

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
UNESP – FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS (FFC)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO

WELLINGTON ANSELMO MARTINS

**O *Contrato social*, de Rousseau, e sua recepção
no *Direito e democracia*, de Habermas**

MARÍLIA
2021

WELLINGTON ANSELMO MARTINS

**O *Contrato social*, de Rousseau, e sua recepção
no *Direito e democracia*, de Habermas**

Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília (SP), como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração em História da filosofia, Ética e Filosofia política. Linha de pesquisa: Filosofia política. Orientador: Prof. Dr. Ricardo Monteagudo.

MARÍLIA
2021

Martins, Wellington Anselmo.

O *Contrato social*, de Rousseau, e sua recepção no *Direito e democracia*, de Habermas / Wellington Anselmo Martins, 2021

116 f.

Orientador: Ricardo Monteagudo.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília, 2021

1. Escola de Frankfurt. 2. Direitos Humanos. 3. Teoria da democracia. 4. Iluminismo. 5. Rousseau. 6. Habermas. I. Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Filosofia e Ciências. II. Título.

*Ninguém nasce odiando outra pessoa pela cor de sua pele,
por sua origem ou ainda por sua religião.
Para odiar, as pessoas precisam aprender,
e se podem aprender a odiar,
elas podem ser ensinadas a amar.*

Nelson Mandela

MARTINS, Wellington Anselmo. **O Contrato social, de Rousseau, e sua recepção no Direito e democracia, de Habermas.** Dissertação de mestrado. Ricardo Monteagudo, orientador. Marília: Unesp, 2021.

Área de Concentração: HISTÓRIA DA FILOSOFIA, ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Linha de Pesquisa: FILOSOFIA POLÍTICA

BANCA EXAMINADORA

Presidente/Orientador: Professor Doutor Ricardo Monteagudo

Instituição: Universidade Estadual Paulista (Unesp).

Professor 1: Professor Doutor José Geraldo Alberto Bertoncini Poker

Instituição: Universidade Estadual Paulista (Unesp).

Professor 2: Professor Doutor José Benedito de Almeida Júnior

Instituição: Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

RESUMO: Pesquisa sobre o conceito de “soberania” de Rousseau, presente no capítulo sétimo, do Livro I, do *Contrato social*, frente a análise de Habermas acerca da “soberania do povo”, conforme o capítulo II, complementar, do Volume II, de *Direito e democracia*. Estruturalmente, este trabalho está dividido em antes, durante e depois da obra *Contrato social*: 1) para estudar a produção prévia de Rousseau, de antes do *Contrato*, apresenta-se principalmente Starobinski acerca do *Primeiro Discurso* ou *Discurso sobre as ciências e as artes*, no qual já se nota algumas premissas importantes de Rousseau que, mais tarde, são amadurecidas no *Contrato social*; 2) a seguir, procura-se ler e analisar diretamente o próprio *Contrato*, especialmente o Livro I; 3) enfim, a preparação feita permite uma aproximação do estudo da recepção habermasiana do *Contrato social*, esta recepção que ora afirma os princípios revolucionários de Rousseau – que se desdobram no mundo da vida, pela Revolução Francesa, de 1789 –, ora aponta seus limites em relação ao mundo contemporâneo, onde formas de governo e noção de soberania popular encontram problemas originais pertencentes ao novo momento histórico. Porém, apesar da distância histórica e filosófica entre Rousseau e Habermas, os resultados deste trabalho apontam para a assimilação fundamental dos princípios republicanos e democráticos do genebrino na obra do frankfurtiano de segunda geração, isto em detrimento dos contratualistas britânicos Hobbes e Locke.

PALAVRAS-CHAVE: Escola de Frankfurt. Direitos Humanos. Teoria da democracia. Iluminismo. Rousseau. Habermas.

ABSTRACT: Research on Rousseau's concept of “sovereignty”, present in the seventh chapter, of Book I, of the *Social contract*, in view of Habermas's analysis of the “sovereignty of the people”, according to the complementary chapter II, of Volume II, of *Law and democracy*. Structurally, this work is divided into before, during and after the work *Social contract*: 1) to study Rousseau's previous production, from before the *Contract*, Starobinski presents himself mainly on the *First Discourse or Discourse on the sciences and the arts*, in which some important premises of Rousseau are already noted, which are later matured in the *Contract Social*; 2) then, we try to read and directly analyze the *Contract* itself, especially Book I; 3) finally, the preparation made allows an approximation of the study of the habermasian reception of the *Social Contract*, this reception that now affirms Rousseau's revolutionary principles – which unfold in the world of life itself, by the French Revolution, of 1789 –, now points out its limits in relation to the contemporary world, where forms of government and the notion of popular sovereignty encounter original problems pertaining to the new historical moment. However, despite the historical and philosophical distance between Rousseau and Habermas, the results of this work point to the fundamental assimilation of the republican and democratic principles of the genebrino in the work of the second generation of the Frankfurt, to the detriment of the contractualists Hobbes and Locke.

KEYWORDS: Frankfurt School. Human Rights. Democracy's theory. Enlightenment. Rousseau. Habermas.

Sumário

1	Introdução.....	08
2	Rousseau antes do <i>Contrato social</i>.....	10
2.1	Starobinski, o desmascarar do homem e seus deuses.....	23
2.2	Starobinski, os males da aparência civilizada.....	24
3	Rousseau no <i>Contrato social</i>.....	27
3.1	O vocabulário de ciência política em Rousseau.....	40
3.2	A escala e o programa: o que é o <i>Contrato social</i> ?.....	45
3.3	Uma leitura estrutural e marxista.....	49
4	A recepção do <i>Contrato social</i> por Habermas.....	71
4.1	Habermas leitor de Rousseau, uma relação difícil mas existente....	71
4.2	A “soberania”, do <i>Contrato social</i> ao <i>Direito e democracia</i>	83
5	Considerações finais.....	111
6	Bibliografia.....	114

1 Introdução

Qual é o conceito de soberania em Rousseau e como ele tem sido lido e empregado por Habermas? Para responder à questão, esta pesquisa adentra o tema pouco explorado da relação Rousseau-Habermas.

Ora, uma vez que o *Contrato social*, de Rousseau, é o principal ponto de encontro desses dois filósofos, por ser nele onde se define sistematicamente o princípio de soberania popular, então esta dissertação versa principalmente sobre tal obra e, de modo especial, a sua recepção em *Direito e democracia*, de Habermas.

Tanto Rousseau quanto Habermas são republicanos. Habermas, pois, intitula o seu capítulo, delimitado para este estudo, como “Soberania do povo como processo”; trata-se de uma soberania popular que pode dialogar com aquela vontade geral pensada por Rousseau. Assim, o Estado democrático de Direito aproxima o frankfurtiano, de segunda geração, com o contratualista: Habermas, a seu modo, a exemplo de *Teoria do agir comunicativo*, alicerça a sua noção de democracia deliberativa com base na cidadania ativa do povo, como também o faz Rousseau, no elogio a Genebra ou na afirmação da necessidade de conselhos e comissões populares para que haja um governo legítimo. Rousseau e Habermas, por isso, não almejam senão as formas democráticas de exercício do poder, então, o interesse público é o critério máximo.

O potencial do indivíduo, quando em coletividade, para Rousseau, é a vontade geral – o bem comum –, tal como toda pessoa humana, em Habermas, não somente pende para a eficiência da razão instrumental empregada em favor do interesse individual, mas também o indivíduo é capaz de cidadania, isto é, de efetivar o consenso racional em favor de amplos interesses mútuos.

Não sem crítica e diferenças históricas e filosóficas, tanto Rousseau quanto Habermas – a exemplo da citada razão instrumental: crítica fundamental da herança da Escola de Frankfurt –, refletem acerca dos limites da razão e da ciência para a condição humana em sociedade. Habermas, a exemplo do seu *Conhecimento e interesse*, e Rousseau, no *Primeiro Discurso* ou *Discurso das ciências e das artes*, reforçam a oposição a um racionalismo que sirva a formas viciadas ou alienantes de convivência social.

Isto é, ambos são filósofos do cânone moderno, já que Habermas hoje advoga contra qualquer “pós-modernismo”, porém, quer na ação comunicativa habermasiana, quer no iluminismo crítico de Rousseau, a razão humana é objeto de ressalvas na mesma medida em que é objetivo social, sem o qual não é possível a emancipação do indivíduo e sua sociedade: Habermas propõe a “razão comunicativa”, apesar das limitações apontadas em sua obra, e Rousseau almeja a “idade da razão”, como é buscada no *Emílio* e é necessária para o cidadão-súdito que alicerça o *Contrato social*.

Enfim, se em Habermas o coletivo das pessoas não pode ser enganado já que se compõe de seres racionais que, se têm acesso à esfera pública de um discurso na igualdade de informação e expressão, e o semelhante em Rousseau, o povo nunca pode ser corrompido, nem enganado, desde que não lhe sejam negadas as informações elementares para as decisões públicas e administração da vontade, então a soberania democrática iluminista encontra um eco legítimo na filosofia política contemporânea.

Focada assim na compreensão da soberania popular, esta dissertação necessariamente relaciona também noções fundantes de democracia e de direitos humanos nos capítulos que seguem.

2. ROUSSEAU ANTES DO CONTRATO SOCIAL

Antes de se adentrar propriamente à análise do *Contrato social*, aponta-se aqui as bases inaugurais da filosofia rousseauiana já na sua primeira obra, *Discurso sobre as ciências e as artes*. Neste *Primeiro Discurso* há a crítica de Rousseau à cultura em geral, à sociedade corrompida que ele enxerga pela busca ao luxo, pelas máscaras enganadoras dos discursos; enquanto a defesa direta de um pacto social justo ocorre, depois, na sua grande obra, o *Contrato social*.

Ora, no *Primeiro Discurso*, a ideia de pacto ainda não estava formulada – como depois, ganha corpo no texto *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e, enfim, no *Contrato* propriamente –, mas Rousseau desde o início adianta a sua crítica da cultura em geral, isto é, uma crítica das aparências: “Como seria agradável viver entre nós se a aparência fosse sempre a imagem das disposições do coração [...]”, assim Rousseau identifica a discrepância entre discurso e prática no convívio social, “[...] em uma palavra, as aparências de todas as virtudes sem ter nenhuma” (ROUSSEAU, 1983, p. 6).

Esta crítica das aparências – ou francamente do erro ou da mentira – é comentada por Starobinski como um tipo de crítica de mitos. Neste caso do *Primeiro Discurso*, então, Rousseau ao identificar e se opor às narrativas que têm “aparências de todas as virtudes”, opõe-se a alguns ideais, ou mitos, para erigir neste mesmo lugar os ideais que julga realmente virtuosos.

Por isso, na crítica das aparências, “Rousseau transporta o mito religioso para a própria história” (Starobinski, 1991, p. 24). Pensa a partir do tempo da inocência humana, de um mito fundador, até o tempo atual carente de um novo mito, o “mito da transparência” (Starobinski, 1991, p. 22). Ou seja, faz o percurso completo “do mito do antigo bom

selvagem até uma nova mitologia atual” (Otte, 2015, p. 10), isto é, daquela hipótese que, depois, no *Segundo* discurso será conceituada como estado de natureza, em um percurso que vai até o Rousseau das *Confissões*: do valor da simplicidade do homem primitivo e verdadeiro, puro, até a pureza possível da transparência do homem social virtuoso que, inclusive, se arrepende e não esconde os seus equívocos.

E tal nova mitologia serve ainda para contrapor uma outra “antiga mitologia, aquela apresentada à curiosidade inocente dos nossos filhos, como modelo de más ações” (Rousseau, 1983, p. 59). Rousseau se refere às “estátuas e quadros” da mitologia ateniense clássica que, após o Restabelecimento ou Renascimento, passou a ornamentar a Europa, inculcando assim os seus valores que “são apenas imagens de todos os desvarios do coração e da razão” (Rousseau, 1983, p. 58). Ora, mas qual a relação da mitologia antiga com a mitologia do bom selvagem? Rousseau emprega o “mito da transparência” (cf. Starobinski, 1991, p. 22), o seu hipotético homem natural e bom, contra os males ornamentais herdados dos valores e ideais clássicos, atenienses.

Assim, as aparências dos mitos gregos, “desvarios do coração” (Rousseau, 1983, p. 58), são falsos deuses, são vícios vestidos como virtudes. Por isso é preciso retomar e atualizar não os antigos gregos, mas antes ainda, aprender com o homem de antes da história, com o bom selvagem; aí reside a verdade procurada por Rousseau, somente esta verdade do coração louva justamente aos deuses e ideais puros.

Em outros termos, frente a essa grega e sofisticada máscara [*prósopon*, em grego antigo, πρόσωπον: máscara], Rousseau propõe uma reaproximação com os deuses – “outrora, os deuses liam em nossos corações” (Rousseau *apud* Starobinski, 1991, p. 22) –, e o novo entendimento se dá agora sob o mito da completa confissão e da simplicidade do ser, a exemplo de na citada obra *Confissões*.

Neste contexto de ideais e mitos, não no *Primeiro Discurso*, mas na dedicatória do *Segundo*, há o exemplo do elogio de Genebra: “Rousseau aceitou um mito sobre a realidade genebrina que era amplamente compartilhada pelos burgueses, um mito envolvendo um tipo de sonho sobre a soberania popular” (Bertram, 2015, p. 05).

Ou seja, tanto o hipotético estado de natureza quanto Genebra não precisam ser perfeitamente existentes para que, ainda assim, sirvam de ideal norteador do pensamento de Rousseau.

Então, ao analisar especificamente o *Primeiro Discurso*, obra inaugural do pensador genebrino, avança-se: “Aprimorar os costumes” (ROUSSEAU, 1983, p. 329), eis um apontamento inicial do problema que Rousseau avalia, conforme proposto pela Academia de Dijon, em 1750: teriam as ciências, as letras e as artes conferido maior primor aos hábitos e comportamentos humanos? No ensaio, Rousseau pensa que não. E defende a sua tese de que a civilidade e as luzes não apenas não conduzem necessariamente à verdade como, ainda, levam os homens até o amor pelos mitos desmoralizantes, o artificialismo e, enfim, a mais franca mentira.

Já na advertência desse *Primeiro Discurso*, Rousseau questiona a fama, a imagem pública: “Que será a celebridade?” (ROUSSEAU, 1983, p. 330), para logo depois dizer: “Eis a obra infeliz a que devo a minha” (ROUSSEAU, 1983, p. 330). Ou seja, ele não poupa críticas sobre si mesmo e, por isso, a sua própria aversão à notoriedade pessoal conquistada pode exemplificar a crítica mesma contida nessa obra. Rousseau conclui que a crítica contida em seu discurso é “no máximo, medíocre” (ROUSSEAU, 1983, p. 330), porém, ainda assim, ela lhe deu um nome e sucesso. Que será a fama? Perguntava-se Rousseau. Não apenas a plebe ignorante, mas mesmo a Academia de Dijon poderia se render a uma obra frágil e garantir notoriedade, por meio de “um favor inicial injusto” (ROUSSEAU, 1983, p. 330), a um escritor iniciante? Rousseau, como qualquer intelectual,

conhece o poder encantador dos discursos, mas confessante que é, acusa as próprias palavras que cria e, em sua transparência, chega a rejeitar o poder conquistado por esse seu texto inaugural: “Que abismo de misérias não teria evitado o autor, se esta primeira obra tivesse sido recebida como merecia!” (ROUSSEAU, 1983, p. 330). Pondere-se, todavia, que adiante, nesse mesmo *Primeiro Discurso*, a Academia de Dijon recebe um sincero louvor do genebrino.

Isto é, ainda que a autocrítica de Rousseau acerca da fama alcançada pelo prêmio por sua obra de estreia, sirva de exemplo factual da crítica geral mesmo, contida contra toda e qualquer celebridade que almeje *status*, importa ressaltar que o “favor inicial injusto” da Academia de Dijon não torna injusta a academia, uma vez que o filósofo põe exatamente sobre ela parte da sua esperança contra a vaidade dos charlatães que almejam a fama por si só.

Então, já no Prefácio, Rousseau reforça a crítica iniciada. Diz que o seu discurso não perde tempo com as “sutilezas metafísicas que dominaram todas as partes da literatura” (ROUSSEAU, 1983, p. 331) e das quais inclusive a academia não conseguia se isentar. Rousseau afirma ensaiar sobre realmente uma das “mais belas questões”, “uma daquelas verdades que importam à felicidade do gênero humano” (ROUSSEAU, 1983, p. 331). Ou seja, há os exageros ditos abstratíssimos apresentados como belos, mas que não são, e vistos como úteis, sem na verdade sê-lo. Aqui, as bases da desconstrução da artificialidade já são sentidas.

Com esse partido, fica questionado tudo o que, em meados do Século das Luzes, constitui a “admiração dos homens” (ROUSSEAU, 1983, p. 331). Esta posição de quem não se preocupa em agradar a ninguém gera uma censura do público em geral, dos que, hipoteticamente, não são sábios. Esse público de “letrados pretensiosos” e de “pessoas da moda” (ROUSSEAU, 1983, p. 331) é onde Rousseau identifica as máscaras das vis

sutilezas metafísicas. O modismo e o esplendor de quem “faz-se passar hoje por espírito forte, filósofo” (ROUSSEAU, 1983, p. 331) não é mais que um pretensioso e corrompido discurso e, por isso, é alvo da franca oposição de Rousseau.

O pensador genebrino, de encontro aos letrados falsificadores que tem em mente, é o sábio da transparência e da confissão. Rousseau diz “confesso”, “sinto-me obrigado” e, em referência a valores como justiça e respeito, “exigem de mim” (ROUSSEAU, 1983, p. 331); cria este contexto dissertativo de ética e sinceridade mesmo que apenas para salientar algumas mudanças textuais em seu discurso e ainda que tais mudanças já tenham sido, em sua maior parte, retiradas.

Na introdução desse *Primeiro Discurso*, segue o apelo à honestidade, dado que isso é o “que convém a um homem de bem” (ROUSSEAU, 1983, p. 333). E a tese de Rousseau, sua crítica à corrupção dos costumes, é apresentada como um dever que se impõe, ou seja, o seu surpreendente partido contrário ao restabelecimento das ciências e das artes é o lugar do verdadeiro sábio, o sábio “que nada sabe” (ROUSSEAU, 1983, p. 333). Enfim, enquanto famosos eruditos, autoproclamados conhecedores, sustentam o seu valor neste aparente saber, Rousseau avalia a virtude no local oposto, em ser o “que nada sabe e que nem por isso se despreza” (ROUSSEAU, 1983, p. 333).

Na primeira, de duas partes, Rousseau enfatiza o poder do discurso, seja racional, por meio da filosofia, ou francamente apaixonado, na poesia: “as ciências, as letras e as artes, menos despóticas [que governos e leis] e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro” (ROUSSEAU, 1983, p. 335. Grifo nosso). A política na prática, inclusive pelo emprego da força, pode ser mais ditatorial que os discursos, as ideias, porém “talvez”, diz Rousseau, as falas carregam mais poder, a ponto de conseguir afogar “o sentimento dessa liberdade original” (ROUSSEAU, 1983, p. 335). Os mitos criados é que florescem as cadeias e, assim, encantam e conduzem os prisioneiros, “fazem

com que amem sua escravidão” (ROUSSEAU, 1983, p. 335) e, enfim, se tornem, “escravos felizes” (ROUSSEAU, 1983, p. 335). Aqui, vê-se já prenúncios da crítica à escravidão que, depois, ganhará profundidade no *Contrato social*, em favor da liberdade e da igualdade, ou seja, da democracia, dos direitos humanos, enfim, da soberania popular.

