo ou parte da herança. No centro dessa disputa, a Itália ocupa um lugar nesse conflito que não pode ser subestimado, pois os Bourbons da Espanha e de Nápoles se esforçavam o máximo para enfraquecer o poder da Áustria, e, em setembro de 1743, a França se une a eles neste esforço comum. Após a batalha de Campo Santo, em fevereiro de 1743, as manobras militares são redizadas, e as armadas espanhola e austro-sarda fixam as suas posições entre Pesaro e Rimini, iniciando evidentemente um importante jogo diplomático entre ambas. Aliada a Inglaterra e a Sardenha, a Áustria não deixa de buscar apoio na Itália, preocupando a diplomacia francesa que monta um estratégia para assegurar a neutralidade da república. Por isso, este conflito faz de Veneza uma embaixada estratégica, onde se podia observar o movimento das tropas e das notícias de suas operações (cf. Raymond Trousson, op.cit., pp. 188-189).

(23) J.-J. Rousseau, "Les Confessions", in op.cit., p. 299.

(24) É o caso do despacho enviado a Amelot em 14 de julho de 1743 (cf. J.-J. Rousseau, "Dépêches de Venise", in Oeuvres Complètes, tomo III, op.cit., p. 1048): "La République est toujours ferme dans sa Neutralité, quelque espérance que puisse donner du contraire Son Ambassadeur à la Cour de Vienne".

rigoso que subverteu as relações políticas, criando obstáculos à transparência que deveria pautar às ações dos homens que se ocupam dos negócios do Estado, principalmente das relações que interessavam diretamente o povo francês: a soberania de seu país, ameaçada pela guerra. Os reflexos dessa dissimulação do político, que velam a sua essência, estarão presentes inelutavelmente no conjunto dos escritos posteriores de Rousseau, e a astúcia com que os seus contemporâneos conduzem os assuntos de interesse geral, ocultando a verdadeira razão que os guia, já se encontram, ao menos embrionariamente, entre as preocupações do nosso autor, devendo orientar a sua futura pesquisa.

Em primeiro lugar, retomo um argumento de Robert Derathé: a localização do texto só é resolvida a partir do 2º Discurso e dos acontecimentos que envolveram a sua feitura; mais exatamente, desde a data da publicação do tema do concurso da Academia de Dijon, em novembro de 1753, no Mercure, até meados de abril de 1754, data do registro final dos manuscritos. Neste ínterim teria ocorrido a redação do Discurso (25). Seguindo a hipótese proposta, é aceitável a suposição de que o Artigo Economia Política tenha sido iniciado "após o regresso de Rousseau a Paris (outubro de 1754)" (26). Esse argumento, todavia, não pode servir de prova definitiva em favor da posição ulterior do Artigo, nem mesmo deve servir de prova decisiva no processo de investigação; permanecem, não obstante, as dúvidas suscitadas por René Hubert. O argumento decisivo encontra-se no interior da obra rousseauísta, em particular, nas teses principais tematizadas no 2º Discurso, e paradoxalmente nas teses em que não encontramos nenhum esboço e que assumem um papel decisivo no Contrato Social. Teses, aliás,

(25) Robert Derathé, "Introduction", in op.cit., p. LXXIII.

(26) Id., ibid. Argumento, aliás, retomado de Ch. W. Hendel, op.cit., p. 121.

delineadas pela primeira vez no Artigo. Penso na distinção entre a noção de soberania e a noção de governo (27), importante para a compreensão futura das idéias políticas de Rousseau contidas no Contrato, ou seja, na teoria da formação do corpo político e nas formas de governo. E na primeira concepção da vontade geral, noção ainda "confusa" (28), tão necessária para a manutenção e reposição do pacto social acordado por todos os contratantes membros do corpo político. Proposições que não encontramos no 2º Discurso. São elas, porém, que permitem afastar qualquer dúvida sobre a persistência ou não de resquícios de um pensamento mais antigo, exemplificando, também, a variação do objeto estudado. Assim sendo, por um lado, o 2º Discurso visa unicamente o exame do estado de natureza e a origem do governo civil que serve de "prelúdio" ao Contrato Social; e, por outro lado, o Artigo, enquanto um "extrato" do Contrato, propõe delimitar as regras que norteiam as funções do governo (29).

Olhando atentamente o texto, assistimos a um movimento corroborador. Se no 2º Discurso fica evidente a refutação da teoria da sociabilidade natural (30), o mesmo não acontece no Artigo. Nem por isso há traços que justifiquem uma posição contrária, mesmo em se tratando da passagem que apresentou dificuldades, tanto para René Hubert quanto para Robert Derathé, porque em nenhum momento ela sugere uma adesão a uma corrente anterior ao 2º Discurso e próxima da teoria predominante entre os enciclopedistas. Não encontramos uma idéia de sociabilidade "derivada das ne-

(27) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in Oeuvres Complètes, tomo III, op.cit., p. 244.

(28) Id., ibid., p. 245. O termo "confuso" é de Robert Derathé, Jean-Jacques Rousseau..., op.cit., p. 57.

(29) Robert Derathé, em vista da inovação teórica do Artigo, o denomina como um "extrato" do Contrato Social.

(30) J.-J. Rousseau, "Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité", in Oeuvres Complètes, tomo III, op.cit., pp. 125-126 e p. 151.

cessidades e concebidas como cooperação" (31). Lê-se, com efeito, uma referência à "grande sociedade", mas esta não deve ser confundida com a noção combatida e rejeitada por Rousseau, no Manuscrito de Genebra, da "sociedade natural e geral do gênero humano" (32). Refere-se, isso sim, apenas ao primeiro estágio do "estado civil", recuperando a custo uma noção já abordada pelo 2º Discurso: as necessidades individuais, neste estado, são mútuas e criadas pela "grande sociedade" (33). Neste sentido, os indivíduos são coagidos a uma aproximação entre si - no estado de natureza há um movimento contrário, de dispersão e de isolamento, uma atomização do homem natural (34) -, colocando em comum, na ilusão de uma melhor proteção, "seus bens, sua vida e sua liberdade" (35). Ao descrever a evolução da humanidade e os progressos "funestos" que conduziram o estado de natureza ao estabelecimento das sociedades civis, Rousseau torna patente, a meu ver, um movimento que no seu termo transforma-se em ponto de partida da temática abordada pelo Artigo. As conclusões desta passagem do estado de natureza à sociedade civil, suas conseqüências, servem de parâmetro para a discussão das regras da administração pública, nada mais. Si tuemos, em linhas gerais, o desenlace final da segunda parte do 2º Discurso. Rousseau, de início, alerta para os vários séculos

(31) Robert Derathé, "Introduction", in op.cit., p. LXXIV.

(32) J.-J. Rousseau, "Manuscrit de Genève", in Oeuvres Complètes, tomo III, op.cit., p. 281.

(33) J.-J. Rousseau, "Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité", in op.cit., pp. 164-178.

(34) Id., ibid., "o selvagem vive em si mesmo" (p. 193). Raymond Polin ressalta as dificuldades dessa interpretação. Se, por um lado, encontramos em Hobbes uma negação da sociabilidade natural e em Locke uma afirmação de sua existência, em Rousseau, por outro lado, "a doutrina da sociabilidade é, ao contrário, obscura e complexa: o homem não é naturalmente nem social, nem insocial; se pode vir a ser, em sua vida e na história, social e político, ele nasce solitário" (La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau, Paris, Sirey, 1971, pp. 1-2).

(35) J.-J. Rousseau, "Économie politique", citado por Michel Lounay, op.cit., p. 222.

que separam os dois estados e a existência de duas etapas interme^{di}diárias: a "sociedade nascente" ou a idade de ouro e o "estado de guerra" (36). A primeira etapa não constitui uma sociedade políti^{ca}ca, não há uma submissão às leis, ou seja, os homens "selvagens" que não estão mais dispersos e vivem em "bandos", conhecem apenas algumas idéias grosseiras sobre compromissos mútuos e "deveres da civilização". Essa idade de ouro, segundo Rousseau, foi a fase mais feliz da humanidade (37). A segunda etapa, após o desenvolvi^{men}to das paixões e o progresso das desigualdades, é marcada pelo "estado de guerra". Sem tardança, conclui o autor genebrino, há necessidade do político (38), senão a humanidade sucumbiria nessa guerra, e, sob a iniciativa dos ricos, os homens decidiram pela união através das convenções e da obediência de todos à uma auto^{ri}ridade comum (39). Posto isso, regressando à problemática do Arti^{go}go, verificamos um ponto de vista semelhante. As "necessidades na^{tu}turais", ao engendrarem a formação da sociedade, não implicam uma defesa da sociabilidade natural ou do instinto social, situam tão

(36) Em certo sentido, uma retomada do argumento hobbesiano da violência; cf. Robert Derathé, Jean-Jacques Rousseau..., op. cit., p. 176, e Ernst Cassirer, Le probleme Jean-Jacques Rousseau, traduit par Marc B. de Launay, Paris, Hachette, 1987, pp. 88-89.

(37) J.-J. Rousseau, "Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité", in op.cit., pp. 170-171. Comparar com as teses do Essai sur l'origine des langues, Paris, Gallimard, folio/essais, 1990, cap. IX, pp. 91-108. Cf. as análises de Jacques Derrida sobre o "limite inatingível do quase. Nem natureza nem sociedade. Sociedade no momento de nascer" (De la gramma-tologie, Paris, Minuit, 1967, p. 358). Pierre Burgelin tem razão quando define o estado de natureza como sendo, na teoria de Rousseau, "explicativo", o estado civilizado sendo "descritivo" e o estado selvagem assumindo um caráter "normativo": ele "ultrapassa o puro fisiológico, implica o hábito de viver em conjunto e a convenção organizadora, mas se apóia sobre o desenvolvimento natural" (La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau, Paris, PUF, 1952, p. 275).

(38) Jean Starobinski, 1789. Les emblèmes de la raison, Paris, Champs-Flammarion, 1979, nota 15, pp. 176-177.

(39) J.-J. Rousseau, "Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité", in op.cit., pp. 176-177. Do mesmo modo, Robert Derathé, Jean-Jacques Rousseau..., op.cit., p. 176.

somente o limite tencionado no texto: Rousseau não se propõe uma investigação do estado de natureza hipotético e das causas de sua superação, mas sim uma questão específica e bem delineada, que diz respeito à sociedade civil e a como racionalizar o funcionamento do Estado. Quais os meios mais eficazes que garantem o cumprimento das três funções cardeais da arte de governar: "administrar as leis, manter a liberdade civil e prover as necessidades do Estado" (40).

De fato, o problema terminológico persiste, as variações entre os termos e seus significados são constantes, tanto no Artigo Economia Política quanto no Manuscrito de Genebra e no Ensaio sobre a Origem das Línguas (41). Assistimos, sem dúvida, a certas minúcias que dominam os conceitos aparentemente contraditórios que poderiam comprometer o conjunto dos escritos políticos, atestando as teses defendidas há pouco por um estudioso do pensamento de Rousseau. O problema, segundo Terence Marshall, está na coerência interna das obras, pois, apesar da clareza e do encanto de seus escritos, Rousseau esconde paradoxos atrás de sua ofuscante escritura provocando obstáculos para a sua compreensão. Nesse caso, o seu pensamento se furtaria constantemente, e as variações de sentido dos conceitos, como as várias interpretações que suscitou e suscita, provam essa argumentação de Marshall (42). Não obstante, sabendo das dificuldades que o problema da escrita coloca

(40) J.-J. Rousseau, "Économie politique", citado por Robert Derathé, "Introduction", in op.cit., p. LXXVIII. Sobre a não existência da sociedade natural, veremos mais adiante que nem o argumento da família é válido.

(41) Michel Launay, op.cit., p. 222. Pierre Burgelin também resalta a "confusão do vocabulário" que introduz "algumas incertezas" (op.cit., nota 3, p. 271).

(42) Terence Marshall, "Art d'écrire et pratique politique de J.-J. Rousseau", in Revue de Métaphysique et de Morale 2/3, 1984, onde sustenta o seguinte: Rousseau ao escrever suas obras políticas dissimulou sua visão global da condição humana (pp. 261-262).

ao leitor de Rousseau, não acredito que tais minúcias prejudiquem uma abordagem que pretenda resgatar um significado consistente que perpassa, unindo-as, as obras políticas em seu todo. Mesmo porque, esta foi uma das intenções do próprio autor (43). O projeto, todavia, é complexo e, pelo número de novas publicações sobre Rousseau, está longe de um termo final; se Jean Starobinski tem razão, isso jamais acontecerá (44). Eis aí, entretanto, uma outra comparação premente advinda da situação inopinada que a teoria, dissimuladora de seus próprios paradoxos, exige do leitor. Um novo trabalho de recuperação da intenção mais profunda do autor deve guiar a interpretação. Sem ele, corremos o risco da insuficiência argumentativa, evitando o confronto singular dos significados contraditórios que subjazem nos conceitos da teoria. Atitude contraproducente que se serve de fórmulas dóceis arremessando a sua compreensão ao abismo lamacento da sedução fácil e agradável. Dando nascimento, infelizmente, a um dogmatismo mais insinuante do que aquele que procede de uma crítica preconceituosa (45). Há, a

(43) Nos últimos anos de sua vida, Rousseau faz uma revisão do conjunto de suas obras insistindo na sua unidade essencial: elaborou "um sistema interconectado" que "podia estar errado", inclusive ser "falso", mas que "não era de modo algum contraditório" (J.-J. Rousseau, "Rousseau juge de Jean-Jacques", in *Oeuvres Complètes*, tomo I, op.cit., p. 930). Cf. a introdução da obra de Victor Goldschmidt, uma discussão consistente sobre a questão do sistema (op.cit., pp. 7-16). Para uma posição distinta, cf. Jean Starobinski que situa as dificuldades de harmonizar as intenções contraditórias do pensamento do autor sob uma unidade de intenção: "que visa à salvaguarda ou à restauração da transparência comprometida" (Jean-Jacques Rousseau..., op.cit., p. 25). Do mesmo modo, Pierre Burgelin, op.cit., p. 86. Isso, contudo, não justifica a criação de um sistema semelhante ao do século XVII, ao contrário, o século XVIII, inclusive Rousseau, faz críticas a noção do século anterior: o espírito sistemático é cuidadosamente distinguido do esprit de système (Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, traduit par Pierre Quillet, Paris, Fayard, 1966, p. 43). Cf. Bernard Groethuysen, *Philosophie de la révolution française*, Paris, Gallimard, 1956, pp. 81-82.

(44) Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, suivi de Sept essais sur Rousseau, 2^a ed., Paris, Gallimard, 1971, p. 319.

(45) Cf. a obra recente de María José Villaverde, Rousseau y el

meu ver, necessidade da prudência, do afastamento do encanto provocado pela hipnose do estilo, que recoloca as equívocas e os percalços sempre dissimulados. Destarte, a justaposição do Artigo Economia Política com o Manuscrito de Genebra faz transparecer as diferenças entre os termos, repete-se um movimento semelhante: Rousseau oscila, também no Manuscrito, na sua determinação conceitual (46). Donde a importância do projeto elucidativo. Limitemo-nos de nossa parte a algumas indicações sobre a instância problematizada, como o autor resvala na precisão, todavia sem cair em contradição profunda. Além disso, a comparação entre as duas obras, segundo Robert Derathé, auxilia a localização do aludido Artigo (47). Em geral, encontramos alguns fragmentos comuns relacionados, de um lado, com a distinção que há entre o poder paterno e o poder civil (48), e, de outro lado, com a teoria da lei, tema marcante na fase madura de sua filosofia política, quando afirma que no estado civil não existe liberdade sem leis (49).

Desde logo, servindo-se das indicações apontadas por Robert Derathé, apontamos três momentos principais. O primeiro diz respeito a falta de precisão, no Artigo, da noção de vontade de geral. Se no Manuscrito verificamos indicações claras da distinção entre a vontade geral e a vontade particular, e como deve ocorrer esta separação (50), o mesmo não acontece no Artigo, onde se anuncia apenas a necessidade da dissociação dos termos sem co-

pensamiento de las luces, Madrid, Tecnos, 1987. Em alguns momentos o texto assusta pela simplicidade das análises, em outros momentos destaca de modo consistente e crítico problemas contra os argumentos de Rousseau.

(46) J.-J. Rousseau, "Manuscrit de Genève", in op.cit., p. 282.

(47) Robert Derathé, "Introduction", in op.cit., p. LXXV.

(48) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., pp. 241-244 e "Manuscrit de Genève", in op.cit., pp. 297-300.

(49) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 248 e "Manuscrit de Genève", in op.cit., pp. 309-311. Ainda, Robert Derathé, "Introduction", in op.cit., p. LXXV.

(50) J.-J. Rousseau, "Manuscrit de Genève", op.cit., pp. 305-308.

localar a descoberto o meio para tal. Assim sendo, a sua formulação é ainda vaga e imprecisa, principalmente se tomamos como medida de comparação a noção exposta no Contrato Social, na sua versão definitiva. Mas como surge o tema da vontade geral e como ele é apresentado no Artigo Economia Política? Rousseau já define a vontade geral como "o primeiro princípio" do direito público (51), assumindo uma condição limite na economia das regras que o governante deve respeitar e fazer cumprir, entretanto a sua elaboração aparece de modo breve e a partir da noção de corpo político. E como isso ocorre? Comparando este último ao corpo do homem ("comparação comum e pouco exata"), um corpo organizado e vivo (52), Rousseau constata que, como um ser moral, o corpo político tem vontade própria, a vontade geral que, ao conservar e garantir o "bem-estar" do todo e de suas partes, constitui na fonte das leis que representam a "regra do justo e do injusto" entre os membros do Estado, entre as partes entre si e o todo do qual pertencem como uma unidade viva e sensível (53). Ao passo que no Contrato há um aperfeiçoamento do esboço iniciado no Artigo, transparece uma análise meticulosa da formação da vontade geral (54) e uma clara distinção entre a vontade de todos ou a soma de todas as vontades particulares, sempre conduzida pelos interesses privados, e a vontade geral que se orienta somente pelo interesse comum (55). Aliás, encontramos no Artigo a mesma desconfiança em relação a

(51) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 247.

(52) Id., ibid., p. 244. Há, neste sentido, entre cada uma das partes - umas com as outras - e o todo uma "sensibilidade recíproca". Estes estão sob uma espécie de "eu comum ao todo".

(53) Id., ibid., p. 245. Robert Derathé ressalta como é parcial fazer "da vontade geral 'uma representação coletiva' ou a expressão de um interesse coletivo, distinto do interesse do indivíduo. É sempre seu próprio interesse que o cidadão tem em vista ao se submeter à vontade geral" (Jean-Jacques Rousseau et..., op.cit., p. 240).

(54) J.-J. Rousseau, "Du contrat social", in op.cit., pp. 360-362.

(55) Id., ibid., pp. 371-372.

vontade particular e, como contraponto, um elogio a vontade geral, única que tende ao bem comum do corpo, optando sempre pelo interesse público (56). Outro aspecto que devemos salientar, sempre na esteira deixada por Robert Derathé, é o silêncio quase total, no Artigo, da idéia de contrato social (57). Excetuando algumas referências esparsas e marginais, nós não encontramos um tratamento mais consistente do assunto. O que justificaria esta omissão? A sua introdução tardia teria perturbado a coerência sistemática das obras rousseauístas, testemunhando em relação ao Artigo Economia Política uma concepção mais conseqüente do que o Contrato Social como quer E. C. Vaughan? (58) Afinal, justifica o comentar inglês, nada mais estranho à teoria de Rousseau do que a noção de contrato social (59). Ora, contradiz num sentido inverso Robert Derathé, a omissão não significa uma "lacuna" que determina a exclusão pura e simples do espírito do autor de uma certa idéia ausente em tal obra, mas presente em outra, posterior ou não. Prova, unicamente, que o aludido Artigo não tem como fim nem a origem do Estado, nem a passagem do estado de natureza à sociedade civil. Objetos tanto do Contrato Social quanto do 2º Discurso.

Nessa ordem das comparações, uma derradeira merece nossa atenção. Ela diz respeito tanto ao problema da localização quanto à questão da variação do sentido dos conceitos. A análise da propriedade revela, na sua articulação lógica, um desacordo intransponível entre o Artigo e o Contrato. Mais ainda, aproxima a

(56) Contudo, não devemos esquecer que a própria vontade geral é particular em relação as outras nações. Citando Rousseau: "Assim, não é impossível que uma república bem governada faça uma guerra injusta" ("Économie politique", in op.cit., p. 246).

(57) Robert Derathé, "Introduction", in op.cit., p. LXXVI.

(58) E. C. Vaughan, The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau, Oxford, Basil Blackwell, 1 vol., 1962, p. 230.

(59) Id., ibid.

definição oferecida no Artigo com as posições assumidas por Locke e por Pufendorf. Quando Rousseau escreve que "a propriedade é o verdadeiro fundamento da sociedade civil" (60), aquilo que dá garantia aos compromissos dos cidadãos, ao contrário da noção definitiva do Contrato, onde a propriedade formou-se, precisamente, na sociedade civil e está sob a tutela da lei (61), vê-se apenas uma extensão da determinação liberal de caráter lockeano (62). A expressão que encontramos na teoria do Segundo Tratado sobre o Governo é conhecida, define a propriedade como um direito natural anterior à formação da sociedade civil. O Estado, nesse caso, não tem o poder da criação, não estabelece arbitrariamente a sua formação como ocorre com as leis civis de outra ordem, apenas garante o exercício aos cidadãos (63). A sugestão da semelhança entre a fórmula rousseauísta com esta última, é apresentada por Vaughan e busca fundamentar a seguinte tese: através da propriedade é possível concluir que há uma passagem de uma posição tipicamente lockeana (Artigo) à posição coletivista (Contrato) (64). Dedução, a meu ver, desproporcional e que não condiz com o pensamento de Rousseau. Duas ordens de argumentação justificam tal negativa, dão motivo para uma profunda desconfiança deste gênero de interpretação que nega a existência da noção mais importante da filosofia política do genebrino, a inscrição originária da idéia de liberdade. Ela é, devemos ressaltar isso com todas as letras, um postulado que antecede a qualquer propriedade e a lei civil legi-

(60) J.-J. Rousseau, "Économie politique", citado por E. C. Vaughan, op.cit., p. 231.

(61) J.-J. Rousseau, "Du contrat social", in op.cit., pp. 365-366.

(62) Pufendorf como sabemos, ao criticar a noção de Grotius, é citado por Rousseau. Cf. Robert Derathé, Jean-Jacques Rousseau et..., op.cit., p. 82, precisamente, nota 6.

(63) John Locke, "The Second Treatise of Government", in Two Treatises of Government, New York, New American Library, 1965, § 124, pp. 395-396.

(64) E. C. Vaughan, op.cit., vol. 1, pp. 234-235.

timadora de sua posse, e o alcance dessa dedução não deve ser subestimado, principalmente se levamos em consideração que se o homem deixa o estado de natureza, não é para encontrar a felicidade (65) e/ou a segurança de sua vida (66), mas para concluir a sua liberdade (67).

Voltemos, porém, a atenção ao segundo argumento. Prontamente notamos que um movimento comum domina os principais textos de Rousseau como uma animação decorrente da índole própria da filosofia política, precisamente, de sua exigência primeira: a determinação da "natureza do corpo social" (68). Mas como proceder nessa árdua tarefa se o corpo social não é uma instituição natural, mas sim um corpo artificial? Interrogação ímpar em se tratando da negativa pressuposta na formulação do problema, a expressão corpo social natural, além de absurda, é de antemão descartada do projeto. Ela não serve de paradigma, pois carece de sentido não devendo nortear a pesquisa e o processo de conhecimento. Duas razões principais, segundo Rousseau, demonstram a recusa do termo cunhado pela tradição (69), vejamos como ele as desenvolve. Ainda há pouco eu afirmei que existe uma "heterogeneidade" (70) determinante nas estruturas da família, por um lado, e, do corpo social, por outro lado. A primeira é física e marcada pelo instinto, pela

(65) No sentido hobbesiano. Thomas Hobbes, Leviathan, Chicago, Great Books of the Western World, Encyclopaedia Britannica, 1952, pp. 84-86 e p. 99.

(66) Em Hobbes como um direito natural inalienável (id., ibid., p. 87), e em Locke como a propriedade que engloba todos os direitos naturais do indivíduo ("The Second Treatise of Government in op.cit.", §§ 123-124, pp. 395-396).

(67) J.-J. Rousseau, "Du contrat social", in op.cit., p. 365.

(68) J.-J. Rousseau, "Manuscrit de Genève", in op.cit., p. 281.

(69) Tradição que remonta aos gregos. Cf. Aristote, Les politiques, traduction de Pierre Pellegrin, Paris, Garnier-Flammarion, 1990, 1252a 25-1252b 15, pp. 87-89. E, Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero, Società e Stato nella filosofia politica moderna, Milano, L'Arco, il Saggiatore, 1984, pp. 49-58.

(70) Retomo o termo utilizado por Patrick Hochart, "Droit naturel et simulacre", in Cahiers pour l'analyse 8: L'impensé de Jean Jacques Rousseau, Paris, Le Graphe, 1967, p. 66.

inclinação natural e pelo hábito. A segunda, não sendo fundada por uma sociabilidade natural ou por um instinto social que lhe desse uma materialidade física, é artificial. Não há, portanto, nessa perspectiva, segundo Rousseau, uma passagem ininterrupta de uma estrutura à outra; ao contrário, ela é impossível, demonstrando uma descontinuidade entre os termos (71). Rousseau também não aceita que possa existir uma "sociedade natural e geral do gênero humano", e os seus argumentos mais contundentes contra essa concepção encontram-se tematizados no Manuscrito de Genebra, em particular no capítulo intitulado "Da Sociedade Geral do Gênero Humano" (72). O raciocínio é o seguinte: a palavra gênero humano oferece apenas "uma idéia puramente coletiva" sem dar mostras de uma "união real entre os indivíduos que o constituem" (73). Em outras palavras, não sendo um corpo efetivo (uma civitas ou uma societas), mas unicamente um aglomerado de indivíduos, uma "multidão" sem nenhuma ligação efetiva entre si dos particulares, que os unisse concretamente, o gênero humano só recebe vida na ficção dos filósofos e nos seus sistemas mirabolantes. Em suma, não passando de uma "multidão dissoluta", nos termos hobbesianos de sua significação, sem nenhuma ligação moral que a caracterize como "societas", o termo aludido fica irremediavelmente desqualificado para dar a conhecer a verdadeira formação do corpo político (74).

(71) Cf. a nota 7 (id., ibid.) do ensaio de Patrick Hochart: como nesse ponto o Artigo, o Manuscrito, o Contrato e o Ensaio estão de "pleno acordo".

(72) Op.cit., pp. 282-289.

(73) Id., ibid., p. 283.

(74) Sobre a Multidão, cf. Thomas Hobbes, De Cive, op.cit., trad. francesa, VI, § 1, nota, pp. 144-147, trad. brasileira, nota 3, pp. 113-115. Renato Janine Ribeiro chama a atenção para uma mudança de perspectiva entre o De Cive e o Leviathan, enquanto no primeiro, "Hobbes distingue dois tipos de multidão, a informe e a organizada"; no segundo, em particular no cap. XVII, "o autor fará a distinção entre 'multidão', sempre informe e por isso facilmente ensandecida, e 'povo', quando há organização e Estado" (id., ibid., nota 4, pp. 115-116). Idem, como Pufendorf recupera esta divisão (Robert Derathé, Jean-

Visto que, a descontinuidade, como ruptura do corpo político em relação a natureza física, o faz "irredutivelmente outro" (75).

Resta, portanto, para compreender a natureza do corpo político uma breve alusão sobre a sua essencial alteridade. "O corpo político é, pois, também, um ser moral que possui uma vontade" (76). Esta frase, a meu ver, ressalta a insígnia própria de um objeto sui generis: o corpo político é um ser moral (77), não um corpo qualquer. Ele é dotado de uma unidade e de uma particularidade própria que lhe dá realidade, apesar da sua "existência ideal e convencional" (78); mais exatamente, sob o signo irredutível da realidade moral, este "ser de razão" assume um lugar destacado na economia dos escritos rousseauístas. Mas o que vem a ser uma "pessoa moral"? Por mais paradoxal que possa parecer, a resposta a esta questão se resume no seguinte: o corpo político, enquanto um ser moral, é o resultado da união de seres físicos, mas a sua realidade própria, efetiva, é irredutível à realidade física dos seus membros componentes. Há uma ruptura no ato de sua formação que o torna irredutível aos agentes fundadores. Recorrendo à metáfora química, comum em sua época, Rousseau esclarece este fenômeno ímpar da constituição do corpo político: são compostos selhantes aos compostos químicos, cuja as propriedades não são recebidas de nenhum dos "mistos" que os formaram (79). É nes-

Jacques Rousseau..., op.cit., pp. 402-403). Por outro lado, é preciso ter em mente a teoria de Spinoza. Nela a multidão cria o próprio poder político, servindo de seu fundamento, e o conduz ao melhor regime possível, a democracia. Em outras palavras, é uma espécie de conatus coletivo (que Spinoza chama de "potência da multidão") que oferece aos detentores do poder político o direito que eles têm de comandarem os seus subordinados, mas que pode a qualquer momento retirar-lhes esta disposição (cf. Spinoza, Traité politique, in Oeuvres, tomo IV, traduit par Ch. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, capítulo V).

(75) Patrick Hochart, op.cit., p. 66.

(76) J.-J. Rousseau, "Economie politique", in op.cit., p. 245.

(77) Cf. Robert Derathé sobre as várias concepções que este termo assume e como ele é recuperado de Pufendorf (Jean-Jacques Rousseau..., op.cit., pp. 397-398).

te sentido, unicamente, que devemos entender a citação acima retirada do Artigo Economia Política. Por outro lado, voltando a nossa posição inicial, que motivou este breve percurso pelo âmbito da moralidade, retomo a questão da propriedade, o argumento utilizado por E. C. Vaughan, e constato, à luz dos elementos acima desenvolvidos, que a sua conclusão não é pertinente (80). O texto não revela uma aceitação do liberalismo lockeano, tão pouco sugere uma evolução do pensamento político (para um coletivismo extremado), no máximo propõe novas vacilações e incertezas que confundem certas noções, mas que não comprometem jamais o conjunto da teoria rousseauísta. Como não recordar, aliás, os dois sentidos diferentes que a propriedade recebe no 2º Discurso e no Contrato Social, naquele, de modo negativo, porque é o principal motivo da desigualdade (81), e neste, de modo positivo, uma vez que a propriedade ganha um status jurídico, ou antes, a posse só é legítima, segundo Rousseau, porque é uma propriedade (82).

É com o objetivo de configurar uma teoria da administração pública que Rousseau escreveu o Artigo para a Enciclopédia. Veremos, assim, ao longo dos capítulos que compõem a disser-

(78) J.-J. Rousseau, "Manuscrit de Genève", in op.cit., p. 295.

(79) Id., ibid., p. 284. Cf. Patrick Hochart, op.cit., p. 67.

(80) Robert Derathé tem razão sobre o exagero dessa posição ("Introduction", in op.cit., p. LXXVI). Jacques Proust escreve: "No artigo Economia política, Rousseau, como todos os teóricos do direito natural, defende com grande energia o direito sagrado da propriedade (...). Esta defesa da propriedade não está em contradição com a análise que Rousseau faz alhures da origem da desigualdade. A partilha das terras e a desigualdade na posse dos bens tornaram-se inelutáveis pelo desenvolvimento econômico. Pode-se, pois, procurar atenuar os efeitos, mas não pode ser questão tocar no direito mesmo de propriedade. O artigo Economia Política, que defende tão claramente a propriedade privada, contém justamente diversas proposições legislativas visando diminuir a desigualdade" (op.cit., nota 161, p. 375).