No entanto, tal virtuosa felicidade é apenas de “aparência” (ROUSSEAU, 1983, p. 335), uma poderosa máscara discursiva, é artificial. Os servos parecem dotados de “polidez” (ROUSSEAU, 1983, p. 335), de uma cortesia nascida da mais sublime liberdade e civilidade, ainda que sejam apenas servos. Rousseau diz que, neste quesito, “nosso século [o iluminado XVIII] e nossa nação sobrepujarão todos os tempos e todos os povos” (ROUSSEAU, 1983, p. 335). A razão florescente desse século é responsável por inúmeras guirlandas de flores para prisões.

Acaso tais encantamentos fossem o *ser*, e não mera aparência de verdade, “como seria doce viver entre nós” (ROUSSEAU, 1983, p. 335), se mentiras tão bem temperadas fossem a verdade. Porém, “a virtude nem sempre se apresenta com tão grande pompa” (ROUSSEAU, 1983, p. 335) e toda essa ostensiva sofisticação, em vez de indício de puro e natural conteúdo, é testemunha intrínseca da sua mentira da forma, da sua falsificação na superficialidade.

Na nota de rodapé deste trecho do *Primeiro Discurso*, o próprio Rousseau comenta:

Os príncipes sempre encaram com prazer o gosto das artes agradáveis e das superfluidades, das quais não resulta exportação de dinheiro, espalhar-se entre os seus súditos, pois, além de nutri-los assim nessa pequenez de alma tão própria à servidão, sabem muito bem que todas as necessidades que o povo julga ter são outras tantas cadeias com que se enleia. (ROUSSEAU, 1983, p. 335).

Artes populares, supérfluas e prazerosas, mesmo que corruptoras e nascidas de um discurso falsificado, são úteis aos governos despóticos. A mediocridade de tais discursos ajuda a apequenar os espíritos, torna-os mais dóceis à dominação.

Assim, a “aparência”, os “ornamentos vãos” elogiam a força do bem, mas apenas “para esconder uma deformidade qualquer” (ROUSSEAU, 1983, p. 336). Súditos e reis na linha de tal superficialidade, incapazes de realmente se conhecerem, sem a “facilidade para se penetrarem reciprocamente” (ROUSSEAU, 1983, p. 336); como ocorria em meio aos primeiros homens que não constituíam povo e nem erguiam líderes, porém eram capazes de enxergar além das roupas e extravagância de seus semelhantes.

Alinhado às luzes deste século de Rousseau, discursos de todas as épocas mais brilhantes refinaram “a arte de agradar”, o reinado de uma “uniformidade desprezível e enganosa” (ROUSSEAU, 1983, p. 336), de modo a fazer com que o populacho e os falsos raciocinadores se encontrem, dialoguem; trata-se da disciplinada pequenez dos súditos ante grandes artistas do despotismo. Sob toda essa luz de máscaras, há a corrupção e, por isso, já ninguém “ousa mais parecer tal como se é” (ROUSSEAU, 1983, p. 336).

A alienação é generalizada, seu “véu uniforme e pérfido da polidez” cobre multidões e seus vícios, chama galantemente de bens os atos e as letras desvirtuados que emana: “haverá excessos proscritos, vícios desonrados, mas outros serão honrados com o nome de virtudes” (ROUSSEAU, 1983, p. 336). Mesmo os modos mais simples, e ainda que vindos de homens admiráveis, podem esconder a mentira e a verdade, eis “a simplicidade artificiosa de tais sábios” (ROUSSEAU, 1983, p. 337).

Todo esse discurso mascarado é evidente para Rousseau, mas a corrupção e o poder de tão sofisticado artificialismo não são facilmente identificados por quaisquer olhos:

Acrescentarei somente uma reflexão: um habitante de certas paragens longínquas, que procurasse formar uma ideia dos costumes europeus tomando por base o estado da ciência entre nós – a perfeição de nossas artes, a decência de nossos espetáculos, a polidez de nossas maneiras, a afabilidade de nossos discursos, as nossas demonstrações perpétuas de benevolência e esse tumultuoso concurso de homens de todas as idades e de todos os estados que parecem ávidos, desde a aurora até o deitar do sol, de se obsequiarem reciprocamente –, descobriria a respeito de nossos costumes exatamente o contrário do que são. (ROUSSEAU, 1983, p. 337).

Por isso, as ideias nascidas de tais ideias aparentes apontam para um não-ser, são a corrupção advinda das luzes, um engano de discursos que não desvelam a realidade dos costumes. Ora, “a depravação é real, e nossas almas se corromperam” (ROUSSEAU, 1983, p. 337), ainda que um estrangeiro não consiga penetrar para além da nossa superfície. Porém, de outro lado, é visível que a falsificação discursiva sempre induz a tal mediocridade, não apenas na Europa, pois as máscaras também podem impor o seu reinado nos longínquos recantos do mundo: “observou-se o mesmo fenômeno em todos os tempos e em todos os lugares” (ROUSSEAU, 1983, p. 337).

Frente à desconstrução desse vício do que é artificial, Rousseau elogia “a simplicidade, a inocência” (ROUSSEAU, 1983, p. 338). Os artifícios exigem rebuscamento, elevada cultura, malícia e múltiplas intenções; como ocorrido na aclamada Grécia clássica: “Atenas tornou-se a moradia da polidez e do bom gosto, o país dos oradores” (ROUSSEAU, 1983, p. 339), tudo em oposição à forte simplicidade de Esparta.

Mas tal sofisticação do mau exemplo de Atenas não incomodava apenas a transparência do coração puro espartano, pois o próprio mais célebre de todos os atenienses, Sócrates, sabia que seus conterrâneos de grande eloquência meramente “se faziam passar por sábios” sem, todavia, sê-lo realmente; esses sofistas e poetas, que se “consideram como os mais sábios dentre os homens” (ROUSSEAU, 1983, p. 340), são presunçosos e isto deslustra sua perspicácia e inteligência aos olhos de Sócrates, segundo Rousseau.

Ora, “ainda que essas pessoas [os ilustres mestres do discurso] nada saibam, crêem todas saber alguma coisa” (ROUSSEAU, 1983, p. 340), enquanto Sócrates, por sua vez, honesto consigo mesmo e com os outros, apoiado apenas em sua própria razão, confessa o seu desconhecimento e duvida de sua superioridade.

E os que pensam saber a verdade, propagam-na com veemência. Por isso, há “essa multidão de livros com que nos inundam de todos os lados”. Sócrates em resposta a esta ostensiva literatura ateniense nunca chegou a escrever nenhum livro. Assim, Rousseau emprega a figura de Sócrates para criticar os “gregos artificiosos e sutis que seduziam a virtude e afrouxavam a coragem de seus concidadãos” (ROUSSEAU, 1983, p. 340). Enquanto em Esparta, há o oposto: os discursos não querem seduzir, pois o objetivo dos mestres espartanos é a promoção da simplicidade da vida, estimulam a coragem para a agricultura e as artes bélicas, ambas verdadeiramente úteis.

Da arquitetura às palavras, quer em Atenas ou Roma, a “face pomposa” e o “esplendor funesto” são indícios de que “são os retóricos que vos governam” (ROUSSEAU, 1983, p. 341). Novamente opondo a arte da guerra com as artes corrompidas, Rousseau questiona os romanos: “Foi para enriquecer arquitetos, poetas, estatutários e histriões que regastes com vosso sangue a Grécia e a Ásia”? E conclui, as “artes funestas vos corromperam”. São frutos viciosos de toda a “pompa vã”, a “elegância rebuscada”, a “eloquência frívola”, os “encantos de homens fúteis” (ROUSSEAU, 1983, p. 341).

Ao olhar a história humana, o luxo tão próximo da escravidão “em todos os tempos”, Rousseau pretende na verdade aprender a olhar criticamente o seu próprio tempo. E por isso exercita a imaginação: “É verdade que, entre nós, Sócrates absolutamente não teria bebido a cicuta, mas teria bebido, num copo ainda mais amargo, a zombaria insultante e o desprezo cem vezes piores do que a morte” (ROUSSEAU, 1983, p. 341). Os sofisticados atenienses levavam até a morte, mas, pior, os ilustrados artificiosos do século XVIII torturariam um homem verdadeiro feito Sócrates pela vida inteira.

Na segunda parte deste *Discurso*, segue a desconstrução dos mitos. “O inventor das ciências fora um deus inimigo do repouso dos homens” (ROUSSEAU, 1983, p. 342), nisto criam gregos e, antes deles, os egípcios. É uma “superstição” a pureza das origens da

ciência, pois, realmente: “quantos perigos e caminhos ilusórios na investigação das ciências!” (ROUSSEAU, 1983, p. 343), quanta “mentira” e “ambição”.

Ora, a mitologia, as crendices todas, toda sorte de artifícios, em uma palavra, a falsidade, “o falso é suscetível de uma infinidade de combinações”, múltiplos discursos, coloridas formas e conteúdos infinitos, porém já “a verdade tem uma única maneira de ser” (ROUSSEAU, 1983, p. 343). Por isso, o sofista tem sempre muito a dizer e a escrever, apesar do pouco que sabe, enquanto o filósofo se cala, já entende saber muito quando compreende nada saber e, como Sócrates, às vezes nada deixa escrito. A verdade não multiplica palavras.

Não que os homens mais eloquentes da história, grandes mentes e tão seletos engenheiros do pensamento sejam incapazes da virtude, da verdade e discursos puros. Ocorre que “dedicam seus talentos e sua filosofia a destruir e aviltar quanto existe de sagrado entre os homens” (ROUSSEAU, 1983, p. 344). A natureza demonstra a simplicidade e a promoção da vida, mas isto é óbvio e obviedades não costumam surpreender. Por isso, “é da opinião pública que [os letrados corrompidos] são inimigos”, querem fazer passar a sua cultura como de natureza mais sábia que a sabedoria da natureza, buscam a fama: “ó fúria de ser diferente, que poder o vosso!” (ROUSSEAU, 1983, p. 344).

Em oposição à transparente simplicidade, a ostentação das máscaras exige “o luxo”, “o esplendor” e, por isso, não teme, caso “seja preciso enriquecer a qualquer preço” (ROUSSEAU, 1983, p. 344). Sem dúvida, “todo artista quer ser aplaudido”, porém os artistas desse gênero mais artificioso estão viciados no “momento”, são imediatistas, almejam o agora, em vez de a imortalidade, buscam “o gosto pelo fausto”. Seus discursos falsificados são intelectualmente desonestos, pois essas mentes talentosas deliberadamente preferem “compor obras comuns, que sejam admiradas durante sua vida, maravilhas que só serão

admiradas muito tempo depois da sua morte” (ROUSSEAU, 1983, p. 345). Um exemplo dessa ilustre corrupção é o famigerado e pomposo Voltaire, este “tão fértil em pequenas coisas”, que poderia ter rejeitado os aplausos e reverenciar a construção de uma obra bem maior e historicamente grande. (ROUSSEAU, 1983, p. 345).

O luxo tem ainda a seu lado as mulheres. Os pensadores corrompidos querem ser diferentes, aplaudidos e também galanteadores, mesmo que isso custe a sua ética: “os homens serão sempre aquilo que mais agrada às mulheres” (ROUSSEAU, 1983, p. 345) e todos os que estão viciados em amar a fama logo ficam dependentes dos olhos femininos. Assim, tais letrados não querem a ciência mais do que aos corpos “dessa metade do gênero humano” (ROUSSEAU, 1983, p. 345).

E ainda, assim como Sócrates perseguido pelos atenienses, pobre do homem “que possua firmeza de alma” com força suficiente para rejeitar luxo, fama e mulheres, renunciar assim, por seu gênio, as “produções pueris” e amplamente populares: “Desgraçado dele! Morrerá na indignação e no esquecimento. Não é prognóstico que faço, mas experiência que relato”, diz Rousseau (1983, p. 346).

A avareza expulsa os deuses, junto com o conhecimento, para longe. Homens inocentes amam ter “os deuses como testemunhas” de suas falas e atos, mas quando se tornam hábeis em camuflar a verdade e desejosos da riqueza expulsam os deuses, “esses espectadores incômodos”, isolam-nos “em templos magníficos” (ROUSSEAU, 1983, p. 346). Também na religião, ou seja, não somente nas letras, a vaidade pode compor os discursos.

Religiosos e pensadores, todos aparentam a virtude, porém é “a obra [corruptora] das ciências e de todas as artes que atuam nas sombras dos gabinetes” (ROUSSEAU, 1983, p. 346):

Quando os godos arrasaram a Grécia, as bibliotecas só se salvaram do fogo devido a uma opinião espalhada entre eles e segundo a qual se deveria deixar aos inimigos móveis tão próprios a desviá-los do exercício militar e a distraí-los com ocupações

ociosas e sedentárias. Carlos VIII viu-se senhor da Toscana e do reino de Nápoles quase sem ter desembainhado a espada e toda a sua corte atribuiu essa facilidade inesperada a mais se divertirem o príncipe e a nobreza da Itália com tornarem-se engenhosos e sábios do que se adestrando para se tornarem vigorosos e aguerridos. (ROUSSEAU, 1983, p. 346).

Com estas referências, Rousseau quer revelar as sombras que podem surgir nas bibliotecas, a frágil sabedoria dos perdedores, dos facilmente derrotáveis. Assim, o luxo material e metafísico, em vez de um apego à verdadeira ciência, é mero entretenimento e preguiça. Daí porque tais cidadãos se tornam incapazes de proteger as suas próprias cidades: basta a “privação de algumas coisas supérfluas para, em poucos dias, fundir e destruir o melhor de nossos exércitos” (ROUSSEAU, 1983, p. 347). O elogio do supérfluo, então, não é natural à condição humana, mas ensinado por culturas corrompidas. E “já desde os primeiros anos, uma educação insensata orna nosso espírito e corrompe nosso julgamento” (ROUSSEAU, 1983, p. 347). Eis a engenhosidade das doutrinas ornamentais, uma pedagogia que gera homens prontos para serem derrotados.

Ao passear por essas cidades artificiais e decadentes, sempre se vê praças “ornadas de estátuas”, galerias de arte, quadros de tudo, tudo essas imagens dizem, menos o que é mais simples e útil. São mitos, narrativas “cuidadosamente extraídas da mitologia antiga e apresentados precocemente à curiosidade dos nossos filhos” (ROUSSEAU, 1983, p. 348). Tais são as fantasias que, desde logo na infância e juventude, os povos corrompidos estimulam todos a usar: uma religião sem deuses, uma ciência sem verdade, uma arte sem beleza que mais servem para distrair os ignorantes do que para revelar a grandeza humana.

Diante desse contexto, é preciso desmistificar as falácias e as mentiras. Uma outra educação deve fazer frente a todo esse ensino corrupto, isto é, cabe a “sábias instituições” ser o “freio” e a desconstrução de todos os “charlatães” que se vestem de filósofos (ROUSSEAU, 1983, p. 349). É ofício das virtuosas academias, socráticas, vencer em praça pública toda a soberba dos intelectuais e as subliminares intenções dos sofistas.

A vitória na ágora, nos espaços comuns, entretanto, precisa de uma ressalva quanto à mídia. Rousseau vê criticamente o poder da “imprensa”, dos “caracteres tipográficos”, essa comunicação de massa em vez de amplificar a voz virtuosa das academias pode, contrariamente, servir exatamente aos mitos que deveria combater, eternizando “as extravagâncias do espírito humano” (ROUSSEAU, 1983, p. 350). Com isso, Rousseau não pretende fazer crer que nenhum homem é realmente notável e digno de louvor. “Os Verulamios, os Descartes e os Newtons” é que deveriam ter estátuas, quadros públicos, de modo a educar o ser verdadeiramente humano, comunicar essas virtudes singulares e irrepetíveis, “é a esse pequeno número que cabe elevar monumentos à glória do espírito humano” (ROUSSEAU, 1983, p. 351).

Na pedagogia, na mídia e, assim, também na política. Que as luzes raras de inteligência e virtude juntas não sejam subestimadas, “que os reis não desdenhem, pois, de admitir em seus conselhos as pessoas mais capazes de bem os aconselhar” (ROUSSEAU, 1983, p. 351). Porém, enquanto perdurar a artificialidade, a promoção pública dos valores condenáveis e seus falsos líderes, “os povos continuarão a ser abjetos, corrompidos e infelizes” (ROUSSEAU, 1983, p. 351).

Nestes termos, o pensador de Genebra insere o seu *Primeiro Discurso* em uma opção crítica da modernidade, desde o Renascimento até o Iluminismo. Todavia, Rousseau é um iluminista, ainda assim: a racionalidade é necessária, tal como a originalidade nas ciências, letras e artes do século XVIII tem contribuição direta de Rousseau.

Rousseau, pois, termina o seu *Discurso* transparecendo humildade, de novo opondo-se à fama: “permaneçamos na obscuridade” (ROUSSEAU, 1983, p. 352), sem os aplausos que só são devidos aos grandes homens de simplicidade e natureza, aos soldados mais corajosos, os mais fortes agricultores e, enfim, os pouquíssimos puros homens de ciência.

2.1 Starobinski, o desmascarar o homem e seus deuses

O início de “A transparência e o obstáculo” é dedicado por Starobinski para analisar diretamente o *Primeiro Discurso*. Starobinski diz que o filósofo de Genebra faz um “elogio da cultura” no *Discurso sobre as ciências e as artes*, porém “uma súbita reviravolta nos põe em presença da discordância do ser e do parecer” (STAROBINSKI, 1991, p. 15), isto é, Rousseau escuta as falas do seu tempo, mas entende que o seu rebuscado timbre é “belo demais para ser verdadeiro” (STAROBINSKI, 1991, p. 15).

Starobinski compreende esse *Discurso* como uma análise da ausência da verdade, do pouco conteúdo e exibicionismo das letras: “cava-se o vazio atrás das superfícies mentirosas” (STAROBINSKI, 1991, p. 15). O genebrino está à procura da “mentira da aparência”, entretanto, “o que está em jogo não é apenas a noção abstrata do ser e do parecer”, mas propriamente o destino dos homens, a verdade do agir humano, por isso “o parecer e o mal são uma e mesma coisa” para Rousseau (STAROBINSKI, 1991, p. 15).

Rousseau foca a sua reflexão no período renascentista, porém não escapa o próprio século XVIII e, ainda, referências a toda história conhecida por ele. Com relação especificamente aos seus contemporâneos, Starobinski afirma que “o tema da mentira da aparência não tem nada de original em 1748”, pois era pauta comum das polêmicas e vocábulos como “desvelar” e “desmascarar” estavam presentes em toda discussão (STAROBINSKI, 1991, p. 16). A crítica dos mitos, do “herói que se esvaece”, assim como diretamente a antítese “ser-parecer” constituem o léxico comum do iluminismo (STAROBINSKI, 1991, p. 16).