(81) J.-J. Rousseau, "Discours sur l'origine de l'inégalité", in op.cit., p. 164.

(82) Segundo Rousseau, "a usurpação" transforma-se "num verdadeiro direito" ("Du contrat social", in op.cit., pp. 365-366).

tação, como os temas se articulam e quais as regras básicas que devem ser respeitadas com o propósito de assegurar a sobrevivência de um Estado. Como Rousseau rejeita as noções, que para ele são fictícias, sobre a fundamentação do poder social, passando por uma teoria da lei, da liberdade civil e das finanças públicas, desembocando numa perspectiva própria do econômico onde as soluções políticas são conseqüentes com seus fins morais ou sociais. Se, à luz das grandes teorias econômicas da época (penso nos fisiocratas Turgot e Quesnay), as posições do genebrino parecem fortuitas, no entanto um mérito não lhe deve ser negado, sob o signo da incompreensão do próprio século, que as proposições apresentam uma lógica interna consistente. O resultado da investigação está conforme às suas asserções sobre a política, justamente porque são desta natureza não vacilando em nenhum momento sobre os seus requisitos. Agir conforme a lei e respeitar a liberdade civil do cidadão membro do corpo político faz parte da ação legítima do governante, não há problemas em reconhecer este pré-requisito, mas regular energicamente as fortunas dos mais favorecidos através de uma política financeira e fiscal justa, nem todos estão de acordo. Rousseau segue esta via amaldiçoada pelos proprietários e pelos comerciantes detentores das grandes fortunas. Mas, reclama o filósofo, como garantir a sobrevivência do Estado sem a união de dois conceitos decisivos pertinentes a vontade geral? Principalmente porque sempre agimos conforme as nossas inclinações pessoais, arrasadoras quando, através das fortunas, aliciam os pobres em troca de sua subordinação política irrestrita acumulando um "poder" perigoso para o próprio corpo político. Há uma privatização do espaço público e uma transformação da vontade geral em vontade da maioria (83). A liberdade e a igualdade são irrecusáveis para a

(83) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., pp. 245-246. É interessante notar uma desconfiança contra as vontades

manutenção das instituições políticas, uma pressupõem a outra (84), e a não dissolução do corpo político depende da existência simultânea destes conceitos insubstituíveis. Uma grande disparidade entre ricos e pobres, com um acúmulo de fortunas e de poder, em detrimento do bem público e do crescimento exagerado da miséria social, é um desencadeador da desigualdade e da desintegração inevitável do político. Não basta, entretanto, constatar a coerência interna da trama conceitual e negligenciar um possível arcaísmo do sistema econômico rousseauísta em relação ao seu tempo. Devemos enfrentar se há um retrocesso motivado por uma certa preferência pela agricultura, e se a hostilidade contra a expansão do comércio é um indicador convincente do "imobilismo" conservador de Rousseau (85).

particulares, movimento comum no pensamento político de Rousseau. Se tomamos o exemplo do Contrato Social, especialmente quando é abordado o tema sobre a natureza do governo, fica evidente esta desconfiança. Para Rousseau todo governante age segundo os seus interesses particulares e contra a vontade geral, cabe ao Legislador criar mecanismos de controle dos abusos cometidos (op.cit., p. 421, pp. 425-428 e pp. 434-436). Uma ação preventiva contra o inevitável acontecimento da degradação do corpo político (Lettre à d'Alembert, Paris, Garnier-Flammarion, pp. 130-131 e "Consideration sur le Gouvernement de Pologne", in Oeuvres Complètes, tomo III, op.cit., pp. 953-955 e pp. 975-989). Cf. Luiz Roberto Salinas Fortes, Rousseau: da Teoria à Prática, São Paulo, Ática, 1976, pp. 93-107 e p. 114.

- (84) J.-J. Rousseau, "Du contrat social", in op.cit., p. 391. Cf. José Guilherme Merquior, Rousseau e Weber. Dois Estudos Sobre a Teoria da Legitimidade, tradução de Margarida Salomão, Rio de Janeiro, Guanabara, p. 28. A igualdade nesse caso, lembra Raymond Polin, se limita a uma igualdade formal - a "égalité inégalité" -, dentro dos limites das desigualdades naturais (op.cit., pp. 107-134).
- (85) José Guilherme Merquior, op.cit., p. 43. María José Villaverde fez seus estudos sobre o pensamento político de Rousseau a partir destas questões: "Como explicar a oposição entre seu projeto econômico, tradicionalmente considerado arcaico, e seus fundamentos políticos qualificados de democráticos e progressistas? Como um democrata radical, partidário da democracia direta, pode sustentar um modelo econômico regressivo?" (op.cit., p. 16). Por outro lado, devemos colocar a questão se Rousseau trata dos problemas econômicos como um economista ou como um moralista (cf. Alexis Philonenko, op.cit., p.242).

CAPÍTULO 1

A ORIGEM E A ESSÊNCIA DO PODER POLÍTICO

É certo que Rousseau não chegou a ler o Patriarcha or the Natural Power of Kings de Filmer publicado após a sua morte, em 1680, (1) mas tão-somente tomou conhecimento das teses contidas nesse livro através das anotações feitas por Barbeyrac para a tradução francesa da obra de Pufendorf ou pelos comentários oferecidos por Sidney em seu Discourses concerning government editado em 1698 (2). Contudo, ele conhecia muito bem as teses convergentes defendidas por Bossuet em sua Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte (1709) e por Ramsay em seu Essai philosophique sur le gouvernement civil (1719). Além disso, o que é mais importante, também por intermédio de Barbeyrac conheceu a principal refutação da origem do poder paterno formulada por Locke no Essay concerning certain false principles (1690), mais conhecido como o Primeiro Ensaio sobre o Governo Civil (3). A medida das leituras efetuadas por Rousseau pode ser apanhada por uma comparação com os próprios textos em questão, com uma análise criteriosa de algumas passagens que reproduzem os termos utilizados pelos vários autores. Isso fica evidente no caso específico de John Locke. Inúmeros trechos das obras de Rousseau permitem tal aproximação, basta justapor algumas passagens significativas do Artigo Economia Política com o Primeiro Ensaio sobre o Governo Civil. Mas isso não significa outra coisa que uma indicação das possíveis leituras de Jean-Jacques, e de maneira nenhuma uma filiação teórica, como quer C. E. Vaughan, entre ambos. Se não fosse

(1) A localização do Patriarcha também é um problema para os comentadores. Cf. a respeito o resumo das discussões sobre o ano exato em que ela foi redigida feito por Paulette Carrive, "La pensée politique de Filmer", in Cahiers de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen, 5: "La pensée libérale de John Locke", 1984, pp. 67-70.

(2) Cf. Robert Derathé, Jean-Jacques Rousseau..., op.cit., pp. 185-186, principalmente a nota 6, p. 185 e a nota 1, p. 186. Idem, Yves Vargas, op.cit., p. 8.

(3) Cf. Robert Derathé, Jean-Jacques Rousseau..., op.cit., pp. 114-115.

assim como entender a sutil ironia do início do Artigo? Não pretendia o autor, ao demonstrar um certo desprezo pela extensão da argumentação lockiana, demarcar as diferenças teóricas e fazer uma crítica mais severa em relação ao "odioso sistema do Cavaleiro Filmer" (4)? Seria como bem lembrou Yves Vargas "um hábil jogo de rícochetes" onde golpeando o paternalismo monárquico lançou suas pedras contra os defensores do direito natural (5)? Vimos na introdução, apesar do modo breve, como Rousseau está longe de ser no Artigo um defensor intransigente das teses lockianas, não se transformando num mero representante dessa escola do pensamento liberal em França. Não é isso o que acontece: há uma intercalação, tanto no Artigo como no 2º Discurso, de noções consideradas de caráter individualista e de caráter estatista (6). Que tal seja o caso, não é intenção nesse momento abordar estas relações, nem mesmo menosprezar os "ecos" de John Locke entre os franceses, mesmo porque sabemos da importância do papel assumido por Diderot ao introduzi-lo entre seus conterrâneos (7), apenas alertar contra possíveis erros de interpretação das perspectivas rousseauístas, e nada mais. Por outro lado, a polêmica contra os defensores do poder paterno como determinante da formação do poder político exige algumas considerações antes de entrarmos na sua rejeição e na perspectiva propriamente dita de Rousseau.

(4) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 244.

(5) Yves Vargas, op.cit., p. 9.

(6) Para uma análise mais detalhada desse ponto, cf. Robert Dera-thé, Jean-Jacques Rousseau..., op.cit., pp. 113-120.

(7) Simone Goyard-Fabre num artigo instrutivo chama a nossa atenção para este ponto: a relevância do papel desempenhado por Diderot ao introduzir as idéias liberais de Locke em França. Tarefa importante que ocupa um lugar de destaque. Novas noções são divulgadas num país onde impera o regime político da monarquia absoluta, e isso antes que Rousseau, por exemplo, sustentasse o conceito fundamental para a origem do poder político, o contrato firmado por um consentimento livre e voluntário do povo ("Les idées politiques de Diderot au temps de l'Encyclopédie", in Revue Internationale de Philosophie, nº 148-149, 1984, p. 97).

Qual é a intenção principal da obra de Filmer? Estabelecer a legitimidade da autoridade que o rei tem sobre os seus súditos, afirmando que não há nenhum compromisso e nenhum pacto mútuo que limite o seu poder impondo-lhe restrições. E qual é o argumento central desta tese? A autoridade real é natural(8). O seu fundamento não é fruto de uma instituição arbitrária dos homens, mas sim uma necessidade introduzida pelo Criador quando formou a própria natureza em que estão inseridos e fazem parte. O que justifica tal premissa? Os homens são naturalmente desiguais e submetidos a um outro. O exemplo dessa relação seletiva encontra-se na própria criança quando nasce, ela é submissa ao seu pai que a engendrou, não sendo independente e livre, mas estando sob sua tutela. Esta dependência, porém, é anterior a toda convenção, é uma subordinação natural das crianças à autoridade de seus parentes, que recebem da própria natureza um poder absoluto sobre os seus filhos. A dominação política, por sua vez, é apenas a consequência lógica desta desigualdade fundamental, ou seja, é a extensão da autoridade dos pais sobre suas crianças. Há uma transformação da mesma em autoridade soberana, fazendo do rei, pai de família, o chefe de seu povo. Em outras palavras, Deus ao criar a natureza, criou também a autoridade do pai sobre as crianças, e por conseguinte do rei sobre os seus súditos. "Pode parecer absurdo, diz Filmer, manter que atualmente os reis são os pais de seu povo, visto que a experiência mostra o contrário. É verdade que todos os reis não são os pais naturais de seus súditos, mas todos eles são, ou devem ser considerados, os mais próximos sucessores dos primeiros progenitores que foram no princípio os pais naturais de todo o povo, e os herdeiros de seus direitos ao exercício

(8) Mesmo não sendo o traço mais importante do pensamento político de Filmer, a teoria patriarcal assume um papel importante nesta argumentação (cf. Paulette Carrive, op.cit., p. 70).

da suprema jurisdição; e estes herdeiros são, não só senhores de seus próprios filhos, senão também de seus irmãos e de todos os demais que estavam sujeitos aos seus pais" (9). Notamos, aqui, duas espécies de prova da extensão do poder paterno ao poder absoluto do rei. Uma histórica, quando o autor inglês sustenta que, no começo, os reis foram os pais naturais dos súditos, e outra simbólica, quando declara com firmeza que eles também devem ser reputados os herdeiros dos primeiros pais. Este título de Pater Patriae para o monarca é reforçado com o seguinte desenvolvimento do argumento: com o transcorrer do tempo as primeiras gerações de saparecem extinguindo-se a verdadeira paternidade, ficando apenas o direito do legítimo herdeiro. Entretanto, somente ao rei pertence reivindicar a herança à paternidade deixada por seus antepassados, que a possuíam por natureza, a ninguém mais, muito menos ao povo para quem a maior liberdade é viver submetido ao monarca(10). Recusa-se assim qualquer possibilidade do povo deter a soberania política da nação, esta não lhe diz respeito. Mesmo quando se desconhece o possível herdeiro ao trono, visto que o reino é composto da união das grandes famílias ou pequenos reinos, cabendo somente aos príncipes e aos chefes das famílias independentes o poder real vacante, não ao povo.

Assim sendo, o direito paterno de autoridade soberana não é uma concessão do povo, mas uma delegação de Deus que outorga ao monarca o caráter real de pai universal, mesmo quando é concedido pelos príncipes (11). Ele deve obediência unicamente ao Criador, permanecendo acima das leis e dos homens, e figurando como o seu digno representante na terra. Contudo, em seus desí-

(9) Robert Filmer, Patriarca o el poder natural de los reyes, traducción de Carmela Gutierrez de Gamora, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, edición bilingüe, 1966, p. 13.

(10) Id., ibid., p. 4.

(11) Id., ibid., p. 15.

gnios secretos, se Deus consente na destituição de um príncipe, seja através de uma conspiração da nobreza, seja através de uma rebelião popular, o faz sempre com justiça: "Deus somente utiliza e dirige os atos injustos (Unrighteous Acts) dos homens para o cumprimento de seus justos decretos (Righteous Decrees)" (12). Ele tem o poder de dar e retirar os reinos, todavia aquele que agir sem a sua autorização pratica uma ação pecaminosa e condenável, que infringe as suas leis fazendo uso indevido de seus juízos. Em suma, o essencial da perspectiva levantada no Patriarcha está no fato de que todo o fundamento da autoridade política reside no direito natural da autoridade do pai supremo. "Existe e existirá, diz Filmer, até o fim do mundo o direito natural de um pai supremo sobre toda multidão" (13). A confirmação do raciocínio encontra-se na famosa lei que ordena obediência ao soberano nos moldes dos termos Honour thy Father (14). Nem a objeção sobre a imediatez da aplicação da lei natural em se tratando da relação do pai com seu filho e da mediatez, através de um mandato humano, da sujeição destes ao príncipe, e evidentemente a indagação sobre qual a razão que permitiria a lei natural transferir suas prerrogativas às leis dos homens, abalaram a convicção do autor. A sua resposta identificou o direito natural do pai com o do rei, ambos, para Filmer, são a mesma coisa: "como o pai sobre uma família, também o rei estende sua solicitude sobre muitas famílias para preservar, alimentar, vestir, instruir e defender a toda a comunidade (Commonwealth)" (15). Há uma extensão entre o poder paterno e o poder do monarca, tanto nas suas obrigações do rei/pai para com seus súditos/filhos como para os sentimentos afetivos entre

(12) Id., ibid.

(13) Id., ibid., p. 15.

(14) "Honraras a teu pai" (id., ibid., p. 16).

(15) Id., ibid.

ambos. A defesa do reino visa preservar a integridade dos pais de família de "nível inferior" e de seus descendentes como se a relação política entre as pessoas de uma determinada nação não ultrapassasse as relações pessoais no âmbito comunitário. A frase que encerra o primeiro capítulo do Patriarcha não deixa nenhuma dúvida sobre o assunto. Os deveres do rei são semelhantes a uma universal solicitude paternal (Universal Fatherly Care) diante de seu povo.

Contudo, algumas considerações ainda são necessárias para se tentar um esclarecimento de questões importantes que freqüentam a discussão sobre a teoria patriarcal de Filmer, e como o autor do condado de Kent rejeita, ao oferecer uma resposta polêmica e em conformidade com a doutrina dos imperadores nas lutas contra o Pontificado, a perspectiva do Cardeal Belarmino sobre a origem do poder político. Ao contrário do que pensava o Cardeal, Deus não outorgou ao povo - nem mesmo à humanidade - a autoridade soberana, não fazendo dele o seu depositário na terra, mas investiu um homem particular, Adão, por um direito de paternidade, do poder real absoluto que, entre outras coisas, tem o inteiro domínio sobre as suas crianças (16). A própria criação do primeiro homem reforça esta doutrina e não deixa margem para nenhuma dúvida, a sua constituição se deu a partir de uma origem unitária, um indivíduo chamado Adão, e não de uma multiplicidade de vontades particulares, ou mesmo do par homem/mulher, que testemunharia a fragmentação do poder em várias partes, exigindo um consensus geral em se tratando da sua transmissão a um ou vários representantes da vontade soberana. A mulher criada do homem ressalta a tese acima, estabelecendo uma cadeia hierarquizada de subordinações em que o pai detém a chefia de sua família, e os filhos o mando de

(16) Id., ibid., pp. 8-9.

suas futuras crianças. A supremacia do primogênito, segundo Filmer, completa o quadro proposto, isto é, Deus cedeu para Caim o domínio sobre o seu irmão Abel, e assim sucessivamente até os dias de hoje, em pleno reinado de Carlos I, como uma cadeia obrigatória que não aceita interrupções salvo com algumas exceções (17). Neste sentido, a origem do poder político está nessa subordinação das crianças que, ao longo da história, descende de Adão aos seus legítimos herdeiros, os patriarcas do porvir. Do mesmo modo, este poder absoluto e ilimitado do pai tem a força para dispor como desejar sobre a vida e a morte de seus filhos e dos seus súditos: está escrito na Escritura que eles "eram uma só coisa no começo", os bens que faziam parte das posses do senhor, e que este podia fazer deles o que bem quisesse, sem nenhuma restrição de qualquer ordem (18).

Como um modelo retirado de Deus - Deus é Pai -, o poder paterno e monárquico que se encontra na origem da humanidade não se perde jamais, a sua permanência está garantida durante todo o tempo em que existir o mundo dos homens com suas relações de força e mando, apenas a nossa consciência pode perdê-la como um elemento constitutivo da convivência política, porque sempre haverá, segundo Filmer, "um direito natural de um Pai supremo sobre uma multidão" (19). Não importando nem mesmo o modo como este exercício real da soberania é obtido, seja ele por uma eleição, seja ele por uma usurpação, o espírito da coisa permanece o mesmo: há sempre um herdeiro legítimo, ainda que não possamos saber quem ele é. O usurpador é o melhor exemplo da obrigação dos súdi-

(17) Id., ibid., pp. 12-13. A família, para Filmer, é o germe da sociedade civil.

(18) Id., ibid., p. 9. A posse neste caso envolve, além do filho e do súdito, a própria Eva antes do pecado, quando falamos em Adão, o servidor e o escravo.

(19) Id., ibid., p. 15.

tos para com um rei legítimo e senhor da sua supremacia, uma vez que Deus autoriza a troca de príncipes genuínos por outros como forma de correção do soberano, ou mesmo como um modo de punição dos povos (20). A vontade de Deus é sempre justa, apesar da ação pecaminosa dos homens que os tornam figuras abjetas, concupiscentes, merecedoras de repúdio e condenação. Contudo, o primeiro usurpador deve ser visto pelos súditos apenas como um agente que irá concluir a vontade de seu superior, ao receber um dever e um direito condicional de governabilidade, transformando-se assim, aos seus olhos, no verdadeiro herdeiro do trono.

Dois traços essenciais, por fim, unem-se à tese do poder patriarcal caracterizando a primazia do rei sobre os seus comandados, são eles: o caráter natural da monarquia e a identidade do poder político e do poder econômico. O tema específico do caráter natural da monarquia como uma forma de governo percorre todas as obras de Filmer (21), e não é sem razão que o autor insiste sobre este argumento, através dele não encontramos uma justificação razoável e plausível do lado dos que defendem outros tipos de governos que sucedem da conquista, do consentimento ou do contrato firmado pelos súditos de um determinado Estado. Duas idéias asseguram à monarquia a sua prioridade sobre a aristocracia e a democracia como um modelo ideal e perfeito, Deus a tornou natural por sua própria vontade, ele quis que assim fosse, e, como consequência direta, ele escolheu a monarquia como a forma legítima de governo porque esta é natural (22). Retomando uma citação de São João Crisóstomo feita por Suarez, Filmer a interpreta

(20) Para Paulette Carrive, op.cit., p. 72, Filmer precisa "dar conta da usurpação para tornar sua teoria creditável".

(21) Cf. Paulette Carrive, id., ibid., p. 72.

(22) Filmer chega a dizer: "Deus nos ensinou mediante o instinto natural, assinalando na Criação, e confirmando por seu exemplo, a excelência da monarquia" (Patriarcha, op.cit., p. 33). Aqui, Filmer refuta mais uma vez o Cardeal Belarmino.

no quadro de sua doutrina demonstrando que na Criação Deus dá pro va da sua preferência pela monarquia: "Deus fez toda a humanidade a partir de um único homem, para poder ensinar ao mundo como ser governado por um rei e não por uma multidão" (23). Novamente o testemunho de Adão é suficiente para fundamentar o poder monárquico, Deus ordenou a instituição da autoridade real sobre os homens, e para rejeitar outros modos de poder porque não encontram semelhante ordenação divina para justificá-los. Um outro argumento corrobora a arguição de Filmer, o caráter paterno do rei, que o submete à lei natural do pai, investindo-o de um poder sobre o seu povo com a intenção de se fazer cumprir os atos bons de seus ancestrais. Certamente um argumento diferente, mas que alcança os mesmos objetivos que perpetuam o poder real, a sua inesgotável do minação, e que recusam com intransigência as teorias que defendem o tiranicídio como uma ação política legítima. O poder do príncipe não cessa naturalmente como pensam alguns, porque se isso acontecesse, seria o mesmo que alegar a sua origem arbitrária, criada por uma convenção humana, o que abriria necessariamente a possibilidade de uma existência de pactos e contratos sociais. Nada mais contrário à perspectiva do autor inglês, vindo abaixo o principal argumento de sua doutrina política. Se julgar as ações de um rei é agir de forma desnaturada, o que será destituí-lo de seu cargo? Seria provocar, segundo Filmer, o pior dos males, a anarquia popu lar onde impera simultaneamente a total falta de autoridade e um fatídico desgoverno, degenerador das relações humanas.

O natural da relação de comando não se restringe porém à situação privilegiada do monarca, o súdito também recebe uma condição intrínseca à sua natureza, a de obediência absoluta ao seu superior. Faz parte da essência do homem inferiorizado

(23) Id., ibid., p. 20.

hierarquicamente estar submetido ao poder de um outro, que o acolhe no seio da grande família que representa a sociedade sob o regime monarquista, devendo um respeito incondicional à sua tutela-gem, pois sem ele não existiria a menor possibilidade do convívio racional, pacificado, dos homens num Estado qualquer, somente a balbúrdia que denota as ações individuais de pessoas sagazes, ansiosas do poder sobre tudo e sobre todos. Mais do que um simples complemento à teoria, esta constatação do servilismo inerente à essência do ser humano, um ser que manda ou que obedece, pertence a própria estrutura do pensamento político de Filmer, servindo de fundamento para as suas idéias. Ela não pode ser relegada a um segundo plano, principalmente quando o autor inglês diz de modo inequívoco que "todo homem é por natureza rei ou súdito" (24); claro está o que ele pretendia, mas mais do que isso, o que a própria teoria exigia para se tornar consistente, apresentando um alto grau de coerência na articulação interna de suas noções mais importantes. Fica evidente a idéia que serve de pano de fundo ao conjunto de princípios que discriminam esta espécie de doutrina, a defesa irrestrita da inexistência da liberdade natural e da igualdade comum a todos os membros que compõem o povo, visto que são dois conceitos intimamente ligados. Há uma rejeição do que Paulette Carrive chamou de "um mito em duas faces" (25), quando damos uma definição do que é natural para Filmer: o poder do rei e a sujeição do povo (26).

Este leit-motiv da obra tem um endereço certo e lo

(24) Robert Filmer, The Anarchy of a Limited or Mixed Monarchy, citado por Paulette Carrive, op.cit., p. 73.

(25) Paulette Carrive, id., ibid., p. 74.

(26) Franck Lessay ressalta que a monarquia paterna e a sujeição nativa são dois conceitos chaves, além de correlatos, para o pensamento político de Filmer ("Filmer, Hobbes, Locke: les cassures dans l'espace de la théorie politique", in Archives de Philosophie 55, 1992, p. 648).

calizado: denunciar os "terríveis inconvenientes que acompanham a doutrina da liberdade natural" (27). Enganam-se aqueles que acreditam nessa concepção do poder natural do povo em dispor de seu próprio destino, tomando para si a responsabilidade (28) das ações que dizem respeito ao soberano, aliás transformando-se no próprio soberano que dita as regras do jogo que devem regular o Estado. Fazendo da liberdade natural um elemento básico de suas teorias, esses autores não percebem o óbvio: todo e qualquer poder só pode ser concedido ao povo por um dom ou uma graça do rei, que dispõe do mesmo, que lhe foi investido naturalmente, conforme a sua vontade soberana. Sustentar o contrário seria sucumbir ao erro da ficção do contrato social como fundante do corpo político (29), um passo obrigatório para se passar do estado de natureza, onde todos os homens são absolutamente iguais e livres, ao estado civil. Não há contrato original, eleição ou mesmo uma escolha que justificasse a tese segundo a qual todo poder emana do povo. Perversa ilusão que tende a criar uma situação em que os subordinados pensam retirar das suas próprias forças um poder que eles não têm e nunca tiveram, e que é a principal causa das perturbações populares, astutamente fomentada e muitas vezes conduzida por pessoas ou partidos sectários contra o poder absoluto do soberano. Um bom exemplo disso, segundo Filmer, está nos limites da

(27) Robert Filmer, Patriarcha, op.cit., p. 3. Aqui, novamente o autor de Kent visa os Papistas, os teólogos reformistas, Belarmino, Grotius, Selden, Hobbes, entre outros.

(28) Renato Janine Ribeiro ressalta a impossibilidade do povo em tomar para si qualquer tipo de responsabilidade, quando pensamos em regime monárquico, fundado sob o paternalismo; porque quando sustentamos que o rei é um bom pai que ama os seus súditos como se fossem filhos, tratando-os com severidade e permanente tutela, não fazemos outra coisa do que infantilizá-los, recusando-lhes o direito à maioridade que é necessário para se passar à idade adulta (A Última Razão dos Reis, São Paulo, Companhia Das Letras, 1993, pp. 97-119).

(29) Para uma explicação detalhada da crítica da idéia de contrato diretamente ligada a refutação da tese da liberdade natural do povo, cf. Paulette Carrive, op.cit., pp. 76-84.

atuação do Parlamento inglês, mais exatamente na liberdade facultada pelo rei e que permite o funcionamento das duas casas que o compõe. Contra o argumento dos membros da câmara dos comuns, que alegam que os seus poderes são resguardados por princípios naturais, dando liberdade para agirem como quiserem, uma vez que são os legítimos representantes do corpo do reino, Filmer objeta enfaticamente: estes privilégios alcançados pelos parlamentares não dependem exclusivamente deles, mas dos favores que o rei generosamente os concedeu, pois a liberdade oriunda da graça real ou originada da natureza, ambas são uma coisa só, procedem dos benefícios outorgados pelo monarca (30).

O segundo traço importante que se une à monarquia, centrada sobre o paternalismo, é a aproximação entre o poder político e o poder econômico, ou seja, a constatação da mesma natureza para ambos os poderes, tornando-os idênticos. A dedução que torna perfeitamente igual a força física e moral do chefe de família e do governante, segue a mesma linha de raciocínio da analogia apreciada anteriormente entre o governo dos homens e a noção de patrimônio. Para entendê-la corretamente, porém, precisamos tornar claro qual é a sua origem que concilia num mesmo movimento a formação da comunidade, com suas regras de conduta, e da propriedade privada que, aos olhos de Filmer, não faz parte dos direitos naturais. Só assim teremos todas as condições necessárias para avaliarmos o alcance dessa origem comum da autoridade, e a sua consequência imediata sobre o pensamento político moderno, que provocou entre outras coisas uma severa crítica de John Lo-

(30) "A liberdade de expressão, comenta Paulette Carrive, a de punir seus membros que tem a Câmara dos Comuns, a de examinar os atos e as faltas das cortes de justiça e dos empregados do Estado, como ter acesso à pessoa do rei, 'não lhe são devidas por algum direito natural, mas são derivadas da liberdade e da indulgência do Rei'" (id., ibid., p. 74).

cke (31). A resposta, não poderia ser diferente, põe em cena outra vez a figura do primeiro homem como causa dos dois poderes: Adão recebeu de Deus um poder natural e privado que está na origem de todo governo e de toda propriedade existente no mundo, após a sua criação. Assim sendo, a propriedade só é uma propriedade privada quando, por um direito pessoal, Adão resolveu transmiti-la segundo a sua conveniência a terceiros, os seus legítimos herdeiros, que passam a ter um direito sobre ela. Se Adão traz em si o princípio da autoridade familiar sobre todas as coisas, bens materiais ou não, é forçoso reconhecer, dentro dessa lógica, a semelhança intrínseca entre a família, com a sua economia doméstica, e a república, uma união de várias famílias sob a jurisdição de um único chefe, o monarca (32). Pois, guardadas as devidas proporções que sugerem uma diferença "acidental de amplitude", em que a extensão dos limites não é a mesma para as duas, uma é bem maior do que a outra, a analogia entre os dois modos de governar é a verdadeira conclusão a que chega Sir Robert Filmer (33), devendo constituir-se no ponto capital de seu pensamento político a favor da monarquia absolutista.

Como Rousseau não leu o Patriarcha, tomando conhe-

(31) Cf. a severa crítica de John Locke sobre as confusões que Filmer comete a este respeito ("An Essay Concerning Certain False Principles", in Two Treatises of Government, London, Everyman's Library, 1991, §§ 74-77, pp. 52-56).

(32) Aqui o autor inglês faz um elogio aberto ao recuperar com energia o argumento de Platão, "o divino", em que a república não passaria de uma "grande família", o que justificaria a tese da identificação do econômico e do político numa única fonte de poder (Patriarcha, op.cit., pp. 19-20).

(33) Seis requisitos fazem parte da sua teoria, são eles: 1) Não há nenhuma outra forma de governo senão a monarquia; 2) A monarquia é somente paterna; 3) Não há uma monarquia paterna que não seja absoluta ou arbitrária; 4) Não existe nada de igual entre uma aristocracia e uma democracia (estas duas são vistas de modo negativo); 5) A tirania não é uma forma de governo; 6) As pessoas não nascem livres por natureza (cf. as "Observations upon Aristotles Politics", in Patriarcha and Other Writings, Cambridge University Press, 1991, p. 281).

cimento de seu teor por intermédio de terceiros, Locke, Sidney e Barbeyrac, cabe a ressalva sobre a pertinência ou não da crítica, com um tom de desdém, sobre um assunto que desconhecia. Afinal, nós só conhecemos aquilo que lemos, e o "ouvi dizer" só pode causar uma profunda desconfiança quanto ao grau de sabedoria do que clama a quatro cantos as suas certezas inquestionáveis. Não cairíamos numa situação dogmática, recheada por idéias pré-concebidas, do argumento de autoridade? Acredito que não, pois Rousseau lembra que este raciocínio da extensão do poder paterno ao poder político é antigo. Ele mesmo se utiliza do exemplo da Política de Aristóteles para justificá-la; o filósofo grego ora defende a possibilidade desse raciocínio, ora o combate com veemência (34).