No entanto, sob a pena do genebrino, a polêmica conhecida ganha profundidade e paixão. Novos conflitos emanam da crítica do ser, do não-ser, do dever ser e do parecer, a exemplo da “ruptura entre a natureza e a sociedade, entre o homem e seus deuses”

(STAROBINSKI, 1991, p. 16). Aqui, nesse desdobramento da análise das máscaras culturais, os “deuses” estão na categoria da sociedade, do inventado, do discursivo e do mal, em oposição a tudo o que é puro, natural, forte e bom:

Subjugados pela ilusão do bem, cativos da aparência, deixamo-nos seduzir por uma falsa imagem da justiça. Nosso erro não conta na ordem do saber, mas na ordem moral. Enganar-se é tornar-se culpado enquanto se acredita fazer o bem. Apesar de nós, à nossa revelia, somos arrastados para o mal. A ilusão não é apenas o que turva nosso conhecimento, o que vela a verdade: falseia todos os nossos atos e perverte nossas vidas. (STAROBINSKI, 1991, p. 16-17).

Se os heróis não se esvaecem e os deuses não ficam desmascarados, então a alienação seduz o homem, torna-o criminoso e, por isso, “a confiança jamais pode durar”, pois a sua alma fica corrompida, “um ‘véu’ dissimula os verdadeiros sentimentos” (STAROBINSKI, 1991, p. 17). Starobinski entende a posição de Rousseau diante da cultura, as suas teses, como um olhar ao mesmo tempo analítico e apaixonado, crítico de tudo pois crítico de si mesmo: “Rousseau se atribui aqui o papel do observador”, um crítico dos discursos que, com sua “dramaturgia íntima” (STAROBINSKI, 1991, p. 18), renovou a reflexão acerca da superficialidade.

2.2 Starobinski, os males da aparência civilizada

Também na obra *As máscaras da civilização*, Starobinski se dedica a analisar o *Discurso sobre as ciências e as artes*. Sob o título de “Os males da civilização”, resume o *Primeiro Discurso* como “a acusação do mal” (STAROBINSKI, 2001, p. 163), segundo Rousseau. As máscaras culturais são o veneno, a falsidade ofuscada por tantas “luzes”, as virtudes validadas por “vãs ciências”.

Mas, sob a escrita do transparente filósofo, nem todo discurso é falsificação. A sua reverência às acadêmicas, em especial à de Dijon, é uma ressalva às luzes: “A forma reverenciadora não deve mascarar a seriedade do argumento” (STAROBINSKI, 2001, p.

164), e Rousseau muitas vezes retomará essa postura, de apontar o mito da racionalidade e a sua desmitificação no próprio fazer racional: o veneno e o antídoto, por isso, ocupam o mesmo lugar.

A nem todas as pessoas caberia esse papel de estudo, denúncia e desconstrução das máscaras culturais, mas propriamente aos acadêmicos: “[é necessário] confiar o ambíguo privilégio do saber a um pequeno número de homens, que velariam em perpetuá-lo, em aumentá-lo mesmo” (STAROBINSKI, 2001, p. 164). Assim, nota-se o ideal rousseauiano da pequena comunidade, fechada e virtuosa. Uma elite de “belas almas”, destinadas à transfiguração da humanidade: retirá-la da sua aparência e forma camufladas. Eis a “vigilância por homens excepcionais que não se deixarão corromper” (STAROBINSKI, 2001, p. 165):

O mal que Rousseau acusava as ciências e as artes era o de dissolver a *verdade* das relações humanas. Que uma sociedade, em compensação, reunindo indivíduos iguais e virtuosos, se consegue em círculo fechado à “cultura das ciências”; que, sobretudo, cada um dos membros dessa sociedade seja um *verdadeiro* sábio: eis aí o que reconstitui, no seio da corrupção geral, uma ilhota de transparência. Tal como ele os idealiza, os membros das academias possuem um saber autêntico e pleno, radicalmente diferente da “vã ciência” que denunciou, esta que é praticada pelos “charlatães”: esta [vã ciência], ilusória e pretensiosa, não tem do saber mais do que a aparência, e propaga ao seu redor, como uma epidemia, a divisão entre o ser e o parecer. Já a verdadeira ciência dos acadêmicos repara, entre estes anos menos, a ruptura ontológica, supera a alienação e restaura a unidade da aparência externa e da realidade interna. (STAROBINSKI, 2001, p. 165).

No entanto, responder o mito com o mito, almejar a cura no próprio veneno, não é um ato sem risco. Rousseau o sabe; e Starobinski enfatiza: “O prestígio [mesmo] das academias arrisca-se a tornar as ciências sedutoras [...] perigosamente” (STAROBINSKI, 2001, p. 166). O desvelamento do “parecer” se resume a um método ou “caminho difícil”.

Rousseau acusa as letras e suas instituições – colégios, universidades, bibliotecas, teatros... – porém, exige a sua manutenção pela apologia acadêmica, para que o mal seja refreado com os seus próprios instrumentos, já que um retorno à condição de bem pré-

racional é impossível. Esse método desvelador se trata, então, de um “paliativo”, um “redobramento de drogas” necessárias.

Enfim, a transparência e a crítica não são exteriores às ciências; nascem da mesma corrupção, mas, metodologicamente, “na hipótese inversa, o auge do mal (cultural) deve ser atingido para que intervenha uma ruptura libertadora” (STAROBINSKI, 2001, p. 168). Starobinski, nestes termos, lê Rousseau ressalvando a ciência, a filosofia, a erudição, a instituição acadêmica, ou seja, a mitologia e a mitificação como ferramentas para implosão dos mitos.

3. ROUSSEAU NO CONTRATO SOCIAL

Feito o aceno a Rousseau de antes do *Contrato*, então agora se analisa as bases principiológicas do próprio *Contrato social* apontadas, de modo seminal, no início do Livro I, no capítulo primeiro. Sem a compreensão destes fundamentos, não seria possível, depois, chegar à análise da soberania, em Rousseau.

“Objeto deste primeiro livro” (ROUSSEAU, 1983, p. 22), assim Rousseau intitula o primeiro e curtíssimo capítulo do *Contrato social*, ao aludir, então, a uma delimitação do assunto do livro um ou parte inicial da obra.

Qual razão justifica a submissão de se viver em sociedade? Eis a pergunta inicial do *Contrato social*. “O que poderá legitimá-la?” (1983, p. 22), problematiza Rousseau, acerca da contraposição liberdade-ferros.

Isto é, responder à questão sobre a legitimação dessa mudança, do ser livre para o ser submisso, mobiliza toda a argumentação subsequente de Rousseau.

“Eu creio poder resolver essa questão” (ROUSSEAU, 1983, p. 22); crê poder solucionar filosoficamente o problema da transformação, da alteração de estado por meio de um discurso legitimador, ou seja, Rousseau se diz capaz de enfrentar tal modificação de uma humanidade sem prisões em seu surgimento e que, todavia, depois, é achada sempre presa: “O homem nasce livre, mas por toda parte encontra-se a ferros” (ROUSSEAU, 1983, p. 22).

Isso se dá, então, na perspectiva do entendimento do processo de legitimação, esta é a variação que Rousseau acredita poder explicar: um efeito que não era evidente diante da causa posta. Ora, que lei humana sustenta essa gestação, de um homem de natalidade

na liberdade e que, depois, vive e morre na escravidão? Nasceu livre, mas não para a liberdade? Rousseau crê solucionar tal problema filosófico no seu *Contrato social*.

No entanto, apesar dessa afirmação de competência intelectual e metodológica, o genebrino no mesmo instante do texto ressalva não tratar de uma outra pergunta apesar de relacionada: “Como adveio tal mudança?” (ROUSSEAU, 1983, p. 22), isto é, a mudança da humanidade que nasceu livre, mas que não vive livre. Sobre este problema, Rousseau afirma: “Eu ignoro” (ROUSSEAU, 1983, p. 22). Rousseau diz aqui ignorar como se deu a mudança da liberdade natural para a condição social, mas, apesar dessa afirmação, Rousseau tanto dedicou uma obra inteira a esse problema, o seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, quanto os conceitos de “estado de natureza” e “estado social” são centrais também na sua reflexão do presente livro do *Contrato social*.

Assim, Rousseau ignora analisar o “como” enquanto ao mesmo tempo assegura tratar do “o que”; ou seja, o *Contrato social* não é um busca filosófica pelo andamento físico, pelos meios, pelo “como” o homem é naturalmente livre, mas socialmente sempre acorrentado, e sim se trata de um trabalho que expõe o discurso legitimador, a fala que justifica, a lei que serve de grades para o ser humano, o “o que” intrínseco dessa alteração de estado que faz viver-morrer preso um ser que, de nascimento, veio livre.

Por consequência de tal delimitação, o problema inicial de Rousseau explica o título da sua obra, *Contrato social ou Princípios do direito político*, uma vez que o filósofo diz enfrentar exatamente o problema do contrato, do pacto social, que cria a saída da liberdade diretamente para os ferros, isto é, o *Contrato social* é mesmo sobre a sustentação discursiva da transformação e não, historicamente, acerca daquela questão sobre *como* adveio tal mudança ou por quais intermediações práticas as cadeias foram constituídas ao longo da história.

Esse “o homem” (1983, p. 22) com o qual Rousseau abre o capítulo primeiro do *Contrato social*, refere-se à humanidade que “nasce livre” (1983, p. 22), isto é, que tem liberdade de origem natural ou cuja gênese é livre. Assim, o início do aforismo responde semanticamente ao mesmo que: a humanidade tem a sua natureza na liberdade; ou, o ser humano é um ser essencialmente independente.

A continuidade e fechamento da frase, que sintetiza a leitura crítica de Rousseau em relação à condição primária e à história humanas, declara que esse homem geral “por toda parte” (ROUSSEAU, 1983, p. 22), em qualquer lugar de qualquer sociedade humana – ou seja, aqui Rousseau indica a totalidade dos homens e, assim, afasta qualquer interpretação individualista desse trecho inicial –, “encontra-se a ferros” (ROUSSEAU, 1983, p. 22), impedido de atualizar aquela liberdade originária uma vez que se mantém submetido à liberdade convencional.

Por isso, o axioma completo pode ser relido como: a pessoa humana surge com qualidade autônoma, porém em todas as sociedades tal pessoa fica inserida em relações interpessoais de dependência.

Diante dessa premissa, Rousseau então pergunta o “o quê?” (1983, p. 22), o que legitima tamanho movimento contra a natureza? E a dissertação segue pela análise da moral e interpretação da política, em vez de procurar aquela descrição de fatos, do “como” historicamente tal prática forjou os ferros. Rousseau, enfim, almeja o discurso mesmo, e não só o curso fático acerca dessa conversão antinatural.

Nessas primeiríssimas linhas do *Contrato social*, então, Rousseau emprega termos e cria um contexto sem, todavia, ainda definir e apresentar as suas noções particulares acerca do ser livre, do ser escravo, da mudança de estado e, enfim, da legitimação de vontades, soberania, direitos e governos democráticos etc.

Porém, o movimento do seu texto já expressa em si a oposição liberdade-ferros, que será investigada em seguida especificamente para resolver o problema do pacto social, isto é, da razão que institui toda essa abrangente transformação da qual nenhum homem é independente.

Mas, apesar de ninguém estar isento, há pessoas crédulas não só na sua liberdade particular, mas ainda na sua superioridade diante dos seus pares. Quanto a essas, Rousseau diz: “O que se crê senhor dos demais”, seu dominador e guia, “não deixa de ser mais escravo do que eles” (ROUSSEAU, 1983, p. 22), ou seja, igual na submissão, também sob os ferros da mudança.

Assim, o fato tomado por Rousseau como evidente, qual seja, o fato de a humanidade ser de natureza livre, mas, verificavelmente, estar por todos os lados presa, é uma prática cuja clareza ou consciência alguns indivíduos não compartilham. Desse modo, o filósofo diz primeiro tal verdade e, já em seguida, faz a ressalva a fim de apontar para aqueles que, apesar de desconhecerem a sua própria situação como membros humanos e sociais, igualmente no fim vivem e morrem sob o mesmo discurso legitimador de tal escravidão criada.

Aqui, novamente, então, a oposição se apresenta, agora sob os termos senhor-escravo, mas de novo Rousseau quer enfatizar a dualidade liberdade e ferros, natureza e sociedade e, por consequência da existência desses dois estados, então deseja salientar que necessariamente houve um movimento transformador, que transpôs o ser cujo berço foi livre para um seio social de escravidão, este, por consequência final do processo, carente de um discurso de sustentação, que institui a legalidade, sem o qual tal mudança não se efetivaria no início e, tampouco, se manteria impositivo sobre a posteridade dos homens.

Destarte, é Rousseau mesmo que opta pelo emprego do termo “escravo”, logo no primeiro parágrafo da sua reflexão, para indicar o homem de depois da grande mudança, o homem do segundo estado, do contrato.

Tão brusca é a conversão, tão contra a essência humana, que por ora Rousseau não quer apenas denominar ou intitular de adesão, troca, subordinação ou acordo; prefere termos semanticamente mais duros, como “escravo”, e imagens mais agressivas, como “ferros” (ROUSSEAU, 1983, p. 22). Não apenas por uma razão poética ou de mera retórica no entanto, mas para expor que a completa oposição a algo substancial como a liberdade só encontra referente em um artifício extremo a partir de noções de coação inicialmente física e, por fim, discursiva.

Por isso, mesmo um homem que se imagina livre, que tem fé na sua independência ou, ainda, que acredita na subserviência dos demais em relação a ele, é um escravo; propriamente neste ínterim, um escravo que se crê senhor de escravos.

A crença, por isso, não anula o fato. “O homem que se vê como senhor dos demais” (ROUSSEAU, 1983, p. 22) não enxerga que a submissão, após a metamorfose, torna-se predicado de toda humanidade.

Ou seja, há dois tipos de discurso indicados nesse início do texto. O discurso individual, que Rousseau acaba de explicar que é próprio daquele que crê e apenas crê poder contornar o fato da escravidão, e há o discurso social, exatamente este que legitima a submissão de todos. Ora, quanto ao problema filosófico deste segundo, que trata da generalidade, então, é que Rousseau diz poder solucionar – “creio poder resolver essa questão” (ROUSSEAU, 1983, p. 22).

O *Contrato social*, em resumo, inicia expondo o anseio de Rousseau frente a coletividade, o problema fundante comum, que cria as cadeias para todos. Isto é, Rousseau promete solucionar uma dúvida direcionada à condição atual da humanidade, e não acerca

de apenas um ou outro exemplar humano. Trata-se, assim, neste momento inaugural do texto, de uma problemática liberdade de todos e, conseqüentemente, submissão de todos e, por isto mesmo, a relação autonomia-servidão é tomada na perspectiva da totalidade, pois, como ressalta Rousseau, as partes que crêem poder se alienar da cadeia surgida desse processo natureza-sociedade estão equivocadas.

Assim, Rousseau diretamente afirma que a espécie humana nasceu livre (1983, p. 22) e, indiretamente, diz porém que também nasceram “os ferros” e denomina tal passagem entre nascimentos simplesmente de “mudança”, mas torna a relação mais complexa ao aplicar o termo legitimação. Legitimidade para aquela metamorfose de uma natureza que se origina na liberdade e chega até uma sociedade que gera opressão: como essa alteração, enfim, é aceita e perpetuada pelos propriamente interessados nisto, os homens?

Apesar dessa reiterada alusão de Rousseau a metáforas físicas, como no caso dos termos “escravo” e “ferros”, o filósofo se posiciona criticamente a uma análise do poder baseada exclusivamente na força bruta.

Isto é, Rousseau emprega termos fisicamente sugestivos para a sua reflexão acerca da relação natureza-sociedade, mas pontua a impertinência de um estudo dessa mesma problemática pela perspectiva exclusiva da dominação física, da opressão dos corpos, ou seja, dos ferros e cadeias neste caso literalmente.

Aqui, então, de novo Rousseau indica que aquela questão originária do *Contrato social*, “O que poderá legitimar?” (1983, p. 22), só pode ser resolvida a partir de uma filosofia que almeja compreender o discurso de legitimação do estado de coisas, em vez de alguma especulação preocupada principalmente com o poder decorrente da mera violência física e seus desdobramentos entre os homens em sua história.

Ora, Rousseau não segue por essa perspectiva naturalista. Ele mostra, por isso, os curtos limites dessa ótica da força.

“Se considerasse somente a força e o efeito que dela resulta” (ROUSSEAU, 1983, p. 22), neste ponto, Rousseau empregou o termo “se” (“si”, em francês), ou seja, quis dizer *se e somente se* ele considerasse a perspectiva da força bruta e suas consequências. Porém, como apontado há pouco, Rousseau não analisa o problema da legitimidade da cadeia social a partir dessas relações estritamente violentas.

Rousseau, aqui, desconsidera aprofundar-se na relação direito-força neste momento do texto, mas, depois, no capítulo III, do *Contrato social*, dedica-se à análise “Do direito do mais forte”, conforme intitula tal capítulo, fundamental para a construção da sua ideia de soberania e democracia.

Se considerasse pela força, então ele alertaria que: “Quando um povo é obrigado a obedecer e o faz, age acertadamente” (ROUSSEAU, 1983, p. 22), ou seja, se a obediência surge de uma obrigação física, ora, então age corretamente o povo que, simplesmente, submete-se e, quando pode e se afasta de debaixo dessa força, age ainda melhor. Desse modo, a relação social entre força e seus efeitos é clara, limitada e conduz a uma conclusão imediata: o forte ordena e o fraco obedece, até que este fraco possa, também pela mera força, “sacudir tal jugo” (ROUSSEAU, 1983, p. 22).

Desse modo, Rousseau refuta a ideia de que a legitimidade que ele busca – para justificar a passagem do ser livre para o ser submisso e, depois, a perpetuação da submissão – poderia se explicar pela animalidade, pela relação imediata de causa e efeito, a força bruta.

Os ferros, assim, desse escravo social, não são postos à força, pois para que fosse forçado, de novo, alguns homens precisariam se manter livres e senhores, enquanto outros seriam escravizados, todavia Rousseau já apontou primeiro a generalidade dessa condição na submissão e “aquele que se crê senhor dos demais não deixa de ser mais escravo do que eles” (ROUSSEAU, 1983, p. 22).

O *Contrato social*, por isso, é uma reflexão empenhada sob a noção de que “a ordem social é um direito sagrado” (ROUSSEAU, 1983, p. 22), a sociedade é sagrada, no sentido de que não surge da violência de uns poucos sobre os outros; a sacralidade, aqui, aparece para Rousseau reiterar, com outros termos, a generalidade da condição humana no contrato social, refutando, definitivamente, qualquer interpretação individualista, fisicalista ou naturalista das palavras desse primeiro capítulo. Os “ferros” da situação humana de depois da grande “mudança” são, enfim, totais, discursivos e convencionais.

A ordem social, esta organização almejada que justifica a saída daquela liberdade primária e selvagem, é uma condição total, onde ninguém é exceção; é ainda um ideal ordenador, isto é, discursivo, que não se baseia exclusivamente em força e fatos; e é um acordo criado, convencional, cultura humana ante à sua própria natureza. A reflexão de Rousseau, assim, no presente movimento textual, erige esse tripé explicativo.