Ainda mais porque não devemos nos esquecer que a discussão ocupava a pauta do dia das disputas políticas dos séculos XVII e XVIII, pois era um lugar comum nos debates da época, e que Rousseau foi um leitor atento tanto de Bossuet como de Ramsay (35). Mas não seria, na sua contrapartida, uma maneira cômoda de fugir do problema quando diz que "dois homens cultos concederam demasiada honra escrevendo livros de resposta" (36) e que da sua parte algumas poucas linhas bastavam para pôr fim aos erros cometidos? A resposta seria sim se Rousseau levasse a sério a tese do poder paterno situando-a num primeiro plano. Não é o que acontece: o fundamento dessa teoria, segundo Jean-Jacques, é frágil, não merecendo uma abordagem mais prolongada. Mas isso basta como uma justificação para não se fazer uma leitura criteriosa da obra de Filmer? Certa

(34) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 244.

(35) Como ressalta Robert Derathé, Rousseau não podia "ignorar o Essai philosophique sur le gouvernement, nem sobretudo a Politique de Bossuet" (Jean-Jacques Rousseau..., op.cit., p.186). Há referências explícitas no 2º Discurso sobre os autores que "se esforçaram em tornar legítimo o governo absoluto" (id., ibid.), parecendo provar que Rousseau tinha em vista tanto Bossuet como Ramsay.

(36) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 244.

mente que não, já que o pensador genebrino leu criticamente os autores franceses que sustentavam idéias semelhantes, mas que viviam num contexto socio-político diverso do ilustre representante do condado de Kent, o que ocultou de fato alguns dos aspectos mais importantes do seu pensamento político (37). Assim sendo, Rousseau não dissimulou o que havia de mais original em Filmer, ao revesti-lo com uma densa camada de verniz composta simultaneamente com o peso da tradição histórica e com a argumentação consistente de Bossuet? Ou seja, remontando a Aristóteles, com a intenção de mostrar que o poder paterno é de conhecimento público, tendo sido tratado ao longo dos anos com uma certa freqüência, Rousseau não diminuiu indevidamente a sua responsabilidade diante dos procedimentos corretos que buscam o saber das coisas, agindo sob a direção de idéias pré-concebidas? Situação que se agrava, aliás, quando admitimos a hipótese da forte influência exercida pela doutrina de Bossuet, do seu livro que trata das "coisas profanas", e que serve de base para a rejeição rousseauísta da teoria do direito paterno como fonte do poder político. Agindo dessa maneira, Rousseau não perdeu o essencial da polêmica que envolveu a maioria dos pensadores ingleses no século XVII (38)? Com certeza, mas como fugir dessa armadilha sem sucumbir às posições de John Locke, principal fonte de inspiração do nosso autor? Não vislumbro outro caminho senão aquele que foi proposto por ele mesmo: a questão fundamental do Artigo não está na origem do poder, se

(37) É preciso ter em mente que a vida de Filmer foi inteiramente local e familiar, passada por completo no condado de Kent. Este, em princípios do século XVII, formava um ambiente social vigoroso em torno das velhas casas patriarcais que, além de tudo, eram compostas por nobres cultos e refinados. E que desempenharam um papel importante na guerra civil que resultou da ruptura de Carlos I com o Parlamento.

(38) Cf. Ernst H. Kantorowicz, Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval, tradução de Susana Aikim Araluce e Rafael Blazquez Godoy, Madrid, Alianza, 1985, p. 31.

ele vem de Adão ou de um contrato, mas qual é a sua essência. Só assim nós podemos contornar as dificuldades (que não são poucas) que surgiram com a recusa de Rousseau em ler o Patriarcha de Robert Filmer.

Antes, porém, de entrarmos de vez na problemática do poder político defendida por Rousseau, ressaltemos algumas das idéias principais de Bossuet, talvez o mais importante representante no final do século XVII e início do século XVIII desta corrente de pensamento em França. Como Filmer, Bossuet também defende que a primeira idéia de comando e de autoridade entre os homens surgiu com a autoridade paterna, servindo de modelo para a instituição das relações de mando mais gerais e abrangentes (39). A prova dessa tese está no fato da anterioridade da monarquia em relação aos outros sistemas de governo, e a sua característica mais importante encontra-se, ao mesmo tempo, na conservação de sua origem natural e na perseverância de uma relação tipicamente familiar entre o rei e os seus súditos, ou seja, na fixação da única relação que permanece próxima à convivência mais natural que ainda é possível se manter, sem nenhuma espécie de artifício criado pelos homens, como o contrato social firmado por um pacto, e que por isso mesmo garante uma relação de dependência afetiva entre as pessoas sem abrir mão do comando absoluto do chefe. Nota mos, mais uma vez, que a característica da autoridade paterna do rei é a sua bondade: ele deve satisfazer as necessidades básicas de seus "filhos" como faz um bom pai chefe de casa. "Parece por tudo isso, diz Bossuet, que o nome de Rei é um nome de pai; e que a bondade é o caráter mais natural dos Reis" (40). As semelhanças,

(39) Cf. Robert Derathé, Jean-Jacques Rousseau..., op.cit, p. 184.

(40) Bossuet, Política sacada de las sagradas Escrituras, tradução de Jaime Aguilera, Madrid, Tecnos, 1974, p.58. O artigo terceiro do livro III é anunciado da seguinte maneira: "A autoridade real é paternal, e seu caráter próprio é a bondade".

todavia, não param por aí. Do mesmo modo que Filmer, os reis ocupam o lugar de Deus na terra, ficando proibida qualquer ação de resistência aos seus atos incontestáveis (41). Contudo, uma aproximação mais estreita entre os dois autores, que não leve em consideração apenas a influência específica da natureza paterna do poder político, é complicada e temerária. É preciso ter em mente, a partir da intensa discussão sobre as teses sustentadas pelos juristas isabelinos, que os ingleses estavam bem familiarizados com as coisas que diziam respeito às instituições parlamentares. Isso permitiu, da parte deles, uma identificação da noção de soberania com a noção que defendia o "Rei no Parlamento", e não apenas uma analogia com o rei ou mesmo com o povo, situação comum entre os europeus ocidentais. Em outros termos, como bem mostrou Ernst Kantorowicz, os ingleses, concebendo o príncipe como uma "Corporação exclusiva" (Corporation sole), experimentaram algo diverso e próprio, pois o pensamento da Europa ocidental nunca foi capaz de oferecer "um paralelo exato com o conceito 'fisiológico' inglês dos Dois Corpos do Rei, nem terminológica nem conceptualmente", ainda que fizesse uma clara referência sobre a dualidade de sua majestade como maiestas realis do povo e como maiestas personalis do imperador (42).

(41) No livro IV, Bossuet estabelece no artigo primeiro: "A autoridade real é absoluta" (id., ibid., p. 72); e quatro outras proposições reforçam o argumento: proposição I: "O príncipe não deve prestar contas a ninguém do que ordena do que ordena"; proposição II: "A sentença do príncipe não tem apelação"; proposição III: "Não há nenhuma força coativa contra o príncipe"; e proposição VIII: "A autoridade real deve ser irrefutável".

(42) Ernst H. Kantorowicz, op.cit., p. 31. Cf. igualmente como se desenvolve a doutrina da Corporation sole: a imagem de Cristo o rei também possui dois corpos que se harmonizam: um representa o corpo natural, que está submetido às fraquezas e debilidades consubstanciais ao ser humano, e o outro representa o corpo político, que é caracterizado de três modos: ele é inviolável, imortal e infalível, além de ser destinado a uma continuidade histórica sem interrupções.

Os efeitos, entretanto, visam, num certo sentido, dar conta da mesma problemática de Filmer: garantir uma soberania real com poderes absolutos. Ante o fenômeno da revolução inglesa, do exemplo de Cromwell, e da reforma puritana, Bossuet reage simultaneamente como Hobbes - um dos maiores defensores do Estado absoluto (43) - e como Filmer - que para muitos vai além de Hobbes (44) -, contra a possibilidade do advento de novos acontecimentos análogos aos ocorridos na Inglaterra, obstruindo a sua difusão, como um efeito em cadeia, por toda a Europa, em especial a França. Tanto para Bossuet como para os outros dois, a única ação possível contra a anarquia (45) e as suas perturbações que dissolvem o corpo político, encontra-se na constituição de um Estado absoluto, porque só ele tem o poder suficiente para não permitir que os seus membros, movidos por paixões violentas e cegas, destruam irracionalmente as frágeis relações que os unem socialmente. Em outras palavras, contra a inevitável insociabilidade humana, o Estado absoluto garante as condições obrigatórias do convívio racional entre os homens, que, após a queda, são arrastados por suas paixões impetuosas que violam os vínculos sagrados da união (46). A dispersão resultante dessa desunião, que compromete a "so

(43) No De Cive, Hobbes chega a afirmar que a monarquia é a melhor forma de governo (op.cit., capítulo X, § 3). Contudo, por Estado absoluto, Hobbes não pensa apenas na monarquia, mas sim que toda forma de governo, seja ela a democrática ou a aristocrática, deve ser constituída a partir da alienação total das forças individuais em prol de uma força comum, representada por um único soberano ou, no caso da democracia, por uma assembleia.

(44) Cf. Franck Lessay, op.cit., pp. 649-651.

(45) Porque a experiência de Cromwell não passou, para estes autores, de uma infeliz perturbação da ordem e da instituição do medo.

(46) Bossuet inicia o seu livro com o seguinte artigo: "O homem foi criado para viver em sociedade" (id., ibid., p. 21). E justifica a sua tese com outras seis proposições, são elas: I- "O único fim e objeto dos homens é Deus"; II- "O amor de Deus obriga os homens a se amarem uns aos outros"; III- "Todos os homens são irmãos"; IV- "Nenhum homem é estranho ao outro"; V- "Os homens devem olhar por seus semelhantes"; VI- "O

cidade humana", só pode ser estancada com o surgimento de uma autoridade capaz "de por freio às paixões e à violência entre os homens" (47), ou seja, com a constituição de um governo, de preferência o de um só, que serve de base para o restabelecimento da unidade entre os homens. Além disso, acrescenta Bossuet, o melhor governo é o governo absoluto, pois ele preenche um requisito fundamental: a submissão total à razão (48). Em suma, como os homens foram criados para viverem em sociedade, eles são impulsionados por um interesse comum que os levam a dar origem a um governo com a exclusiva missão de regular as suas vidas, tornando possível a convivência social.

A controvertida analogia entre a autoridade sobera e a autoridade paterna é o ponto nodal da crítica rousseauísta. O Discurso sobre a Desigualdade, o Artigo Economia Política e o Manuscrito de Genebra são obras que salientaram o que havia de frágil sobre a inferência feita a partir da extensão natural de ambos os poderes. Rousseau nega a filiação pretendida por Filmer e Bossuet. Por outro lado, também não aceita a recusa apresentada por Jurieu e Pufendorf, e que atuara decisivamente para a formação da escola do direito natural moderno. A idéia segundo a qual a família não mantém uma relação natural entre seus membros, mas que haveria um pacto mútuo firmado entre as partes - pais e filhos -, e que representaria um espécie de contrato, na ótica de Jurieu, ou uma espécie de "semi-contrato" fundado sobre um "con-

próprio interesse une a todos os homens" (pp. 21-24).

Mais ainda, para o bispo de Meaux a sociedade civil, representada pelos povos e as nações, surgiu a partir dessa "associação do gênero humano".

(47) Id., ibid., p. 28.

(48) No livro V, Bossuet ressalta o seguinte no artigo primeiro: "A autoridade real está submetida à razão", porque, justifica a proposição I: "O governo é um produto da razão e da inteligência" (id., ibid., p. 86).

Por outro lado, é preciso ter em mente uma distinção sutil entre o governo absoluto e o governo arbitrário.

sentimento presumido das crianças" (49) como quer Pufendorf, não agrada Rousseau. Sua posição, ao contrário, conserva o feitiço natural das vinculações familiares ou, como fica evidente no Contrato Social, traços congênitos às necessidades dos homens, apesar da existência, desde sua origem, de uma vontade de família, e por conseguinte de um ato de liberdade (50). Em outras palavras, porque a sua causa não sucede da fixação de um acordo entre os homens, por intermédio de um pacto, Rousseau a descreve, a relação doméstica, como sendo uma espécie de sociedade natural (51). Talvez a única existente nesta condição toda particular, algo como um poder natural recebido pelo pai para a conservação e educação de seus filhos numa convivência gregária. A primeira vista parece render-se, contra Jurieu, à tese de Filmer e de Bossuet, aceitando o poder absoluto que o pai mantém sobre os seus descendentes. Pura aparência não passando de uma hábil retomada deste axioma com a clara intenção de contradizer as conseqüências teóricas dos monarquistas. Ao contrário do que pensam, a natureza do poder paterno é radicalmente distinta do poder político do rei, enquanto o primeiro recebe a sua força dos laços sentimentais que visam salvaguardar a integridade do que obedece, o segundo surge a partir da convenção que fixa os olhos apenas na utilidade do que manda. Há no 2º Discurso uma passagem que manifesta esta divergên-

(49) Samuel Pufendorf (citado por Robert Derathé, op. cit., p. 187). Pufendorf apresenta uma argumentação mais sutil do que Jurieu; enquanto o segundo estabelece que toda relação familiar é baseada sobre um pacto consentido voluntariamente pelas partes, o primeiro observa que este pacto é apenas presumido pela criança que não tem ainda todas as suas potencialidades desenvolvidas e que necessita do socorro de seus pais. Porque se ela nascesse com o pleno funcionamento de sua razão, sem dúvida alguma faria voluntariamente um pacto de obrigação recíproca com seus pais que garantisse sua sobrevivência e educação.

(50) J.-J. Rousseau, "Du contrat social", in op. cit., pp. 352-354.

(51) Id., ibid., p. 352. É preciso notar que Hobbes no De Cive também faz uma divisão semelhante quando fala da cidade (cf. parte III, cap. V, § 12).

cia: a separação entre o "espírito feroz" do despotismo e a "doçura" da autoridade paterna é enorme (52). Visto que a fraternidade demonstrada pelo amor que um pai tem por seus filhos impede que abuse de sua autoridade, o que não acontece com a autoridade do déspota. Por outro lado, cai por terra o argumento da extensão do poder paterno que serve de fundamento para o estabelecimento do poder soberano, transformando-se em princípio das sociedades políticas. Mais que uma mera mudança de grau, há uma verdadeira alteração da própria natureza dos poderes em questão, pois a autoridade paterna é limitada pela própria natureza, uma vez que a sua duração temporária subsiste somente enquanto a criança necessitar dos cuidados para crescer forte e saudável, e para desenvolver todas as potencialidades de sua razão. Neste sentido, a legitimidade, do pai sobre o seu filho, encontra-se unicamente na fraqueza do ser que nasce, mas uma vez terminada a sua educação, esta autoridade não tem mais razão de ser. Ele passa a ser o senhor de si mesmo (53). Não devendo, portanto, mais obediência ao seu genitor, apenas respeito e gratidão (54). Procedendo dessa maneira, Rousseau rejeita igualmente o raciocínio que defende uma oposição básica entre a dependência da criança e a natural igualdade de todos os homens. Um erro típico que atinge todos os que confundiram a subordinação temporária do ser humano com pouca idade com o homem adulto, na idade da razão, e livre para agir conforme o seu juízo. Esses autores transfiguraram a dependência provisória da criança em estado permanente da condição humana. Rousseau, recusando tal transformação, dá um xeque-mate nesta ordem seletiva.

Diga-se de passagem que esta noção errônea foi ex-

(52) J.-J. Rousseau, "Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité", in op.cit., p. 168 e p. 182.

(53) J.-J. Rousseau, "Du contrat social", in op.cit., p. 352.

(54) J.-J. Rousseau, "Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité", in op.cit., p. 182.

plorada por Locke e serviu de exemplo para Rousseau. No capítulo VI do An essay concerning the true original, extent and end of Civil Government, intitulado "Do Poder Paterno", lê-se algo semelhante à máxima de Jean-Jacques, segundo a qual nós nascemos livres e racionais sem que façamos uso pleno de nossa razão ou liberdade. Para Locke, as duas noções, a liberdade natural e a submissão aos pais, fazem parte do mesmo princípio, coexistindo sem maiores problemas. Um não contradiz o outro (55). O equívoco dos monarquistas, ele acrescenta, está na própria origem do poder paterno, a sua autoridade não pertence a apenas uma pessoa, e sim aos dois genitores, tanto ao homem quanto a mulher (56). Há certamente uma divisão do poder que se fosse melhor observada não incorreria nos absurdos posteriores, como por exemplo na extensão natural do poder paterno ao poder do monarca. Imediatamente, segundo Locke, se coloca a questão decisiva: mas se os direitos sobre os filhos são iguais, o que autoriza, admitindo-se a hipótese da validade deste argumento, que só uma das partes seja investida da autoridade suprema sobre seus entes queridos e não a outra, e, numa relação maior, sobre seus súditos? No caso específico da monarquia cai por terra o fundamento que deriva "o governo de uma pessoa única" ao admitir-se que "não estava colocada em uma só, mas em duas conjuntamente" (57). Dividem-se, portanto, os direitos e as obrigações do tão propalado "paternal power", e abala-se o principal argumento que dava sustentação teórica às teses dos

(55) John Locke, "An essay concerning the true original, extent, and end of Civil Government", in Two Treatises of Government, London, Everyman's Library, 1990, § 61, p. 145. Este tema, aliás, é proposto antes por Thomas Hobbes. Cf. De Cive, op. cit., parte I, cap. I, §§ 3 e 7; e cap. II, § 1.

(56) Esta posição, aliás, não será desposada por Rousseau. Cf. "Économie politique", in op.cit., p. 242: o poder na família deve ser uno, indivisível.

(57) John Locke, "An essay concerning...", in op.cit., § 53, p. 142.

partidários da realeza. Contudo, o essencial do pensamento de Locke está em outro lugar, na asseveração do direito igual de todos os homens à liberdade natural que não aceita nenhum tipo de sujeição à vontade ou à autoridade de outrem (58). Assim sendo, mesmo que os filhos não nasçam neste estado de igualdade, é para viverem nele que eles nascem, isto é, mesmo que por uma fraqueza natural do corpo e do espírito, que não permite agir conforme a livre determinação de sua vontade, mantenha as crianças sob a discrição dos adultos até que desenvolvam, através da subsistência e da educação, força e saúde para o físico e vigor e retidão para o espírito. Ainda assim nascemos livres e racionais. Porque o direito natural que dá ao pai a autoridade sobre seu filho é temporário, é mesmo uma obrigação que beneficia mais aquele que recebe os cuidados do que aquele que dispende energia na preservação de sua descendência. O que este recebe em troca é apenas "o direito perpétuo ao respeito, reverência, sustento e transigência", após o pleno desenvolvimento físico e intelectual daquele, quando passa a atuar em resignação com sua vontade sob a lei da razão (59). Portanto, seguindo estas considerações, Locke conclui que há limites para a ação do pai quanto da mãe, pois eles não recebem da natureza um poder absoluto sobre seus filhos, mas sim estão restritos ao que a lei determina não podendo transgredir as suas obrigações e deveres. E como a educação dura um tempo preciso, ao término da mesma a criança atinge a condição que fez do pai um homem livre, tornando-se por sua vez um ser no mesmo estado, que rompe,

(58) Id., ibid., § 54, p. 142.

(59) "A liberdade do homem, escreve Locke, e a liberdade de ação conforme a sua própria vontade, baseia-se em ter ele razão de instruí-lo na lei pela qual terá de governar-se, fazendo-o saber até que ponto fica entregue à liberdade da própria vontade" (id., ibid., § 63, p. 146). Nota-se, com isso, que a liberdade não é uma liberdade qualquer, permissiva, mas uma liberdade conforme à lei da razão.

de fato, as ligações de dependência entre ambos (60). Do mesmo modo que o poder paterno é temporário, continua o autor inglês, ele não dá o direito a ninguém de fazer leis e de estabelecer penalidades que atingem os bens, a liberdade, os membros e a vida dos filhos (61). Por outro lado, Locke ressalta a diferença entre o poder paterno e o poder político, e sustenta que não existe procedência a afirmativa da sua extensão natural, pois eles são radicalmente distintos um do outro. Isso ocorre inclusive com as sociedades afastadas e pequenas que proviram do crescimento ou não da união de várias famílias. Porque a submissão ao ancião da comunidade, no caso o pai da família mais importante, se dá por um consentimento expresso ou tácito dos filhos quando adultos, e não por um vínculo natural. Ela é, de fato, voluntária e motivada pela livre decisão da vontade do subjugado (62). Somente sob esta condição, conclui Locke, o poder do pai transmuta-se insensivelmente em poder político do monarca.

Neste sentido, o Ensaio Relativo a Certos Princípios Falsos tratou de refutar ponto por ponto as idéias de Filmer. Fixemos, portanto, apenas as noções principais que serviram de introdução ao Segundo Tratado Sobre o Governo. A fonte de todo poder não está na transmissão ininterrupta, no transcurso da história, do poder privado e da jurisdição paterna de Adão aos seus legítimos sucessores. Os atuais mandatários, lembra Locke, não podem valer-se de tais argumentos tirando proveito de suas consequências. Quatro razões principais justificam a recusa do autor pela falta de consistência do raciocínio. São elas: Adão não tem autoridade absoluta sobre seus filhos e domínio sobre o mundo co-

(60) Id., ibid., § 58, p. 144.

(61) Id., ibid., § 69, p. 150.

(62) O direito de doação do pai é um fator de pressão persuasiva para se conseguir tal consentimento (id., ibid., §§ 74-75, pp. 152-154).

mo pretendiam, nem por direito natural de paternidade e muito me nos por doação positiva de Deus. Caso isso fosse possível, os seus herdeiros, porém, não recebem este direito que não lhes pertence. Admitindo-se a hipótese de que ainda uma vez mais isso possa acontecer, na falta de uma lei de natureza ou uma lei positiva de Deus que determine com precisão quem tem o direito de sucessão toda vez que houver uma demanda litigiosa, e que possa autorizar o exercício do mando requerido, fica na incerteza quem deve ocupar o cargo na sua vacância devido à indeterminação do legítimo sucessor. Mesmo que se determine com exatidão, resta uma última e derradeira questão: todos sabemos que, qualquer que seja a linhagem mais próxima de Adão, esta está perdida para sempre na história, não sobrando indícios que justifiquem a pretensão de qualquer família, conclamando a sua antigüidade, ao direito de herança (63). O seu conhecimento, nesse caso, permanece esquecido num passado remoto, onde o tempo vedou todas as possibilidades de recuperação da sua própria verdade. Todo o resto, segundo Locke, não passa de mera especulação e criação arbitrária da mente geniosa de alguns homens.

No Contrato Social encontramos uma defesa análoga do consentimento tácito ou expresso que mantém uma família unida além do tempo necessário para a educação dos filhos (64). Não há mais um vínculo natural a partir do instante que as crianças rompem, com a idade, o estado necessário de conservação garantido pelos adultos, e passam à auto-conservação e condução de si mesmos. A união só é preservada por uma convenção fruto da escolha voluntária dos envolvidos, e a submissão doravante estabelecida da autoridade paterna é uma consequência de um ato próprio da vontade

(63) Id., ibid., § 1, p. 117.

(64) J.-J. Rousseau, "Du contrat social", in op.cit., p. 352.

do indivíduo racionalmente composto e desenvolvido. Como chefe político, o pai recebe o poder desse acordo, governando tão-somente com a aprovação dos seus descendentes. "A mais antiga de todas as sociedades, diz Rosseau, e a única natural, é a da família; ainda assim só se prendem os filhos ao pai enquanto dele necessitam para a própria conservação. Desde que tal necessidade cessa, desfaz-se o liame natural. Os filhos, isentos da obediência que devem ao pai, e este, isento dos cuidados que deve aos filhos, voltam todos a ser igualmente independentes. Se continuam unidos, já não é natural, mas voluntariamente, e a própria família só se mantém por convenção" (65). Configura-se assim uma transposição da sociedade natural, se a família quer conservar-se, para uma "associação livre e voluntária" semelhante ao corpo político e suas regras estabelecidas por um contrato. Tal característica de uma liberdade comum vai de encontro à própria natureza humana. Primeiro o homem deve zelar por sua conservação, suprimindo as suas necessidades básicas, depois, já na idade da razão, agir como um juiz dos meios de sua preservação, assumindo a condição de "senhor de si". No entanto, Rousseau opta, como vimos, por uma via incomum na arguição de suas proposições, ele não aceita o caminho trilhado pelos jusnaturalistas modernos e tampouco a linha de raciocínio dos pensadores da monarquia absolutista. Segue uma trilha intermediária. Se, por um lado, concede a Filmer e Bossuet, contra Pufendorf e Jurieu, que a autoridade paterna recebe da natureza seu poder, por outro lado, porém, nega que a família possa se converter em sociedade política sem que interviesse um contrato. Em outras palavras, Rousseau recusa a idéia comum a ambas teorias que admite um único e mesmo fundamento ao poder político e ao po-

(65) Id., ibid.

der paterno (66). Ressalta, não obstante, a diferença existente entre as duas sociedades, a família e o Estado, e alerta para a impossibilidade de uma unidade. A fonte de ambas, acrescenta o autor genebrino, inteiramente diversa: a natureza para as famílias e as convenções para as sociedades.

A imagem que sobrepõe o chefe com o pai, e o povo com os filhos, perde sua força quando expressa o tipo de recompensa que faz com que o pai empreenda energia ao cuidar de seus familiares, o amor pelos seus descendentes. Só ele move as relações que unem todos os membros de uma mesma casa. No Estado, contudo, o chefe substitui o amor pelo "prazer de mandar" (67). Não dedicando, em hipótese alguma, o mesmo sentimento por seu povo e por seus parentes, pois a relação do mandatário da nação com seus súditos não envolve o sentimento do amor daqueles por estes, mas sim uma vontade cada vez maior de governar e adquirir autoridade sobre os demais. Segue-se que só o pai deve ouvir a "voz da natureza", ditada pelo seu coração, no cumprimento de seus deveres (68), enquanto que para um magistrado ela não passa de um falso guia, afastando-o da mais sublime virtude e pondo a perder ou determinando a perda do Estado. Ele torna-se um "traidor" quando ouve o seu coração, devendo seguir unicamente o que a razão pública, que é a lei, lhe estabelece e determina (69). Se olharmos por um outro ângulo o problema das paixões que interessam os monarcas na manutenção dos seus poderes políticos, encontramos uma outra

(66) Cf. Robert Derathé, Jean-Jacques Rousseau..., op.cit., p. 191.

(67) J.-J. Rousseau, "Du contrat social", in op.cit., p. 352, e "Économie politique", in op.cit., p. 242.

(68) Id., ibid., p. 243. Ela significa a própria consciência que no sentido moral é inata ao homem. Cf. a análise minuciosa de Pirre Burgelin, op.cit., pp. 61-114, sobre a filosofia do "Dictamen".

(69) A sua "própria razão deve ser-lhe suspeita" (J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 243).

espécie de sentimento para com os seus subordinados do que o amor verdadeiramente devotado pelo pai a seus filhos. O rei quer ser absoluto e submeter o seu povo a sua discricção, não amá-lo como um pai generoso. O respeito exigido não advém da amizade afetiva, mas do medo que uma única pessoa que detém toda autoridade pode provocar. Não é sem razão que Rousseau sustenta a mediocridade de espírito de um povo na monarquia, ele mostra-se abatido frente à grande força de seu senhor, não oferecendo nenhum tipo de resistência (70). As conseqüências disso, não poderia ser de outro modo, são funestas, provocando duas espécies de relacionamento: a primeira, a já tradicional relação do terror, valendo-se de métodos conhecidos como a utilização de um aparato repressivo eficiente (intimidação policial, prisões arbitrárias, censura, etc.); e a segunda, uma espécie mais sutil de persuasão recíproca entre a nobreza e os súditos, a bajulação recíproca. Quando Rousseau descreve o que faz a diferença entre a república e a monarquia, aquela relevando os grandes espíritos em detrimento dos "pequenos trapalhões" e "pequenos intrigantes" com poucos talentos (71), notamos a retomada do assunto tratado na antigüidade clássica. Novamente encontramos ressonâncias da Política e da Ética à Nicômaco de Aristóteles (72). Ainda que o termo tirania não signifique a mesma coisa para o peripatético que o termo realeza, por isso exigindo um esclarecimento do sentido das palavras tirano, usurpador da autoridade real, e déspota, usurpador do poder soberano (73), ainda assim as lições de Aristóteles estão presentes nos escritos de Rousseau. Sobretudo se levamos em consideração duas coisas, uma inferência do autor genebrino e um capítulo sugestivo da

(70) J.-J. Rousseau, "Du contrat social", in op.cit., p. 410.

(71) Id., ibid.

(72) É interessante notar que Rousseau anotou em seus manuscritos (Mr. Neuchâtel R. 18) a seguinte frase de Diógenes Laércio: "Tales dizia que o pior dos animais selvagens é o tirano, e, dos domesticados, o bajulador" (esta indicação sugestiva é apresentada pelos editores das Obras Completas, op.cit., tomo III, p. 1484).

(73) J.-J. Rousseau, "Du contrat social", in op.cit., p. 423. O tirano, segundo Aristóteles, governa em proveito próprio enquanto que o rei, segundo o interesse de seus súditos (cf. a

obra do pensador grego.

Numa nota do Contrato Social no livro III, capítulo X, Rousseau estende o raciocínio de Aristóteles sobre a distinção do tirano e do rei à própria negação, na história, do aparecimento deste último, uma vez que, se o argumento aristotélico tem validade, fica patente que jamais existiu, "desde o começo do mundo, um único rei" (74). Por outro lado, o capítulo XI do livro V da Política traz os procedimentos que o tirano deve seguir para manter o seu poder. Eles são divididos em três classes: a) os súditos devem ter uma direção de espírito mesquinha; b) uns devem suspeitar dos outros, não existindo qualquer laço de união que dê confiança mútua e promova uma revolta contra a tirania; e c) sejam incapazes do menor empreendimento (75). A partir desses requisitos básicos, algumas asserções vêm a tona, como a supressão do corpo social das pessoas que são superiores e que detêm grandes espíritos, e a eliminação de todos os lugares que permitem aos súditos travarem conhecimentos entre si - os almoços em comum, as associações de ensino, etc. -; tudo deve ser feito com a intenção de não dar nascimento a dois sentimentos nobres, a grandeza de alma e a confiança mútua de si mesmo. Para tal, é preciso que os cidadãos se conheçam o menos possível e permaneçam sob o olhar vigilante do tirano (76). A adulação é outra arma efetiva na regulação das ações sociais na tirania, e como na democracia extrema, ela também assume um papel importante, pois aquele que mantém um comércio infame com o tirano, fruto dessa lisonja, recebe as honras da casa. Pois o mandatário se regozija com a bajulação (77). Levando em conta que para Aristóteles a tirania é uma degeneração da monarquia, observar-se-á uma outra característica interessante e que se aproxima do servilismo dos súditos, mas num sentido in-

nota de Rousseau que se encontra nessa página).

(74) Id., ibid.

(75) Aristote, Les politiques, op.cit., 1314a 12-29.

(76) Id., ibid., 1313a 39-b 10.