Primeiro alicerce: a refutação da análise fundamentada unicamente na força. *Contrato social ou Princípios do direito político* não é uma obra de apreciação da brutalidade, mas do direito político. Ora, uma vez que, como apontado, a relação entre o forte e o fraco é uma relação de franca imposição, de “obrigação”, então disto não resulta um direito ou um discurso de legitimação, mas apenas os efeitos necessários da força bruta e, por isso mesmo, não é essa relação de forças o objeto central de exame para Rousseau.

Este naturalismo, então, tem por predicado duas características afirmativas e mais uma interrogativa. Rousseau aponta para os aspectos da necessidade e da circularidade enquanto questiona, desde o início, o direito ou pretense direito que derivaria da força.

A característica da necessidade é inequívoca, daí o que surge de uma ação física ser alinhadamente uma reação física, e não algum discurso legitimador, ou seja, por isso “age acertadamente” o povo que obedece por necessidade, pois é “obrigado a obedecer e assim o faz” (ROUSSEAU, 1983, p. 22).

Ora, qual a alternativa de um povo fisicamente obrigado à servidão? Nenhuma, pois a repressão da liberdade gera tal necessidade de obediência.

Já a característica da circularidade, derivada dessa primeira, Rousseau apresenta na forma de uma troca social constituída pela mera violência: “assim que pode sacudir esse jugo e o faz [...]”, ou seja, assim que se dissipa a necessidade, isto é, logo que o povo forçado pode ou tem o poder de devolver a violência e o faz, então “[...] age melhor ainda” (ROUSSEAU, 1983, p. 22).

As bases do ordenamento social, por isso, não podem depender da força. A força bruta não é senão um estado selvagem, de onde não nascem organização e legitimidade, mas decerto somente aquele círculo vicioso.

Por fim, a característica interrogativa, presente nesta breve contestação feita por Rousseau contra o naturalismo. O “direito”, que surgiria de uma exclusiva relação de força, já aparece questionado por Rousseau: “porque, recuperando a liberdade pelo mesmo *direito* que lhe arrebataram” (ROUSSEAU, 1983, p. 22. Grifo nosso). Neste contexto, então, direito e violência ganham intencionalmente o mesmo e problemático lugar semântico: aquilo que institui ou legitima, o “direito”, aparece como aquilo que viola e pode desestruturar, a “força”.

Por isso, Rousseau afirma que “age bem” um povo tiranizado que é obediente e, ainda, “age melhor” quando pode tornar o outro em obedecedor. Ora, isso ocorre pois não há equívoco ou dúvida acerca de uma relação simples de força.

Destarte, se direito é mera força física, então é sempre virtuoso (“bem” ou “melhor”) tanto o povo que está forte e se mantém livre por meio da brutalidade quanto outro povo que está fraco e se torna obediente em consequência da mesma força bruta. Ou seja, tal lei selvagem, sustentada pela franca violência, não possibilita erros de nenhum lado, nem

dos que forçosamente dominam ou são dominados, nem dos que alcançam a força e, por isso, retomam o domínio por meio da imposição.

Neste contexto criado por Rousseau, então, ficam intencionalmente fragilizados os termos poder e direito, pois tudo fica resumido à força: “ou tem ele o *direito* de retomá-la, ou não tinham de subtraí-la” (ROUSSEAU, 1983, p. 22. Grifo nosso), ou seja, ou tem um povo forçado o direito de, pela força, retomar a sua liberdade, ou então não tinham esse tal direito quem a subtraiu primeiro.

O direito, por isso, se esgotado como efeito resultante da força, já surge questionado e com os seus curtos limites apontados pelas necessidade e circularidade.

Ora, tido que a obediência, neste caso, não deriva de nenhum discurso legitimador, tampouco daquela liberdade primária com a qual a humanidade nasce, mas apenas de fatos e força, então o pretense direito, algum direito físico, que justificaria que um povo submetesse a outro, serve, ele mesmo contra si, para abonar que o povo submetido logo busque a direta inversão de sua posição. Em síntese, ou tem um povo escravizado pela força o direito de por ela também escravizar, ou então não tinha direito algum, de início, outro povo de só com o emprego físico ter feito de si senhor dos demais.

Com essa problematização inicial, Rousseau dá indícios da sua crítica ao naturalismo e, com isso, reforça a busca pelo discurso legitimador da grande “mudança” da humanidade que nasceu livre e que, porém, está a “ferros” por toda parte.

O segundo alicerce – daquela tríade discurso-totalidade-convenção em resposta ao equívoco interpretativo força-individualidade-natureza – é a generalidade da condição humana: primeiro totalmente livre, depois todos presos.

Uma vez que Rousseau refutou a ideia de que a legitimação da mudança liberdade-ferros possa surgir apenas da força física entre os homens, então ele diz: “A ordem social,

porém, é um direito sagrado” (ROUSSEAU, 1983, p. 22). Isto é, logo na continuidade daquele problema posto acerca do pretense direito como mera física – qual seja: age bem um povo que recupera sua liberdade retirada pela força justamente empregando-a, pois ele possui tal direito ou então não possuía direito algum o primeiro povo de, pela imposição física, tomar a sua liberdade –, ora, logo após tal contexto onde Rousseau apresenta esse “mesmo direito” (ROUSSEAU, 1983, p. 22), de violentamente “obrigar”, “arrebatar” e “subtrair”, ele já contrapõe ao afirmar: “A ordem social, *porém*, é um direito sagrado” (ROUSSEAU, 1983, p. 22. Grifo nosso).

Assim, começa então por apontar o pretense direito surgido da força para, em seguida, responder que a ordem social, porém, é um direito de outro tipo, ou seja, não é um certo direito físico, mas um “direito sagrado”. Destarte, por ser sacralidade e não meramente física, a ordem social não se submete, então, àqueles limites simples da obediência por necessidade e a brutal circularidade.

Trata-se, desse modo, de uma contraposição dentro do mesmo argumento. No original, Rousseau emprega o termo francês “*mais*” [porém] (ROUSSEAU, 1983, p. 22) logo no início da frase para expor que o ordenamento da sociedade é um tipo essencial de direito, “que serve de base a todos os outros” (ROUSSEAU, 1983, p. 22), um direito que não serve ele mesmo contra si, como o faz o pretense direito físico, pois “a ordem” é um direito sagrado, irrevogável, que tanto não surge exclusivamente do serviço da força como, por isso mesmo, não pode ser arrebatado ou subtraído somente por ela.

O dito direito da força, assim, não é um direito sagrado. Pois ele pode ser submetido, tal como, na prática, uma força qualquer pode ser submetida por outra maior. O direito associado ao fato, desse modo, não possui sacralidade ou essencialidade; não só não serve de base a outros direitos como ele próprio pode desaparecer por si.

A sociedade, ou seja, o organismo social de depois da revolução liberdade-submissão, é ampla, abrange a totalidade dos homens, e, em decorrência disso, não admite aquela leitura naturalista, já que o direito da força depende de alguns homens livres dominando a outros. Ora, como Rousseau desenvolve a sua reflexão na direção de generalizar a condição livre na natureza e presa na sociedade, daí emprega o termo “sagrado” para apontar que tal ordenamento transcende os indivíduos.

A ordem social, portanto, é sagrada pois é geral, essencial e autojustificada. Isto é, ela envolve a todos os seres humanos, dela derivam todos os direitos e, enfim, ela está erguida sobre o seu próprio discurso de sustentação e não em fatos e força.

Essa justificação discursiva é a que Rousseau se refere ao perguntar “o que poderá legitimá-la?” (1983, p. 22), pois a legitimação da mudança do estado de liberdade irrestrita em um condicionamento serve exatamente para justificar a estruturação da sociedade, “a ordem social” (ROUSSEAU, 1983, p. 22).

Uma vez que tal estrutura é “sagrada” e dela nenhum homem é exterior – “e por toda a parte encontra-se a ferros” (ROUSSEAU, 1983, p. 22) – decorre que esta crítica à circularidade do pretense direito físico é um conseqüente aprofundamento daquela crítica inicial com que Rousseau apontou que “o que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles” (1983, p. 22), ou seja, apontou para o escravo crente de ser senhor de escravos quando, na realidade, os “ferros” e a “escravidão” da estrutura social são totais.

A terminologia rousseauniana, como exposto, às vezes aproveita termos do vocabulário religioso, como os “sagrado” e “creio” analisados, que devem ser lidos em face desse contexto criado para a conceituação das bases da política, dos *Princípios do direito político*, conforme Rousseau subintitula a sua obra.

Ora, esse uso de termos comuns à religião ou ao seu estudo ocorre, ainda, em diversos outros momentos do *Contrato*: no capítulo dedicado ao legislador, Rousseau afirma que “seriam precisos deuses para darem leis aos homens”, “à intervenção do céu”, “a grande alma do Legislador é o verdadeiro milagre [...]; este oráculo [que faz falarem os deuses]” (ROUSSEAU, 1983, p. 56.59), além das suas noções de religião civil; igualmente ainda em outras obras do filósofo, como no *Emílio*, onde Rousseau defende a “Profissão de fé do Vigário Saboiano”. Enfim, esse recurso ao vocabulário teológico é recorrente na escrita do cidadão de Genebra.

Enfim, o terceiro e último alicerce presente nesse momento do texto se refere propriamente à contraposição “natureza” e “pacto”.

Rousseau, ao desenvolver a noção de “direito sagrado” (ROUSSEAU, 1983, p. 22) acerca da ordem, sustenta que “tal direito não se origina na natureza, mas funda-se em convenções humanas”. Tal sacralidade, então, não surge naturalmente. Por isso, a liberdade primária é selvagem, é aquele “nasce livre”, é a irrestrrição que nasce da natureza; porém, já a sacralidade é nascida do homem mesmo, é antinatural, “funda-se em convenções” (ROUSSEAU, 1983, p. 22), e daí a razão de o ordenamento social ser criado e perpetuado pelo discurso.

Desse modo, dito no fim que o pacto é humano, então descobre-se que aqueles ferros do início são postos pela humanidade sobre si mesma. Rousseau, por isso, ainda não define os termos que emprega neste primeiro capítulo do *Contrato social*, mas já adianta o tripé legitimação-universalidade-contrato acerca da busca por compreender a metamorfose livre-escravo.

Fica assim exposta introdutoriamente a questão central, acerca da legitimação da submissão dos homens de dentro “do pacto social” que, não apenas pela força bruta, mas por uma própria construção e interesse humanos, contrariam a liberdade natural em favor

de uma ordem sagrada – tal é a dificuldade teórica que Rousseau pensa poder resolver, “eu creio poder resolver essa questão” (ROUSSEAU, 1983, p. 22), e este mesmo é o “objeto desse primeiro livro” que, também, é problema fundante da obra *Contrato social*. Adiante nesta dissertação veremos sob a mediação interpretativa de Althusser, com o intuito de compreender a teoria do governo democrático e o princípio de soberania popular rousseauistas em perspectiva revolucionária e sua posterior recepção crítica por Habermas em perspectiva liberal ou social-democrata.

3.1 O vocabulário de ciência política em Rousseau

Feita a análise do capítulo inicial do *Contrato*, e firmadas as bases conceituais para a compreensão de Rousseau, avança-se, neste ponto, para a terminologia ou vocabulário técnico especificado na obra: cidadão, súdito; legislativo, executivo e judiciário; governo e príncipe; enfim, república e democracia. Sem tais definições estruturais, uma leitura devida seria impossível acerca do *Contrato social*.

Ora, Rousseau contribui para tal dicionário de politologia, pois entende que “esses termos confundem-se frequentemente e são usados indistintamente; basta saber distingui-los quando são empregados com inteira precisão” (ROUSSEAU, 1983, p. 34). Eis o que almeja o genebrino, esta tal precisão terminológica, de ciência política – também Derathé emprega tal expressão, “ciência política”, ao comentar Rousseau em sua obra *Rousseau e a ciência política do seu tempo*.

Cidadão, tecnicamente, é o associado quando identificado em meio ao povo, isto é, tomado individualmente: “Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de povo, e se chamam, em particular, cidadãos” (ROUSSEAU, 1983, p. 33). Mais diante, “o pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade, que eles se comprometem

todos nas mesmas condições e devem todos gozar dos mesmos direitos” (ROUSSEAU, 1983, p. 49-50).

Esta noção de cidadania na igualdade Rousseau concebe ainda antes da Revolução Francesa de 1789, pode ser considerada revolucionária se for lembrada regime corrente do Absolutismo dos reis, sua superioridade sobre o povo. Nisto lembra-se outro contratualista, Hobbes, este que, por causa da defesa do absolutismo, será secundário na recepção habermasiana; Habermas, optará pela premissa da cidadania republicana, por Rousseau.

Cidadãos são “partícipes da autoridade soberana” (1983, p. 33), nos termos de Rousseau; entretanto, quanto apenas, interligado, mas passivo, é o súdito.

Os súditos, propriamente, são aqueles “submetidos às leis do Estado” (ROUSSEAU, 1983, p. 33). Evidentemente uma mesma pessoa é cidadão e súdito, mas esta segunda categoria aponta para a obrigação de observar os acordos firmados pela cidadania e justo convívio social: “a deliberação pública obriga todos os súditos em relação ao soberano” (ROUSSEAU, 1983, p. 34). Isto é, à relação dos cidadãos, que é de onde se exerce tal deliberação e de onde emana tal soberania, submete-se cada súdito: as leis, por exemplo, instituídas pelos associados, impõe-se enfim sobre cada associado. Deliberação e soberania, interligados, que, depois, também manterão este conceito na base da ética e filosofia política habermasiana.

Ora, a lei depende de um poder legislativo ou de um processo que o valha. Este termo, legislativo, refere-se a um direito inalienável do povo – ou conjunto daqueles ‘cidadãos’ já definidos –, ou seja, é expressão da vontade geral popular: “O próprio povo não poderia, se o desejasse, despojar-se desse direito” (ROUSSEAU, 1983, p. 58). Assim, nenhuma pessoa específica, mesmo que em tentativa ditatorial, poderia legitimamente legislar sobre o povo, pois o poder legislativo é prerrogativa exclusiva da expressão da *relação* cidadã, republicana.

Relacionado a este poder legislativo está, então, o vocábulo ‘executivo’, que é também um poder próprio, por sua vez responsável pela efetivação das leis confeccionadas: “O corpo político tem os mesmos móveis. Distinguem-se nele a força e a vontade, esta sob o nome de poder legislativo e aquela, de poder executivo” (ROUSSEAU, 1983, p. 61).

O executivo intermedeia o cidadão e o súdito, já definidos, uma vez que da parte cidadã está a feitura das leis, enquanto aos súditos cabe a recepção, é necessário para isso um meio, um governo, que transforme a vontade geral – a redação da lei e expressão dos costumes – em atos particulares, úteis às necessidades dos indivíduos associados.

Pela definição acima, de “força e vontade”, isto é, executivo e legislativo, nota-se que o terceiro termo, judiciário – típico, contemporaneamente, na tríade acerca dos poderes –, não ocupa categoria própria no *Contrato social*. O genebrino não dedicou definição direta para judiciário. E nisto, então, Rousseau não observou a tradição conforme Montesquieu, no seu *O espírito das leis*, a quem três poderes, independentes e autônomos, seriam socialmente necessários. Nisto, como se verá depois, Habermas evidentemente atribui categoria própria ao direito e ao poder judiciário, tão essenciais quanto as forma legislativa e ação executiva.

Aos termos governo e príncipe, também internamente relacionados, Rousseau dedica todo o livro III, do *Contrato*. Mas o iluminista se separa de Hobbes, que identifica soberania e governo. Rousseau especifica que o governo é “confundido erroneamente com o soberano”, uma vez que soberania é expressão da vontade geral, e o governo “não é senão o ministro [de tal soberania]” (ROUSSEAU, 1983, p. 74). Em uma palavra, enquanto definição: “[Governo] é um corpo intermediário estabelecido entre os súditos [já definidos] e o soberano para a sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade” (ROUSSEAU, 1983, p. 74), ou seja, o governo, em Rousseau,

está submetido às leis – não há, pois, reis, então, legítimos nessa doutrina, se se querem acima das leis – e encarregado de torná-las reais, concretas, partícipes mesmo em favor dos súditos, esta atividade que não se dá senão em atos concretos, isto é, agindo por exemplo na economia.

Resta, então, perguntar, quem, do governo, é quem age? Ora, a isto Rousseau chama de magistrados ou reis, de modo geral. São governantes que, se tomados em seu conjunto interno, constituem um *príncipe*: “Os membros desse corpo chamam-se [...] governantes, e o corpo em seu todo recebe o nome de príncipe” (ROUSSEAU, 1983, p. 74).

Por isso, governo e príncipe, no *Contrato*, são categorias que se entrelaçam, mas já no século XVIII – tal como hoje ainda é repetido –, o governo aparece como poder executivo, capaz de realizar a liberdade das pessoas quando no convívio social; já o ‘príncipe’, este vocábulo especialíssimo em Rousseau, refere-se ao corpo dos governantes, isto é, príncipe é o nome dado ao grupo que ocupa um governo.

Por isso, Rousseau é um clássico do republicanismo na história das ideias, evidentemente trabalha o *Contrato social* inteiro a partir destes princípios contrários ao absolutismo dos reis. O termo ‘república’, esclarece ainda o genebrino, diz respeito a um “eu comum”, isto é, uma “pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas as outras” isto que “tomava antigamente o nome de cidade e, hoje, o de república” (ROUSSEAU, 1983, p. 33).

Tal “eu comum” inclui aos reis, diz respeito a todo e qualquer governante, seja monarca ou democrata, pois o revolucionário da filosofia de Rousseau é esta soberania enquanto igualdade entre todos. Decorrente de tanto, é pertinente afirmar que, na perspectiva contemporânea, é recorrente no senso comum e no debate público apontar essa igualdade republicana simplesmente com a palavra democracia. No entanto, no dicionário do *Contrato social*, deve-se diferenciar república e democracia, mesmo a

segunda somente existindo caso exista antes a primeira: democracia é forma de governo, ao lado da monarquia ou aristocracia; enquanto república, como definido, é aquele “eu comum” citado, união de todos os cidadãos, de onde emana a vontade geral em favor legítimo da vida e da liberdade de cada pessoa.

A democracia, por isso, na letra do *Contrato*, se refere a uma das mais difíceis formas de governo. Quando, contemporaneamente, recepciona-se Rousseau como um democrata, quer-se dizer, um republicano, pois tal recepção na esfera pública de senso comum ou midiático atual emprega ambos os termos como sinônimos. Na obra, como apontado, é possível defini-los: “jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira”, alerta o genebrino, no sentido de que, para tanto, o povo deveria literalmente se manter em constante assembleia deliberando acerca dos negócios públicos, por isso a reiterada ideia rousseauiana, segundo alguns, de que a democracia – o mais perto que se chega disto – cabe melhor em um “Estado muito pequeno, no qual seja fácil reunir o povo”, e onde a igualdade econômica seja radicalmente existente, isto é, “bastante igualdade entre as classes e as fortunas” (ROUSSEAU, 1983, p. 84-85).

Assim, a república, em Rousseau, é realmente possível – inclusive necessária a qualquer povo e Estado legítimos –, enquanto a democracia, “no rigor da aceção”, não conviria a homens reais; “Se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente” (ROUSSEAU, 1983, p. 86).