(77) No caso específico da democracia extrema, o demagogo faz as honras da adulação ao povo (id., ibid., 1313b 32-1314a 5).

verso. O tirano deve ter a aparência de um monarca, desfrutando ao máximo a personagem do rei, sem renunciar, todavia, ao seu poder de governar contra e sem o consentimento dos súditos. Ele deve criar a ilusão do grande administrador: a sua conduta, no cuidado dos fundos públicos, deve ser a mesma, aos olhos do súdito alienado, do chefe de família que busca com austeridade o melhor para os seus filhos. Aparentar o que ele não é na realidade. Bom pai, rei generoso, administrador que não se apropria dos bens alheios, homem que leva uma vida com satisfações moderadas e não excessivas, são preceitos que o tirano deve manipular e propagar, "como alguém que tem relações estreitas com os notáveis adulando a multidão com demagogia" (78). Estes métodos dissimuladores foram amplamente explorados pelos governantes autoritários, e criaram um vasto arsenal teórico ao longo da história do pensamento ocidental. Rousseau, como vários outros, não fugiu à regra tratando o assunto com grande interesse. Como já foi dito, ele estendeu a argumentação do filósofo grego sobre a tirania à própria monarquia absolutista, não fazendo uma distinção entre o papel do rei e do tirano, mas sim identificando-os num único desempenho possível, o do governante impiedoso que não está preocupado com o bem-estar de seus súditos, apenas com a manutenção de seu poder. Por isso o rei deve aparentar o que ele não é, um chefe de família. Mais ainda, está obrigado a utilizar os meios empregados pelo tirano. Há uma passagem inequívoca sobre o tema, no Artigo, quando Rousseau diz que os políticos utilizam "pequenos e desprezíveis ardis a que chamam de máximas de Estado e segredos de gabinete", com a intenção de fascinar os olhos do necessitado, pelo engodo de um proveito aparente, fazendo com que acredite "trabalhar por seu interesse ao trabalhar pelo deles" (79).

Afora isso, o interesse de Rousseau pela origem do poder político é único, só o caráter natural o interessa, e, não,

(78) Id., ibid., 1315a 40-b 5.

(79) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 253.

se provém de Adão, Caim ou mesmo da Torre de Babel. Ao relevar a importância de Deus no desdobramento de sua investigação, Rousseau encara a natureza, ponto de partida da pesquisa, em dois sentidos, na acepção física de força ou de instinto, e na acepção filosófica de essência. Jogando com as duas, o autor busca justificar a transformação operada na teoria de Filmer e de Bossuet, não aceitando simultaneamente as teses dos jusnaturalistas modernos (80). No sentido físico de força, Rousseau compara a autoridade do pai com a autoridade do magistrado, sob a medida da natureza, e constata que só a do primeiro representa o verdadeiro significado do poder natural. Somente o homem é capaz de vigiar e dirigir um domínio familiar, porque tem um corpo e um espírito capaz dessa façanha (81). Em outras palavras, dois olhos e um inteligência mediana são suficientes ao cumprimento da tarefa que vai além dos domínios da casa, e quando muito de algumas propriedades. Além disso, não se trata de uma façanha, mas, propriamente falando, de um desempenho em plena conformação com o corpo humano. A situação, de fato, muda de figura quando pensamos num vasto território e numa "família" mil vezes maior. Quantos olhos e que imenso gênio seriam necessários para se ter um bom desempenho das funções de vigilância? As faculdades do pai deveriam aumentar "em razão da grandeza da família" (82), ou seja, proporcionalmente à extensão de seus territórios, algo que para Rousseau é naturalmente impossível, demonstrando que há uma ruptura, e não apenas uma mudança de critério como quer Alexis Philonenko, entre a dimensão física do domínio do território e a configuração física do corpo humano. É humanamente irrealizável que um único homem governe por si mesmo - não importando qual seja a origem do poder -, porque ele depende dos olhos de outros homens, pois vê muito pouco com os seus próprios (83). Infere-se daí que o poder político, ao contrá

(80) Para Yves Vargas, há um verdadeiro "jogo de ricochetes", com a mesma pedra, dois adversários golpeados (op.cit., p. 9).

(81) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 241.

(82) Id., ibid.

(83) Id., ibid., p. 241: "O chefe não vê quase nada a não ser pelos olhos de outrem".

rio do poder paterno, é difuso e disperso, e que a autoridade resultante não serve como princípio de unificação do povo, como uma medida de unidade, mas sim como dispersão que contraria tanto a figura da uniformidade mística do rei como a figura do chefe que encarna a unificação contratual dos indivíduos (84). Nem um, nem outro são possíveis na ótica rousseauísta.

A segunda acepção aduzida por Rousseau acaba para sempre com as pretensões dos monarquistas e dos defensores do direito natural moderno. O cerne do problema não está situado na questão da origem do poder, pouco importando se vem de Deus ou de uma designação coletiva, mas qual é a sua essência (85). Esta significa, neste contexto específico, a vinculação entre a razão de ser de uma coisa e a sua atividade, ou seja, como uma determinada coisa emprega naturalmente os meios que realizam seus fins. No caso do pai, segundo Rousseau, várias são razões ("tiradas da natureza das coisas") que provam que ele é "naturalmente" o chefe da família: há uma harmonia perfeita entre a sua autoridade, que serve como meio, e a felicidade de seus descendentes, que representa o fim almejado por todos (86). Mais exatamente, ao tornar-se pai, o homem recebe não apenas a autoridade devida, mas também a ternura no trato de suas crianças que tempera as suas relações de mando, porquanto o amor, segundo Rousseau, é inerente à paternidade. Cumpre-se, assim, a regra principal dessa lei natural, que diz que não se encontra na natureza da própria coisa agir no sentido da sua destruição. Acontece de modo diferente com a sociedade, pois o seu fim é ainda a felicidade e a segurança dos povos, entretanto o chefe político não é de maneira nenhuma o meio apropriado para alcançá-lo. Pelo contrário, há mesmo uma contradição entre os seus interesses e os da sociedade (87). Em suma, o governante não tem um interesse natural pela felicidade de seu povo,

(84) Cf. Yves Vargas, op.cit., p. 10.

(85) No sentido filosófico de essência, a natureza de uma coisa pode pertencer tanto a algo "natural" como a algo "artificial".

(86) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 242.

(87) Id., ibid., p. 243.

muitas vezes procura a miséria deste. Estes abusos, contudo, lembra Rousseau, não dependem da forma de governo e da quantidade dos mandatários, apenas configuram a essência mesma do poder. A opressão é uma característica da sua natureza, não um vício qualquer que determine um tipo de degeneração das relações em tomar decisões e em obedecer às ordens recebidas. O poder por sua natureza não respeita nenhuma lei, mesmo as que exigem submissão à lei de natureza, como o respeito à segurança e ao bem-estar dos indivíduos. Além disso, o interesse que o príncipe demonstra pelos súditos é quase nenhum, e tem pouca força em suas decisões. Nada limita a sua autoridade, nem a razão e muito menos o coração. Neste sentido, a lei que permite a felicidade do povo não é um elemento do poder político, pois ela deve ser buscada a partir da ação exterior que atua sobre ele, através do povo, pela razão pública (88). A imposição da lei sobre o seu chefe, segundo Rousseau, é a única salvaguarda contra a tiranização de qualquer sistema que o povo tem, não devendo depositá-la, todavia, em suas mãos. Enfim, não está na natureza/essência do poder garantir a felicidade do povo. Logo, fica comprovado que não há um vínculo necessário entre a autoridade paterna que visa um fim determinado, o sucesso de seus semelhantes, e a autoridade política que pensa apenas nos seus interesses, na vontade de mais governo e autoridade sobre os demais.

A pergunta não sendo sobre a origem do poder, quem o oferece, a natureza (Deus) ou o povo (contrato), mas sobre o que é o poder social, Rousseau muda os rumos do debate e apresenta uma teoria própria, a vontade geral do corpo político. Mesmo

(88) Cf. Yves Vargas, op.cit., p. 12. E Rousseau: "O magistrado torna-se um traidor se escuta seu coração, sua razão mesma lhe deve ser suspeita, e não deve seguir senão a razão pública que é a lei" ("Économie politique", in op.cit., p. 243). Aqui novamente o argumento de Alexis Philonenko não parece se sustentar, isto é, que a passagem da família ao Estado ocorre através de "uma mudança de criterium que não afeta a natureza" (op.cit., p. 245), dando apenas uma nova orientação: do coração se passa à lei, e da afetividade à racionalidade. A questão não é tão simples; ver-se-á mais adiante qual é o significado correto da noção pátria-comunidade em Rousseau.

que o termo tenha sido forjado primeiro por Pufendorf, depois popularizado por Diderot (89), Jean-Jacques não se furta em traçar algumas das linhas de seu raciocínio político que será uma constante no Contrato Social, e que servirá como uma arma temível contra os seus adversários (90). A princípio parece que o Artigo faz unicamente uma distinção que repousa no indispensável do pensamento político moderno e contemporâneo, na separação entre a economia política, que atua no âmbito do governo e possui o poder executivo, e a autoridade suprema, soberana e detentora do poder legislativo, porém sem que explanasse com mais detalhes este processo de diferenciação, como se, num corte inexplicável, ficasse unicamente na abordagem do nível da administração e da execução das leis, âmbito do governo, deixando para outros esta missão vislumbrada na sua forma mais geral (91). Ora, não é bem isso o que acontece. Rousseau ultrapassa a descrição prevista no Artigo da mecânica de um bom governo, não perseverando na definição do meio excelente à administração das leis. Ele faz um primeiro esboço da vontade geral visando responder como é possível manter a relação existente entre a soberania absoluta e a liberdade inalienável dos membros do corpo político. Sem dúvida, este esboço preliminar do Artigo é vacilante e sofre de inúmeras imperfeições, principalmente se o comparamos a longa exposição do Contrato Social. Ele oferece apenas uma indicação vaga e indeterminada que, apesar disso, não deixa de exhibir algumas das idéias políticas mais importantes do pensamento de Rousseau. Entre outras, a que o contrato social nada diz sobre a organização da sociedade, qual o regime

(89) Ch. Hendel foi um dos primeiros a observar que esta origem da noção de vontade geral pertence a Pufendorf (Ch. Hendel, op.cit., p. 99). Com isso fica mais difícil sustentar a idéia segundo a qual Rousseau a roubou - a plagiou - de Diderot. Cf. sobre o tema, Alexis Philonenko, op.cit., pp. 242-244, e Robert Wokler, op.cit., pp. 58-59, onde se lê: "Latin expressions of a quite similar kind had certainly been developed by Suárez, Hobbes, and Pufendorf, and there has been wide speculation and much disagreement among scholars as to the original source of the concept that was to figure so prominently in the fifth volume of the Encyclopédie".

(90) Cf. Michel Launay, op.cit., pp. 222-223, e Yves Vargas, op.cit., p. 13.

(91) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 244.

político que deve ter, sobre a divisão e a distribuição dos seus poderes, e as múltiplas atividades que organizam a sua vida e a sua configuração. Isso tudo, segundo Rousseau, advém das leis(92)

Mesmo não fazendo nenhuma referência no Artigo sobre o acordo que fundou o corpo político, nós não podemos pensar a noção de vontade geral senão sob a essência desse pacto inerente à formação do Estado (93). Só a partir dele podemos dizer o que realmente significa esta vontade geral, e como ela deve exercer a principal função do ser moral, a soberania concebida pelos indivíduos livremente associados (94). No caso específico do Artigo Economia Política, Rousseau utiliza uma comparação, "comum e pouco exata", que sobrepõe a imagem da sociedade a do corpo humano, para ilustrar estas prerrogativas da vontade do povo em "pessoa", a vontade geral. Como o corpo humano, um conjunto de órgãos interdependentes, a sociedade é um corpo dotado de funções recíprocas: a economia pública, ressalta o nosso autor, ocupa o lugar pertencente aos órgãos do corpo político, com todos os requisitos necessários que mantêm a unidade do corpo vivo, uma lei única, a lei das leis, e que recebe a condição de um eu comum chamado de vontade geral. Trocando em miúdos, ambos os corpos têm uma vontade própria, o homem uma vontade particular e a sociedade uma vontade geral que se manifesta pelas leis que determinam o justo e o injusto no corpo político, e faz compreensível uma de suas características mais marcantes, a de tornar-se um ser moral que quer

(92) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 248.
Idem, Nguyen Vinh-De, Le problème de l'homme chez Jean-Jacques Rousseau, Québec, PUQ, 1991, p. 204.

(93) Segundo Yves Vargas, isto acontece porque, mesmo o indivíduo tendo uma vontade própria, ele não está no centro da vontade geral. Para ele, a vontade geral não é uma convenção, fruto da paixão ou da razão dos homens, mas um elemento da existência do grupo social qualquer que ele seja. Idem, não se trata de uma somatória das várias vontades particulares, isso contradiz o conceito de corpo político como um ser moral, pois este recebe, na verdade, uma disposição "natural" da própria essência das coisas sociais. Mais exatamente, a vontade do grupo não deve nada aos indivíduos que o compõe, e a sua origem pertence exclusivamente ao grupo como tal: é o que os sociólogos costumam chamar um fato social (Cf. Yves Vargas, op.cit., p. 30).

(94) J.-J. Rousseau, "Du contrat social", in op.cit., p. 360.

a felicidade de todos os membros do Estado; porquanto ela sempre tende "à conservação e ao bem-estar do todo e de cada parte que o compõe (95).

Assim sendo, buscando assegurar a conservação de todos os seus membros, sem alienar a liberdade de cada um, o corpo político, através da vontade geral, dirige as suas forças para o bem comum, recusando qualquer investida contrária e proveitosa para uma vontade particular, pois ela seria supérflua em se tratando de um acordo prévio e recíproco entre as vontades, e mesmo, o que é pior, prejudicial quando estão em franca oposição (96). Segundo Rousseau, acontece o seguinte: enquanto "o interesse privado tende sempre às preferências", o interesse público busca tão-somente a igualdade (97), transformando uma possível combinação entre eles praticamente irrealizável, pois nada garante a sua perenidade. Como a vontade geral, acrescenta Rousseau, não é aquela do "tempo passado", mas, sim, é uma vontade que atua no momento presente, e o caráter verdadeiro da soberania é assegurar uma harmonia efetiva entre a direção da vontade geral e o emprego da força pública, a intromissão de uma outra vontade que não seja a vontade do povo compromete a vigência do mesmo. Isso não significa, porém, que o povo soberano não modifica a todo instante as suas decisões anteriores, apenas que é "sempre em virtude de um consentimento presente e tácito que o ato anterior pode continuar tendo seu efeito" (98). Como ressaltou Emile Durkheim, no seu notório ensaio sobre o Contrato Social, cada ato da vontade geral prevalece e tem força de decisão somente no instante de seu enunciado, e o único modo que permite a sua perpetuação é através dos pronunciamentos ininterruptos que confirmam ou negam a sentença anterior, porque sem eles o julgamento passado não tem validade. En-

(95) Id., ibid., p. 245.

(96) Cf. Rousseau, "Manuscrit de Genève", in op.cit., p. 295.

(97) Id., ibid.

(98) Id., ibid., p. 296.

tretanto, como a vontade geral está sempre no presente e em contínua decisão isto não é um problema, mas uma exigência determinante de sua própria natureza (99). Sem dúvida, ressonâncias cartesianas influenciam esta posição de Rousseau, onde a substância do querer se resume no fato que ele existe e depende de si mesmo, e apenas no instante de sua autodisposição (100).

Esta vinculação com o pensamento de Descartes é ainda maior quando pensamos no esquema da sua decisão e principalmente na fidelidade da sua execução, de fato nós encontramos o modelo cartesiano da relação alma-corpo como um sustentáculo da argumentação rousseauísta. Mais exatamente, um vínculo que se estabelece com o Descartes das últimas cartas e das Paixões da Alma (1650), quando ele substitui a moral provisória (ou parece fazê-lo) por uma moral das paixões, oferecendo um meio seguro em que possamos usar corretamente o sentimento obscuro de nosso bem, e que proporciona a união da alma com o corpo. Apesar de ser confusa quanto ao seu objeto, Descartes eleva esta moral à condição de um conhecimento científico, uma vez que está certa quanto à sua forma. Neste sentido, há um deslocamento da dedução científica dos conteúdos das regras morais, feita a partir de um conhecimento universal das coisas, por uma dedução que visa a forma de uma atividade, isto é, seguir a virtude é, segundo Descartes, "ter uma vontade firme e constante de executar tudo o que julgarmos ser melhor e de empregar toda a força de nosso entendimento em bem julgar" (101). Este projeto, porém, tem início com as correspondências que Descartes mantém com Élisabeth, Chanut e a rainha

(99) Para uma análise interessante do assunto, cf. Emile Durkheim, Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la Sociologie, Paris, Marcel Rivière, 1966, pp. 162-173. Idem, Nguyen Vinh-De, op.cit., pp. 204-208.

(100) Rousseau escreve: "Cada ato de soberania, assim como cada instante de sua duração é absoluto, independente daquele que o precede, e jamais o soberano age porque ele quis, mas porque ele quer" ("Fragments politiques", in Oeuvres Complètes, tomo III, op.cit., p. 485).

(101) René Descartes, Cartas, a Elisabeth, de 18 de agosto de 1645, in Os Pensadores, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 324.

Cristina, em meados de 1644-1645 (102). Ele surge das respostas que o autor oferece às aflições e infelicidades que preocupavam as reflexões de Elisabeth, da interrogação conduzida por ela, desejando encontrar um remédio contra os seus desgostos (103). Descartes, querendo ajudar Elisabeth, afirma-lhe que a felicidade é sempre acessível, e, a partir da carta de 21 de julho de 1645, ele esboça os meios que a filosofia ensina para se obter a "sobrana felicidade" que só podemos adquirir de nós mesmos. Na carta de 4 de agosto deste mesmo ano, ele esclarece: o bom êxito do ho-

-
- (102) É preciso ter em mente que as cartas endereçadas ao Padre Mesland (1644-1645) já expõe com pormenores e uma grande profundidade a sua doutrina da liberdade, ou seja, Descartes já tematiza sobre um dos componentes mais essenciais da nossa consciência da liberdade, aquela que nos adverte que somos capazes de escolher um partido qualquer. Entra em cena, na carta de 2 de maio de 1644, a noção mais radical da liberdade cartesiana que tem aliás o poder "real e positivo" de se determinar, permitindo ao homem desviar da própria verdade e do bem deixando de lhes prestar a atenção devida. Esta situação é aprofundada na carta de 9 de fevereiro de 1645, quando o nosso autor faz uma clara distinção entre os dois sentidos da palavra indiferença. O primeiro sentido diz respeito à indiferença negativa, ligada à ignorância, e que é própria da vontade "quando nenhuma percepção da verdade e do bem a leva a seguir um partido em vez de outro" (René Descartes, Oeuvres philosophiques, tomo III, tradução de Ferdinand Alquié, Paris, Garnier, 1973, p. 552) É o mais baixo grau da liberdade. Já o segundo sentido refere-se à indiferença positiva, que é a pura faculdade de escolher, e que conserva um poder de opção diante do verdadeiro e do bem vistos claramente. Além disso, Descartes acrescenta, aprofundando ainda mais o argumento da liberdade: ela é maior quando tomamos o partido do pior, mesmo se nós vemos o bem pela frente. Isto não significa outra coisa que se escolhemos o mal é porque nós consideramos como um bem o testemunho de nossa liberdade, e esta nos guia, afirmando-a somente, sem que exista um fim exterior que a submeta, senão ela própria. É o correspondente exato daquela liberdade absoluta do indivíduo que a dúvida e o cogito já manifestavam. Contudo, como este poder de escolha é exercido num mundo já presente, no meio de valores e de verdades criadas por Deus, esta liberdade que me constitui, se não é submetida ao meu entendimento, não passa de um poder que me conduz ao erro, constituindo-se assim na razão da minha perda. É preciso um enquadramento da mesma que a faça aderir à verdade e ao ser, implicando uma submissão necessária e premente. Assim sendo, a passividade do enten-

mem depende do "reto uso da razão", porque só ela nos permite examinar o justo valor dos bens (104). Entretanto, de que razão fala Descartes? Certamente ele recorre a uma razão "apreciativa" (105) capaz de hierarquizar os bens, e que por ser apreciativa é ontológica, distinguindo a ordem do ser da ordem do objeto: primeiro Deus, depois a alma e por último a matéria. Por outro lado, uma coisa tem mais valor, nesta hierarquização, quanto mais ser ela possui, e a palavra perfeição deve designar esta condição que a distingue, ou seja, que ela tem mais realidade do que uma outra coisa qualquer. Em suma, apesar das influências que parecem pontuar o pensamento de Descartes sobre as paixões (106), o que nos interessa aqui é a sua posição pessoal sobre a questão da moral. Como podemos compreendê-la pela evolução que sofre o pensamento cartesiano depois do julgamento que tornou possível uma ciência única e universal para uma ciência que distingue os planos da realidade, e que tem como idéia principal que as vias de acesso à verdade são múltiplas, não podendo atingir, por isso, em todos os domínios uma certeza total. Basta, apenas, que a nossa consciência nos testemunhe a existência da resolução e da virtude na execução das coisas que julgamos ser as melhores. (107).

Contudo, voltando As Paixões da Alma, encontramos a sua inspiração mais profunda, que determina entre outras coisas

dimento, reveladora das idéias queridas por Deus, ordena e fornece uma matéria à virtude de obediência, conclui Descartes.

(103) Cf. Ferdinand Alquié, Descartes, Paris, Hatier, 1969, pp. 125-126. Por outro lado, Jean-Maurice Monnoyer insiste sobre o importante papel desempenhado pela rainha Elisabeth na exploração filosófica feita por Descartes da "obscuridade de nossos sentimentos" ("La pathétique cartésienne", in Les passions de l'âme de Descartes, Paris, Gallimard, 1988, pp. 28-33).

(104) René Descartes, Oeuvres philosophiques, op.cit., pp.587-591

(105) Termos retomado de Ferdinand Alquié, op.cit., p. 126.

(106) Influências que vão desde a filosofia estoica, passando pelo epicurismo, e que culmina com o pensamento cristão.

(107) Descartes valoriza assim a intenção inerente ao homem, e por dois motivos: primeiro, porque o conhecimento objetivo é impossível, como certos fins a prosseguir, e, segundo, porque aquilo que tem mais ser em nós é a vontade que escolhe. Logo, a direção dessa vontade segundo a idéia do Bem, acres-

a sua investigação filosófica desse período, a sensação que Descartes tem da superioridade do ser do homem sobre todos os bens, e do que constitui a raiz e o fundamento desse ser: a sua liberdade. Ele escreve: "noto apenas uma coisa que nos pode dar a justa razão de nos apreciarmos, que é o uso do nosso livre arbítrio" (108). Somente através dessa livre disposição das nossas volições, é que podemos legitimamente estimarmos da maneira mais generosa possível, e sentirmos uma firme e constante resolução para o seu uso correto e "de nunca carecer de vontade para empreender e executar tudo o que julgue ser o melhor" (109). Assim sendo, a pessoa que é verdadeiramente generosa é senhora de si mesmo, não se pondo nem muito acima nem muito abaixo de ninguém. Ela não conhece a inveja, não sente o ódio, o medo e a cólera pelo outro, mas é humilde confundindo-se com a sua natureza. Além disso, para Descartes a nossa vontade é infinita e semelhante à de Deus, ainda que a nossa natureza sofra de graves enfermidades e cometa numerosas faltas. Em outras palavras, se Deus é uma vontade que cria livremente as verdades eternas, o homem também é uma vontade, porém com uma diferença essencial, a sua vontade, nascendo num mundo de verdades já criadas, deve ser esclarecida à luz do entendimento (110).

Se na constituição do homem a ação da alma sobre o corpo torna-se no "abismo da filosofia", do mesmo modo a ação da vontade geral sobre a força pública torna-se no "abismo da políti

centa Descartes, será para nós o supremo valor.

(108) René Descartes, Les passions de l'âme, op.cit., art. 152, pp. 245-246.

(109) Id., ibid., art. 153, p. 246.

(110) Id., ibid., art. 18, p. 167. Como Descartes renunciou alcançar uma certeza completa em todos os domínios desta investigação, ele aconselha aos seus leitores a resolução e a coragem: a primeira é a virtude da decisão, e a segunda é a virtude da execução. Assim sendo, Descartes defende uma moral em que a vontade toma, sob certas regras, a direção dos nossos pensamentos dominando as nossas paixões: o homem generoso, ele conclui, saberá o que fazer.

ca", quando esta constitui o Estado (111). É preciso, segundo Rousseau, anular um possível desvio entre o decidir e o fazer: tarefa difícil, é verdade, quando, simultaneamente, a vontade geral é raramente a vontade de todos e a força pública é sempre menor do que a soma das forças particulares. Contudo, é preciso evitar o desvio alerta o pensador genebrino, mas como não incorrer nessa separação desastrosa, causadora de tantos enganos? Recusar, como faz o Contrato Social, a substituição da vontade geral pela vontade particular, e também não permitir que o soberano seja representado senão por si mesmo (112). A sua fragmentação, como consequência da obediência à outra vontade que não a sua, destrói o corpo político (113). Além dessa qualidade inalienável, que protege e garante o cidadão de todas as formas de submissão a outrem, a soberania popular também é indivisível, ela não pode ser decomposta em partes diferentes que fragmentam a sua vontade em inúmeros interesses menores e mesquinhos (114). Pois isso seria aniquilar a

(111) J.-J. Rousseau, "Manuscrit de Genève", in op.cit., p. 296.

(112) J.-J. Rousseau, "Du contrat social", in op.cit., p. 368.

(113) Rousseau chega a afirmar que o caráter ontologicamente atual do querer induz ao absurdo do querer que se dá "os grilhões do futuro": "Se, pois, o povo promete simplesmente obedecer, ele se dissolve por este ato, ele perde a sua qualidade de povo; no instante que existe um senhor não existe mais soberania, e assim o corpo político está destruído" ("Du contrat social", in op.cit., p. 369).

(114) Henri Gouhier ressalta que a liberdade, para Descartes e Rousseau, é "irredutivelmente um dado imediato da consciência" (Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau 2ª ed. revista, Paris, Vrin, 1984, p. 73). Para Descartes, desenvolve o seu o seu argumento o comentador francês, um dado imediato da consciência "é a experiência da vontade como liberdade: por conseguinte, em todos os casos em que a vontade intervém, ela introduz um sujeito liberado de todo constrangimento; assim, eu sinto a vontade livre, quando ela provoca o assentimento no julgamento, quando ela toma a iniciativa de um movimento em meu corpo, e quando ela assegura a autoridade de si contra as paixões" (id., ibid.). Rousseau, por sua vez, desenvolve esta experiência, no capítulo IV do Emílio, em três momentos: primeiro, o Vigário Saboiano descobre uma inteligência ativa que se põe fora das sensações para comparar e julgar. Segundo, ele demonstra nos dois "artigos" sobre Deus que esta inteligência ativa recebe o nome de vontade quando age sobre o organismo que está unido. E terceiro, quando demonstra o terceiro "artigo", o Vigário diz

própria vontade geral do povo, o legítimo titular do poder soberano.

Desnecessário dizer que a aproximação com Descartes não basta, é preciso uma outra consideração que dê conta do prestígio de Malebranche junto à noção de vontade geral de Rousseau. Como algumas dúvidas sobre a eficácia social da razão lhe causam certas preocupações sobre a vontade geral de Malebranche. Expressada, segundo Patrick Riley, na crítica que Rousseau endereça às posições de Diderot contidas no Artigo Direito Natural (115). Ou seja, uma crítica oblíqua de Malebranche que atinge diretamente a noção diderotiana da existência de uma vontade geral universal da e para a raça humana inteira. Uma vez que o enciclopedista parafrasea o que já foi tematizado pelo ex-aluno da Sorbonne e padre francês na sua obra De la recherche de la vérité, quando escreveu que a vontade geral podia ser fundada por qualquer pessoa que a raciocinasse no "silêncio das paixões" (116). Em suma, Rousseau retoma Malebranche, via as noções de Diderot, com a intenção de corrigi-lo, como fizera aliás com a noção de ordem (117) e de relação: uma correção que, se Patrick Riley tem razão, se serve do próprio Malebranche, da noção de généralité do Tratado da Na-

que esta vontade inteligente é livre na medida em que se furtava aos poderes que devem alienar (cf. neste sentido, J.-J. Rousseau, "Emile", in Oeuvres Complètes, tomo IV, Paris, Pléiade, Gallimard, 1969, pp. 565-691).

- (115) Patrick Riley, The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic, New Jersey, Princeton University Press, 1986, p. 202. É interessante notar que para o comentador americano, os comentários críticos de Rousseau contidos na Primeira Versão do Contrato Social, o Manuscrito de Genebra, contra as noções de Diderot, chegam mesmo a questionar a possibilidade da existência do contrato social ("este pretenso pacto social", escreve Rousseau), e inclusive a duvidar da própria vontade geral (id., ibid., p. 203). Não é sem razão que este Manuscrito foi suprimido da versão definitiva do Contrato Social. A investigação que ora procedo segue em grande parte as idéias desenvolvidas pelo professor da Universidade de Wisconsin.

- (116) Malebranche, De la recherche de la vérité, in Oeuvres Complètes, tomo I, Paris, Vrin-CNRS, 1972, p. 490.

- (117) Malebranche escreve: "O amor da Ordem não é somente a principal virtude moral, é a única virtude: é a virtude mãe, fun-

tureza e da Graça, contra Malebranche, da noção de ordem do Tra-
tado de Moral, e que, além disso, põe em questão o seu racionalis-
mo inquestionável (118).

O problema, que abre uma fenda entre o pensamento de Rousseau e de Diderot, começa quando este último indica o depo-
sitário da vontade geral, o gênero humano inteiro, movendo-se na
direção de um universalismo estranho ao primeiro. Em suas pala-
vras, a vontade geral pode ser "consultada nos princípios da lei
escrita de todas as nações policiadas; nas ações sociais de povos
selvagens e bárbaros; nas convenções tácitas dos inimigos da raça
humana entre eles, e mesmo na indignação e no ressentimento, es-
tas duas paixões que a natureza parece ter colocado até nos ani-
mais para suprir o defeito das leis sociais e da vingança públi-
ca" (119). Para Rousseau, ao contrário, longe de ser uma moral
universal estendida ao gênero humano, numa espécie de generalida-
de nominal, a vontade geral é na verdade um grande acordo particu-
lar de grupos ou de países determinados, com as suas peculiarida-
des e as suas particularidades nacionais que a diferem umas das
outras. Além disso, o autor genebrino duvida da sua existên-
cia em todos os lugares como defende o seu colega francês, e ain-
da, que a sua eficácia seja percebida por todos os homens que fa-
zem uso da razão, incluindo também a "honra entre os ladrões" e a
sobrevivência dos animais. Esta diferença, porém, fica patente no

damental, universal" (Traité de Morale, in Oeuvres Complètes
tomo XI, Paris, Vrin-CNRS, 1977, p. 28).