Enfim, em meio a tais definições, importa ressaltar o ideal de liberdade das pessoas e dos povos, enquanto objetivo próprio da instituição da sociedade. Por isso, Rousseau não defende a democracia como a única ou a melhor forma de governo, apesar do pressuposto de igualdade e reciprocidade no momento de fundação do contrato, mas fica o princípio republicano de vida e liberdade erguidos como possíveis, como propriamente a razão de ser da política legítima, isto é, fica a república como a grande realização legítima do

Contrato social – soberania republicana esta que, até hoje, sobrevive, inclusive sob a letra de Habermas.

3.2 A escala e o programa: o que é o *Contrato social*?

Após comentado o seminal capítulo primeiro, do *Contrato*, e o vocabulário elementar de Rousseau ao redor do conceito republicano de soberania, aponta-se agora, a partir do texto *O Contrato social – Entre a escala e o programa*, de Milton Meira do Nascimento (1988), o que, de fato, seja tal obra.

Rousseau não queria um tratado que servisse de programa de governo, um “como fazer” – decerto idealista –, mas, sim, uma “escala de medidas” necessária para a apreensão dos princípios políticos, estes segundo premissas ética legítimas, a exemplo da soberania popular (NASCIMENTO, 1988, p. 118).

Ora, nisto Habermas, que depois recepcionará o notável cidadão de Genebra, também apresenta vinculados o exercício da ação comunicativa e o ideal de democracia deliberativa – este processo no qual fatos e normas, “ser” e “dever ser”, necessariamente, se entrelaçam – também não como um programa governamental a ser buscado, mas propriamente uma teoria que esclareça a compreensão humana e institucional. Uma vez empenhado este esclarecimento, então o progresso das liberdades democráticas pode ser conscientemente buscado.

Nascimento inicia a sua análise dando a palavra ao próprio autor do *Contrato social*: “Antes de observar, é preciso criar regras para essas observações” (ROUSSEAU *apud* NASCIMENTO, 1988, p. 119), conforme o que afirma Rousseau no *Emílio* acerca do seu *Contrato*.

O *Contrato social*, pois, é esse aporte de regras para a educação do olhar político, ou seja, é uma disciplina da compreensão dos princípios políticos. Ora, se Montesquieu,

por sua vez, propôs uma ciência acerca do direito positivo de países já estabelecidos – o que a história é –, então restou a Rousseau o complemento necessário, pois “quem quer julgar sensatamente os governos como existem, é obrigado a reunir ambos: é preciso saber o que *deve ser* para bem julgar o que *é*” (ROUSSEAU *apud* NASCIMENTO, 1988, p. 119). Eis que a obra *Contrato social* não é mais do que uma escala necessária de princípios políticos, um ideal regulador que legitima os meios para associação justa, que, reunida à história e o que ela é, permite o devido juízo sobre as práticas governamentais diversas.

Em síntese, então, “todo o ‘Contrato Social’ não passará de uma grande “escala”, na qual estarão todos os elementos constitutivos das relações de poder” (NASCIMENTO, 1988, p. 120).

Por isso, a leitura do *Contrato* é instrumentalização para a leitura da sociedade, desde suas formas de franca escravidão – isto é, meios ilegítimos de poder – até modelos da maior liberdade, isto próprio de repúblicas, onde cidadãos esclarecidos e ativos ocupam espaços de deliberação, em conselhos de governo, no diálogo democrático, por exemplo, em pequenas cidades etc.

Quer para esse exemplo, quer para as grandes nações, cosmopolitas, mesmo monárquicas (monarquia republicana, no sentido dado por Rousseau), o *Contrato social* foi pensado para servir de régua com a qual se mede a expressão da realização ou não da legitimidade do pacto entre os homens.

Para uma análise comparativa, é possível notar a diferença entre o *Contrato* e as demais obras de Rousseau, como, por exemplo, as *Considerações sobre o governo da Polônia* e ainda o *Projeto de Constituição para a Córsega*. Nestes casos do nível da prática comum, ou seja, de políticas públicas concretas, “a pergunta mais adequada não é sobre o que *devemos* fazer, mas sobre o que *podemos* fazer” (NASCIMENTO, 1988, p. 120. Grifo nosso).

O que é possível e o que é necessário não necessariamente se encontram. Mesmo o pacto corrupto de tiranos ou mafiosos é, factualmente, possível e inúmeras vezes narrado na história. Todavia, a virtude republicana, além de possível, é ainda dever: uma vez que, como visto no início do *Contrato*, o convívio entre os homens é uma razão sagrada, isto é, universal pelo mútuo benefício. A república, a efetivação da soberana vontade geral, é uma medida, uma vez que não é senão para isso e por meio disso que há aproximação entre indivíduos tão diversos, com vontades particulares tão diversas.

Ora, ao tratar do governo da Polônia, especificamente, Rousseau procura pelas possibilidades, pelos meios sociais e econômicos de encaminhamento desse povo; ocupa o lugar de conselheiro ou estrategista, mais do que propriamente de filósofo: o conselheiro ou mesmo o legislador querem ouvir a opinião do povo, seu *ethos*, para justamente organizar esse povo; já o filósofo almeja um fundamento, isto é, um sistema de medidas condicionais para bem compreender e bem julgar qualquer povo.

O *Contrato social* é esse sistema de medidas; ele não é de nenhuma maneira algum tipo de plano de governo, como pensavam os jacobinos em 1789. Assim, o *Contrato* não é alguma proposta de perfeição, mas um paradigma teórico que aponta para a necessidade de liberdade dos cidadãos, sem desconsiderar a existência das circunstâncias que envolvem tais cidadãos. Este é um dos princípios do direito político, este, sim, um *dever ser* válido: a liberdade.

Quer então nos governos executivos ou mesmo na soberana fundação legisladora, importam os costumes de um povo, “a opinião, essa parte desconhecida por nossos políticos [os corrompidos], mas da qual depende o sucesso de todas as outras [ações da força política]” (ROUSSEAU *apud* NASCIMENTO, 1988, p. 121).

Nisto Rousseau prepara Habermas; pois a liberdade é liberdade de expressão e esta é a fundação legítima, em história da filosofia, primeiro na “vontade geral” em Rousseau –

que sintetiza o interesse de um povo –, depois enfim no “consenso” em Habermas – dever e objetivo de toda comunicação racional e livre, inclusive de uma nação consigo mesma.

Por isso é possível pontuar que “estabelecer o plano do direito é criar o instrumental que tornará possível o julgamento dos fatos [...]”; e dado este poder, da análise da vida, não impressiona os desdobramentos estruturalmente transformadores do *Contrato social*: “[...] tradição reforçada pelos revolucionários de 1789” (NASCIMENTO, 1988, p. 122-123). Porém, ainda assim, ressalta-se que ler o *Contrato* como meio governamental é descaracterizar a sua própria função, por exemplo de juízo dos fatos a partir do soberano princípio da liberdade – nisto, o desdobramento prático e histórico do terror, neste citado 1789, não resiste a um teste de legitimidade ante o próprio *Contrato social*. Este tema e crítica que são endossados por Habermas.

Destarte, “os revolucionários de 89 inauguraram uma leitura de Rousseau que seria amplamente difundida e aceita por muitos autores do século XIX e por alguns contemporâneos nossos” (NASCIMENTO, 1988, p. 129), isto é, a leitura do *Contrato social* como algum tipo de plano de ação. Habermas não está incluído neste tipo de leitor, uma vez que recepciona e sustenta ainda hoje a soberania popular enquanto princípio e metro de juízo para a compreensão das sociedades, ao mesmo tempo em que reiteradamente se opõe ao citado momento do terror revolucionário.

Enfim, se tomados a partir da ética e dos princípios políticos, então o estandarte jacobino – liberdade, igualdade e fraternidade – é realmente esquema de correta interpretação do *Contrato*; todavia, se se tentar encontrar nesses valores as indicações para ações práticas, empregando violência extrema para tanto, como fizeram os jacobinos, então seria o mesmo que desconsiderar na vida aquilo que se quer na teoria: por exemplo, se o pacto social existe para que os homens não sucumbam ao medo da guerra de todos contra todos, então a vida é interesse de todos, é expressão da vontade geral, não caberia

logicamente por isso sustentar alguma “soberania” por meio da guilhotina, uma “liberdade” pela via da opressão e do terror.

3.3 Uma leitura estrutural e marxista

O capítulo primeiro do *Contrato*, comentado há pouco, é também objeto da leitura peculiar do estruturalismo-marxista de Althusser, no seu *Sobre o contrato social*. De modo específico, a análise althusseriana abarca o que foi adiantado por Rousseau nesse capítulo inaugural da obra, ou seja, as chamadas ‘posição’ e ‘solução’ do problema acerca do pacto social.

Exatamente sobre isso Althusser inicia a sua exposição com o seu capítulo um, denominado “A posição do problema”, onde versa centralmente acerca dos resultados interpretativos dos capítulos I ao V do *Contrato* de Rousseau. Para tanto, Althusser subdivide os seus resultados iniciais em três pontos, quais sejam: A) as condições da posição do problema – tendo por subtópicos: 1) os “obstáculos”; 2) as “forças”; 3) a contradição –; B) os limites absolutos da posição do problema; C) a posição do problema. Eis o esquema com o qual a análise althusseriana introduz seu comentário acerca do *Contrato social*.

Neste presente capítulo, da dissertação de mestrado, são analisados delimitadamente os pontos a1 e a2 do esquema criado por Althusser, por serem estes os pontos onde se analisa as premissas do *Contrato*, ou seja, a base fundamental para a compreensão da obra como um todo – de modo especialíssimo, o princípio de soberania popular.

Apesar de o foco do seu livro ser o capítulo VI, do *Contrato*, isto é, o próprio “Sobre o pacto social”, Althusser sistematicamente expõe primeiro as suas conclusões acerca dos capítulos anteriores, fiel então ao tempo lógico escolhido e empregado por Rousseau.

Tal relação intrínseca entre as partes do *Contrato* fica explícita quando, na linha inicial, Althusser cita “o capítulo VI do livro I, que sustenta todo o Contrato Social” (ALTHUSSER, 1976, p. 13), logo abaixo de dizer tratar dos “resultados dos capítulos I a V” (Idem, *Ibidem*). Assim, apesar de a exposição althusseriana partir livremente da análise global ou contextual da filosofia de Rousseau, tal forma de exposição mesma basta para ver como Althusser interpreta o sistema rousseauiano, isto é, ele reconhece inicialmente a coerência interna entre os diversos capítulos do Livro I. Desse modo, os múltiplos deslocamentos ou variadas interpretações possíveis das ideias de Rousseau podem também ser vistos de outro modo: apesar de inúmeras compreensões críticas do texto rousseauiano, é possível ver ao menos este Livro I do meio para o início, sem, necessariamente, por isso, tropeçar em aporias ou contradições que supostamente teriam passado despercebidas por Rousseau quando da confecção do seu *Contrato social*.

Esta sistematicidade, por isso, é expressa neste capítulo VI, tão importante para a compreensão do sistema. Ora, conforme já dito, a proposição e a solução do problema em Rousseau constituem vocabulário central da contribuição althusseriana para o estudo do contratualismo, e isto pode ser inicialmente apontado pela continuidade da citação introduzida acima: “O capítulo VI do livro I sustenta todo o Contrato Social, visto que põe e resolve o problema que constitui a questão fundamental (esse “abismo teórico”) da vida política” (ALTHUSSER, 1976, p. 13). Por isso, então, o soberano pacto social se tornou eixo deste trabalho de mestrado, por ser ele a sustentação do pensamento de Rousseau no *Contrato*.

Pretende-se, então, avançar aqui na leitura de Rousseau por Althusser sobre o pacto, o centro soberano, de onde emergem as diversas periferias conceituais tanto da filosofia política rousseuiana quanto da proposta hermenêutica de Althusser para o *Contrato*. Ainda, não apenas o Livro I – principal unidade textual delimitada para esta presente

pesquisa –, mas a obra completa, as quatro grandes etapas do *Contrato*, é respaldada pela criação teórica de Rousseau, sua tese acerca do pacto ou, amplamente dizendo, sua visão histórico-hipotético-sócio-filosófica do contratualismo:

Cada grande filosofia pensa-se ela mesma num objeto especificamente filosófico, nos seus teóricos. Exemplos: a Ideia platônica, o Acto aristotélico, o Cogito cartesiano, o Sujeito Transcendental kantiano etc. Estes objetos só têm existência teórica no domínio próprio da filosofia. O *Contrato Social* é, no interior da doutrina de Rousseau, um objeto teórico da mesma natureza: elaborado, construído por uma reflexão filosófica que dele teria alguns efeitos teóricos definidos. (ALTHUSSER, 1976, p. 7).

Tal “objeto especificamente filosófico”, a noção de contrato social, é o “objeto teórico” sustentado pela questão e resolução fundamentais do pacto – e seus efeitos, por exemplo, especificamente na construção do princípio republicano, da soberania.

Nesse momento do texto apontado, Althusser cita diretamente Rousseau, na sua sintética formulação do capítulo VI, do *Contrato*, para comentá-lo: “Encontrar uma forma de associação [...]”, eis o pacto que emerge, “que defenda e proteja de toda a força comum [...]”, força e proteção que são ideias centrais no decorrer de toda análise e deslocamentos construídos por Althusser, “a pessoa e os bens de cada associado [...]”, não apenas quem pactua, então, mas ainda a sua propriedade devem estar garantidos debaixo de tal soberano pacto, “e pela qual cada um, unindo-se embora a todos, apenas obedeça a si próprio [...]”, não se tratando, por isso, de uma negação de si, mas o seu oposto, uma proteção de si, por isso: “e permaneça tão livre quanto anteriormente [...]”, pois o pacto social é livre e pela liberdade, a adesão de associado gera ganhos ao todo junto da preservação da sua liberdade. Em resumo, “tal é o problema fundamental de que o contrato social dá solução” (ROUSSEAU *apud* ALTHUSSER, 1976, p. 13).

Problema e solução, nos termos do próprio Rousseau; questão posta e resolvida, segundo o comentário althusseriano: as conclusões acerca do Livro I têm, em si, delimitação da problemática e uma direta proposição filosófica. Rousseau é sistemático,

como visto na introdução deste trabalho, desde as primeiríssimas linhas mesmo do capítulo primeiro: o problema está sempre especificado no seu *Contrato* e as bases e desdobramentos teóricos do pacto estão contínua e progressivamente lançados. “Ora o capítulo VI, que forma assim a **questão**, é precedido por cinco capítulos” (ALTHUSSER, 1976, p. 14), todos interligados pelo pacto e contrato sociais, que sustentam a legítima soberania.

No entanto, é necessário salientar que, apesar das raízes expostas já nos frutíferos dois parágrafos iniciais do *Contrato*, isto é, o capítulo I do Livro I – frutos possíveis dos quais alguns já foram apontados no início deste trabalho –, “O capítulo I anuncia somente a **solução**” (ALTHUSSER, 1976, p. 14); somente dois parágrafos, mas suficientes para o anúncio, a tese de Rousseau, as raízes de todo o *Contrato social*: “A ordem social é um direito sagrado”, levanta Rousseau – “direito sagrado”, ou seja, não baseado na força física, mas em convenções discursivas; não pautado pelo interesse individualista, mas pela necessidade individual-coletiva de associação –, “esse direito não vem da natureza” (ROUSSEAU, CS I, 1), senão da natureza, então vem de acordos culturais humanos.

Eis a solução lançada desde o início, para depois ganhar questão a formulação já próximo do final deste Livro I. Também recebe progressivamente o “estabelecimento”, prometido pelo próprio Rousseau: “preciso deixar estabelecido o que acabo de adiantar” (CS I, 1), isto é, antes de dar corpo ao sintético capítulo VI, desde o título “Do pacto social”, o genebrino precisa da estabilidade de negar a sociedade como natural ou baseada na mera força física: “Rousseau estabelece-o nos capítulos II a V: recusa fundar a sociedade na natureza ou em convenções ilegítimas” (ALTHUSSER, 1976, p. 14).

Por isso, as raízes do capítulo I já contêm a tese contratualista rousseauniana, e apontam os seus efeitos teóricos, mas, *pari passu*, tais raízes indicam também a necessidade filosófica dos citados estabelecimentos, algumas recusas iniciais para, então,

finalmente fazer a afirmação pormenorizada do “objeto filosófico” de Rousseau; ele afirma: “Antes de alcançar este ponto” (CS I, 1), isto é, antes de tratar das convenções do pacto, antes de construir sobre a sua premissa, o genebrino tem de precisar a razão de “a ordem social” não ser forçada e natural.

Eis aberto, então, o segundo movimento no *Contrato* – “Das primeiras sociedades” (ROUSSEAU, CS I, 2): “No capítulo II, Rousseau mostra que a sociedade não pode ter por origem a família” (ALTHUSSER, 1976, p. 14).

A família é um vínculo natural, evidentemente mães e pais estão próximos para gerar a vida, esta, do filho, inserida fisicamente no útero materno e, depois, nascido, no colo dos pais; o filho sem o seio familiar naturalmente pereceria: “A mais antiga de todas as sociedades e a única natural é a família” (ROUSSEAU, CS I, 2). Por isso, a família serve de modelo ou reflexo para a sociedade política: os pais como chefes, os filhos como povo. No entanto, tal estabelecimento inicial é para explicar a ordem social como não-natural; e para isso Rousseau afirma a liberdade de cada pessoa humana, “essa liberdade comum é uma consequência da natureza do homem” (CS I, 2), e salienta a “idade da razão” à qual os filhos atingem e, por isso, podem romper os vínculos familiares, se assim quiserem.

Ora, mas se a associação se mantém na família, apesar de cada um ser livre e mesmo após os filhos já terem alcançado a “razão”, então é por um acordo. A voluntariedade, enfim, alicerça desse modo não somente a grande ordem social, mas inclusive a única sociedade originalmente natural.

Adiante, “no capítulo III, [Rousseau estabelece] que [a sociedade] não poderia fundar-se no ‘direito do mais forte’” (ALTHUSSER, 1976, p. 14), já que um tal pacto não seria “sagrado”, discursivo e mútuo, mas meramente coação e necessidade – isto já antecipado mesmo no inicial capítulo do *Contrato*, e agora reforçado no terceiro: “ceder à força é um ato de necessidade, não de vontade” (ROUSSEAU, CS I, 3).

Neste contexto, Rousseau introduz a ideia de vontade: tanto para, por ora, contrapor o pretense “direito do mais forte” (CS I, 3), como para, ao longo deste Livro I – e coerentemente ao longo de todo o *Contrato* –, alicerçar o pacto social e sua soberania: a vontade (geral) que legitima este acordo de associação.

Um acréscimo nisto: esta citada legitimidade é, justamente, a preocupação de Rousseau, é a sua “questão primeira” (ROUSSEAU, CS I, 3): “O que pode legitimá-la? [a mudança de ‘liberdade’ a ‘ferros’] Eu creio poder resolver essa questão” (CS I, I). Daí, em objetivas palavras, o genebrino asserta: “força não faz direito” (ROUSSEAU, CS I, 3). Ou seja, dois pontos já existem estabelecidos até esta altura do tratado: 1) “a sociedade não pode ter por origem a família”; 2) “[a sociedade] não saberia fundar-se no ‘direito do mais forte’” (ALTHUSSER, 1976, p. 14).