- (118) Para Patrick Riley esta discussão passa por Pascal, Bayle e
Montesquieu entre outros. É uma problemática que faz a histó-
ria do pensamento moral francês, e que vai "da morte de Pas-
cal, em 1662, à publicação um século de pois, precisamente,
do Emílio e do Contrato Social" (op.cit., pp. 212-213). Por
outro lado, a relação que Rousseau mantém com a noção de or-
dem de Malebranche, revela uma outra questão importante: en-
quanto o padre francês vê a ordem através de uma lente platô-
nica que recupera do Fedro uma noção de ordem moral eterna e
quase matemática (cf. Platão, Fedro, 75a-e), o pensador gene-
brino também vê pelo platonismo, mas só que através da noção
encontrada na República de uma ordem social em que todos os
seus membros experimentam o bem comum simultaneamente (cf.
Platão, República, 462a-e; idem, P. Riley, op.cit., pp.201-02)
- (119) Denis Diderot, "Droit natural", in op.cit., p. 300.

parágrafo final do Artigo de Diderot. Ele sustenta ali que a vontade geral é um ato puro do entendimento, onde um indivíduo qualquer, raciocinando no "silêncio das paixões", descobre o que ele pode exigir do próximo, e este, por sua vez, o que pode cobrar de le, ou seja, ambos encontram os direitos recíprocos que devem conduzir as suas ações (120). Aqui, nessa passagem em especial, Diderot se aproxima de Malebranche, do livro 3 da Recherche de la vérité, quando sugere que o indivíduo volte os olhos para dentro de si mesmo e se pergunte o que é preciso fazer, ele ouvirá sem dúvida uma "clara e distinta" resposta (121). Pois, no silêncio dos seus sentidos e das suas paixões, ele descobre uma resposta eterna, com valor universal, que sempre foi e sempre será dita por todos, sem que precise dar explicações a ninguém. Uma pergunta que o aproxima de Deus, guiando-lhe a todas as perfeições que o homem pode alcançar, sem que se submeta às visões de sua imaginação e às ilusões de seus sentidos. Contudo, as semelhanças não param por aí, Diderot chega mesmo, sob a égide de Malebranche, a afirmar o universalismo da sua noção de vontade geral da espécie, que atinge não somente o indivíduo e a sua regra de conduta mas também a regra que abrange a conduta entre as diferentes sociedades existentes no mundo, tornando-se um ius gentium. De fato, Diderot elabora um conceito universal da vontade geral que trabalha como um elo entre os povos, neutralizando as diferenças existentes entre as leis respectivas a cada um deles. Pois, sem essa universalização da vontade, que serve para que nunca se engane e cometa uma injustiça, ela não seria nada. Porque a sua eficácia está diretamente unida ao fato de ser útil a todo mundo do mesmo modo, sem qualquer exceção. Caso contrário, ela não teria forças para vencer a vontade particular e o seu perigoso jogo de interesses,

(120) Id., ibid.

(121) Certamente, Descartes está presente nesta "clara e distinta" formulação de Malebranche. Cf. De la recherche de la vérité, op.cit., p. 490.

que conspira contra toda a humanidade. Assim sendo, a vontade geral cumpre a sua determinação mais profunda: ser um "desejo co-mum" da "espécie inteira" (122).

Rousseau se afasta destas conclusões do enciclopedista. Para ele a vontade geral não pode ser pensada unicamente a partir do sujeito que raciocina no silêncio de suas paixões, mas, sim, a partir de uma indeterminação que não pode ser totalmente apagada pelo nosso entendimento, e que não aniquila o movimento de nossas paixões. Se assim não fosse, como entender a máxima contida no Contrato Social que garante a retidão da vontade geral mas nega que o julgamento que a conduz seja sempre esclarecedor? Há sempre, responde Rousseau, a necessidade de um guia, um Numa ou um Moisés, que faça a união da vontade com o entendimento (um trabalho efetuado pela educação cívica). Por outro lado, o livro 1, capítulo 2 do Manuscrito de Genebra, é um exemplo típico da refutação rousseauísta do universalismo racional de Diderot. Aqui, o nosso autor abandona completamente a noção do universal, ainda presente num escrito de juventude, intitulado Chronologie univer-selle, ou Histoire générale du temps (123), pela noção do geral, trocando também a respublica christiana por repúblicas mais modes-tas, como Esparta e Genebra. Uma troca, enfim, que faz transpare-cer a oposição entre o universal, que é conhecido por todos atra-vés da razão, e o geral, que só pode ser entendido pelos cidadãos de uma república particular sob uma rígida educação pública, como veremos mais adiante, fornecida pela figura do legislador; e este por sua vez, é encarnado na história por homens como Numa, Moisés e Licurgo.

Rousseau rejeita a idéia segundo a qual uma paixão

(122) Denis Diderot, "Droit naturel", in op.cit., Idem, Patrick Riley, op.cit., p. 206. Não devemos nos esquecer das análises sugestivas de Mario Reale sobre o assunto (cf. op.cit., pp. 330-345).

(123) Este inédito de Rousseau foi escrito em 1737 aproximadamente, e apelava para a noção de uma república cristã universal nos moldes de Fénelon, sem abandonar a idéia do "corpo completo dos membros pensantes" de Pascal (cf. sobre o assunto, Patrick Riley, op.cit., pp. 206-207).

silenciosa raciocina falando e governando, ao mesmo tempo, todos os homens. Pois esta recusa da moral universal válida para a raça humana inteira é mais complexa do que pode parecer à primeira vista, ela nega a própria existência da sociedade geral, que não pode ser produzida por^{seu} intermédio, e cria um dilema que ultrapassa o ataque puro e simples à noção de généralité de Malebranche e de Diderot. É, antes de mais nada, um dilema posto ao próprio pensamento de Rousseau, e a sua superação encontra-se na desnaturação completa das novas associações que arrastam o homem para fora de seu egocentrismo natural, conduzindo-o a pensar de si mesmo como uma parte integrante do todo (124). Um todo menor, sem dúvida, do que aquele da respublica christiana ou do gênero humano, mas certamente mais eficaz aos olhos de Rousseau, porque é realizável (125). Em outras palavras, o processo de desnaturação toma o lugar do "bom método" da razão que governa imaginariamente as sociedades gerais, substituindo-o por uma educação cívica rigorosa, tema central do Artigo Economia Política e do seu último escrito Considerações sobre o Governo da Polônia (126). Há um descarte da moral universal que não pode transformar os homens naturais em cidadãos desnaturados - não importando se ela é cristã, baseada na caridade, ou se é diderotiana, pautada no silêncio das paixões que raciocinam. Em suma, Rousseau mostrou claramente que a vontade geral é peculiar a certas nações particulares e não à raça humana em toda a sua extensão, mesmo que para isso fosse preciso abandonar o cristianismo como uma religião universal (127).

(124) J.-J. Rousseau, "Manuscrit de Genève", op.cit., pp.289-290.

(125) É preciso fazer uma ressalva: Diderot nega a possibilidade de uma república cristã, mas ao fazê-lo propõe uma teoria tão racional e distante da realidade efetiva dos homens, que praticamente inviabiliza a sua realização. É esta, aliás a crítica que lhe dirige o pensador genebrino.

(126) Rousseau propõe, nestas duas obras, produzir através da formação do cidadão um espírito geral cívico diferente do espírito universal cosmopolita de Diderot (cf. Victor Goldschmidt, op.cit., pp. 599-605).

(127) É o que parece acontecer na Primeira Carta das Lettres écrites de la montagne. Rousseau transforma um dito de São Paulo ("Deus quer que todos os homens se salvem") neste outro: "A

Neste sentido, a crítica ao organicismo de Rousseau é perturbada em seu interior, ao invés do desalentador prognóstico de C. E. Vaughan sobre "a idéia do Estado concebido como um organismo", sucede o contrário, quando a vontade geral assume uma existência concreta na forma da lei de um povo, dando coesão interna às partes do todo com equilíbrio e sem valor moral. Porque a analogia com o corpo humano não autoriza o raciocínio em que há uma absorção dos indivíduos, uma negação da sua existência própria e do seu poder de agir com uma certa independência, em detrimento do coletivo de que são membros. Antes, porém, testemunha-se uma alternância constante das imagens, que invariavelmente são "pouco exatas e precisas", e não recebem um significado filosófico rigoroso (128). No caso em questão, a imagem está mais próxima, a meu ver, da analogia descrita por Hobbes, na introdução do Leviathan, entre os corpos artificiais e os corpos naturais(129). Há uma coexistência do mecanismo sociológico e do organicismo, e uma rejeição de duas fases sucessivas na teoria de Rousseau, que não permite a ocorrência de uma evolução no seu pensamento, ao menos por este ângulo. Se tomamos o exemplo da vontade geral, como a lei de um povo com uma realidade efetiva, concreta, reforçamos esta idéia do equilíbrio mecânico que dá coesão interna às partes do corpo político, tornando sem efeito um julgamento externo sobre a moralidade de uma lei, pois a vontade geral não pode ser

ciência da salvação e a ciência do governo são muito diferentes", enquanto Cristo tem o objetivo único de fazer o chamamento à salvação de todos os homens, o governo busca somente salvar os seus cidadãos. (Cf. J.-J. Rousseau, "Lettres écrites de la montagne", in Oeuvres Complètes, tomo III, op.cit., pp. 706-707). Por outro lado, esta situação que faz do geral "um pouco particular" (Patrick Riley, op.cit., p. 208), ao contrário do que pensa o comentador americano, já se encontra tematizado no Artigo Economia Política, na forma da oposição entre o patriotismo e cosmopolitismo. O que há, na verdade, são algumas oscilações em relação aos termos utilizados, e não, como quer Patrick Riley, vacilações que justificam a sua aceitação das posições de Diderot.

(128) Robert Derathé, Jean-Jacques Rousseau..., op.cit., pp.410-411.

(129) Thomas Hobbes, Leviathan, op.cit., p. 47.

considerada, em nenhuma hipótese, injusta. Esparta tipifica o argumento no Artigo, ali o furto de refeições por crianças é um fato bom para a sociedade, permitindo a sua estabilização interior (coesão) e o bem-estar da comunidade (130). Como nunca, o Espírito das Leis de Montesquieu se faz presente, ele mostra um raciocínio semelhante quando afirma que as leis políticas exprimem apenas a sobrevivência de um povo, qualquer que ele seja, (131); que pertence unicamente à geografia climática e territorial do país, e ao gênero de vida de seu povo. Mas pode-se deduzir que a lei sendo um fato exprime e ordena outros fatos? A justiça não passaria de um acaso relativo à temperatura e aos temperamentos? No caso específico de Montesquieu, há uma hesitação sintomática que abre uma possibilidade para a razão e para Deus. Já para Rousseau, a situação é um pouco mais complicada, porque a vontade geral, além de assumir uma condição absoluta em si mesma, que tem um valor axiológico, ela deve ser vista a partir das influências da noção de vontade em Descartes e da idéia de vontade geral em Malebranche. E, seguindo esta investigação, o próprio Deus não é descartado como fundamento da vontade geral em Rousseau, apenas atenuada a sua presença em suas decisões soberanas.

Ademais, há um limite mais visível na analogia com o corpo humano. Ao contrário deste, a sociedade apresenta uma infinidade de pequenos corpos com unidade individualizada e vontade geral própria. São as corporações, as ligas tácitas, a Igreja, etc., que proporcionam, segundo Rousseau, "o verdadeiro conhecimento dos costumes" (132). Se para Montesquieu estas vontades se harmonizam, quando uma pessoa a orienta para o bem comum pensando ir de encontro aos seus interesses particulares (133), Rousseau

(130) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 245.

(131) Montesquieu, L'esprit des lois, I, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, pp. 127-129.

(132) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 246.

(133) Montesquieu, op.cit., I, p. 128. É como se uma mão invisível arranjasse todas as coisas de modo que seja útil para todos. Mão invisível que ronda, em outras situações, a própria obra de Rousseau.

vê unicamente florescer, sob o jogo da vantagem pessoal, o bem-estar do tirano, e nada mais. Sendo assim, como escolher entre as várias vontades gerais que constituem a grande sociedade, e o que indica a sua excelência sobre as outras? Uma vez que entre elas há diferenças que são incompatíveis e provocam conflitos, a questão torna-se decisiva, isto é, como as pequenas vontades modificam, ao iludir a disposição natural da assembléia, a vontade pública - decisão "injusta e ruim para o todo" -, torna-se premente uma regra classificatória que aponte qual é a melhor e a mais importante. Qual deve prevalecer sobre as demais. Tarefa complexa, sem dúvida, porque cada uma delas é uma vontade geral absoluta em si mesma, e, o que dificulta as coisas, não podem ser comparáveis entre si. Mas qual é a regra comum? Segundo Rousseau, o próprio indivíduo, é ele que experimenta uma convivência múltipla com as várias associações sociais, e estas comprovam o tipo de relação que o sujeito mantém com as outras pessoas, e como se contradiz justificando uma conduta ambígua da sua parte. O sujeito pode ser, ao mesmo tempo, um padre devoto, um soldado corajoso e um mau cidadão. Aliás, este será um dos argumentos que o Contrato Social, no capítulo "Da Religião Civil", se utilizará para criticar as religiões nacionais, que preparam bons soldados, e o cristianismo, um grande criador de devotos. A incoerência faz parte da natureza dessa espécie de cidadão, e mostra que ele está em profundo desacordo consigo mesmo. A escolha de um critério, segundo Rousseau, na condição equívoca em que se encontra o indivíduo, exige a seleção da melhor vontade geral entre as associações sociais. Ela deve se pautar numa razão inversa ao interesse da pessoa humana, pois a fixação nela é funesta para o Estado (134). Logo, devemos optar pela vontade geral mais ampla que subordina a pequena, mais estreita e cerrada, e está mais afastada das disposições contrárias ao bem público, das inclinações de foro privado do ser

(134) "O interesse pessoal se encontra sempre na razão inversa do dever..." (J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 246).

humano. De fato, Rousseau segue uma norma paradoxal nessa classificação: reconhece o homem, mas atua contra ele. Eis aí mais um motivo das flutuações incessantes entre o seu liberalismo, que privilegia o individualismo, e o seu coletivismo com fortes traços jacobinistas.

Não é difícil perceber que a generalização da lei é a principal arma no combate ao despotismo, à monarquia absoluta e à ditadura de uma classe (135). Eles se caracterizam pela indisciplina e arrogância de uma vontade particular que protege os seus ganhos contra a lei, e faz prevalecer as paixões de seus membros. A verdadeira lei, segundo Rousseau, é aquela que visa apenas o interesse da sociedade como um todo, o seu objeto "deve ser geral como a vontade que a dita", porque se assim acontecer, a lei, expressão da vontade geral, não pode ser injusta (136). Pois nenhuma lei geral é má, a sua propriedade primeira ainda é a bondade intrínseca, inseparável de sua natureza. Pode ser considerada má, pergunta o autor, o que tem como fim o bem comum? Onde está a possível vítima? Ela é boa até nos casos em que não serve o interesse comum, pois a injustiça seria para todos, e ninguém se favoreceria com isso. Como uma obrigação que o povo se dá a si mesmo, ela transforma-se numa decisão revogável, podendo ser modificada conforme a sua vontade, ou seja, só o povo é juiz do que lhe é bom permitindo desfazer tudo o que criou, e revogar as leis que estabeleceu, criando outras tantas. Enfim, a vontade geral é soberana, senhora de seus atos e livre para se impingir o prejuí-

(135) Michel Launay desenvolve uma argumentação interessante sobre esta questão das classes sociais, e como Rousseau, um dos primeiros a denunciar a hipocrisia das leis elaboradas pelos ricos e para os ricos, furtou-se em "examinar a fundo a articulação das classes sociais sobre a sociedade geral" (op.cit., p. 230). Rousseau pelo menos teve o mérito, e isso não é pouco, de formular as dificuldades diante da contradição essencial que há em qualquer vida política.

(136) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 246, e "Du contrat social", in op.cit., p. 379: "A generalidade só quer e só pode querer o que é justo, porque a justiça é o interesse de todos".

zo que lhe agradar, se isso for possível, porque, como está escrito no Contrato Social, "quem é que tem o direito de impedi-la?"
(137)

(137) Id., ibid., p. 394.

CAPÍTULO 2

DUAS REGRAS FUNDAMENTAIS NA ARTE DE GOVERNAR

Não sendo um princípio como os outros, a vontade geral assume uma condição limite na economia das regras que o governante deve respeitar e fazer cumprir (1). Significando a unidade e a coesão de um povo, de quem é inseparável, ela deve ditar, como autoridade suprema, as funções básicas que servem de meio para se alcançar um objetivo determinado, um fim prescrito, o bem comum. Este papel essencial, ressalta Rousseau, é intransferível, embora ele não seja confundido com as obrigações do executivo, uma vez que, é preciso ter em mente, não se dá, nem se toma a soberania de um povo, apenas nomeiam-se alguns funcionários imbuídos do cumprimento das leis e do programa de governo que melhor espelhe as necessidades da sociedade como um todo. Contudo, se o próprio povo é a soberania, qual a necessidade de um governo que serve de intermediário entre a vontade popular e o agente dessa vontade, ainda mais quando ele deve seguir em tudo a vontade geral? Colocando o problema de modo um pouco diferente, como conciliar a autoridade do governo com a liberdade pública, tornando necessárias as atribuições do executivo na pessoa dos magistrados? Rousseau não vê grandes dificuldades em responder a estas indagações, porque, segundo a sua visão, nem sempre o povo quer o que ele quer, em geral ele costuma se desviar da sua vontade, tornando necessária a ação governamental para reconduzi-lo ao que lhe é próprio, suprimindo a distância que o separa de si mesmo. Mesmo sendo negativa, pois com a aproximação da conclusão dos objetivos visados ela tende a desaparecer, a magistratura desempenha um papel considerável. Ela não pode ser relevada, ainda que "a obra-prima de seus trabalhos" seja permanecer ociosa (2). O que seria dizer, havendo uma coincidência do povo consigo mesmo, o governo como um elemento negativo converte-se na própria negação de si. Visto que os costumes públicos preenchem a genealidade dos chefes - magistrados, príncipes, etc. - fazendo reinar a virtude,

(1) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 249.

(2) Id., ibid., p. 250.

dispensando o número elevado de pessoas com talento convivendo com uma ampla maioria pobre de espírito. Ainda assim, Rousseau não renuncia ao esforço teórico que delimite o verdadeiro serviço do poder executivo, e que este, valendo-se de suas prerrogativas, elimine os desvios que separam o povo existente, empírico, do povo fundamental. Fazendo, pois, que as partes não se sobreponham ao todo, prevalecendo, isso sim, o interesse geral da nação.

A nação, como uma categoria da elaboração jurídico-política, revela, por outro lado, a criação de um vocabulário rico em símbolos que preparam uma sensibilidade coletiva. É em torno da sua constituição, da formação da identidade nacional desafiando as antigas sujeições (3), que Rousseau torna absurdas, propondo a sua supressão, as fronteiras que separam o povo de si mesmo. A Igreja não fundamenta mais, para Rousseau, as finalidades do povo-nação, doravante os termos pátria e patriotismo pertencem ao ramo do saber desvinculado do conhecimento religioso, devendo receber uma abordagem laicizada sobre seus conteúdos (4). Entretanto, duas observações preliminares sobre o sentido na nacionalidade servem de introdução ao que será desenvolvido mais adiante, e permanecem como pano de fundo da problematização exposta com minúcia ao longo do Artigo. Primeiro, se a função primordial do soberano é criar uma lei que reflita os interesses públicos da cidade, e que permaneça sob a tutela da vontade geral, a sua compreensão, contudo, só é possível se levamos em consideração o significado profundo da palavra pátria. Ela é, segundo Rousseau, um ato de amor que se converte na "mãe comum dos cidadãos" (5). O patriotismo decorrente, ele ressalta, é pura paixão, e se a virtude representa a adesão da vontade do cidadão à vontade geral, sua dedi-

(3) Cf. Michel Launay, op.cit., p. 233.

(4) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 248.

(5) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 258. Guy Besse vai mais longe fazendo um paralelo entre a teoria e a condição do cidadão Jean-Jacques que ama o seu país. "Genebra indiferente, pergunta o comentador, não é o amor infeliz de Jean-Jacques?" (Jean-Jacques Rousseau, l'apprentissage de l'humanité, Paris, Messidor/Sociales, 1988, p. 264).

cação à lei, foi o amor pela pátria quem produziu os maiores prodígios de virtude entre os homens. Foi o sentimento doce e ardente da união do amor-próprio à bondade, que realizou os maiores feitos no transcorrer da história humana considerados dignos de registro. Uma conciliação heróica entre o amor-próprio, um sentimento relativo, social, que pertence ao sujeito "fortemente individualizado" (6), com vigorosos desejos de afirmação de si e de vontade de potência em relação aos outros, e a virtude que caracteriza os heróis. A antítese entre o exemplo de Sócrates e Catão, espelha esta tentativa; por um lado, o filósofo que, em meio a perdição de Atenas, "só tinha como pátria o mundo inteiro", e, por outro lado, o cidadão que "conservou sempre a sua no fundo do coração, só vivia para ela e a ela não pode sobreviver" (7). O primeiro morreu pela verdade ao combater os sofistas, e o segundo defendeu o Estado, a liberdade e as leis contra toda espécie de conquistadores, ficando sem pátria quando não havia outra para prestar os seus serviços. Desnecessário dizer, portanto, que o desenlace do raciocínio não sustenta que o amor da pátria não deve nada ao "sentimento de humanidade" (8), apenas que o legislador deve retirar a força afetiva não do sentimento de comiseração pelo semelhante, mas do amor de si devidamente disciplinado.

(6) Termo utilizado por Pierre Burgelin, op.cit., p. 257. Na nota 3 dessa mesma página, o autor procura determinar a origem dessa noção, e como "o vocabulário de Rousseau sobre esse ponto é, aliás, incerto". Cf. também, Victor Goldschmidt, op.cit., pp. 442-446. Principalmente a análise da experiência chamada amor (o que Hegel chamará de consciência de si) e daquilo que despertou o espírito humano: a comparação.

(7) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 255. No Prefácio do "Narciso" (in Oeuvres Complètes, tomo II, Paris, Pléiade, Gallimard, 1964), há uma nota nas páginas 959 e 960 em que Rousseau faz uma defesa intransigente de Sócrates contra os ataques de seus contemporâneos, ela dá a medida exata da valorização das virtudes individuais do filósofo ateniense; contudo, a partir do 2º Discurso, Rousseau eleva ao primeiro plano as virtudes sociais de Catão, transformando o seu significado político em critério da moralidade.

(8) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 254.

Embora faça uma arguição favorável do "patriotismo paixão" (9), ele só pode nascer e prosperar se a grande mãe-pátria dos cidadãos for algo comum a todos, senão nada feito. E para que este sentimento não se transforme em ódio, é preciso que a justiça prevaleça, porém isso só é possível com a igualdade de todos sob um mesmo direito, que substitui a liberdade original do homem por uma liberdade moral e política de outra natureza (10). Afinal, sem esta condição básica, quem em sua sã consciência oferecerá seu coração a uma pátria que o trataria pior que os estrangeiros ou o deixaria à mercê de indivíduos inescrupulosos, as saz poderosos, sem que possa invocar a proteção das leis? Qual é a vantagem se, não podendo mais usufruir dos direitos do estado de natureza e empregar suas forças para se defender, ele não rece be uma garantia efetiva que persuada o seu coração e transmude o seu interesse pessoal pela sobrevivência, que é legítimo, pelo bem-estar público e comum, que o transforme, pois, num cidadão pa tr io ta agindo com civismo em prol de seu país? A sequência do Artigo não deixa nenhuma dúvida, principalmente se as "utilidades" que cada um retira reduzem-se à criação da opulência do rico sobre a miséria do pobre. Promover a desigualdade entre os homens é o que de pior pode acontecer contra a coesão do Estado. O Discurso sobre a desigualdade faz uma descrição detalhada dos efeitos funestos que a exploração econômica e a opressão política têm sobre a comunidade, como elas servem para estabelecer modelos autoritários e tirânicos no modo de conduzir os assuntos governamentais, e as relações sociais entre cidadãos e governantes, utilizando-se de artifícios condenáveis e aparentando o que não são. O rico veste a máscara do paladino da justiça e propõe um pacto van ta jo so de submissão, o pobre aceita na esperança ilusória de ver garantida a sua segurança física e os seus direitos de cidadão mais fraco. Entretanto, os seus efeitos servem apenas para degradar as relações humanas e dissolver com o tempo os vínculos polí-

(9) Guy Besse, op.cit., p. 265.

(10) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 256.

ticos que constituem o Estado (11). Não é sem razão que o Artigo privilegie, como primeira condição a ser realizada pelo governo para que mantenha aceso o ardor do amor à pátria em todos os corações, a não acumulação das riquezas por uma minoria (12), porque sem este requisito básico, tudo torna-se frágil e exíguo nas relações sociais.

A teoria positiva do Estado não pode prescindir da demanda acima anunciada, sob o risco de nada dizer de válido sobre como um governante deve proceder, não passando, pois, de mero devaneio do filósofo sonhador. A sabedoria na arte de governar conclama que se ensine ao povo amar o Estado, a lei, como aquilo que lhe toca diretamente, e que só através da pátria, sua mãe, que quer o seu bem, isso é possível. Ou seja, a sua própria existência depende dela, não sendo senão uma parte sua que lhe é simultaneamente idêntica. O povo deve amá-la como se ama a si mesmo. Não obstante, se a sociabilidade do homem civil e o direito de propriedade são doravante pressupostos, Rousseau não perde de vista tampouco a igualdade e a liberdade original dos homens. Ele busca uma "forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum", mas que o resguarde, obedecendo somente a si, e que encontre uma nova condição "tão livre quanto antes" (13). A solução, segundo Rousseau, encontra-se no próprio contrato, na sua cláusula determinante: alienação total de cada indivíduo à toda comunidade. Esta, sendo uma condição universal, ninguém se interessa em torná-la onerosa. Porém, a alienação deve ser perfeita e sem reservas, senão subsiste o estado de natureza, e a pura permanência de qualquer traço desse último, ele se sobrepõe, invariavelmente, ao direito comum. Todos os associados, segundo Rousseau, ganham o equivalente a tudo o que perdem e muito mais quando fazem o pacto e logram uma força maior para conservar o que têm. Neste sentido, a força comum é

(11) Cf. toda a segunda parte do 2º Discurso.

(12) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 258.

(13) J.-J. Rousseau, "Du contrat social", in op.cit., p. 360.

mais eficiente e vantajosa que a força do indivíduo isolado. Por sua vez, o pacto também produz um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quauantos são os votos da assembléia, recebendo sua "unidade", seu "eu comum", sua vida e sua vontade. Em outras palavras, sem este acordo entre os indivíduos, onde cada um abra mão, voluntária e espontaneamente, de suas particularidades em proveito da comunidade, não teremos um corpo político consistente e durável. E sem a vontade geral que faz surgir e subsistir o Estado, não haverá uma lei fundadora da liberdade, e a liberdade como afirmação da lei.

Há, na realidade, uma sobreposição à questão de fato da questão de direito. Quando um chefe consulta a sua vantagem pessoal, e não a do Estado, caracteriza-se um fato corriqueiro na história do poder humano, isto é, um acontecimento freqüente que preenche as ações dos governantes. E as suas máximas foram amplamente denunciadas por Maquiavel (14). Para Rousseau, porém, as regras do governo popular e legítimo precisam ser deduzidas do princípio fundamental da vontade geral. Três regras visando este fim são anunciadas na seqüência do Artigo. Duas delas referem-se ao governo das pessoas, e a terceira, à administração dos bens. Como o meu problema aqui é saber como conduzir o povo a si mesmo, dar voz e vida a sua vontade, limito-me à abordagem das duas primeiras regras. A questão da política financeira e fiscal, tão importante no controle da distribuição de riqueza, será alvo de um capítulo particular, o próximo. No momento, claro está, tomo as duas medidas que me levam ao encontro dos objetivos esperados, tanto pelo corpo social como pelo indivíduo, ou, como quer Yves Var-

(14) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 247.

Rousseau aproveita para fazer uma divisão na economia pública; ela desdobra-se em economia popular e em economia tirânica. "A primeira, escreve o autor, é a que pertence a todo o Estado em que, entre o povo e os chefes, reina unidade de interesses e de vontade; a outra existirá necessariamente em todos os lugares em que o governo e o povo tiverem interesses diferentes e, conseqüentemente, vontades opostas".

gas, a vontade geral vista a partir da sociedade, a lei, e a vontade geral vista do indivíduo, a ideologia (15).

Primeira regra da administração pública

Podemos intitular a intenção da primeira regra dessa maneira: "como conformar a administração pelas leis". Um paradoxo pressuposto por Rousseau anuncia as dificuldades da tarefa, notadamente se o motivo que levou um homem livre a se associar aos outros homens na "grande sociedade", foi o de assegurar os seus bens, a sua vida e a sua liberdade com o propósito de garantir a proteção de todos. Como defender a liberdade de um sem prejudicar a dos outros; ainda, como não alterar a propriedade quando se quer atender às necessidades públicas? Embora se possa sofismar, disfarçando o problema, constranger a vontade do indivíduo significa aniquilar a sua condição de sujeito livre, e quando um bem que lhe pertence fica ao alcance do outro, ele perde o status de senhor absoluto sobre o mesmo. Obstáculo aparentemente insuperável, instituído por uma "inspiração divina" que compele o homem, aqui na terra, a imitar "os decretos imutáveis da Divindade" (16), e que exige uma resposta súbita sobre qual é a arte que "pode encontrar o meio de submeter os homens para torná-los livres", utilizando simultaneamente os seus bens, os seus braços e mesmo a sua própria vida, sem uma consulta prévia, no serviço do Estado; além disso, prender igualmente a sua vontade, com o seu consentimento, para agir contra uma possível recusa da sua parte,

(15) Yves Vargas, op.cit., pp. 20-23.

(16) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 248. É neste sentido que o adágio popular, "vox populi, vox dei", deve ser compreendido. Do mesmo modo, aliás, como não lembrar aqui, precisamente, Malebranche? Aquilo que foi tematizado no Tratado da Natureza e da Graça? (Cf. Oeuvres Complètes, tomo V, Paris, Vrin-CNRS, 1958).

e forçá-lo a se infringir uma punição que corrija o feito que não desejou. Qual é o instrumento capaz de tamanha façanha? Só a lei apresenta um resultado dessa monta, é competente para produzir um efeito tão prodigioso, devendo o homem "a justiça e a liberdade" (17). "É, segundo Rousseau, esse órgão salutar da vontade de todos que restabelece no direito a igualdade natural entre os homens". De fato, uma função inequívoca que dita os preceitos da razão pública ao cidadão, ensinando-o como agir em conformidade com "as máximas de seu próprio julgamento e a não ficar em contradição consigo mesmo" (18). Imediatamente vem à tona o que estava implícito no discurso, a indagação sobre as condições de existência do estado de direito, paradigma resolvido em sua completude no Contrato Social, em que o autor soluciona de modo coeso, ao propor a noção de vontade geral, questões obrigatórias à tradição do direito natural moderno. Como formular um direito que garanta a liberdade do indivíduo respeitando a sua natural independência, uma vez que esta seria anterior ao vínculo necessário com os outros indivíduos provocado pelo pacto social? Mais exatamente, como estabelecer a esfera do direito e a sua permanência no instante em que a liberdade é alienada ao submeter-se a uma lei ou a um poder exterior? E, se a liberdade individual é a fonte de toda legitimação e de todo direito, como legitimar a dominação surgida com o estabelecimento do contrato social? A lei como digna expressão da vontade geral realiza este intento, em que o Contrato Social busca erigir as condições de validade que a torna, a partir do estudo do homem, legítima (19). No Artigo, em compensação, observa-se um esforço enorme no levantamento das condições de sua

(17) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 248.

(18) Id., ibid. É interessante notar como o Manuscrito de Genebra recupera este elogio inflamado das leis, e como o Contrato Social, sem perder a sua exaltação, o torna mais preciso.

(19) J.-J. Rousseau, "Du contrat social", in op.cit., p. 351. Cf. o estudo de José Guilherme Merquior sobre como o autor genebrino cria uma teoria "crítica" da legitimidade, tema fundamental em sua época, o iluminismo, à partir destes pressupostos (op.cit., pp. 17-24).

aplicabilidade, e de como o legislador deve proceder na conformação das leis à vontade geral e o magistrado na resignação da administração pública pelas leis. Tarefa importante, porque representa as duas etapas imprescindíveis à passagem da vontade geral ao poder social.

A observância da lei é um "interesse" e um "dever" do chefe. A sua autoridade advém da força que ela pode adquirir seguindo a sua estrutura básica, que é ser universal e não aceitar nenhuma espécie de exceção. O bom governante tem o interesse de zelar pelo seu cumprimento, pois como uma condição indispensável, ele deve dar o exemplo não se colocando acima da lei, mas respeitando-a do mesmo modo que os outros cidadãos. Se por acaso ocorresse, por deliberação popular, que o governante estivesse livre do jugo da lei, a sua atitude imediata seria rejeitar, para o seus próprio bem, "uma prerrogativa tão perigosa" (20). Afinal, ressalta Rousseau, a sua sobrevivência como autoridade pública depende do respeito mútuo que só a lei pode garantir, caso contrário outros demandariam um grande esforço no sentido da sua usurpação, pensando unicamente nas vantagens que poderiam adquirir. Tudo isso se convertendo, infelizmente não poderia ser diferente, em prejuízo da autoridade comum. Assim sendo, a primeira lei configura-se no respeito irrestrito à própria lei. Trata-se, pois, da máxima mais importante da economia pública e que obedece fielmente os desejos da vontade geral, isto é, possibilita a colocação em prática de sua decisão, distinguindo-a perfeitamente da vontade de todos, que não passa da soma das vontades particulares. Um governo "bem policiado", seguindo esta linha de raciocínio, não pode se conceder nenhuma isenção da lei (21), e as possíveis recompensas que dão reconhecimento popular aos cidadãos que servem à pátria, são no máximo honrarias que não se transformam em privilégios que os dispensam de suas obrigações. Elas não podem causar a ruína da república, porque seria o fim da boa admi-

(20) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 249.

(21) Id., ibid.

nistração. Todos os cidadãos, segundo Rousseau, são iguais perante a lei. Neste sentido, a desigualdade política, abjurada pelo autor, é o maior mal que pode existir no convívio social, não podendo ser admitida num governo popular, visto que vai contra a sua vontade e os seus interesses, além de degradar o homem como um ser racional e sociável, destruindo todas as formas elementares do bom relacionamento. A melhor forma de evitá-la, é mirar-se no exemplo de Platão, e escrever um preâmbulo sobre o poder das leis que depende apenas da sua "sabedoria" e muito pouco, quase nada, da "severidade de seus ministros" (22).

Quando a lei não prevê uma situação adversa, há duas regras infalíveis as quais o governante poderá recorrer, a primeira é o espírito da lei, que serve para os casos que não são previstos em lei, e a segunda é a vontade geral, "fonte e complemento de todas as leis, que deve sempre ser consultada na falta destas" (23). Mas como consultá-la quando ela não se manifestou? A solução seria reunir a nação todas as vezes que se fizer necessário? Embora a assembleia do povo ocupe um lugar destacado no governo popular, nem sempre ela deve ser convocada, sob o risco de sua decisão não refletir a vontade geral. Como vaticina Rousseau, "dever-se-á reuni-la o menos possível", para não correr o perigo do engano, e não tentar praticar o impraticável, como reunir uma nação inteira todas as vezes que se fizer necessário, dada a sua impossibilidade de aglutinação de todos os seus membros numa assembleia, mesmo quando a sua população não é numerosa. Basta somente consultar o bem geral, quando o governante é bem intencionado

(22) Id., ibid. Aqui há uma crítica que começa a se tornar comum no século XVIII, que põe em dúvida a eficácia simbólica do castigo, em particular do suplício físico, uma forma mais "cruel" de exibição da força das punições, e do aparecimento de uma nova ideologia humanista sobre a aplicação das penas, punindo o infrator conforme a gravidade do ato cometido, mas sempre pensando na possibilidade de sua reintegração através da educação subjacente ao espírito da lei.

(23) Id., ibid., p. 250.

do (24), e/ou, sondar a opinião pública, a maior interessada. O seu clamor jamais se levanta sem um motivo, devendo o chefe estar atento aos seus protestos; afinal, se o povo não sabe o que quer, ele sabe muito bem o que não quer. Ele se unifica contra a injustiça. Por outro lado, fica patente que o magistrado recebe uma função, senão meramente burocrática, porque a questão é de autoridade, ao menos bem delimitada: assegurar o cumprimento das leis, conformada pelo legislador à vontade geral, entrevendo sempre a ordem e a paz no Estado (aliás, esta é uma temática tipicamente de Maquiavel e de Francis Bacon, de seus Ensaios). O seu maior talento consiste em "disfarçar" o poder que tem, para ser menos odiado, e responsabilizar-se por uma administração tranqüila, pacificada, "que pareça não precisar de condutores" (25). Contudo, o seu papel não pára por aí, dedica-se a trabalhar em algo bem mais delicado e profundo, como ganhar os corações e as vontades dos cidadãos para a lei. "A mais absoluta autoridade, escreve Rousseau, é aquela que penetra até o interior do homem" (26). Modelando, pouco a pouco, os homens à sua imagem: se somos bons magistrados teremos bons cidadãos; a virtude que caracteriza aquele fará deste um homem virtuoso, sem que sejam utilizados métodos de coação, unicamente o poder da formação desejada. Se queremos dar ordens aos homens, os concebamos como tais, se queremos que as leis sejam respeitadas, façamos que sejam sempre amadas, e se queremos "que se faça o que se deve, basta pensar que se deve fazê-lo" (27). A contra-prova dessa experiência está no exemplo oposto que foi analisado no primeiro capítulo dessa dissertação, na tirania. O tirano sempre se apressa em corromper os costumes para cer

(24) É preciso ter em mente a tese do Deus sábio de Malebranche, e que produz na consciência dos homens o bem a ser seguido, porque sem ela o governante se transformaria num mero tirano, com atitudes puramente arbitrárias. Sobre a sabedoria divina, cf. o Traité de la nature et de la grâce, in op.cit., p. 47, onde se lê: "... Deus ama mais a sua sabedoria do que a sua obra".

(25) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 250.

(26) Id., ibid., p. 251.

(27) Id., ibid., p. 252.

tificar-se de sua autoridade, formando um populacho composto de canalhas da pior estirpe. Em suma, este movimento que determina a primeira regra da arte de governar, e faz valer, sob o domínio da lei, o interesse de todos sobre os interesses particulares, pode ser resumido em três partes principais. São elas: primeiro, a lei pode tudo, impera absoluta sem anular o zelo particular, pois conforma-se com ele. Ela defende a vida, os bens e a liberdade dos indivíduos. Segundo, é sobre a própria lei que se mede a qualidade do governo, e não sobre a sua aplicação, um negócio meramente técnico que deve dar lugar a uma atenuação visível de sua força, ao se fazer temer por todo mundo, mas sim através da condição segundo a qual ela, a lei, seja conhecida e amada. E por último, quando segue a vontade geral a lei é sempre boa e justa. Todavia, é só pela reflexão dos chefes, transformados em intelectuais do povo (como não lembrar do ideal platônico do rei-filósofo da Re-pública?), que este objetivo derradeiro é alcançado.

Segunda regra da administração pública

A segunda regra objetiva resignar a vontade particular à vontade geral, tornando o indivíduo um elemento social que se ordena a partir dela. Mas como efetivar, se pergunta Rousseau, uma regra tão importante como a primeira? Fazendo reinar a virtude! Só as pessoas honestas sabem obedecer, exigindo do governante a manutenção, no seio do povo, dos bons costumes, senão nada feito, porque o vício público, numa nação em que o interesse geral não é o de ninguém, acaba por ter mais força que a lei, desfibrando-a completamente. E, efetivada uma situação dessa gravidade, a corrupção conquista os cidadãos e os chefes, e, o que é mais grave, a ela sucumbe o próprio governo, inclusive aquele que

é considerado o mais sábio de todos. Pois, nada pode resistir ao poder devastador que se opõe à lei do dever que reside no coração do homem. Os que assim procedem, afundados na devassidão, obedecem às leis aparentemente para infringi-las com toda segurança, transformando-as num reforçador "sinistro" dos abusos que degradam os costumes da sociedade, tornando inútil também qualquer recurso reparador, tanto com outras regras como com novas leis. A sua repetição, aliás, só aumenta o desprezo geral que todos sentem por elas, e abre uma brecha para que os novos "guardiões" passem a ser os recentes infratores, juntando-se aos antigos ou não, que pilham os cofres públicos dilapidando o Estado. A impunidade converte-se na regra comum, e a virtude inicial transforma-se num "banditismo" generalizado que eleva o homem mais vil à condição do mais considerado: "a sua infâmia transparece na sua dignidade" (28). Não há mais nenhum pudor contra esta transfiguração indecente que fere a honestidade pública, apenas um sentimento mercantil que envolve a compra e a venda do sufrágio dos chefes e da justiça, do dever e do próprio Estado. Aqui, a corrupção é tamanha que os governantes para sobreviverem, depois de pervertidos pelo povo, são constrangidos ao vício, disputando entre si quem rouba mais e quem conquista o maior poder entre todos. Instaure-se, pois, o terror que substitui "a voz do dever, que não mais fala em seus corações", pelas máximas da "razão de Estado", que não é outra coisa senão uma forma cínica de fazer com que cada cidadão acredite empregar o seu esforço em seu proveito, enquanto de fato ocupa-se do interesse do chefe (29). Segue o que já foi dito sobre o tirano, há um enfraquecimento do povo, visando submetê-lo, arruinando os bens que possui.

A situação crítica em que se encontra o país, chegando ao limite de sua força unificadora, só muda se os cidadãos amarem o seu dever, e os depositários da autoridade pública alimentarem esse sentimento cívico com toda sinceridade. As dificul-

(28) Id., ibid., p. 253.

(29) Id., ibid.

dades desaparecem, portanto, se estes dois requisitos forem preenchidos, tornando a administração uma tarefa fácil de ser realizada. Porque, segundo Rousseau, "quanto mais a virtude reina, menos são necessários os talentos", havendo uma troca entre o gênio do chefe, que demonstra o seu dom natural e a sua inteligência excepcional no trato das coisas públicas, com os "costumes" de todos os membros do corpo político (30). Isso significa abrir mão de uma ação ostensiva dos magistrados no cumprimento de suas obrigações. Mais ainda, Rousseau chega inclusive a defender, se levamos o seu raciocínio às últimas consequências, que a ambição do governante está melhor servida quando ele segue o dever do que quando ele faz da usurpação seu modus operandi. A história é o espaço dos acontecimentos que testemunham a proposição formulada, os exemplos encontrados no transcorrer dos tempos manifestam que a autoridade concedida pelo povo é "cem vezes mais absoluta do que a tirania dos usurpadores", principalmente se for outorgada àquele que ele ama e é por ele amado (31). Contudo, isso não quer dizer que o governo deva ser omissivo em se tratando do emprego do seu poder, e sim que o seu exercício deve ser de modo legítimo e ponderado. Em certas condições a firmeza é indispensável, porque a negligência do magistrado frente a uma maldade que provoca uma injustiça, o igualaria ao infrator, o malvado. Pois tolerar a maldade significa compactuar com o dano subsequente, tornando-se também um sujeito tão mau quanto o que praticou o ato cruel. A verdade, porém, é imprescindível para quem quer ser justo (32).

Não basta, todavia, dizer para os cidadãos que sejam bons, mas é preciso educá-los neste sentido. Entra em cena o que Rousseau chamou de "economia geral em relação ao governo das

(30) Id., ibid., p. 254.

(31) Id., ibid.

(32) Id., ibid. Não é atoa que Rousseau cita Santo Agostinho:

"Sicut enim est aliquando misericordia puniens est, ita crudelitas parcens" ("Assim como punir às vezes é praticar a piedade, também é crueldade deixar de punir") (Carta LIV) (Esta citação encontra-se, na edição da Pléiade, na página 1397).

pessoas", uma espécie de educação dos costumes retomada em grande parte às lições de Montesquieu (33). Como este, Jean-Jacques tem consciência da força potencial contida no processo de desenvolvimento das capacidades físicas, intelectuais e morais do ser humano em geral, e das infinitas possibilidades de se transformar e se aperfeiçoar. Para Michel Launay, este será o "leitmotiv" da política rousseauísta, vislumbrando inclusive no tema a colocação do homem ao serviço de uma política "positiva e prospectiva", isto é, uma política com uma visão de futuro (34). Todos os ingredientes, acrescenta o comentador, estão misturados, e se forem bem manuseados as boas conseqüências não tardarão a aparecer; mas como consegui-las? Basta seguir o meio mais eficaz, segundo Rousseau, que é desenvolver o amor à pátria. Porquanto o homem é virtuoso quando harmoniza a sua vontade particular à vontade geral, e deseja de bom grado aquilo que as pessoas que ele ama desejam, resta, portanto, somente conciliar os interesses da paixão num único fim ou objeto. A pátria tem esta capacidade de aglutinação, de concentração em si mesma do amor convergente dos cidadãos, sobrando apenas um processo que canalize a má paixão do amor-próprio, substituindo o seu lado artificial que o separa do amor de outrem (é sempre bom recordar que a piedade é um sentimento natural), por uma paixão boa, a paixão social ou patriótica. Nas palavras de Rousseau, "esse sentimento suave e vivo |o amor à pátria|, que junta a força do amor-próprio a toda a beleza da virtude, dá-lhe uma energia que, sem desfigurá-la, a torna a mais heroica de todas as paixões" (35). O caminho correto, entretanto, é a educação pública, no jargão técnico-pedagógico, educação coletiva, com uma forte conotação política em se tratando do seu conteúdo. A pátria passa a ocupar um lugar específico na economia educacional dos cidadãos, ela é simultaneamente a condição necessária e a conseqüência de qualquer pensamento político legítimo (36).

(33) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 262.

(34) Michel Launay, op.cit., p. 226.

(35) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 255.

(36) Cf. Michel Launay, op.cit., p. 227.

Por um lado, então, há uma dependência mútua entre ela e a virtude, a primeira não pode subsistir sem a segunda, e esta por sua vez deve supor aquela; por outro lado, acontece algo inusitado que opõe, pela eficiência, o amor à pátria ao amor estéril da humanidade. É como se ele se enfraquecesse quando abrange toda a terra, sendo necessário limitar o interesse e a comiseração para que se torne ativo. Um homem que vive na Europa não se compadece, segundo esta visão, com as calamidades sofridas por um asiático, ao menos com a mesma intensidade que um chinês, pois o seu sentimento se enfraquece e se evapora na proporção que aumenta a distância entre a sua morada e a localização da desgraça. Por isso o elogio a Catão, estóico e patrióta, que sempre buscou a felicidade no bom êxito dos outros, os membros de uma determinada pátria.

Mais do que uma simples decomposição do patriotismo em dois elementos, como a virtude que o torna moral, e como o amor-próprio que lhe dá eficácia, há uma outra prescrição importante: os cidadãos devem, para sentirem amor pela pátria, devotar lhe um tipo de relação afetiva que a transforma numa espécie de mãe comum de todos, e ofereça as seguintes vantagens: garantir a segurança civil, os bens, a vida e a liberdade de cada um; tudo aquilo o que já foi estabelecido no pacto social, e que não é, co mo já foi dito aqui várias vezes, objeto desse Artigo. Nem por is so o autor deixa de ressaltar que a "confederação pública" une-se de tal maneira à necessidade da segurança particular, que seria dissolvida pelo direito se perecesse um único cidadão no Estado, e este não o socorresse; ou mesmo, se mantivesse um só no cárcere, condenado injustamente. Pois, escreve Rousseau, "infringidas as convenções fundamentais, não se vê mais qual o direito nem qual o interesse que poderia manter o povo na união social" (37). Só há uma saída, impedir a dissolução do Estado civil, obrigando o corpo político a conservar o último de seus membros com o mesmo cuidado que demonstra aos demais. Afinal, lembra o nosso autor,

(37) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 256.

todos comprometeram os seus bens e as suas vidas na defesa de cada um, com o exclusivo propósito de proteger a fraqueza particular pela "força pública e cada membro por todo o Estado" (38). A legislação romana é o melhor exemplo desse feito, onde o amor dos cidadãos uns pelos outros, e o respeito ao nome que ostentavam, romanos, dava a coragem necessária que animava a virtude deles (39). Em suma, que a pátria se mostre como uma "mãe comum" querida pelos seus filhos, os cidadãos, quando estes usufruem as vantagens que oferece, e que o governo permita a participação deles na "administração pública", com a intenção de se sentirem em casa, respeitando as leis, como a fiança da liberdade comum. Só assim teremos garantida a indissolubilidade do Estado, com a conseqüente manutenção dos bons costumes, do respeito às leis, do amor à pátria e do vigor cada vez maior da vontade geral.

Rousseau, do mesmo modo que Voltaire (40), reconhece a falta de significado que a palavra pátria possui para um sujeito que não tem porquê defendê-la. Sem os cidadãos dispostos a resguardar a sua soberania territorial e política, nada existe de fato, nem a pátria, que não pode subsistir sem a liberdade, nem a liberdade, que necessita da virtude e nem mesmo esta, que só acontece graças à existência dos cidadãos (41). Formá-los representar vida à nação, efetivá-la realmente como ela deve ser, um lugar onde os seus membros possam concretizar as suas capacidades físicas e morais, com o mínimo de dignidade. Em vista disso, a educação coletiva é o resultado mais racional do amor à pátria, sobretudo se a formação da liberdade for solidária ao sentimento patriótico. Há, por isso, uma conexão latente entre estas três no

(38) Id., ibid., pp. 256-257. A máxima que defende a idéia que é bom que "um só pereça por todos", só tem validade quando o indivíduo assume voluntariamente este dever, consagrando a sua morte na salvação de seu país. Mas quando o governo sacrifica um "inocente para o bem da multidão", ela se transforma numa máxima "execrável" inventada pela tirania.

(39) Id., ibid., pp. 257-258.

(40) Cf. Michel Launay, op.cit., p. 227.

(41) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 259.

ções, exigindo que o interesse particular não seja abandonado, relegado a um segundo plano, mas, sim, que funde o próprio sentimento a ser ensinado: "Se, por exemplo, desde bem cedo forem acostu-
mados a só considerarem sua individualidade pelas suas relações com o corpo do Estado e a só perceber, por assim dizer, sua pró-
pria existência como uma parte da existência desse corpo, pode-
rão, por fim, identificar-se de certo modo com esse todo maior, sentirem-se membros da pátria, amá-la com esse sentimento espe-
cial que todo o homem isolado só tem por si mesmo, elevar perpe-
tuamente sua alma a esse grande objetivo e transformar, assim, numa virtude sublime, essa disposição perigosa da qual nascem todos os nossos vícios" (42). Uma passagem significativa que nem sempre deixou de aduzir alguns enganos de interpretação, embora o seu desenlace tenha iluminado de modo inequívoco qual foi a verdadeira intenção do autor: que o tempo é o maior inimigo na correção de nossas inclinações naturais, principalmente quando tomam rumo próprio e se transformam em hábitos que se unem ao amor-próprio. De fato, o eu humano - no sentido de egoísmo - concentrado nos cora-
ções e atuando de maneira abjeta, não permite mais que nos retiremos de nós mesmos, para que sejamos virtuosos, mas que nos entreguemos aos nossos caprichos vencendo o que há de pior na alma hu-
mana: os espíritos tacanhos preocupados apenas em dividir o seu coração entre a avareza, a amante e a vaidade. Abafando, assim, a paixão mais sublime de todas, o sentimento que impulsiona o homem a servir a pátria com dedicação absoluta (43).

(42) Id., ibid., pp. 259-260.

(43) Há aqui um eco do pensamento de Platão. Se nos voltamos para o tema da propriedade, encontramos uma crítica aparentemente mais radical do que a de Rousseau, um questionamento sobre o sentimento do meu. Platão chega a afirmar na República que a propriedade é um mal que abre a possibilidade para o crescimento degenerado do eu. Mais ainda, a oposição entre o nós e o eu (o nosso e o meu) é uma questão de princípio para o filósofo grego (cf. Platon, "La république", in Oeuvres Complètes, tomo VII, texto estabelecido e traduzido por Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1933, 462a-466d).

Cf. também Pascal: "O eu é odioso" (Pensées, texto estabelecido por Léon Brunschvicg, Paris, Garnier-Flammarion, 1976,

Como desde o nascimento as pessoas participam da cidadania, o tempo certo para se iniciar a educação é justamente o momento do seu desabrochar para a vida. Devemos criar todas as condições no sentido de não se permitir que o tempo se transforme no grande inimigo do cumprimento dos deveres, começando cedo na formação e no exercício das obrigações das crianças. Ou seja, o magistrado, senhor da educação pública, precisa agir rapidamente e tomar aos seus cuidados as crianças bem novas, que não tenham adquirido ainda o mau hábito que põe em movimento o eu egoísta, tão odiado por Platão e por Pascal, e que degenera as paixões naturais. Porque, uma vez pervertida, ressalta com toda a força o autor, não há mais possibilidade de cura dessa enfermidade que só faz perder a humanidade no seu processo civilizatório (44). Neste sentido, o remédio não se encontra no tratamento da doença, mas tão-somente na prevenção prematura dos males, que podem tornar os cidadãos apáticos ao destino da república, e no refrear dos interesses pessoais, limitando-os o máximo para que o Estado não se enfraqueça, vivendo sempre na esperança da "boa vontade" dos indivíduos (45). A educação deverá moldar, sem destruir, as paixões dos homens, deverá, para ser mais preciso, controlar os seus sentimentos intensos e jamais extingui-los completamente, porque sem elas não haverá bons cidadãos, como vimos acima. A sua tarefa essencial é ensiná-los no amor à pátria, e em tudo o que isso envolve, no respeito à lei, no agir sempre como um ser virtuoso e no pensar acima de tudo no bem comum. Entretanto, uma tarefa tão importante como esta não pode ficar ao sabor dos preconceitos dos pais, o que seria desastroso, pois o grande interessado é o próprio Estado que, permanecendo vivo enquanto a família se dissolve

§ 455, p. 179). Ele tem duas qualidades, o de ser injusto em si e de ser incômodo aos outros.

(44) Para uma análise dos males da civilização, cf. Jean Starobinski sobre o tempo histórico "carregado de culpabilidade" (Jean-Jacques Rousseau..., op.cit., p. 28, principalmente a nota 3).

(45) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 262.

com o passar do tempo e seus membros se vão desta para melhor, sente sem perdão os frutos "derradeiros dessa educação" (46). É função exclusiva do magistrado, e de mais ninguém, após receber as regras do soberano, educar as crianças em comum, à exemplo do que foi prescrito por Platão em sua República. Só ele pode presidir o que representa, para Rousseau, "a atividade mais importante do Estado" (47), e isso através da união da experiência que o caracteriza, notadamente a velhice que faz do ancião um homem vivido e honrado, um exemplo ímpar para os mais jovens, e da autoridade que lhe é conferida em função do cargo que ocupa. Só com a união desses dois elementos podemos levar a contento um trabalho dessa monta. Guerreiros ilustres pregam a coragem e magistrados íntegros ensinam a justiça, uma combinação perfeita que tende a transmitir às gerações posteriores "a experiência dos chefes, a coragem e a virtude dos cidadãos e a emulação, comum a todos, de viver e morrer pela pátria" (48). Sem ela, Rousseau sabe como ninguém, a educação está fadada ao fracasso, pois o apoio da autoridade, assim como o seu exemplo, é fundamental para que a instrução colha seus frutos e a virtude receba o seu crédito daquele que a pratica. É nisso que consiste a educação coletiva, ao menos as suas regras mais genéricas.

Genericamente, a segunda regra sobre a arte de governar divide-se em cinco momentos: 1) Há uma retomada da crítica feita anteriormente sobre a técnica de governo, onde a astúcia e a inteligência dos poderosos, unida à força, fazem um sistema repleto de vícios, e que só desaparece com a virtude. 2) No âmbito do indivíduo, três aspectos demonstram a existência da virtude. Aqui trata-se do lado afetivo, que identifica o indivíduo com os outros. O amor destes harmoniza o interesse de cada um ao interesse de todos, segundo a estrutura da família. Fazendo valer, com isso, uma força igual tanto para o interesse geral quanto para o

(46) Id., ibid., p. 260.

(47) Id., ibid., p. 261.

(48) Id., ibid.

interesse particular. 3) O aspecto jurídico da virtude, ao contrário, se ocupa dos cuidados que o todo deve ter para com cada particular. O governo deve garantir a conservação do "último de seus membros" com a mesma atenção devotada a todos os outros. Todos em defesa de cada um, é a divisa do corpo político. Sem contudo se render às ilusões do liberalismo, porque não está em jogo a determinação dos direitos do indivíduo face ao Estado, apenas a sua integração no mesmo, porquanto é só através dela, como seu membro atuante, que ele passa a contar ou valer como um cidadão. 4) Do lado econômico, o terceiro aspecto da virtude, fica evidente que só com a diminuição das diferenças entre as fortunas é que será possível estabelecer uma coexistência aceitável entre elas, uma relação de confiança. Caso contrário, onde há muita miséria e/ou muito luxo, a virtude é impossível. A solução seria reduzi-las a um nível médio. 5) Finalmente, a educação pública ou patriótica deve, sob a responsabilidade do Estado, formar as crianças em comum, uma vez que a virtude é mais fácil de ser trabalhada sem a existência de vícios preliminares que degenerem as paixões naturais. O ensino coletivo atingirá as famílias de modo que conceba um povo composto de irmãos, cujas as relações sociais são marcadas por um amor recíproco e no reconhecimento pela pátria. Esta seria, segundo Rousseau, a única maneira de um povo conceber a si mesmo (49).

Urge, por hora, levar a efeito uma consideração mais pormenorizada sobre a localização da educação cívica no pensamento político de Rousseau, e o que implica a afirmação de que

(49) Para Yves Vargas, Rousseau termina a segunda parte do Artigo propondo uma "utopia pedagógica" (op.cit., p. 22). Tzvetan Todorov, num ensaio recente, também conclui de modo parecido: Jean-Jacques não preconiza a educação pública para os seus contemporâneos, mas sim aos povos que são tomados como separados da história européia, como a Polônia. Pátria e cidadão são duas palavras que devem ser abolidas do vocabulário francês, recomenda Rousseau no Emílio (Tzvetan Todorov, Frêle bonheur. Essai sur Rousseau, Paris, Hachette, 1985, pp. 35-36).

somente três povos praticaram outrora este tipo de formação do cidadão. São eles, os cretenses, os lacedemônios e os persas antigos. Nem mesmo os romanos a tiveram, a virtude que lhes era peculiar advinha do horror à tirania e de uma espécie de um inato amor à pátria (50) e qual é a razão que está por trás do raciocínio expresso no Emílio, em que as palavras pátria e cidadão não têm mais nenhum significado, sugerindo mesmo que o desenlace da argumentação apresentada nessa parte do Artigo, não tenha outra intenção senão a de torná-la impraticável. Ela seria apenas uma utopia fadada ao esquecimento, em que o lamento amargurado do autor nada pode, apenas permite, diante de sua impotência, rememorar quão bela e virtuosa foi a vida de nossos antepassados! Mais exatamente, alimenta um sentimento saudosista, na maior parte dos casos com um gosto superestimado do passado, que testemunha que o autor não fala nem para os seus contemporâneos, nem para os possíveis leitores do futuro; talvez nem mesmo para um espartano do século VI a. C. Ela seria unicamente um devaneio de sua imaginação, fora do espaço e do tempo, situando-se no instante absoluto da presença delirante dessa faculdade de imaginar. Os cidadãos inseridos nesse contexto, não passariam de personagens de um sonho transformado numa obra ficcional, sem qualquer vínculo com a realidade, ora se parecendo com os heróis de um épico, ora representando o drama pessoal do autor Jean-Jacques, o último grande herói da humanidade, talvez o único que tenha realmente existido nos moldes do cidadão/personagem. As dificuldades não são poucas, como pode parecer à primeira vista, porque costumam contradizer, no nível da filosofia política, os ideais democráticos defendidos hoje em dia de modo incontestável, e intecer a favor da pequena cidade como sendo a única a cumprir plenamente os requisitos da "cidade ideal". A limitada comunidade de Clarens, em que todos se conhecem e se vigiam, serve de parâmetro daquilo que Rousseau tinha em mente; como também espelha o processo empregado na constru

(50) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 262.

ção de suas personagens, como foram imaginadas, e qual a estrutura que dá forma ao romance e constitui o seu enredo (51).

Quando Rousseau faz a afirmação em que o ensaio público deve se inspirar no "mais belo tratado de educação que jamais se escreveu" (52), A República de Platão, e estabelece uma diferenciação entre a formação cívica e a formação doméstica, entregando àquela aos cuidados do Estado e esta à cautela dos pais, a preocupação acima demonstrada está justificada. Nem tanto pela referência em si, a obra de Platão é de valor inestimável, muito menos pela atribuição governamental da educação pública, mas sim pelas conseqüências perturbadoras que a teoria em questão pode provocar em relação ao conjunto do pensamento político, comprometendo algumas das leituras mais conhecidas sobre o autor, e pondo em dúvida certos dogmas intocáveis a seu respeito, um deles o de ser um democrata radical. Explico melhor o que estou a sustentar, que não se pode fugir ao questionamento de sua visão pessimista da civilização moderna, silenciando a respeito de uma possível proposta que não apresente nenhuma coerência com as exigências políticas do século XVIII e sua atualidade. Ainda mais, se o que foi apresentado cria um gênero de comunidade em que todas as relações sociais são pautadas por um ranço autoritário, aniquilando uma conquista tipicamente moderna, a liberdade individual e a livre determinação do sujeito. Inclusive o direito de não querer parti-

(51) Cf. o segundo prefácio da "La Nouvelle Héloïse" (in Oeuvres Complètes, tomo II, Paris, Pléiade, Gallimard, 1964, pp. 11-30), em que há um diálogo entabulado "imaginariamente" entre o autor e o seu editor, sobre os procedimentos da construção do romance e da formação das personagens. Idem, "Les Confessions" (in Oeuvres Complètes, tomo I, Paris, Pléiade, Gallimard, 1959, p. 393 e pp. 427-432), onde pode-se ler uma análise minuciosa das intenções literárias que a obra se propõe. Por outro lado, é difícil estabelecer a gênese do mito de Esparta. A sua idealização começou muito cedo, entre os próprios lacedemônios, e conheceu a sua plenitude com Plutarco, exercendo "doravante a facinação de uma 'miragem', segundo o termo de François Ollier, até nos tempos modernos" (Denise Le duc-Fayette, J.-J. Rousseau et le mythe de l'antiquité, Paris, Vrin, 1974, p. 72).