O filósofo abre caminho, pois, antes apontando e ao se opor às “convenções ilegítimas” (ALTHUSSER, 1976, p. 14), quais sejam, a dominação dos pais sobre os filhos, dos fortes sobre os mais fracos; evidentemente tais vínculos ou proximidades são verificáveis, são incontornáveis na história, entretanto: A) o fato não legitima o direito: a família é “natural” – até que os filhos ergam-se à razão de si –, e a sociedade não é natural; B) a violência não é poder legítimo, mas decerto mero “poder físico”, enquanto a sociedade interpretada e, depois, defendida na filosofia rousseauiana é acordo tácito de todos, é discursiva, é quista – e não imposta.

Para analisar estes dois pontos sinalizados, indica-se os postulados a seguir:

A) Ora, no capítulo II, Rousseau já havia apontado isso – que ‘o fato não *legitima* o direito’, conforme resumido no parágrafo precedente –, fê-lo ao se opor a Grotius: “[este que] estabelece o direito pelo fato” (ROUSSEAU, CS I, 2). Isto é, Grotius vê o fato histórico, a escravidão, e deste fato, então, almeja deduzir um direito: “nada mais favorável aos tiranos” (ROUSSEAU, CS I, 2), ideia que meramente estende mais e mais as correntes de dominação.

Aristóteles, mais de um milênio e meio antes, já havia empregado semelhante método: “tomava o efeito pela causa” (ROUSSEAU, CS I, 2); os *efeitos* são a ilegitimidade de muitas convenções históricas, a exemplo da escravidão, tomados, assim, neste método “tiranicamente favorável” como *causas* injustas: Grotius, daqui, deduziu que os poderes não **são** – nem **devem ser**, então – em favor da maioria, do povo; enquanto o grande pensador grego, por sua vez, concluiu a partir deste método fatualista, o absurdo: uns nascem para a escravidão, outros para serem senhores. Enfim, o genebrino contrapõe estes meios, daí almeja a legitimidade do pacto fundamental e, disto, justificação igualmente dos demais pactos sociais, pensados a partir da natureza da liberdade – “O homem nasce livre” (ROUSSEAU, CS I, 1) – e não de um ou outro modelo histórico dentre os mais corrompidos. Aqui está o fundamento do princípio republicano da soberania na igualdade entre todos do povo, revolucionário no Rousseau de Althusser e, hoje, já bem estabelecido na perspectiva constitucionalista de Habermas.

B) Ora, igualmente acerca da força: é também sistemática a argumentação rousseuniana, disposta em diversos capítulos do *Contrato*, na crítica à injustiça intrínseca a um ato fundador pautado centralmente pela violência ou coação – neste ínterim, estabelecimento precedente à conceituação direta do pacto social, há todo o capítulo terceiro, no *Contrato*, para refutar o pretense “direito do mais forte” (ROUSSEAU, CS I, 3). Todavia, existe ainda a incontornável passagem em que o genebrino acrescenta que quem se recusar a obedecer a vontade geral, será *forçado* a isso. Mas ele próprio explica não se tratar, neste momento, de outra coisa senão de “forçar a ser livre” (ROUSSEAU, CS I, 7). Assim, o princípio legitimador segue sendo a liberdade, mesmo acerca de pessoas específicas. E a força – quer da soberana instituição contratada, o próprio pacto, quer do contratante, o(s) indivíduo(s) – persiste como irrazão, injustiça ou mera violência: nem o acordo social é, essencialmente, construído por imposição, nem a pessoa pode impor sobre o acordo social interesses individualistas. Por isso, reforça-se, a união é sempre discursiva

e, ainda que tácita, é querida por todos: “ela tacitamente contém esse compromisso [social]” (ROUSSEAU, CS I, 7), e dela ninguém pode desfazer-se, a seu bel prazer, uma vez que a sustentou inicialmente e nela participou com proveito. Ora, a própria força da sociedade depende desse todo unido expressado, daí o porquê de não dever alguma parte então erguer-se por uma força egoísta; porém, acaso isto houver, o conjunto social força a coerente participação do membro, o que não é senão tomar parte na única liberdade possível dentro da legítima unidade desejada, sob uma lei soberana que seja fruto mesmo da autolegislação.

Mais, estes dois estabelecimentos são aprofundados com capítulos próprios, seguindo a didática rousseuniana, e, por sua vez, Althusser nota e comenta: “No capítulo IV [Rousseau mostra] que não teria meio de [a sociedade] repousar sobre ‘convenções’ que consagrassem os efeitos da violência” (ALTHUSSER, 1976, p. 14).

A análise estrutural de Althusser, pois, aponta para o indicado nos parágrafos anteriores: a violência não é a mãe da sociedade; o pacto, em outros termos, não tem legitimidade na força. Trata-se, aqui, diretamente da “submissão do escravo ao seu senhor, de uma nação ao seu vencedor” (ALTHUSSER, 1976, p. 14), assim Althusser aponta o que interpreta como sendo ilegítimo; enquanto o próprio Rousseau, a seu modo, não deixa dúvidas, pois indica e avança paulatinamente nesse sentido: o capítulo IV, inteiro, intitulado “Da escravidão”, é dedicado ao aprofundado da doutrina de que a liberdade humana é natural, porém “nenhum homem tem autoridade natural” (ROUSSEAU, CS I, 4). São construções, ou seja; são invenções históricas, ora legítimas, ora não: o caso da escravidão é exemplo de força, logo, injustificado e “loucura”, conforme classifica o genebrino.

Em seguida, o capítulo quinto, do *Contrato social*, “Sobre sempre ser necessário remontar a uma convenção anterior”, para que se avance conforme o fez Rousseau, já é a direta preparação textual para a conceituação do pacto – próprio do central capítulo VI.

Aqui, “Rousseau tira a conclusão: ‘que é preciso chegar a uma primeira convenção” (ALTHUSSER, 1976, p. 14), isto é, nos termos saídos da pena do próprio filósofo iluminista: “examinar um ato pelo qual um povo é um povo” (ROUSSEAU, CS I, 5). Rousseau, assim, fala da necessidade de se buscar os fundamentos da associação, a base mesma da ordem, o primeiro ato convencional humano, este que “fundamenta a sociedade” (CS I, 5).

Althusser interpreta isso como uma “conclusão”: Rousseau, ao pensar na legitimidade, encontra a necessidade de remontar ao alicerce da unidade dos homens; trata-se, por isso, de um achado filosófico: é preciso pensar de modo contratualista, isto é, conceituar a noção de povo, de sociedade civil, em uma palavra, de pacto social. A originária convenção política é, conclui-se, a premissa sobre a qual qualquer raciocínio justo e todo sistema justificador da ordem social e sua lei soberana se amparam: “primeira de direito, relativamente a todas as possíveis convenções” (ALTHUSSER, 1976, p. 14). Ou seja, Althusser compreende o adversário teórico de Rousseau: tem nome e, neste contexto, é Grotius, e tem tese própria também, a de que “um povo poderia acordar com o rei a quem se submeteria” (ALTHUSSER, 1976, p. 14). Por isso o genebrino viu a necessidade de buscar o ato que antecipa e sustenta aos demais, – ele não apenas denunciou o absurdo e a loucura da escravidão, mas, também: – defendeu a obrigação de o “Direito político” se dobrar até a primeira convenção de direito.

Continuamente, neste quinto momento fundamental do *Contrato*, não somente a necessidade originária, mas, como desdobramento disto, há uma crítica ao sistema de votos, que não é natural e pressupõe anteriormente um acordo unânime: “No último parágrafo deste capítulo V, Rousseau recusa aceitar [...] o princípio majoritário” (ALTHUSSER, 1976, p. 15):

De fato, se não há uma convenção anterior, onde está a obrigação de poucos se submeterem à escolha da maioria, a menos que a eleição fosse unânime? E onde cem que querem um mestre eles têm o direito de votar nome de dez que não

querem? A lei da pluralidade dos votos é em si um estabelecimento de convenção e assume, pelo menos uma vez, a unanimidade. (ROUSSEAU, CS I, 5).

Dentro, pois, da necessidade de busca pelo ato primordial há tais expansões ou utilidades críticas a essa “derradeira objeção” (ALTHUSSER, 1976, p. 15), qual seja, a do valor da quantidade superior dos votos – isto, depois de já ter primeiramente confrontado a objeção à submissão e à força, conforme exposto.

Com esses termos, o contratualista adentra ao problema da unanimidade, depois visceral na sua noção de pacto, e, com isso, “por esta última tese, Rousseau rejeita a teoria lockeana do carácter ‘natural’ (no sentido físico do termo) da lei da maioria” (ALTHUSSER, 1976, p. 15); muda e avança, neste ponto, pois, de adversário teórico: antes argumentou nominalmente contra Grotius, agora ataca a hipótese de Locke. Igualmente contratualista, mas de um modo diferente; Locke difere do genebrino ao se apegar à notoriedade dos corpos da maioria que, por violência, por força – nisto Grotius e Locke se alinham – obviamente, “naturalmente”, se impõe sobre os pequenos grupos. Rousseau descarta tanto a ideia de legitimidade dessa força, evidentemente, quanto que nestes votos majoritários estariam o fundamento primeiro do que constitui “um povo como povo” (ROUSSEAU, CS I, 5).

A leitura de Althusser para essa dedução de Rousseau de que é preciso retornar à convenção originária também fica exposta neste contexto acerca da unanimidade com a seguinte formulação: “Tal maioria supõe um acto de convenção anterior de direito à sua estipulação: supõe, portanto, um acto unânime de convenção que adopta para a lei” (ALTHUSSER, 1976, p. 15). Assim, a “necessidade” vista pelo genebrino é lida como a suposição do “ato unânime” por Althusser; e, uma vez “afastada qualquer hipótese de fundamento natural do corpo social [...]” – “Porque nenhum homem tem *autoridade natural* sobre seus semelhantes” (ROUSSEAU, CS I, 4) – e, no mais, “rejeitado o recurso clássico [como Grotius] aos falsos contratos saídos da força [...]” – então “renunciar à liberdade é

renunciar à qualidade de homem” (ROUSSEAU, CS I, 5) –, e por isso Althusser conclui sinteticamente que “este capítulo V desemboca assim em dois resultados” (ALTHUSSER, 1976, p. 15).

O que se segue, os “dois resultados”, fecha, segundo a leitura do filósofo franco-argelino, todo o trabalho de Rousseau. A grande preparação de Rousseau, no *Contrato social*, assim fica feita, ou seja, os estabelecimentos prévios prometidos, que dão as premissas que abrem o caminho para, enfim, o visceral “Do pacto social”, na articulação sistemática rousseauiana, importante base ética, política e antropológica do pensamento republicano de Rousseau.

Althusser, daí, resume a seu modo:

1. É preciso elucidar a questão do contrato originário, anterior de direito a qualquer contrato: o contrato que se conclui no “acto pelo qual um povo é um povo”. 2. Como a lei de maioria apenas pode funcionar na base de uma primeira convenção unânime que a adota e a estabelece, o contrato pelo qual “um povo é um povo” implica a *unanimidade*. (ALTHUSSER, 1976, p. 16).

Resulta, desses dois pontos, o que se segue, depois, no capítulo VI, que este “contrato originário” é precisamente uma “convenção unânime”. Eis, aqui, o fundante “pacto social”.

Chegada a esta conclusão, já é possível assim pressupôr a solução, pôr o problema e formular questão conforme Rousseau: “Posição do problema – O capítulo VI pode então pôr o problema em todo o seu rigor” (ALTHUSSER, 1976, p. 16), ou, para citar o genebrino: “É o problema fundamental para o qual o contrato social fornece solução” (ROUSSEAU, CS I, 6).

A subdivisão ou esquema interpretativo de Althusser concebe esse ápice do Livro I em apenas três tópicos (a, b, c) preenchidos de dois subtópicos na primeira unidade (a1, a2), quais sejam: *condições, limites, posição*; sendo interno à *condição*: obstáculos e forças.

O esquema completo, como apontado, se refere exclusivamente ao problema de Rousseau, no entanto, sob diversas abordagens de Althusser; este mesmo chama os aspectos do problema de momentos: “Esta posição compreende três momentos: a. as condições da posição do problema [nisto, a1: os obstáculos; a2: as forças]; b. os limites absolutos da posição do problema; c. a posição do problema propriamente dita” (ALTHUSSER, 1976, p. 16). Poderíamos notar que se tratam de três momentos dialéticos (conforme a exigência lógica marxista) em leitura estrutural. Essa leitura engajada, herdeira de uma leitura não-passiva do *Contrato*, é consistentemente a fortuna teórica produzida pelo althusseriano “Sobre o contrato social” para os estudos de Rousseau; e, isto, decerto explica os “efeitos teóricos”, no subtítulo escolhido por Althusser para a sua obra, ou “as interpretações possíveis da problemática do *Contrato Social*”.

De início, acerca das condições, Althusser resume que “tais condições exprimem-se no primeiro parágrafo do capítulo VI [*Do contrato*]” (ALTHUSSER, 1976, p. 16), assim, refere-se ao trecho no qual Rousseau deduz: “Suponho que os homens chegaram a este ponto onde os **obstáculos** que dificultam sua conservação no estado da natureza superam, por sua resistência, as **forças** que cada indivíduo pode usar” (ROUSSEAU, CS I, 6). Daí a razão, ou origem, da subsequente subdivisão esquemática althusseriana: a1: os obstáculos; a2: as forças. Trata-se, pois, dos apontamentos imaginados por Rousseau mesmo, ao pensar no condicionamento que envolve o seu problema central no *Contrato*, e de onde o genebrino faz a dedução de que “então este estado primitivo não pode mais sobreviver; e a raça humana perece se não mudar no modo de ser” (ROUSSEAU, CS I, 6).

Obstáculos e forças são, por este meio, as premissas postas por Rousseau, e delas emana a necessidade encontrada por ele: se não altera o próprio ser, o gênero encontraria a extinção.

Ora, estes são “os termos importantes [...]”, que precisam de exame, “[...] que definem as condições objectivas da posição do problema” (ALTHUSSER, 1976, p. 17); diferente, ou seja, da negação da coação física como justificadora do pacto social, conforme já introduzido neste trabalho, nas origens ou razões definidoras da “mudança de ser”, os nomeados obstáculos ou forças não se referem senão ao que Althusser preferiu salientar como “condições objetivas”.

Althusser, neste exame, associa o excerto do *Contrato* a outra obra do iluminista, o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, e, por isso, surge o termo ‘guerra’ como expressão objetiva, física propriamente, dos obstáculos e forças: “Este ‘ponto’ crítico mortal para género humano reenvia-nos ao Segundo Discurso: é o *estado de guerra* completamente desenvolvido” (ALTHUSSER, 1976, p. 17), situação então que expõe a emergência de revolução de *status*: do individualista “estado de natureza” ou “estado primitivo” para o maiúsculo “Estado” (ROUSSEAU, CS I, 6). Por isso, é permitido compreender que o Estado civil advém “deste [outro] estado [anterior], entre os ‘obstáculos’ que se opõem à vida do género humano e, por outro, as ‘forças’ que os indivíduos podem opor-lhes” (ALTHUSSER, 1976, p. 17).

Eis a situação impositiva, estado originário, que cria os desdobramentos abordados no *Contrato* – o pacto humano pela socialização –, ou seja, a “condição que os ‘homens’ sejam ‘chegados’ a um ‘ponto’ que não é diferente de um ponto limite, um ponto crítico, na sua existência” (ALTHUSSER, 1976, p. 17), um risco de vida, assim, para a espécie mesmo, a humanidade enquanto um todo; trata-se, por isso, de um concerto das pessoas contra a possibilidade própria de extinção causada pela mudança da natureza, pelo aumento dos obstáculos.

Por notar a importância das citadas condições para adentrar ao pensamento rousseauiano, Althusser confecciona a sua interpretação de ‘obstáculos’ e ‘forças’ vistos

por Rousseau e que, segundo a doutrina contratualista, foi visto também pela humanidade nos primórdios de sua história. Resta, por isso, avançar nessa leitura – dentre as “interpretações possíveis do Contrato social”, dado no subtítulo – de Althusser.

De início (a1), os obstáculos; ora, “que são estes ‘obstáculos’?” (ALTHUSSER, 1976, p. 17). E para propor interpretação à tão instigante questão de leitura, o leitor-pensador começa antes por descartar, categoricamente, o que não responde pertinentemente à pergunta formulada: “Não se trata de obstáculos exteriores” (ALTHUSSER, 1976, p. 17), de fora da própria humanidade. Isto é, em sua interpretação do *Contrato*, Althusser não entende o ponto crítico inicial como problemas meramente naturais, a exemplo de catástrofes, cataclismos, destemperos climáticos ou mesmo carência de recursos para a subsistência básica ou biológica.

Rousseau mesmo não cita diretamente catástrofes naturais, climáticas ou recursivas em seu sexto capítulo, “Do pacto social”, antes, aponta e reforça que tal ponto limite se refere ao obstáculo humano, segundo Althusser em si próprio humano: “o estado da natureza persiste e a associação necessariamente se torna tirânica ou vã” não em decorrência de algum cataclismo ou perigo de grandes animais predadores, mas citadamente em razão de que “[indivíduos], sendo em algum ponto seu próprio juiz, logo alegou ser tudo” (ROUSSEAU, CS I, 6). A subsistência ou continuidade deste estado de natureza, da qual escreve Rousseau, é a persistência apenas do modelo de homem como “juiz de si e tirano dos outros”, daí por que Althusser lê como referência ao obstáculo da guerra de todos os próprios homens, uma guerra de todos contra todos, de todos os que “cercaram um terreno” contra todos que não o cercaram – e não a luta dos homens contra a natureza.

Ora, se os problemas não se originam na natureza, mas no “estado de natureza” dos homens – pois “sabemos que a Natureza se apaziguou, que já não está em guerra consigo

própria, desde que os homens a cultivaram: as catástrofes já são só humanas” (ALTHUSSER, 1976, p. 18) –, por isso, então, o pacto social fica dependente de que “os termos deste contrato são tão determinados pela natureza do ato, que a menor mudança ao negar-lhes é em vão e sem efeito” (ROUSSEAU, CS I, 6). A preocupação de obstáculo de Rousseau é a própria modificação e ação humanas, dos associados mesmo, isto é, não do clima, de reações estritamente naturais ou de outros animais mais fortes. Neste hipotético ponto histórico, então, os homens já “cultivaram” a natureza, daí a razão de as catástrofes da guerra e das “nulidades de cláusulas contratuais” já provirem diretamente da cultura humana e sua corrupção.

Todavia, há uma ressalva necessária: poder-se-ia compreender que os conflitos que tornam sem efeito o contrato provêm de um “individualismo” no interior das comunidades, ou ao contrário de determinados grupos humanos que guerreiam entre si, que criam obstáculos, por meios violentos, ao pacto de sobrevivência de todos:

Os “obstáculos” também não provêm de outros grupos humanos. Os obstáculos são puramente *interiores* às relações humanas existentes. Têm um nome: são os efeitos do estado de guerra generalizado, da concorrência universal e, mesmo na abertura de uma “paz” precária, da ameaça constante que *cada um* sente pesar sobre os seus bens, a sua liberdade, e a sua vida. (ALTHUSSER, 1976, p. 18).