(52) J.-J. Rousseau, "Émile ou de l'éducation", in Oeuvres Complètes, tomo IV, Paris, Pléiade, Gallimard, 1969, p. 250.

cipar das coisas que pertencem ao âmbito do político (53). Este paradoxo da teoria encontra-se na visão saudosista do autor sobre a instrução espartana, fonte principal do pensamento, e que põe o problema. Vejamos como ele se desenvolve. A educação coletiva não visa apenas o comportamento exterior dos homens, ela tem como alvo penetrar no íntimo de cada um, moldando os seus interesses no interesse comum, pois nada deve se separar do benefício do Estado: os alunos devem querer unicamente o que quer a sociedade, conclusão principal, a meu ver, a que chega Rousseau (54). Ora, o meio mais eficaz para se alcançar este fim, é aquele que dota o governante de todas as informações sobre as ações e os pensamentos dos cidadãos, porque nada pode escapar ao olhar vigilante, controlador implacável, do Estado (55). Logicamente isso só é possível nos Estados pequenos, que, com os vilarejos, aproximam os cidadãos e incentivam o mútuo conhecimento. Ela, a pequena comunidade, é o lugar ideal para se fazer um controle dessa natureza, encontrando-se na origem do processo de socialização, que criou um Estado movido por relações morais, e que, como um telos do pensamento de Rousseau, deve colocar-se no fim almejado. Em outras palavras, foi só a partir da ação que deu origem ao estado de sociedade, o momento preciso em que o indivíduo olhou um outro e soube que era olhado (56), que o autor genebrino pensou as condições necessárias para a formação das relações intersubjetivas entre os homens e o lugar preciso em que elas se desenvolvem ple-

(53) Tese explorada por Sergio Cotta em seu artigo sobre Rousseau, e que propõe o seguinte paradoxo: "a lição política mais importante de Rousseau, e provavelmente a mais atual em nossa época de politização extrema, é a superação da política por causa da sua insuficiência existencial" ("Rousseau o dell 'insufficienza della politica", in Rousseau secondo Jean-Jacques, Roma, Ariane e L'Arte della Stampa, 1981, p. 41).

(54) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 251.

(55) Rousseau afirma o seguinte nas Considerações sobre o Governo da Polônia: "Fazer de modo que todos os cidadãos se sintam incessantemente sob os olhos do público" (in op.cit., p. 1019).

(56) Cf. a imagem da "fonte d'água" no Ensaio sobre a origem das línguas (op.cit., pp. 106-107): onde "do puro cristal das fontes saíram as primeiras chamas do amor".

namente, as comunidades pouco extensas; e o que é mais importante, esta origem, em plena idade de ouro, assume a condição do exemplo a ser seguido pelos cidadãos. Além disso, é preciso ter em mente, conhecer significa "olharem-se mutuamente" (57), e o anonimato aqui, é inconcebível, é mesmo uma condição perigosa que deve ser tratada como tal, pois o indivíduo incógnito (um neologismo criado por Guez de Balzac, o correspondente de Descartes, no século XVII) é um inimigo temível e ameaçador para a "comunidade-pátria" (58), ele não pode sobreviver neste tipo de sociedade, devendo ser proibida a sua existência (59). A educação, neste caso, tem por objetivo homogeneizar a natureza das relações que com prometem o homem com o mundo circundante, com sua convivência, e simplificar ao máximo os problemas da vida pública, complicada com as duas espécies de relações que se mantêm com a sociabilidade, a relação com as coisas existentes - relação já existente no estado de natureza - e a relação com os homens. Pluralidade esta que dá a medida da complexidade dos vínculos sociais. Contudo, na cidade ideal um padrão comum é possível para todos, basta somente que a vontade particular seja submissa à vontade geral, às leis que unificam novamente todas as relações, e não haverá mais uma distinção entre o indivíduo e as coisas, ambos passam a ter um mesmo status, o de instrumento e de objeto. De fato, a noção do sujeito individual, com uma vontade própria distinta da vontade comum, perde sentido neste tipo de república se desdobramos o raciocínio até as suas últimas conseqüências, graças à educação pública ou virtuosa.

(57) Rousseau escreve que a vantagem dos pequenos Estados está no fato que "tous les citoyens s'y connaissent mutuellement et s'entreregardent" (p. 970).

(58) Termo utilizado por Guy Besse (op.cit., p. 264). O anonimato é uma característica própria das grandes metrópoles cosmopolitas. Cf. Richard Sennett, O Declínio do Homem Público. As Tiranias da Intimidade, tradução de Lygia Araujo Watanabe, São Paulo, Companhia Das Letras, 1988, pp. 147-155. Idem, sobre as forças nas capitais que criaram "um ambiente de estranhos enquanto desconhecidos" (pp. 70-87).

(59) J.-J. Rousseau, "Considérations sur le gouvernement de Pologne", in op.cit., p. 1007.

O ciclo completo dessa instrução, por ser obrigatório, recusa ao cidadão a alegação em sua defesa da ignorância. O Estado tem o direito de punir com vigor todo aquele que transgredir o que foi estabelecido pela vontade geral, é sua prerrogativa garantir o cumprimento das leis e dos deveres, nem que para isso necessite utilizar a força, castigando o infrator ou infratores. No Projeto de Constituição para a Córsega, Rousseau chega a afirmar a existência de um "juramento solene" que compromete todos os que o fizeram a respeitar os ideais da cidade (60), é mesmo, acrescenta o autor, um "exame final" (61) que visa capacitar o indivíduo no exercício de sua cidadania. Sem ele, o sujeito que transgredir as normas do país, merece apenas a expulsão. Com ele, a pena é bem mais severa, o infrator deve ser condenado a morte (62). Assim sendo, o habitante desta república não tem o direito de ir contra o soberano, e a educação que advém dessa necessidade, sanciona o pensamento sem tolerar a subsistência de uma instrução complementar, doméstica, livre das convicções políticas e religiosas, que não unifique todas as vontades. Embora só a educação patriótica tenha o poder de formar os cidadãos, Rousseau sabe como ninguém que ela não se aplica mais aos seus coetâneos, por isso o emprego constante do pronome se seguido do adjetivo então, "si..., alors...", quando exprime as suas máximas, isto é, se queremos a cidadania, argumenta o autor, então devemos proceder desta maneira.... Mas como isso é inviável para as grandes nações modernas, desnecessário dizer que os homens devem seguir uma outra atitude, mais correta e coerente com o tipo de sociabilidade

(60) J.-J. Rousseau, "Projet de constitution pour la Corse", in Oeuvres Complètes, tomo III, op.cit., p. 943.

(61) Termo retomado de Tzvetan Todorov, op.cit., p. 33.

(62) O humanismo de Rousseau não é tão ingênuo como querem alguns, a pena capital não é recusada completamente, admite-se a sua aplicação em caso de traição: "Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort" ("Du contrat social", op.cit., p. 468). Por outro lado, é sempre bom lembrar, o dogma do ser supremo liga-se diretamente às Leis de Platão.

de que lhe é peculiar (63). Antes, porém, de propor um "remédio" para os males da humanidade, Rousseau tem o mérito de revelar o caráter contraditório da condição do homem moderno. É nele que a pesquisa se orienta. E se há um paradoxo teórico que opõe o pensador "republicano" - nos moldes do pensamento antigo - com o filósofo defensor do estado de direito, da livre determinação do indivíduo e dos povos, é em função dessa contradição maior que ultrapassa o conhecimento racional de suas causas (64).

(63) É esta a razão que levou Rousseau a escrever o Emílio, um livro feito para os seus concidadãos (cf. "Émile ou de l'éducation", in op.cit., pp. 241-243).

(64) O conflito de Jean-Jacques é mais profundo, não se limita, através de uma rebelião pessoal, a combater a opressão do Estado, mas sim a opor-se à insuportável perversão do coração humano pela sociedade, ou seja, contra a intrusão desta numa região recôndita do homem. Esta intimidade do coração não se confunde com a intimidade da moradia privada, porque não tem um lugar objetivo e efetivo no mundo. Se, por um lado, Rousseau identificava o íntimo e o social como formas subjetivas da existência humana; agora, por outro lado, Jean-Jacques, ao fazer a distinção, se rebela contra si mesmo, mais exatamente, contra um homem chamado Rousseau. Os sintomas do coração rebelde estão na própria condição do indivíduo moderno e seus conflitos intermináveis, na sua incapacidade de uma convivência tranqüila na sociedade, sem poder afastar-se completamente dela, nas suas mutações constantes quando se trata de seu estado de espírito e na sua vida emocional radicalizada por um subjetivismo profundo.

CAPÍTULO 3

DA ECONOMIA DAS PAIXÕES À ECONOMIA DAS NECESSIDADES

Uma reflexão estritamente econômica do Artigo pode parecer, aos olhos do leitor contemporâneo, uma idiossincrasia que tem como fim provocar aberrações teóricas. Por que aceitamos com facilidade o Rousseau pensador da política, da moral e até mesmo das questões jurídicas, mas o autor com visões sobre a economia, jamais? Até para os "especialistas" da área, os estudiosos da "pré-história" da economia, esta é uma hipótese inadmissível. Aristóteles, Bodin, Montchrestien, turgot e outros tudo bem, dizem os hábeis comentadores; o mesmo, porém, não se dá com Rousseau, sendo conhecida a máxima proferida pelo grande historiador Joseph A. Schumpeter, que não se encontra na obra do genebrino nenhuma palavra sobre economia (1). Aliás, isso não é um privilégio exclusivo de leitores pouco afeitos às obras do nosso autor: um estudioso do porte de Robert Derathé, inquestionável conhecedor do seu pensamento, lhe faz restrições por ter ignorado a grande questão de seu tempo, o aparecimento da burguesia industrial (2). Contudo, não há uma espécie de preconceito quando se aventa a possibilidade, não só de Rousseau mas em outros pensadores do século XVIII (penso especialmente em Diderot), da existência de um conjunto de idéias de feitio puramente econômico, cujo alcance ultrapassa as aspirações meramente morais? Por que a necessidade constante nas academias em relegar para um segundo plano, em favor de Quesnay, considerado o fundador da economia moderna, e de adam Smith, o inventor de sua cientificidade, autores que formularam noções importantes sem que todavia se detivessem de modo sistemático ou criassem métodos grandiosos de pesquisa? Mas tão-somente trataram algumas idéias sobre assuntos afins e atuais, como a questão do trigo, do comércio, da moeda e dos impostos. Como entender, por exemplo, que um respeitado pesquisador da filosofia rousseauísta tenha escrito um capítulo inteiro sobre o Artigo e não concedeu uma única linha sobre as noções econômicas contidas

(1) Cf. Yves Vargas, op.cit., p. 60.

(2) Robert Derathé, "Introduction", in op.cit., p. LXXIX.

na obra (3)? Certamente são mistérios que só podem ser superados se forem suprimidas as idéias preconcebidas, pois corremos o risco de repetir esquemas viciados que têm a função de rotular o pensamento e dividi-lo em grandes etapas e doutrinas, misturando o impossível numa mesma tendência sob o estigma de um conceito geral. Nada mais vazio, não significando coisa nenhuma. Acredito ser possível mostrar o quanto Rousseau está no centro das questões que agitaram no século XVIII o pensamento econômico e as suas várias correntes. Mais ainda, acredito que o autor apresenta uma perspectiva crítica com um sentido econômico preciso e, na medida do possível, coerente com o seu pensamento político.

Uma dificuldade inicial exige, segundo Rousseau, uma solução imediata (4). Trata-se do direito de propriedade, formulado de modo semelhante ao de John Locke, "o mais sagrado de todos os direitos dos cidadãos". Como conciliar aquilo que se liga à conservação da vida e oferece uma garantia segura aos compromissos sociais, uma vez que os bens respondem pelos cidadãos (5), com a intervenção obrigatória do Estado sobre as propriedades particulares, quando levanta fundos que visam assegurar a sua manutenção, fixando leis de sucessão, testamentos e contratos? Ou seja, como assegurar a propriedade privada sem atacá-la? Situação embaraçosa porque torna confusa a dimensão que o direito de propriedade assume na teoria de Rousseau, complicando ainda mais a sua resposta. Principalmente se levamos em conta o que foi estabe-

(3) René Hubert, op.cit., pp. 103-113. O capítulo VIII recebe o título, ainda assim, de "A Economia política". Não importa se o comentador visa apenas os aspectos políticos do texto, negligenciar sobre um ponto que merece consideração significa perder de vista um avanço teórico por parte de Rousseau, isto é, a passagem da recusa pura e simples à crítica da economia política. Neste sentido, também Robert Derathé incorre na mesma incuria quando opõe os "economistas" e os "moralistas" (cf. Michel Launay, op.cit., p. 223).

(4) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., pp. 262-263

(5) Nesse sentido, "a propriedade é o verdadeiro fundamento da sociedade civil", só ela garante os compromissos, caso contrário nada seria mais fácil do que "fugir dos deveres e desprezar as leis" (id., ibid., p. 263).

lecido no Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens, em que o seu aparecimento coincide com o aumento desproporcional das diferenças sociais. Como resolver esta questão? Dois caminhos são possíveis, o primeiro encontra-se no próprio Artigo, e se baseia na resolução antevista por Pufendorf, a natureza do direito de propriedade não se estende para além da vida de seu proprietário (6). Isso significa dizer que, ao intervir, o Estado não restringe este direito, ao contrário, amplia o seu alcance: "prescrever-lhe condições segundo as quais pode dispor deles, no fundo equivale menos a alterar aparentemente seu direito, do que, realmente, ampliá-lo de fato" (7). Só a morte do cidadão - que representa o limite de sua posse legal sobre um bem qualquer - permite ao Estado dispor do bem conforme as suas prescrições, não antes. A segunda via está contida no Contrato Social, quando a propriedade recebe um tratamento positivo, ganhando um status jurídico que lhe concede legitimidade. Segundo Rousseau, só a partir do cumprimento das condições estabelecidas pelo pacto social, é que fica caracterizado o direito que tem o primeiro ocupante sobre sua posse, ou seja, só no instante em que for sancionada coletivamente pelos membros da nação (8), é que ele pode se considerar um proprietário. Antes não se pode dizer que exista realmente uma propriedade, apenas uma ocupação provisória que deve ser defendida durante todo o tempo que permacer o não reconhecimento do soberano. Mais do que uma diferença de percurso, uma argumentação complementa a outra, o Contrato Social lança as bases jurídicas da ação do Estado: quem participa de sua criação e irá se beneficiar dela, e o Artigo busca encontrar a melhor maneira que o magistrado pode ter para executar as prescrições estabelecidas em conformidade com as leis da nação. Em outras palavras, a propriedade privada só é uma propriedade quando a "usurpação" inicial transforma-se "num verdadeiro direito", e este movimento só é possível

(6) Id., ibid.

(7) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 263.

(8) J.-J. Rousseau, "Du contrat social", in op.cit., pp. 365-366.

através do contrato social, que serve "de base a todos os direitos", firmado por cada um dos indivíduos que compõem a comunidade (9).

Assim sendo, as leis de sucessão constituem a primeira intervenção do Estado. O seu objetivo não é outro que assegurar uma condição onde a alienação dos bens de uma família seja a menor possível, não havendo um afastamento daquilo que pertence ao pai e que pode ser transmitido aos seus filhos, ou mesmo aos seus parentes, em proveito de terceiros. Duas razões justificam esta preocupação, uma diz respeito aos próprios filhos que contríbuiam para a aquisição do patrimônio, sendo injusto (mesmo inútil) que o pai nada lhes deixasse. Há, por vontade própria, uma associação ao direito do genitor, e sem ela o direito de propriedade nada significa. A outra razão é motivada pelas causas funestas que as mudanças contínuas de fortuna podem provocar aos cidadãos, transformando subitamente o status de várias pessoas, e as consequências que isso acarreta para o Estado, com as desordens que provocam nos costumes (10) e nos ofícios. Mesmo sendo mais distante, não perdem em importância, pondo em risco a própria sobrevivência da república. Elas confundem e perturbam todos aqueles que foram educados "para uma coisa" e encontram-se, doravante, destinados à outra coisa. Segundo Rousseau, eles "não poderão, nem aqueles que sobem, nem os que descem, assenhorar-se quer das máximas, quer das luzes convenientes a seu novo estado" (11). Quando muito podem desencubir-se das funções que lhes pertencem, de seus deveres fundamentais. Há, aqui, uma espécie de elogio da competência, valorizando o trabalho e o modo de vida do cidadão como uma recusa a grandes transformações sociais e uma defesa da ma

(9) Id., ibid. "Cada membro da comunidade, escreve Rousseau, dá-se a ela no momento de sua formação, tal como se encontra naquele instante; ele e todas as suas forças, das quais fazem parte os bens que possui".

(10) Cf. Richard Sennett sobre o alcance real da palavra moeurs no século XVIII: "um cruzamento de etiqueta, moral e crença" (op.cit., p. 148).

(11) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 264.

nutenção da ordem contra a possibilidade da anarquia (12), em que só restaria o caos e a destruição da sociedade civil. Nada mais assustador, segundo Rousseau e a grande maioria dos pensadores dos séculos XVII e XVIII, do que esta hipótese alarmante.

Entramos, contudo, num ponto que não pode ser evitado, o objeto das finanças públicas que mantém a máquina estatal funcionando, e a sua captação de recursos, os impostos. A questão é tão primordial que, só para usar um exemplo, Diderot, seguindo uma idéia comum, escreveu o seguinte no Artigo Propriedade: "Um dos principais objetivos dos homens ao formarem as sociedades civis foi assegurar a posse tranqüila das vantagens que adquiriram, ou que podem adquirir; eles queriam que nenhuma pessoa pudes se perturbá-los no usufruto de seus bens. É por isso que cada um consentiu em sacrificar uma porção que se chama impostos, para a conservação e manutenção da sociedade inteira" (13). A discussão, em muitos casos emocionante e apaixonada, não poderia passar despercebida a Rousseau. A polêmica ocupava um grande espaço entre os especialistas e intelectuais da época, e as propostas eram amplamente discutidas, aprovadas ou refutadas conforme a tendência dos contendores. Os aspectos que dominam a controvérsia, porém, giram em torno de três pontos: da melhor técnica para a sua aplicação, significando um imposto unificado e seguro, da moral que exige perceptores honestos e do social que requer uma repartição correta e justa do que é arrecadado. A preocupação com estes temas se justifica, basta lembrarmos que a França, um grande país agrícola, estava submetida à maior desordem fiscal. Imperava um sistema complicado que favorecia a sonegação, sendo uma prática

(12) A anarquia ocupa um lugar bem preciso na obra de Rousseau. Não se trata de um movimento ordenado, com objetivos bem precisos, apesar de serem utópicos, mas tão-somente uma dilaceração do poder da soberania em pequenos poderes localizados, que visam unicamente os interesses das facções ou dos grupos sectários, restando quase nada ao corpo político. Sem força, ele definha lentamente até a sua dissolução definitiva.

(13) Denis Diderot, "Propriété", in Oeuvres Complètes, tomo XVI, op.cit., p. 439.

corriqueira não declarar a existência de bens, com medo de ser taxado, e a ocorrência da cobrança diferenciada (impostos desiguais), entre as províncias (14). Tudo isso, com o conseqüente prejuízo aos cofres públicos que acabavam arrecadando menos do que precisavam para saldar as suas receitas. Em suma, a complicação era extrema no final do Ancien Régime, tanto burocrática quanto nos diversos modos de impostos criados em épocas distintas mas que ainda vigoravam, que tornaram impossível um modelo que impusesse a igualdade fiscal ou uma cobrança mirando apenas a justiça social, onde os ricos pagassem mais do que os pobres. De fato, havia a talha, um imposto direto que era cobrado aos plebeus, e que se subdividia em pessoal, aplicado no norte do país sobre os rendimentos, e em real, ministrada no sul sobre os bens imóveis, uma espécie de imposto predial. Além dessa, havia a capitação, uma taxa cobrada por cabeça, instituída em 1701, e que se mostrou com o passar do tempo ser apenas um complemento da talha; a vingtième, estabelecida em 1749, que recaía sobre os rendimentos dos imóveis, do comércio, das rendas e até dos direitos feudais; e, as corvées relativas a manutenção das estradas (15). Existiam também, não podemos esquecer, os impostos indiretos como os auxílios, criados depois do século XV, que alcançavam alguns objetos de consumo, como o vinho e o álcool; a gabela, um imposto cobrado sobre o sal e que foi instituído no século XIV, sendo, por sinal, aplicado de maneira desigual nas diversas regiões do país; e, por fim, os impostos alfandegários, os traites, pagos no interior da nação e que traduziam "a formação histórica do reino" (16). Nesse aspecto, a compreensão do Artigo Economia Política, da terceira regra da administração pública, prescreve que se leve em consideração os elementos acima descritos.

Rousseau, conhecendo os problemas que o fisco real

(14) Cf. Albert Soboul, La Révolution française, nova edição revista e aumentada, Paris, Tel/Gallimard, 1984, p. 112.

(15) Id., ibid., pp. 112-113.

(16) Id., ibid., p. 114.

enfrentava, inicia a sua arguição de modo inusitado para um pensador defensor das utopias, descartando a possibilidade de um povo que se "governasse por si mesmo" como deuses da inexistente democracia direta do Contrato Social (17). Novamente o pronome relativo se funciona como um agente que desperta o leitor para a dura realidade dos fatos, destruindo a hipótese ideal que mergulha o indivíduo numa letargia paralizante e sonhadora. O espaço para o devaneio é fechado, pelo menos por hora, em vista da natureza cruel dos fatos que dão existência à necessidade de intermediários, com sua máquina burocrática, no trato das coisas públicas, no caso específico, da receita fiscal do Estado. Contra um povo que faz, com a inevitável necessidade pública, um acordo entre seus membros, levando em conta os bens que possuem, e estabelecem cotas exclusivas na tentativa de suprirem o desejado, Rousseau argumenta que as coisas não se desenvolvem desse modo, chegando mesmo a escrever que, "por mais limitado que seja um Estado, a sociedade civil é nele demasiado numerosa para poder ser governada por todos os membros" (18). Os chefes detêm a prerrogativa do controle administrativo do erário comum à coletividade, em prol do Estado, mas com uma forte tendência para ouvir primeiro as reivindicações de seus interesses particulares, nunca abandonados. Restando ao povo, que percebe a avidez e as loucas despesas de seus mandatários, o murmúrio dos despojados do necessário em proveito do "supérfluo" de outrem. Nesse caso, com a confiança abalada, as contribuições dita "voluntárias" nada produzem, enquanto que as de natureza "forçada", contradizem os aspectos políticos que sustentam a liberdade social. A alternativa proposta, deixar o Estado perecer por falta de recursos ou "atacar o direito sagrado da propriedade", coloca em evidência a dificuldade de se pôr em prática uma "economia justa e sábia" (19). Em outras palavras, a administração dos chefes é imprescindível, devido ao grande núme-

(17) J.-J. Rousseau, "Du contrat social", in op.cit., p. 406.

(18) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 264.

(19) Id., ibid.

ro de pessoas que compõem a sociedade civil, e o direito de propriedade é intocável, porque constitui um dos pilares do Estado, sendo um dos seus "fundamentos", restando-lhes somente a busca de uma fórmula que as concilie sem que se transforme num sonho utópico, quando a sua principal característica é se tornar impraticável. A administração direta, conclui Rousseau, é impossível!

A primeira decisão que o legislador deve tomar, em vista da necessidade de intermediário entre o povo e a administração do Estado, será a constituição de um tesouro público que arrecade o suficiente para a manutenção dos magistrados e de outros funcionários (20). Ela resguardará a função básica e de suma relevância que os chefes desempenham ao controlar a administração pública, desviando-os da segunda maior tentação que o cargo oferece, a dilapidação indevida de parte das receitas do tributo. Não se trata de uma revolução sem dúvida, mas tão-somente uma reforma visando purgar e fortalecer o fisco; porquanto ele faz, na analogia com o corpo humano, às vezes do coração. Por que não uma revolução da ordem estabelecida? Claro está que os cidadãos, na hipótese dessas mudanças, permanecem sem se governar a si mesmos(21), não ocorrendo jamais na ótica rousseaísta uma transformação radical do corpo político. Os fundos que podem resgatar a confiança nos governantes, além de significar uma reforma, dividem-se em erário ou fisco, quando é em dinheiro, e em domínio público, quando se refere a terras; aliás, este último recebe a preferência do autor. Jean Bodin é o principal inspirador disso que podemos chamar a segunda intervenção do Estado, no momento em que relaciona os meios conhecidos para criar ativos às finanças. Eles são, para ser preciso, em número de sete. Vejamos: "O primeiro, escreve Bodin, está no domínio da república; o segundo, são as conquistas sobre os inimigos; o terceiro, sobre os dons dos amigos; o quarto, sobre a pensão ou tributo dos aliados; o quinto, sobre o tráfico; o sexto, sobre os mercadores que trazem ou levam as mercado

(20) Id., ibid., pp. 264-265.

(21) Cf. Alexis Philonenko, op.cit., p. 258.

rias; o sétimo, sobre os impostos dos súditos" (22). O primeiro, contudo, é para Bodin o meio "mais honesto". Rousseau, por sua vez, recusa a maioria deles: quando pensa no que é preciso fazer, fica excluído o segundo meio; o terceiro, porque é inoperante; o quarto, visto que é impraticável; o quinto, o sexto e o sétimo, em razão das suas profundas incoerências contra a integridade de uma administração que possui recursos próprios. Assim sendo, só o primeiro meio, o "mais honesto", permanece válido. Somente ele, acredita Rousseau, tem o poder de amainar a ânsia desenfreada por dinheiro, com suas evidentes especulações ("o dinheiro é a semente do dinheiro"), dos cobiçadores que habitam o poder. Se queremos modificar o feitio característico do poderoso que só pensa em lucrar cada vez mais, a questão não pode ser mais apenas de dinheiro, mas, sim, que este não ocupe mais um lugar de destaque, e não receba um tratamento primordial. As terras ou os domínios, estes sim garantem o necessário para os cofres públicos sem incendiar o desejo incontrolável da avidez, tornando inclusive os magistrados mais honestos e recatados.

Todavia, um princípio deve ser respeitado: a assembleia do povo precisa ratificar a escolha do domínio e determinar, ao torná-lo inalienável, como será usado (23). Feito isso, há uma mudança de natureza que faz os rendimentos, que porventura deles provenham, converterem-se em algo "sagrado", cujo menor desvio significa o "mais infame de todos os roubos", e, por conseguinte, num crime de "lesa-majestade" (24). O enredo desenvolvido aqui é simples, trata-se de assegurar um emprego correto do dinheiro público e em conformidade com uma administração virtuosa. Rousseau busca uma maneira segura de evitar os abusos e as frau-

(22) Jean Bodin, Les six livres de la République, VI, ii, citado por Alexis Philonenko, op.cit., p. 258.

(23) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 265. Inclusive este ato popular recebe a designação de um ato "solene", tal o valor que ele representa.

(24) Id., ibid.

des tão corriqueiros na gerência dos negócios reais, sempre confundidos com as coisas públicas. É, por isso, a assídua referência a Catão e aos probos romanos que reconheceram a sua integridade. Nos piores momentos, quando o vício não mais desonra e a renda pública é incorporada aos negócios particulares, em que tudo é pura mentira com a intenção de aumentar a autoridade e o poderio dos chefes, a única sída vislumbrada é a virtude, um "instrumento eficaz", e a integridade do governante, um "freio capaz de conter a sua avareza" (25). Contra a "velhacaria" que sobrevoa a carniça putrefata como sedentos abutres, há os fiéis guardiões das finanças do Estado, os únicos capazes de ocuparem o cargo com lisura e eficiência.

Por direito, os chefes de Estado são os legítimos administradores. Todavia, nem sempre esta parte essencial do governo permanece igual as outras que o compõem. É comum aumentar a sua influência à medida que os recursos escasseiam, monopolizando as atenções unicamente para os seus fins, em detrimento do resto, não pensando em outra coisa do que em dinheiro e como adquiri-lo. Este estágio representa o grau máximo de corrupção que uma nação pode alcançar, quando a mola propulsora não vai além do dinheiro (26). A crise de confiança que se instaura exprime tanto a descrença de Rousseau com os governos constituídos quanto a relação inversa entre a importância das finanças e a do poder político estabelecida pelo autor. No primeiro caso, ele chega a afirmar o seguinte: "ora, como todos os governos tendem continuamente à corrupção, essa razão é suficiente para mostrar por que nenhum Estado pode subsistir se seus rendimentos não aumentam incessantemente" (27). É evidente o pessimismo do autor, retratando um processo inevitável a qualquer Estado, a sua degeneração em vista da tendência contínua à corrupção, e como as soluções antevistas, com a ascendência do prestígio da área econômica, parecem não pas

(25) Id., ibid.

(26) Id., ibid., p. 266.

(27) Id., ibid., grifo meu.

sar de meros paliativos que retardam a dissolução do corpo político, prolongando o sofrimento do paciente em estado terminal, segundo a metáfora médica. Quando as metas se resumem apenas na acumulação de dinheiro, o governo encontra-se próximo de seu fim. O exemplo histórico que ilustra bem esta situação, são as revoltas dos "privilegiados" que resultaram da instituição do imposto de 1749, conhecido por vingtième (28). Nele nós encontramos todos os vícios condenados por Rousseau, pois a igualdade teórica aparente significa, na prática, um crescimento abusivo das finanças e um desenvolvimento dos privilégios da nobreza e do clero. Nem a tentativa de Calonne, em 1787, de corrigir as distorções deste imposto e implantar de vez a igualdade fiscal, único remédio para a crise financeira, e de propor a sua substituição por uma subvenção territorial, surtiu o efeito desejado, antes desencadeou a resistência do parlamento e a revolta dos favorecidos que "abriram a crise em que saíu a Revolução" (29).

Ao administrador prudente, diante da desordem interna em que se vê mergulhado, não resta outra alternativa que procurar a causa longínqua que provoca uma necessidade como essa e não descuidar de seus motivos no exato momento em que investiga a maneira correta para se adquirir o dinheiro necessário ao atendimento do que se precisa no presente. Sem esse olhar de "marinheiro" que, ao ver o seu navio ir a pique, faz bombas que suguem a água, mas sem se esquecerem de tampar os buracos que motivaram tal inconveniente, o governante não terá êxito algum, por mais precavido que ele seja. Verificamos, aqui, uma mudança significativa que acompanha a reparação da fiscalidade: a passagem da economia das paixões à economia das necessidades. O político sábio tem como missão retardar a criação de novas necessidades despertadas pelas paixões, orientando-as na "máxima mais importante das finanças", trabalhar na previsão do que se precisa sem se deter exclu-

(28) Cf. Albert Soboul, op.cit., p. 113, e Alexis Philonenko, op.cit., p. 259.

(29) Albert Soboul, op.cit., p. 113.

sivamente no aumento dos rendimentos (30). Mais exatamente, administrar parcimoniosamente o que se tem não pensando apenas nos meios de adquirir aquilo de que não se dispõe. A ação contrária, porém, tem a grande desvantagem de deixar o Estado em sofrimento, agonizando em função do remédio que se autoministrou, visto que enquanto busca remediar um mal, outros já se fazem sentir, sendo mesmo a cura o causador de novos inconvenientes. As conseqüências são o endividamento do país, a opressão do povo e o enfraquecimento do governo que acaba, por não ter a receita necessária, realizando muito pouco. Em suma, seguindo esta orientação que distingue o necessário do supérfluo, inútil por ser excessivo, e cuja importância é pouco evidente, torna-se premente a diminuição da "máquina econômica" (31) e uma nova orientação que lhe dê conformidade segundo as necessidades naturais dos homens.

Assim sendo, a imagem médica permite mais uma vez dar o valor exato do problema e a sua dimensão. O poder público na economia das paixões, insiste Rousseau, é obrigado a combater inúmeras frentes, pois os males estão difundidos em todas as partes do Estado, atrasando consideravelmente, porquanto de modo mecânico, os cuidados de sua incumbência. Os remédios então chegam tarde, e o mal se multiplica na razão inversa de seus possíveis êxitos. Como livrar a nação desse encargo devastador? Basta que se pratique uma política racional das necessidades, limitando os rendimentos, e que se recuse toda orientação inflacionária, baseada em um mercado dominado pelas paixões artificiais - "meios de adquirir aquilo que não se tem" (32). Este problema, aliás de solução difícil, apresenta uma questão moral que ocupou alguns teóricos do século XVIII. O comércio estabelece um consumo inútil, com necessidades artificiais, que se costumou nomear de luxo(33). A reação de Rousseau é conhecida, faz uma condenação inapelável:

(30) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 266.