Por estes termos, antes Althusser afastou os animais e o clima da sua leitura deste capítulo VI, do *Contrato social*, para agora mover sua hipótese ainda sobre grupos humanos articulados; o estado de guerra não é, pois, neste ponto crítico, um estado de guerras políticas, conflitos de coletividades que se reconhecem em si e se enfrentam. Daí Rousseau recorrer repetidamente a ideias como: “um único móvel”, “todos se juntando a todos”, “a condição é igual para todos” (ROUSSEAU, CS I, 6), pois ao menos uma vez, originária, a unanimidade é obrigatória. O pacto fundante e nevrálgico, do *Contrato*, segundo a exposição althusseriana, sofre não pela natureza e nem pelas guerras grupais, mas o obstáculo limite e mortal se refere à interioridade de cada indivíduo. Em síntese, então, tal

como a “associação” **deve ser** universal (ROUSSEAU, CS I, 6), também a “concorrência [é] universal” (ALTHUSSER, 1976, p. 18), já que esta segunda, como argumentado, é a necessidade geradora daquela primeira.

Nisto, da universalidade, nem Rousseau – que, logo a seguir, no mesmo capítulo VI versa acerca das noções particulares de soberania em “pólis”, “república” e “Estado” –, e tampouco a leitura de Althusser se referem à legislação interna de cada povo ou à eleição de representantes de alguma sociedade, individualmente falando; o “ser” enfrentado nesse problema pelo genebrino é o estado de natureza que vale para toda pessoa, enquanto “gênero humano” (ROUSSEAU, CS I, 6), e, assim, o contrato social emerge originário, a condição de unanimidade inauguradora de toda e qualquer associação –, isto é, aquele “ato pelo qual um povo é um povo” (ROUSSEAU, CS I, 5). Assim, por conseguinte, este contexto semântico não pode se referir a obstáculos que provenham da violência politicamente interessada entre comunidades humanas, países, por exemplo, mas, sim, o sentido aponta para os conflitos inter-subjetivos humanos, nomeadamente o sentimento de “ameaça constante” (ALTHUSSER, 1976, p. 18), um medo que a ausência de associação entre todos mantêm sobre cada um, ligado, como sabemos, à propriedade

Deste modo, Althusser se obriga a aproximar – pontualmente acerca desta intrínseca guerra generalizada – Rousseau e uma das premissas dadas por Hobbes, pelo “Leviatã”: “Estado de guerra deve ser entendido em sentido forte, como, antes de qualquer outro, Hobbes o havia definido” (ALTHUSSER, 1976, p. 18).

Daí, uma vez que não se trata, pois, do momento hipotético pensado por Rousseau, dos primórdios naturais do ser humano independente, sem nenhum vínculo entre os pares, logo se vê que, neste sexto trecho do *Contrato*, “as forças de cada indivíduo” (ROUSSEAU, CS I, 6) não podem garantir sozinhas a sobrevivência do gênero humano e, ainda, são exatamente essas forças as criadoras do risco de aniquilação deste gênero. Ora, então a tese

de Rousseau – nisto, coerentemente com o “Leviatã” –, é tanto acerca de um período histórico em que os indivíduos já interagem quanto, ainda, desta citada interação específica, que não é senão bélica e da qual nenhum indivíduo se exime, nem mesmo os que eventualmente se quiserem pacíficos: “Tal estado [submerso na violência anterior ao pacto pseudo-legitimador] é uma *relação constante* e universal existente entre os homens, portanto, independente dos indivíduos, *ainda que pacíficos* (ALTHUSSER, 1976, p. 18). Sendo, pois, a necessidade de todos, a unanimidade fica obrigatória: “Em vez de a pessoa particular de cada contratante, este ato de associação produz um corpo moral e coletivo” (ROUSSEAU, CS I, 6). Ou seja, da interioridade do indivíduo há a guerra total pela propriedade, e desta mesma, a partir da subjetividade – pelo método de “alienação total” (CS I, 6) – funda-se então a coletividade pela segurança da liberdade de cada um.

Esta totalidade expressa, em outros termos, aquela universalidade que se tem trabalhado nesta análise: no estágio de guerra do estado de natureza, “[onde] estão os homens submetidos e condenados” (ALTHUSSER, 1976, p. 18), para, então, no pacto do estado social, se manterem submetidos – mas a uma interação do interesse de todos, uma plena alienação justamente em função da “vontade geral” (ROUSSEAU, CS I, 6) –, e convencionalmente livres; assim, no conflito inicial universal, “[os homens ficam] sem poder encontrar no mundo qualquer refúgio que os proteja dos seus efeitos implacáveis” (ALTHUSSER, 1976, p. 18), enquanto o objetivo do instituído tratado geral de socialização é “que se defenda e proteja com toda força comum a pessoa e os bens de cada sócio” (ROUSSEAU, CS I, 6) onde quer que esteja.

Desse modo, o estado de guerra é execrável, enquanto o contrato social para corrigi-lo torna-se uma virtude. A guerra total ameaça “a essência última do homem” (ALTHUSSER, 1976, p. 18), quer dizer, o bem que também é *ser* – não apenas o *dever ser* é virtuoso, pois em Rousseau a natureza mesmo educa os homens: da natureza aprendemos

a liberdade fundante, a “liberdade natural” (ROUSSEAU, CS I, 6) –, isto é, a vida, a vida livre, o instinto de preservação da vida ou, em termos do filósofo genebrino, “o que, no *Segundo Discurso*, Rousseau chama o ‘amor de si’” (ALTHUSSER, 1976, p. 18): a universalidade do conflito emanado dos interiores amedrontados e atomizados é uma afronta, inclusive, à própria essência humana – acaso tal guerra total não extinguisse de fato todos os homens, ao menos a sua dignidade não poderia sobreviver em nenhum.

Assim, o contexto dado amplia, histórica e hipoteticamente, a saída para apenas dois polos simétricos: ou os indivíduos negam o pacto e, assim, alienam-se completamente de seu “amor de si”, ou se fazem cidadãos e, associados e unânimes, alienam-se completamente à comunidade criada. Isto é, são opções dialeticamente excludentes entre si. A “guerra perpétua” (ALTHUSSER, 1976, p. 19) tende à aniquilação, futura, do gênero, enquanto garante a inexistência, presente, da dignidade e, por isso mesmo, pode ser “[chamada de] estado de alienação humana” (Idem, *Ibidem*). A alternativa dada por Rousseau teria sido a, historicamente, escolhida por todos os homens – inspirados pela liberdade natural e almejando a liberdade convencional –, ou seja, o “amor de si” justamente reconhecendo a igualdade do outro, uma vez que na “alienação sem reservas, a união é tão perfeita quanto pode ser” (ROUSSEAU, CS I, 6). Enfim, não são senão duas formas alienadoras: mas, antes, o individualismo do terror; e depois, um pacto de esperança pela vida livre.

Posterior a esta argumentação acerca dos “obstáculos” (a1), logo Althusser propõe uma interpretação às “forças” (a2) salientadas por Rousseau. Primeiro, mostra qual a relação de ambos: “A tais ‘obstáculos’ [interiores, perpétuos, totais e de terror] ‘resistentes’ opõem-se as ‘forças’ de que dispõe ‘cada indivíduo’” (ALTHUSSER, 1976, p. 19), tais forças são os próprios predicados naturais humanos, atributos imprescindíveis para a administração e superação do estado de guerra a que se encontrou a humanidade.

A natureza humana se mostra, pois, em seus limites e sua potência: o indivíduo não pode, sozinho, empregar o seu poder natural para superar os obstáculos daquela guerra, mas está também nesse mesmo indivíduo o *locus* ou depósito natural onde se encontra a parte suficiente que, quando em conjunto, constituirá a revolução necessária: “Os homens não podem criar novas forças, mas apenas unir e direcionar aquelas que existem” (ROUSSEAU, CS I, 6). Daí a pessoa é, em si, veneno e antídoto: nela está o obstáculo de si e, igualmente, as forças de transformação ou “mudança da maneira de ser” (ROUSSEAU, CS I, 6).

Este tópico conceitual, na leitura althusseriana, é basilar para a compreensão do pacto social: “Sem esta última precisão [acerca das ‘forças’], o problema do contrato social [o acordo de sobrevivência] é ininteligível” (ALTHUSSER, 1976, p. 19). Tal chave de leitura de Althusser permite a seguinte síntese acerca dos estágios históricos dentro do estado de natureza, com um aprofundamento sobre a diferença entre os conflitos dos homens com o clima e as catástrofes – primeiro momento – e, por fim, propriamente o problema do *Contrato* acerca da necessidade do pacto social em função da guerra generalizada – derradeiro momento histórico:

Quando Rousseau, no *Contrato*, fala dessas “forças”, é claro que não fala das “forças” do homem no “primeiro estado natural”, onde deparamos apenas com um animal livre, cujas “faculdades intelectuais e morais” são nulas. Deparamos com um animal tornado, sob o duplo efeito das Catástrofes Naturais e da Grande Descoberta (metalurgia), um ser social com faculdades desenvolvidas e alienadas. O animal do primeiro estado natural tinha como “força”: o seu corpo (vida) + a sua liberdade. O homem do estado de guerra generalizado possui forças completamente diferentes. Continua a ter o seu corpo (as suas forças físicas diminuíram), mas possui forças intelectuais e também “bens”. (ALTHUSSER, 1976, p. 19-20).

Frente ao sentimento de medo, intrínseco ao estado de violência, o homem precisa forjar a sociedade a partir de características naturais: ainda a força da sua vida, ainda a força do seu corpo, da sua liberdade; mas mais, pois então também a sua surgida força intelectual, mais as propriedades privadas que, progressivamente na história, ganham importância e dão sentido ao pacto social.

Eis posto, então, o conceito sem o qual, para Althusser, a obra de Rousseau ficaria ininteligível: a revolução ou “mudança da maneira de ser” (ROUSSEAU, CS I, 6) – que completa a resposta à questão de abertura do *Contrato*: “Como se deu essa mudança?” (CS I, I) – surge com a inteligência que, em um movimento perfectível, fez do homem um ser mais capaz diante da natureza, porém, para além disso, ideia central, ainda permitiu ao homem a moralidade diante dos seus iguais, uma moralidade motivada pela consciência da posse ou interesse mesmo pela propriedade, por isso moralidade burguesa, contratual, comercial. Por essa razão Althusser interpreta que “estes bens foram ‘adquiridos’ ao longo do desenvolvimento da sua [do homem] existência social, que provocou o desenvolvimento das suas faculdades intelectuais e ‘morais’” (ALTHUSSER, 1976, p. 20), pois Rousseau mesmo acrescenta “os bens” à sua fórmula central do problema, “a pessoa e os bens” (ROUSSEAU, CS I, 6), e estas mesmas posses também compõem “a potência” escrita na fórmula diretamente do pacto, “sua pessoa e suas posses” (CS I, 6).

Esquemáticamente, daí, Althusser sintetiza o seguinte quadro de predicados: “as ‘forças’ [ou potências] do indivíduo do estado de guerra podem então resumir-se como segue: forças físicas (vida) + forças intelectuais e ‘morais’ + bens + liberdade” (ALTHUSSER, 1976, p. 20); eis o índice verificado no *Contrato social* que sugere um desenvolvimento humano ou, tecnicamente falando, eis os “primeiros instrumentos de sua conservação” (ROUSSEAU, CS I, 6).

Neste quadro – e não menos para todos os pensadores do contratualismo, a exemplo de Hobbes e Locke –, a propriedade privada é uma noção central que, em Rousseau, sustenta a justificativa do pacto humano: “Podemos aprender esta transformação [a revolução entre os estágios humanos de associação] na presença dos ‘bens’ entre as ‘forças’ do indivíduo [...]”, conforme as posses apontadas por Rousseau ao lado da liberdade natural, “[...] e no aparecimento de uma nova categoria da existência humana: a

categoria do *interesse*” (ALTHUSSER, 1976, p. 20), que é a categoria que desperta o homem para a moralidade, o convívio motivado: o interesse, por exemplo diretamente pela aquisição e manutenção das terras, que é influente tanto, primeiro, no estado de guerra – pois se luta pela vida, pelo corpo, mas ainda pelo lugar onde se mora e já se aprendeu a considerar como “seu”, também pelos instrumentos da metalurgia, úteis para conseguir comida, que igualmente já se entendeu como “próprio” – quanto no estado social, este onde o “interesse” ainda subsiste e ao qual Rousseau dedicará mais momentos no *Contrato social* para desdobrar as noções de “interesse particular” e “interesse coletivo [soberano]”. Porém, dentro do pacto dos ricos, enfim, já com a garantia da propriedade como posse protegida pelo acordo social a fim de, por este meio de busca pela falsa legitimidade, evitar aquele antigo estado de guerra total.

Da noção de propriedade privada, assim, emana uma relação conceitual que alicerça o sistema contratualista de Rousseau no pacto dos ricos, qual seja: a confluência e conflito dos “interesse subjetivo” e “interesse social [soberano]”. Ora, tais interesses convergem – quando a unanimidade, para exemplificar, é encontrada na fundação da sociedade –, ora se anulam, tal como o “amor próprio” pode disputar internamente na pessoa humana com o “amor de si”; veneno e antídoto, ambos sendo um em si: “a oposição de interesses particulares tornou necessário estabelecer as sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que tornou-as possível” (ROUSSEAU, CS II, 1), em termos mesmo do genebrino, sistematicamente, desdobrando as ideias do Discurso sobre a desigualdade e , depois, no capítulo 6 do livro I do *Contrato*.

Desse modo, nessa ideia do pacto social dada pelo filósofo, é reforçada a generalidade do individualismo ao lado da particularidade na coletividade. Estes “paradoxos” rousseauianos não escapam à observação sintética de Althusser:

Basta comparar esta definição da condição do *Contrato* (a oposição dos interesses particulares) com os efeitos do estado de guerra generalizado para ver que o

processo de socialização dos homens transformou, ao mesmo tempo as suas faculdades, [também] o seu '*amor de si*' em interesse particular. Quando é reflectido pelo indivíduo, o interesse particular toma a forma abstracta (e subjetiva) do *amor próprio*, [que é] alienação do amor de si. (ALTHUSSER, 1976, p. 21).

Por isso, enfim, ante este central processo de conceituação, a importância dos bens, esta “força” humana de onde decorre a relação de interesses – ou duplicidade do amor no indivíduo – que leva até à moralidade desenvolvida no ser humano, fica posto o fundamento do que, depois, se desdobra nas formas históricas de governo em meio à soberania do povo, em Rousseau, ainda vivas hoje, no século XXI, em Habermas, isto que será abordado no próximo capítulo.

4. A RECEPÇÃO DO *CONTRATO SOCIAL* POR HABERMAS

4.1 Habermas leitor de Rousseau, uma relação difícil mas existente

Habermas recepciona a soberania popular, conforme pensada no ponto alto da modernidade. Segundo Luiz Repa “Habermas não pretende nenhuma originalidade total para seu intento, pois já em Rousseau e Kant”, dois autores influenciados pelo século das luzes, “seria possível enxergar o objetivo de pensar, a partir do conceito de autonomia, a interpretação mútua entre os dois princípios, direitos humanos e soberania popular” (REPA, 2013, p. 104).

Interno a esta mesma temática, Rousseau-Habermas, abordada por Repa, Heck afirma:

[...] rastrear os laços entre moral e direito no universo conceitual de *Du contract social; ou, principes du droit politique* (1754/1762) de J.-J. Rousseau (1712-1778) e tem por objeto a delimitação conceitual entre contratualismo, soberania popular, ética e moral na obra do genebrino com vistas ao encaminhamento tardio dos problemas em tela pelo filósofo alemão. (HECK, 2008, p. 3).

Por outro lado, a soberania popular, do contratualista das luzes, é lida por Habermas já a partir da sua ética discursiva, ou seja, na relação entre pensadores trata-se, na verdade, para Delamar Dutra, da “recepção habermasiana do pensamento político de Rousseau, especialmente no que diz respeito à problemática da compatibilização entre direitos humanos e soberania popular” (DUTRA, 2012, p. 55).

Essa análise da soberania popular com apontamentos, ainda, para efetivações práticas em formas de governo, é focada na obra *Direito e Democracia*, de Habermas, mas não desconsidera o seu processo de leitura anterior de Rousseau, isto é, nos seus livros que o precedem, pois, conforme Monteagudo, “a leitura que Habermas faz de Rousseau, em *Mudança estrutural da esfera pública* (1962), é levemente revisada em *Direito e democracia* (1992)”, aspecto que não se pode descartar, já que “essa pequena mudança,

por sua vez, reestrutura toda a concepção habermasiana da política de Rousseau” (MONTEAGUDO, 2013, p. 195).

Repa (2013, p. 103) não apenas fala de uma ‘leitura’ de Rousseau por Habermas, mas diretamente de influência, das “influências das filosofias políticas de Rousseau [e Kant] no pensamento habermasiano”. Todavia, além das citadas mudanças internas na própria leitura de Rousseau por Habermas, como trabalhado por Monteagudo, ainda a dita influência do genebrino sobre a filosofia de Habermas não se dá sem críticas e ressalvas: “a crítica habermasiana a Rousseau [e a Kant] se deve ao projeto de radicalização da democracia, para o qual as contribuições dos dois filósofos apresentam ainda alguns obstáculos” (REPA, idem, ibdem).

Nesse movimento de recepção por leitura e influência, por afirmação e crítica, Habermas insere-se em um diálogo com Rousseau, prioritariamente com o *Contrato social*, com vistas a reafirmar desde aqui, no final do século XX, a legitimidade da soberania popular e sua relação com os direitos humanos e formas democráticas de governo – uma governabilidade que, em Habermas, adquire acréscimos próprios, com a democracia deliberativa.

Isto é, esse universo principiológico – que vai da associação entre os homens, a sociedade, até a soberania e, enfim, a formas práticas governamentais – insere-se nos conceitos de razão e legitimidade no frankfurtiano, mas com a base genebrina: “Habermas parte da premissa de que, em Rousseau, a autonomia da práxis legisladora contenha já por si uma estrutura racional” (HECK, 2008, p. 7). Neste particular, Heck ressalta que isso distingue os contratualistas Rousseau e Locke, uma vez que no pensador inglês uma certa “razão legitimadora” se anteciparia inclusive à própria vontade geral, isto é, à vontade unida do povo: os interesses essenciais e universalizáveis (deste povo) por meio da lei.

Ora, em meio a tanto, Habermas toma por premissa a posição rousseauiana, da legitimidade e soberania da vontade popular expressada, necessariamente, pela unidade e formulação discursiva, racional, do povo. Isto em detrimento, enfim, da hipótese de Locke que, na síntese dada por Heck, “fixa os direitos do homem em um estado natural fictício de caráter pré-político”.

Desse modo se desfazem inúmeras possíveis dificuldades interpretativas, pela semelhança inicial do vocabulário dos contratualistas, a exemplo do “estado de natureza”. Tanto Locke quanto Rousseau – Hobbes, igualmente – empregam noções sob esses termos “estado de natureza”, todavia, como salienta Heck, Habermas parte da razão e da legitimidade de teor rousseauísta, que não enxerga os direitos fundamentais e as convenções originárias humanas senão na inter-relação de pessoas e discursos, isto é, na vontade popular quando funda um povo e sua lei.