(31) Termo retomado de Alexis Philonenko, op.cit., p. 261.

(32) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 267.

(33) Cf. Yves Vargas, op.cit., p. 64, e, Michel Launay, op.cit., p. 226.

o luxo é um mal social, moral e também econômico. Os pobres existem porque os homens criaram uma vida com grandes despesas supérfluas e com o gosto pela ostentação e pelo prazer. Mais ainda, os seus efeitos se transformaram num círculo vicioso; afinal, o luxo incita o desejo do rude camponês pelo excesso, e este acaba por produzir mais ao pensar nas suas vantagens, alimentando de fato o circuito econômico, ou seja, o próprio comércio, sem preencher, porém, as necessidades básicas do cidadão (34). A única saída - não podia ser de outra forma - vai contra o canto comum de seus contemporâneos sobre os milagres do mercado, a uma situação ideal, o "mínimo de comércio" (35). É lógico que este tipo de argumentação não prevê uma doutrina do progresso, mas também é evidente que ela não rejeita outras formas de progresso que desenvolvam estas paixões perniciosas, causadoras do desequilíbrio econômico.

O chefe deve tomar algumas precauções, que não fiquem apenas na teoria, no abstrato, se não quiser sucumbir aos encantos da artificialidade que compromete o seu desempenho. Ele deve utilizar unicamente os meios legítimos que dirigem o comércio do Estado, sem que seja notada a sua presença, para atender às necessidades públicas, e nada que vá além disso. Realizar, de fato, uma política de longo alcance, em que "aqueles que administram saibam olhar suficientemente longe e enfrentem no momento um perda aparente e próxima, para realmente alcançar lucros imensos numa época longínqua" (36). Trocando em miúdos, se antecipar aos infortúnios provocados pelas más colheitas e construir celeiros ou armazéns estatais que abasteçam o mercado em épocas de penúria. Não se limitar no remediar a desgraça, mas tratar de preveni-la. Nesse ponto, Rousseau retoma o elogio a Genebra, em que uma sábia administração cria recursos públicos, através de seus celeiros, para os "anos maus", transformando-as na principal renda do Esta-

(34) Cf. Yves Vargas, op.cit., p. 64.

(35) Id., ibid.

(36) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 267.

do (37). A inscrição contida na fachada do edifício, alit et ditat ("nutre e enriquece"), é o lema mais importante para o habitante dessa república, em particular para os seus governantes, devendo servir de exemplo a todos que pretendam um sistema econômico condizente com o bom governo. Aqui, sabedoria e felicidade formam o espírito da nação, e o maior desejo de Rousseau, é ver a sua disseminação em todos os países (38).

A cautela não fica nisso, outros cuidados de ordem prática fazem parte do "métier" do bom administrador. Ele deve estabelecer uma clara distinção entre o que é puro desejo e o que é estritamente necessário, visto que o seu crescimento na maioria dos Estados não passa de um desenvolvimento provocado por desejos inúteis (39). Pois a perda real da nação que não leva esta distinção a sério não é pouca, ao contrário, a riqueza aparente é mais onerosa do que a própria pobreza. A desculpa usada para aumentar a receita que proporcione a ilusão se ser rico é, no fundo, mais lesiva do que parece, ela dá existência a um inútil sofisma, funesto ao Estado porque agrava a desigualdade social, em que o dinheiro retirado não volta às mãos daquele que contribuiu, enriquecendo somente "os mandriões com os despojos dos homens úteis" (40). A causa mais comum, visível e perigosa deste aumento encontra-se no gosto pelas conquistas. Na origem desse sentimento está uma espécie de ambição oculta que visa o fortalecimento interno da autoridade dos chefes, e não o que é divulgado, o desejo de engrandecer o país. Não é difícil vislumbrar, por detrás da histeria coletiva, um crescimento substantivo das tropas e do aparato repressivo que, entre outras conseqüências, escraviza o povo, estende os limites dos territórios, as suas despesas desequilibram a produção e o consumo, o que exige mais impostos, e favorece o grande inimigo do campo, produtor dos gêneros agrícolas, a cida

(37) Id., ibid.

(38) Há mesmo uma exaltação eloqüente do sentimento devotado por Rousseau à sua "pátria".

(39) Id., ibid.

(40) Id., ibid., p. 268.

de (41). Como se isso não bastasse com o despovoamento da província e o seu empobrecimento, ele termina por substituir o exército regular por tropas profissionais, formadas na sua maioria por guarnições de mercenários (42). É por isso, e não sem razão, que Rousseau atribui aos povos conquistadores a marca da opressão e da miséria, alertando para os riscos que os sábios governantes correm ao não tomar cuidado com este gosto perigoso da conquista.

Quando Rousseau pensa na circulação dos bens e dos gêneros, tem em mente o papel fundamental que o trigo assume no comércio dos grãos (43), e a sua função como componente na provisão do "necessário físico"; mais exatamente, na alimentação básica do homem. Sem o pão de cevada e um pouco de leite, não há como manter o mínimo de a dignidade humana, para não falar das suas condições físicas ideais que o transformam em cidadão. Rousseau tinha consciência dos aumentos constantes dos preços dos gêneros alimentícios, em particular do trigo, e da defasagem do poder aquisitivo dos súditos em França, transformando-os em miseráveis e saqueadores. E como esta alta dos preços, por sua vez, se intensificava a cada mudança da política econômica em direção a uma maior liberdade comercial. A guerra das farinhas é um bom exemplo disso, com a aplicação das perspectivas teóricas proclamadas por Turgot e por Quesnay, em que todos os ramos do comércio deveriam ser inteiramente livres, quando uma onda inflacionária dos produtos de consumo provocou a ira e a revolta da população, com pilhagem e saques, e acabaram por ser revogadas, significando o próprio infortúnio de Turgot (44). São estes fatos, aliás, que inclinaram Rousseau às posições propostas nos parágrafos, e a uma maior intervenção do Estado na economia em todos os seus segmentos: o comércio, a produção agrícola, a distribuição, etc. Não é

(41) Veremos mais adiante as consequências desta "jacquerie" teórica de Rousseau, e o seu lema principal: "abaixo a cidade!"

(42) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 269.

(43) François Dagognet chega a afirmar que o trigo ocupa no século XVIII o lugar de "uma nova religião" (Des révolutions vertes, Paris, Hermann, 1973, p. 64).

(44) Cf. Alexis Philonenko, op.cit., p. 261.

um desejo irracional em busca do "Estado total" (45), mas uma crítica pertinente (não sem alguns anacronismos, é verdade) das condições sociais, econômicas e políticas de seu tempo (46).

Ainda que o efeito seja contestado, as instituições existentes permanecem nos moldes condenados por Rousseau, obrigando o autor a tratar dos "incômodos" recursos dos subsídios e dos impostos. Não há outra saída. É preciso instituir doravante as regras relativas ao fisco. Primeiro deve-se recordar a questão do fundamento: a propriedade como base do pacto social, e as suas exigências mínimas, em que cada um se obriga tacitamente a cotizar-se "para atender às necessidades públicas" (47). Um compromisso que deve ser reconhecido e estar conforme o desejo voluntário do contribuinte. Sem ele, a legitimidade da tarifa fica irremediavelmente comprometida, transformando o ato da cobrança numa imposição arbitrária. Contudo, o voluntarismo prescrito não significa de maneira alguma que cada membro do corpo político se posicione como uma vontade particular, mas sim que o seu consentimento, para estar de acordo com o "espírito da confederação", atue como uma vontade geral, através da pluralidade das vozes, e segundo uma taxa proporcional ao que cada um pode pagar. Enfim, a aprovação popular é essencial, segundo Rousseau, para a fixação dos impostos, devendo ser respeitada (48).

Há duas espécies de contribuição que pode ser arre

(45) No sentido de um Estado Moral. Este significando um "Estado Educador, formador do ser do homem, ou, se se quiser ir mais a fundo nessa questão, Estado instituidor de uma nova natureza humana" (Gilda Naécia Maciel de Barros, "Platão e Rousseau: o Estado Total", in Revista Brasileira de Filosofia, vol. XXXVI, fasc. 148, São Paulo, 1987, p. 315).

(46) Retomando um tema amplamente abordado no 2º Discurso, a crítica feroz a revoltante fórmula do falso pacto social. Cf. José Guilherme Merquior, op.cit., p. 24.

(47) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 270.

(48) No "esboço" ao Artigo, Rousseau abre um parêntese e remete o leitor ao pensamento de John Locke, posteriormente, quando do texto definitivo, ele é suprimido (cf. "Première esquisse et fragments de l'article 'Économie politique'", in Oeuvres Complètes, tomo II, Paris, l'Intégrale, Seuil, 1971, p. 303).

cadada do povo, a real, cobrada sobre as coisas, e a pessoal, recebida por "cabeça" (49). Esta recebe o nome de subsídio, uma quantia estabelecida pelo povo, e aquela a designação de imposto, quando é oferecido todo o produto de uma taxa. Respondendo à afirmação de Montesquieu, de que a taxa real é a mais conveniente à liberdade (50), Rousseau, após a classificação dos dois modos de contribuição, defende qual deles é o melhor: aquele que reunir os dois sistemas de cobrança num só, conciliando a taxa por indivíduo proporcionalmente a seus meios de pagamento. Pois ela será a mais equitativa e a mais conveniente a homens livres. Entretanto, lembra o autor, apesar de todas as evidências que apotam na direção dessas justas proporções, a avareza, "o crédito e a fraude" tornam a sua aplicação difícil, porque os cálculos da sua constituição não levam em consideração elementos importantes. Mas o que forma a proporção ambicionada? Quais são os elementos que a fundamentam? Basta considerar três relações: a quantidade, o uso e a utilidade, para se chegar a um denominador comum que satisfaça as partes envolvidas nesse processo: o contribuinte e a arrecadação pública. A primeira - as relações de quantidade - consiste no seguinte, aquele que possui o dobro de bens paga duas vezes mais do que um outro que tem apenas uma propriedade, ou seja, para os bens duplicados, imposto duplicado. A segunda - as relações de uso - obriga que se faça uma distinção entre o estritamente necessário e o supérfluo, com a única intenção de taxar o excesso, e jamais o que é imprescindível ao homem. E a terceira - as relações de utilidade - que não é ponderada por ninguém e deveria ocupar um lugar de destaque, se refere às vantagens que cada um tira da confederação social, mas que acabam, infelizmente, sempre protegendo as posses dos ricos, permitindo aos pobres apenas a construção de uma miserável "choupana" construída com suas "próprias mãos" (51). A solução está numa taxação maior aos ricos, que de-

(49) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 270.

(50) Montesquieu, op.cit., tomo I, p. 364.

(51) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 271.

vem pagar mais pelo usufruto proporcionado pelos benefícios adquiridos através do pacto social, ao garantir as suas propriedades, e que facilita inclusive a manipulação da justiça e a imediata compensação de suas perdas. Sem ela, a perda do pobre torna-se irreparável, uma vez que "a dificuldade de aquisição cresce sempre em razão da necessidade" (52).

A combinação dessas medidas mostra, além da sua absoluta indispensabilidade, que a divisão equitativa e proporcional deve ser imposta em razão da composição entre as diferenças existentes e o supérfluo dos bens. Pois ela é a única defesa contra as desigualdades sociais, desempenhando uma função reparadora das injustiças advindas do pacto social que o rico oferece aos pobres em troca do trabalho que terá em governá-los (53). Pura hipocrisia que não merece sequer, por parte de Rousseau, a definição de contrato, mas sim a noção de um pacto efetuado com o cão, um acordo com o próprio diabo (54). Por outro lado, a combinação das medidas e a sua aplicação evitam um outro inconveniente para o Estado, a sonegação fiscal. A taxa pessoal sozinha tem esta característica, a de não impedir que os indivíduos se subtraíam ao pagamento de suas contribuições; além de ser, outro motivo de sonegação muito pesada e custosa. Só a taxa sobre as pessoas tem o poder de evitar uma situação como esta. Nem por isso está autorizado, como querem algumas pessoas, que a cobrança seja feita sobre as terras, porque, onde isso ocorre, o lavrador, ao se ver taxado proporcionalmente ao produto de seu campo, tende a deixar as suas terras improdutivas, retirando apenas "o que precisa para viver" (55). Ou seja, ele transforma a sua propriedade, ao torná-la

(52) Id., ibid., p. 272. O problema é pior do que parece: "tudo o que o povo paga, escreve Rousseau, perdeu para sempre, e fica ou volta às mãos do rico, e, como é somente aos homens que participam do governo ou aqueles que dele se aproximam, que, mais cedo ou mais tarde, passam os produtos dos impostos, eles têm, mesmo pagando a sua parte, um visível interesse em aumentá-los".

(53) Id., ibid., p. 273.

(54) Cf. Alexis Philonenko, op.cit., p. 264.

(55) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 273.

inculta, numa propriedade de subsistência. Em suma, esta é uma má xima ridícula que serve unicamente aos países que pensam na quantidade do produto e na segurança da arrecadação, e jamais na com didade do povo.

A "talha", como é conhecido o imposto sobre as ter ras, provoca o seguinte dano ao país: incita a agricultura à indo lência quando atrai para as cidades o dinheiro do campo. Havendo, de fato, uma perturbação da circulação monetária, por um lado, e, como sua consequência imediata, uma quebra do livre jogo da con corrência, ao baixar os preços do trigo violentamente, por outro lado. O campo, segundo Rousseau, é o grande prejudicado com um im posto dessa espécie, beneficiando tão-somente o comércio e a in dústria emergente que lucram como ninguém. Os efeitos, contudo, não param por aí, pois com o passar do tempo há o despovoamento das províncias que acaba por arruinar o próprio país (56). Trocan do em miúdos, o prejuízo causado decreta a sentença de morte do paciente já moribundo, e a via, a ser seguida nesse caso, não pas sa de uma rua de mão única para a dissolução do Estado. Afinal, ressalta o autor, quando há falhas na circulação das espécies, mo tivada pela concentração do dinheiro nas capitais, destruindo o preço justo entre as necessidades do agricultor, e o valor de seu trigo (57), não há mais como remediar um infortúnio dessa monta. Ainda mais quando a aparente vantagem do preço baixo só faz agra var os males sem que sejam percebidos. Produzindo, na realidade, uma diminuição do produto no mercado até provocar a morte de vá- rias pessoas de fome, isto é, ocasionando simultaneamente a falta desse gênero básico da alimentação popular e a sua desvalorização

(56) Id., ibid.

(57) Toda vez que falamos em valor, não pensamos em outra coisa que no seu sentido restrito: a importância de determinada coi sa, o seu preço. Jamais na noção abstrata que permite compre- ender as equivalências na troca, como foi formulada por Adam Smith. Mesmo porque, devemos estar ciente disso, quando nos referirmos à economia do século XVIII, falamos apenas em ri- queza, uma quantidade física de coisas que os homens podem usufruir para as suas necessidades ou para os seus caprichos.

para o produtor que, tendo que pagar um imposto real sobre a sua mercadoria, não pode repassá-lo ao seu preço final (58). Neste sentido, a conclusão de Rousseau não poderia ser outra, "deve-se reconhecer que a capitação sobre a terra é um verdadeiro imposto sobre o seu produto" (59). E nada é mais injusto e perigoso do que uma política econômica que a pratique.

O verdadeiro estadista procede de maneira diferente, ele eleva o seu objetivo acima das questões relacionadas às finanças, mudando o que pode ser oneroso, como a carga tributária, em regulamentos de polícia, que são mais úteis, e criando uma certa visão popular sobre qual é o fim almejado com essa política: o bem do país e não o produto das taxas. A cobrança deve se limitar aos produtos de luxo, que são coisas de "pura fruição", isentando de impostos os produtos necessários. Sem esta precaução não se atingirá o fim desejado, a prevenção do aumento contínuo da desigualdade das fortunas, que submete aos ricos uma multidão de "operários e de servidores úteis", multiplicando as pessoas ociosas nas cidades e despovoando os campos (60). Tais impostos aliviam a pobreza, pois os ônus recaem exclusivamente sobre as riquezas. Contudo, ressalta Rousseau, é preciso estabelecer uma medida proporcional entre o preço dos produtos e os direitos que os sobrecarregam, para que não se transformem em fraude; assumindo, com isso, uma função toda especial, a defesa dos indivíduos contra a sedução dos proveitos ilegítimos, mais exatamente, contra o lucro desmedido. Onde a importância do tributo a ser pago por quem usa a coisa taxada e não por quem a vende. Assim sendo, Rousseau faz uma lista do que deve receber um preço alto: "Que se estabeleçam taxas grandes sobre os lacaios e as equipagens, sobre os espelhos, os lustres e o mobiliário, sobre os estofos e os dourados, os pátios e os jardins dos palácios, os espetáculos de todos

(58) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 275. A imposição fiscal excessiva mantém a mercadoria num "preço vil".

(59) Id., ibid.

(60) Id., ibid., p. 276.

os tipos, as profissões ociosas, como dançarinos, cantores, histriões; numa palavra, essa multidão de objetos de luxo, de diversão e de ociosidade que chocam, que tanto menos podem se esconder quanto o seu único uso é o de mostrar-se e que seriam inúteis se não fossem visíveis" (61). Como não há outra alternativa, que se cobre caro pelo usufruto dessas regalias, pois pensar que o homem vai renunciar ao luxo, quando já o conhece e desfrutou os seus prazeres, é não conhecê-lo senão superficialmente. É mais provável que renuncie ao necessário para a sua sobrevivência, morrendo de fome, do que aceite uma condição que não o coloque numa situação "vergonhosa" diante de seus pares: o orgulho torna-se mais importante do que a própria vida. Um exemplo disso, segundo Rousseau, está na vaidade demonstrada pelo aumento das despesas, pois a opulência unida ao preço desses produtos (mais as taxas) distinguem o rico do pobre, restando ao Estado aproveitar-se dessa mentalidade para adquirir um rendimento seguro e garantido (62).

Mas a vantagem principal dessa política econômica está relacionada ao desenvolvimento da indústria. As medidas asseguram a industrialização ao mesmo tempo em que reanimam a agricultura, não havendo, como muitos suspeitam (63), uma rejeição desse processo emergente nos países da Europa Ocidental. Antes, porém, acontece o contrário, a indústria não sofre com uma ordem econômica que busca enriquecer as finanças, e, nem tampouco, com a reaproximação das fortunas, quando estabelece as taxas sobre o superfluo, mas, sim, ela só tem a ganhar com isso. Porque, na ótica de

(61) Id., ibid.

(62) Um rendimento conseguido "sobre esta distinção" (id., ibid., p. 277). Um exemplo posterior dessa solução, quando os vícios já se fazem presente na sociedade, encontra-se na Carta à d'Alembert. As cidades grandes, como Paris, devem regulamentar o inevitável, criando espaços específicos para as artes cênicas com a intenção de que tenham, mesmo que negativamente, um "papel moral" (cf. Bento Prado Jr., "Gênese e Estrutura dos Espetáculos (Notas sobre a Lettre à d'Alembert de Jean-Jacques Rousseau", in Estudos CEBRAP, 14, São Paulo, 1975, pp. 14-15).

(63) Como é o caso de María José Villaverde, op.cit., p. 145.

Rousseau, o fortalecimento da agricultura constitui um elemento fundamental na prosperidade industrial de um país (64).

Enfim, Rousseau conclue sobre os benefícios que a cobrança sobre o supérfluo pode trazer ao Estado. Ela reduz o desequilíbrio da riqueza a uma média justa, e isso de dois modos: primeiro, através da renúncia às despesas desnecessárias por parte dos privilegiados. Mesmo que aconteça, num primeiro momento, um decréscimo na arrecadação fiscal motivada pela diminuição nas contribuições, na soma total o Estado acaba, segundo Rousseau, por desembolsar menos, em virtude dos gastos menores com a importação e a exportação dos bens de consumo, enriquecendo os cofres públicos. Segundo, na hipótese contrária, se os ricos não dispensam as suas prodigalidades, o fisco encontra no produto mesmo dos impostos os recursos necessários para atender o que é preciso à sobrevivência do Estado, isto é, enriquecer com a "despesa inútil dos particulares" (65). A consequência, tanto de uma quanto de outra, é a mesma, aplicar uma política fiscal sem ferir o direito de propriedade, o seu próprio fundamento. Afinal, como já foi visto, aquela não pode ser imposta sem o consentimento "expresso" do povo ou de seus representantes. Contudo, isso só é válido para as coisas de uso estritamente necessário, que estejam diretamente ligadas ao direito de propriedade, pois as que dizem respeito às coisas que podem ser "interditadas", quanto ao seu uso, não é mais preciso o consentimento geral, porquanto sendo a sua fruição optativa, ele é de natureza particular - o consumidor "deseja" pagar - ou mesmo, em certos casos, o consentimento popular está pressuposto (66).

(64) J.-J. Rousseau, "Économie politique", in op.cit., p. 277.

(65) Id., ibid. Robert Derathé sustenta que Rousseau está mais preocupado em "reduzir as despesas do Estado do que aumentar, os seus recursos" ("Introduction", in op.cit., p. LXXX).

(66) A razão desse argumento é o seguinte: o que o governo pode vedar, mas não é proibido pelas leis e nem está contra os costumes, ele pode permitir por meio de um direito: "Se, por exemplo, o governo pode proibir o uso das carruagens, pode, com muito mais razão, impor uma taxa sobre elas; constitui isso um meio sábio e útil de censurar o seu uso sem fazê-lo ces-

C O N C L U S ã O

Yves Vargas tem razão quando sustenta que a coerência teórica de Rousseau em se tratando de economia está na desvalorização da cidade? (67) Que há uma crise muito mais profunda entre o campo e a cidade, e não apenas um simples contraste? Uma "jacquerie" teórica que tem como fim último denunciar a impossibilidade da circulação econômica entre ambos, impondo-se ao campo uma violência que o submete a uma "lógica estranha que o destrói"? Se pensamos nas etapas do processo civilizatório descrito por Rousseau, em que a história da humanidade está intimamente ligada à uma particularidade física e material correspondente a uma etapa de seu desenvolvimento, o raciocínio de Yves Vargas não deixa de ter razão. Principalmente quando retomamos o momento exato da socialização do homem selvam, que de errante passa a ser um pastor, vivendo na "idade de ouro", a "juventude do mundo" (68). Com a ocorrência de "funestos acidentes", que são obras do acaso - vulcões, terremotos, maremotos e mesmo o dedo de Deus que deslocou o eixo do globo terrestre -, este estado de bonança durou muito pouco, e o homem transforma-se, com a descoberta do ferro, num cultivador, proprietário de sua própria terra. Doravante, ressalta Rousseau, a sua inocência pacífica está irremediavelmente perdida, apesar da conservação de sua natureza. Só com advento da cidade esta se perde para sempre em meio ao processo de corrupção que degenera a humanidade (69). Se levamos isso em consideração, o agricultor e o campo são privilegiados em detrimento da cidade, havendo uma declaração de guerra contra esta última no domínio da

sar" (op.cit., p. 278). A taxa transforma-se numa espécie de multa compulsória.

(67) Yves Vargas, op.cit., p. 70.

(68) Cf. a segunda parte do 2º Discurso e os capítulos nono e décimo do Ensaio sobre a origem das línguas.

(69) Onde o homem está dividido e dissociado de si mesmo (cf. "Lettre à M. de Beaumont", in Oeuvres Complètes, tomo IV, op.cit., p. 966).

economia e da ideologia, e, o mais alarmante, uma defesa da "ditada dura da rusticidade" (70), ou o que isso pode significar.

É certo que Rousseau se posiciona a favor do campo noês, pois a sua crítica contundente contra o duplo mecanismo que o empobrece e o seu programa que objetiva corrigir esta distorção monetária (71), não deixam qualquer dúvida sobre o assunto. Ainda mais quando pensamos no desenlace apresentado à esta questão ao governo da Polônia, quando propõe um imposto "en nature", isto é, o trabalho gratuito e a corvéia. Contudo, isso basta para torná-lo um "míope" de seu tempo, quando não vê que a cidade desprezada abriga a burguesia que conduzirá, trinta e cinco anos mais tarde, o povo à revolução? Que o próprio desenvolvimento agrícola, com o aparecimento do capitalismo, passa a depender dos progressos que a cidade industrial pode alcançar? Estrabismo, com certeza! Mas como não relevar o fato, que serve de atenuante, da tão esperada integração com a aristocracia por parte dessa mesma burguesia ascendente, e de sua ânsia em participar do poder monárquico? Mais ainda, do seu reconhecido desprezo pelos camponeses? Rousseau estava ciente desse sentimento, pois elevou-o a um primeiro plano na argumentação teórica que desenvolveu sobre a arte de governar bem. Por isso, talvez, o tom desdenhoso que utiliza para ridicularizar os valores e os costumes da cidade, e a sua incapacidade em perceber que esta representará, juntamente com o capitalismo, o futuro do homem moderno (72).

(70) Yves Vargas, op.cit., p. 72.

(71) Primeiro, taxando o luxo e os produtos importados, depois obrigando uma circulação do dinheiro que regresse ao agricultotor.

(72) Cf. Richard Sennett, op.cit., p. 155: "Rousseau poderia imaginar o fim da vida pública apenas numa cidade pequena: isto é, ele poderia imaginar uma alternativa para a metrópole, mas não o seu crescimento histórico".

Por outro lado, não devemos nos esquecer a tese de E. C. Vaughan: o débito real da Economia Política não é com os modernos, mas, sim, com os antigos (op.cit., p. 235); principalmente com Platão e com Aristóteles. Um exemplo dessa influência está na relação que aproxima Rousseau de Platão: um ponto comum, na marcha da humanidade e no seu processo civilizatório, em que foi viável uma vida comunitária sem grandes males, ou

seja, o estágio patriarcal de Platão (cf. "Les lois", in Oeuvres Complètes, tomo XI, texto estabelecido e traduzido por Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1951, 677e, 680a et seqs.) e a juventude do mundo de Rousseau. Mais ainda, as semelhanças entre as duas visões teóricas sobre o aumento dos vícios que criaram uma tendência histórica que inclinou o Estado à sua inevitável degeneração (cf. Platon, "La république", in op.cit., livro VIII, e, Rousseau, "Du contrat social", in op.cit., pp. 421-425).

B I B L I O G R A F I A

Obras de J.-J. Rousseau

Oeuvres Complètes, tomo III, Paris, Pléiade, Gallimard, 1964.

Oeuvres Complètes, tomo II, Paris, l'Intégrale, Éditions du Seuil
1971.

The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau, Oxford, Basil
Blackwell, 1 vol., 1962.

Obras de apoio

Barros, Gilda Naécia Maciel de, "Platão e Rousseau: o Estado Total", in Revista Brasileira de Filosofia, vol. XXXVI, fasc 148, São Paulo, 1987.

Besse, Guy, Jean-Jacques Rousseau, l'apprentissage de l'humanité, Paris, Messidor/Sociales, 1988.

Beyssade, Jean-Marie, "État de guerre et pacte social selon J.-J. Rousseau", in Kant-Studien, 70/Heft 2, 1979.

Bobbio, Norberto e Bovero, Michelangelo, Società e stato nella filosofia politica moderna, Milano, il Saggiatore, 1984.

Burgelin, Pierre, La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau, Paris, PUF, 1952.

Cassirer, Ernst, Le problème Jean-Jacques Rousseau, traduit par Marc B. de Launay, Paris, Hachette, 1987.

-- , La philosophie des Lumières, traduit par Pierre Quillet, Paris, Fayard, 1966.

Cotta, Sergio, "Rousseau o dell'insufficienza della politica", in Rousseau secondo Jean-Jacques, Roma, Ariane e l'Arte della Stampa, 1981.

Dagognet, François, Des révolutions vertes, Paris, Hermann, 1973.

Derathé, Robert, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, 2e éd., Paris, Vrin, 1970.

Derrida, Jacques, De la grammatologie, Paris, Minuit, 1967.

Durkheim, Émile, Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie, Paris, Marcel Rivière, 1966.

- Fortes, Luiz R. Salinas, Rousseau: da Teoria à Prática, São Paulo Ática, 1976.
- Goldschmidt, Victor, Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau, 2e éd., Paris, Vrin, 1983.
- Gouhier, Henri, Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau, 2e éd. revue, Paris, Vrin, 1984.
- Goyard-Fabre, Simone, "Les idées politiques de Diderot au temps de l'Encyclopédie", in Revue Internationale de Philosophie n° 148-149, 1984.
- Groethuysen, Bernard, Philosophie de la Révolution française, précédé de Montesquieu, Paris, Gallimard, 1956.
- Hendel, Ch. W., Jean-Jacques Rousseau: Moraliste, 2^a ed., New York The Library of Liberal Arts, 1962.
- Hochart, Patrick, "Droit naturel et simulacre", in Cahiers pour l'Analyse 8: L'impensé de Jean-Jacques Rousseau, Paris, Le Graphe, 1967.
- Hubert, René, Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756), Paris, Gamber, 1928.
- Launay, Michel, Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique, Grenoble-Cannes, CEL/ACER, 1971.
- Leduc-Fayette, Denise, Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité, Paris, Vrin, 1974.
- Marshall, Terence, "Art d'écrire et pratique politique de Jean-Jacques Rousseau", in Revue de Métaphysique et de Morale, n° 2-3, 1984.
- Merquior, José Guilherme, Rousseau e Weber. Dois Estudos Sobre a Teoria da Legitimidade, tradução de Margarida Salomão, Rio de Janeiro, Guanabara, 1990.
- Philonenko, Alexis, Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur tome I, Paris, Vrin, 1984.
- Polin, Raymond, La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau, Paris, Sirey, 1971.
- Prado Jr., Bento, "Gênese e Estrutura dos Espetáculos (Notas sobre a Lettre à d'Alembert de Jean-Jacques Rousseau)", in Estudos CEBRAP, 14, São Paulo, 1975.
- Proust, Jacques, Diderot et l'Encyclopédie, Paris, Armand Colin, 1962.
- Reale, Mario, Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal Discorso sull'ineguaglianza al Contratto, Roma, Dell'Ateneo, 1983.

- Riley, Patrick, The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic, New Jersey, Princeton University Press, 1986.
- Sennett, Richard, O Declínio do Homem Público. As Tirantias da Intimidade, tradução de Lygia Araujo Watanabe, São Paulo, Companhia Das Letras, 1988.
- Soboul, Albert, La Révolution française, nova edição revista e aumentada, Paris, Tel/Gallimard, 1984.
- Starobinski, Jean, Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle, suivi de Sept essais sur Rousseau, 2e éd., Paris, Gallimard, 1971.
- , 1789. Les emblèmes de la raison, Paris, Champs-Flammarion, 1979.
- Todorov, Tzvetan, Frêle bonheur. Essai sur Rousseau, Paris, Hachette, 1985.
- Vargas, Yves, Rousseau, économie politique (1755), Paris, PUF, 1986.
- Villaverde, María José, Rousseau y el pensamiento de las luces, Madrid, Tecnos, 1987.
- Vinh-De, Nguyen, Le problème de l'homme chez Jean-Jacques Rousseau, Québec, PUQ, 1991.
- Wokler, Robert, Rousseau on Society, Politics, Music and Language An Historical Interpretation of His Early Writings, New York, Garland, 1987.