Rousseau, como Locke, também imagina o indivíduo antes do contrato social mais elementar, como a um ser independente, mas, de modo algum, sem a interdependência da convivência, ainda em algum “estado natural”. Mas é somente na origem e manutenção legítima do “estado social” que Rousseau – e este é o ponto que interessa a Habermas – pode compreender razão e legitimidade enquanto construtoras de institucionalidades necessárias à preservação e promoção da vida e seus valores individuais e sociais decorrentes.

Nisto Habermas partidaria-se com o genebrino, almeja como que incorporá-lo: “Ele [Habermas] gostaria de reconstruir e incorporar Rousseau em sua própria teoria discursiva do direito e da democracia” (DUTRA, 2012, p. 56). Analista do contratualismo, Habermas compreende as divergências teóricas internas – no tripé Hobbes-Locke-Rousseau – e desenvolve o seu pensamento essencialmente sobre o *Contrato social*.

Na argumentação exposta há pouco, a partir de Heck, evidenciou-se a distinção entre Rousseau e Locke; agora, amparado em Volpato Dutra, distingue-se diretamente Rousseau e Hobbes para, de novo, pôr a linha habermasiana ligada a Rousseau: “Entre Hobbes e Rousseau, Habermas tem clara simpatia teórica por Rousseau” (DUTRA, 2012, p. 56).

Enquanto no *Contrato social* a soberania é a vontade unida do povo, são os fins comuns da justa associação – *liberté, égalité, fraternité*, na síntese revolucionária –, já em Hobbes a soberania repousa sobre os ombros de um único homem ou um pequeno grupo absolutista. Tal distinção é o que Habermas não ignora nos dois contratualistas.

Ora, e ainda não somente no contratualismo, mas ainda ao fazer opções em meio ao século XIX, nota-se os alicerces habermasianos em Rousseau – apesar das diferenças:

Realmente, a relação entre ambos é difícil [entre Habermas e Rousseau], pois trata-se de uma relação crítica e de aceitação. Apesar de o prefácio a *Direito e democracia* declarar que Kant, e não Hegel, é o apoio do seu estudo, o nome que realmente estrutura a obra é o de Rousseau. (DUTRA, 2021, p. 56).

Não se espera de Habermas um neo-rousseauísta ou mero comentador do *Contrato*. O filósofo alemão tem a sua produção autoral em relação à democracia – como soberania popular e encaminhamento governamental –, mas ressalta-se neste trabalho a aceitação, mesmo que evidentemente crítica, de Rousseau e, enfim, a opção direta por Rousseau, dentre outras premissas e propostas contratualistas ou mesmo do século XIX, para estruturar o seu pensamento da fase do *Direito e democracia*.

Delimita-se especialmente o texto “A soberania do povo como processo”, na obra *Direito e democracia*, ainda que este livro todo, em dois volumes, seja fundamental para compreender a recepção habermasiana de Rousseau, tal como em diversas outras obras ainda Habermas emprega ainda o genebrino em sua construção conceitual: “Há três obras importantes em que o Cidadão de Genebra aparece com papel relevante: *Mudança*

estrutural da esfera pública (de 1961), *Teoria da ação comunicativa* (de 1981) e *Direito e democracia entre facticidade e validade* (de 1992)” (MONTEAGUDO, 2013, p. 195).

Assim, é certo que, em fases distintas da sua filosofia, o frankfurtiano de segunda geração recorre a Rousseau – e criticamente aos demais teóricos mencionados, também:

Sabemos que Habermas é pensador da segunda geração da Escola de Frankfurt [...], deixa de lado o estilo de Adorno (seu orientador no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt), mais próximo da dialética e do marxismo, e pensa a partir de um sistema de comunicação intersubjetivo, de condições universais para a ação comunicativa. Não se trata de uma nova linguística, mas de uma ética política. Essa virada obriga Habermas a reavaliar o legado de Hegel e Kant e, nesse retorno, reconhece a importância de Rousseau. (MONTEAGUDO, 2013, p. 195).

Tal “ética política”, de traços prioritariamente rousseauianos – se em comparação com as citadas premissas de Hobbes e Locke –, encontra o seu último estágio no Habermas de 1992, em *Direito e democracia*. Esta é a razão, então, do olhar mais demorado sobre delimitado excerto desta obra em detrimento das outras.

Na linha do que fora ressaltado por Dutra (2012, p. 56), acerca do reconhecimento de Habermas a Kant, Monteagudo frisa que “Rousseau e Kant são mencionados como teóricos da autonomia do indivíduo e, em ambos, Habermas vê uma intuição comum de intersubjetividade” (2013, p. 196). Ainda que obrigatoriamente diferencie ambos, Kant e Rousseau, ao reavaliar o legado iluminista – nisto Dutra afirmou que, entre ambos, no *Direito e democracia*, a estruturação novamente vem mais de Rousseau –, Habermas nota nos dois autores a intuição ou premissa da intersubjetividade. Aqui é que a “ética política” habermasiana bebe para reidratar a teoria do agir comunicativo do estágio de 1992.

Indivíduo e intersubjetividade, a pessoa e as convenções, o cidadão e a cidade, os direitos humanos (dignidade de cada pessoa humana) e a soberania popular (expressada pelo governo prático democrático)... Mas não apenas na obra principal de Rousseau, o seu *Contrato*, pois ainda na sua literatura, como em *A Nova Heloísa*, na sua autobiografia, como

em *Devaneios de um caminhante solitário*, há uma teoria da subjetividade que pode ser encontrada. Então, sempre inter-relacionando o íntimo e o público, desde a linguagem até a política, Rousseau – e nesta premissa da intersubjetividade também Kant –, diretamente no *Contrato social*, é útil a Habermas.

Ora, “de certa maneira”, neste ínterim Rousseau e Kant, “a tentativa habermasiana consiste em mostrar a parcialidade de cada uma dessas abordagens, enfatizando sua possível complementaridade e reciprocidade” (REPA, 2013, p. 104). Assim, a possível intuição da intersubjetividade compartilhada em Rousseau e Kant leva, enfim, a uma compreensão própria, possível, que Habermas almeja fazer avançar, acerca da cooriginalidade “entre os direitos humanos e a soberania popular” (Idem, ibidem). E nessa linha, afirmando a relação Rousseau-Habermas – passando, necessariamente, por Kant –, conforme apontado por Repa, também segue Oliveira (2012, 2018, 2019).

Em termos objetivos, o que Repa salienta aqui é a visão habermasiana da possibilidade de como fazer “corrigir Kant por meio de Rousseau” e vice-versa – “Rousseau não estava errado”, diz Kant (1998, p. 34) na sua *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* –, pois com isso, e nada menos, “Habermas pretende solucionar o problema” de relação essencial, isto é, da co-originalidade entre soberania republicana, pautada no povo, na vontade geral de todos em função de um interesse comum, legítimo, em favor da vida e da dignidade de cada cidadão, da sua liberdade na igualdade fraterna, e os direitos elementares humanos, intrínsecos à consciência da subjetividade humana, do eu pensante e irrepetível que habita cada corpo.

Em resumo, ante à tríade contratualista – Hobbes-Locke-Rousseau – Habermas opta estruturalmente pelas premissas do último pensador, e procura sintetizá-lo à intuição útil e semelhante que encontrou em Kant para, desse modo, poder apresentar uma doutrina condizente à república e à democracia já do final do século XX, conforme

constitucionalmente presente nos diversos países onde a soberania popular é a legitimação da lei e da decisão pública – inclusive a Alemanha e a Suíça atuais, por exemplo.

Fica evidente, pois, que “Habermas tenha em alta estima o contratualismo rousseauiano, que considere exemplar a interação entre direito e democracia [no *Contrato social*] e veja na institucionalização popular do contrato social uma antecipação da ética discursiva” (HECK, 2008, p. 15); e em detrimento dos outros dois clássicos contratualistas, “Rousseau seja visto como o fundador de um metódico procedimento de justificação, por ser o único contratualista que faz do contrato enquanto tal o princípio da organização política, da legislação e da justiça” (Idem, *ibidem*).

Isso une Rousseau a Habermas – ainda que tanta distância histórica e filosófica os distanciem –, o prenúncio na obra do genebrino, e não nos britânicos Hobbes e Locke, da cara relação direito-democracia, da justificação e legitimação do bem público em razão da própria convenção popular: a vontade geral, nos termos de Rousseau; o consenso, no vocábulo dado por Habermas. Como salientado, há evidentemente distância conceitual entre ambos, mas tal compreensão de que a legitimação da lei e dos governos, justos, carece do discurso convencional dos cidadãos diretamente interessados, isto é, um procedimento republicano, democrático, leva Rousseau e Habermas a uma unidade doutrinária quando de suas premissas. Em outros termos, “o problema que Habermas considera relevante de ser tratado a partir de Rousseau é a tentativa de compatibilizar direitos humanos e soberania popular” (DUTRA, 2012, p. 57).

O direito e a democracia ou, ainda, lei e moral, validade e facticidade. Essas são determinações do legado moderno. Isto é, a revolução contratualista, no plano filosófico – mas que encontra, igualmente, o plano histórico: na Revolução Gloriosa inglesa, na Declaração de Independência dos EUA, na Revolução Francesa etc. – leva à dissolução das formas de vida pré-modernas ou medievais. É para usufruir dessa herança do

pensamento iluminista que Habermas elege Rousseau – e depois, do século XIX, ainda Kant.

Habermas, todavia, é um frankfurtiano, mas, de modo algum, é mero seguidor da Escola de Frankfurt; igualmente, Habermas é um modernista, porém, é um filósofo original, um livre pensador do século XX, por isso resumi-lo como simples continuador de Rousseau e Kant seria desconsiderar a sua concepção de autonomia: “O que ele [Habermas] quer mesmo é apresentar a sua própria solução para tal problema [a relação direito-democracia], uma intenção, aliás, que ele compartilha com Rawls” (DUTRA, 2021, p. 57).

Neste intento,

Rousseau é visto [por Habermas] como um dos pais dos direitos humanos e da soberania popular. Uma das críticas a Hobbes e Grotius é que esses filósofos modernos tomaram o fato como direito e confundiram a força física com o dever moral, ficando assim incapazes de contribuir para a formação da noção contemporânea de legitimidade enquanto mediação entre facticidade e validade. O que separa o fato e o direito é propriamente o tema de *Direito e democracia*, de modo que o pensamento do autor do *Contrato social* permite refletir. (MONTEAGUDO, 2013, p. 196).

Destarte, o frankfurtiano de segunda geração propõe a sua contribuição original consonante ao subsídio prévio advindo de Rousseau: *Contrato social e Direito e democracia*, por isso, podem ser lidos juntos. Ora, pois já foram analisados, na primeira parte deste trabalho, os capítulos iniciais da *magnum opus* do genebrino, para acentuar que, desde os seus fundamentos, a complexidade entre fato e direito é incontornável para o contratualismo de uma vontade geral – tal como, igualmente, para a democracia deliberativa embasada em um consenso necessário.

Mas a pretensão teórica de Habermas com recepção de Rousseau não se alimenta apenas da relação facticidade-validade, no *Direito e democracia*, pois o seu interesse por reconceituar a soberania do povo no final do século XX, isto é, a democracia, também pondera os germes acerca da esfera pública no ideário iluminista: “Em *Mudança estrutural*, Habermas analisa a formação do conceito de opinião pública para o qual a contribuição de

Rousseau é relevante, além de ser o primeiro a empregar a expressão ‘opinion publique’” (MONTEAGUDO, 2013, p. 106).

Ainda, igualmente nesta obra anterior ao *Direito e democracia*, Monteagudo ressalta a opção por Rousseau em paralelo com Kant. Habermas, ou seja, desde antes da década de 1990 já se inclinava por esses autores, por ver neles a “mesma concepção de autonomia”, ainda que em Rousseau há a ênfase na “vida pública” enquanto em Kant para a “vida subjetiva” (2013, p. 106).

O interesse persistente por compreensão e conceituação da esfera pública fica evidente, em capítulo próprio, na fase da obra *Direito e democracia*. Porém, ao apontar esses antecedentes teóricos da criação habermasiana, não apenas pretende-se bem compreender a sua inovação com a democracia deliberativa – na qual soberania popular, fato e direito, esfera pública etc. constituem vocabulário estruturador –, mas ainda demonstrar o aporte teórico buscado em Rousseau.

Ora, dois comentadores aqui analisados, Heck e Dutra, ressaltam a falta de debate público no *Contrato social*, inclusive apontam para uma tradição que vê um perigo jacobino em Rousseau ou mesmo ditatorial – nessa linha revolucionária, atentou-se neste trabalho por ressaltar especificamente o caso marxista de Althusser quando da sua interpretação dos axiomas iniciais do *Contrato*; ainda que tais críticas e interpretações possíveis de Rousseau não sejam o foco desta pesquisa –, todavia, ante a Heck e a Dutra, Repa afirma que “Habermas contraria fortemente toda a crítica dirigida a Rousseau [...]”, uma vez que na afirmação dos direitos humanos não caberia, em si mesma, alguma exata afirmação oposta de ditadura: “[...] Rousseau pôde estabelecer um nexo interno entre os direitos humanos e a soberania popular” (REPA, 2013, p. 106).

Esse nexos rousseauiano entre direito e democracia, com o qual Habermas responde às críticas ao genebrino, está baseada em uma interpretação específica:

A princípio, ele [Habermas] parece ter em mente a seguinte linha de interpretação. A soberania, sendo o exercício da vontade geral, não pode ser colocada além dela. Como a vontade geral é a vontade do corpo político, e este se constitui de todos os associados reunidos em um povo, o soberano nada é senão um ser coletivo constituído por todos. Disso resulta que ninguém está fora da dupla relação súdito/cidadão, portanto, que ninguém está desobrigado das decisões do soberano enquanto súdito. Além disso, tanto a obediência à lei como a participação em sua autoria é feita em total igualdade, de modo que, para a deliberação política, todos têm as mesmas condições de participação e, para a obediência civil, a mesma igualdade de direitos e deveres. (REPA, 2013, p. 106).

Seguindo os *Princípios do direito político*, de Rousseau, absolutamente ninguém está fora da dupla relação súdito/cidadão. Habermas interpreta assim. Por princípio, então, nem jacobinos, nem vanguardas proletárias, nem a própria figura de um legislador – evidentemente, nenhum rei absolutista, já que este era o alvo histórico privilegiado contra o qual Rousseau argumentou –, ninguém pode sobrepor-se legitimamente à igualdade de direito.

Uma vez tomada essa base interpretativa, Rousseau então não é senão o autor da liberdade, que semeou no iluminismo os ideais de república e autolegislação incontornáveis para a compreensão atual de direitos humanos, tal como insubstituíveis igualmente para a conceituação habermasiana de legítima deliberação pública.

Fica, então, nestes termos, a “vida pública”, apontada por Monteagudo, expressa em Rousseau. Resta, pois, perguntar acerca daquela kantiana “vida subjetiva”, que fecharia as escolhas teóricas elementares de Habermas.

“O conceito de autonomia kantiano seria, como dá a entender Habermas, mais complexo que o de Rousseau” afirma Repa (2013, p. 106-107). Kant, também leitor de Rousseau, avança no sentido de não apenas pensar o princípio republicano – uma vontade geral como única legitimadora do bem comum expressado na lei e efetivado por governos

também submetidos à mesma lei –, mas ainda conceituar o princípio moral da pessoa humana (com o seu imperativo categórico ético) e, enfim, o princípio do direito (que já prevê uma lei de validade universal).

Repa, assim, sintetiza este ponto da recepção habermasiana a Rousseau e Kant, na contramão de qualquer leitura que aponte para uma ditadura nos axiomas do *Contrato social*.

Habermas, então, pensa o debate público – essência da sua teoria democrática – a partir de Rousseau: “A cláusula pétrea habermasiana, que prescreve a ocorrência de discursos reais práticos”, que ocorram no mundo da vida mesmo, “como se fossem veículos constitutivos da opinião pública deliberativa, iguala, à moda da república do genebrino, as condições de legitimação à respectiva constituição” (HECK, 2008, p. 06).

Em outros termos e sem esquecer a base kantiana, Habermas almeja a soberania que emana do diálogo entre pessoas capazes de um consenso útil e justo, isto é, que entre si mesmas as pessoas interessadas formulem seus “imperativos categóricos” e debatam acerca dessas formulações, pois há uma “vontade geral” possível, há decisões que efetivam o bem comum. Esta é a apropriação e reconceituação da recepção habermasiana de Rousseau e Kant:

A qualidade intersubjetiva ou coletiva que resulta da aplicação do princípio-discursivo (D) e do princípio de universalização (U) distingue o cognitivismo ético habermasiano de outras tentativas de reconstrução da razão prática kantiana. Como (U) induz, à revelia de interesses e vantagens individuais, a obtenção de um interesse geral ou comum, (D) viabiliza a formação de uma vontade geral e concretiza um resultado que equivale a uma rrousseauunização do legado normativo kantiano, quer dizer, a moral pós-convencional postula uma reformulação do imperativo categórico de Kant. (HECK, 2008, p. 5-6).

Habermas insere o exercício permanente da livre expressão, o discurso, para constituição intersubjetiva humana, universal, da vontade. Por isso há o que Heck denominou de “re-rousseauunização” da norma kantiana em Habermas; é a síntese da

vontade geral com o imperativo categórico, norma e moral, direito e democracia – tudo em movimento constante nas esferas públicas do debate e deliberações democráticas.

Assim, o frankfurtiano expressa a sua originalidade, dado que não somente elege o republicanismo de Rousseau e o normativismo de Kant, salvando tanto a “vida pública” das leis quanto a “vida subjetiva” do universo da consciência de cada indivíduo, mas avança. Habermas quer abarcar ambos os argumentos em um único raciocínio, isto é, propõe um debate permanente, que pode reformular leis, que quer acompanhar as mudanças que podem ocorrer nos indivíduos.

Destarte, com o espaço dado a movimentos discursivos consensuais, não há inércia nas vontades gerais ou nos imperativos categóricos, pois tudo precisa ser afirmado, argumentado, posto a juízo público, ante a outras afirmações, a outros argumentos contrários. Enfim, a tese habermasiana vê entre Rousseau e Kant o alicerce da sua noção de soberania popular e governo legítimo.

Habermas, ou seja, conhecedor das críticas à ética e filosofia política da modernidade, contorna os déficits que encontra nos contratualistas e em Kant enquanto salvaguarda os aspectos de “generalidade” e de “liberdade” que permeiam os autores modernos:

Segundo Habermas, um dos déficits do tratamento desse assunto nos autores mencionados [Hobbes, Rousseau e Kant] consiste em uma compreensão inadequada da contribuição que a estrutura própria do direito pode desempenhar para a resolução da tensão entre direitos humanos e soberania popular [...], não só entre direitos humanos e soberania popular, como também entre direito e moral. Habermas defende a tese de que o conceito de forma do direito é composto por dois elementos principais, a generalidade e a liberdade. [...] Esses aspectos que caracterizam a forma jurídica poderiam ser vistos, de uma maneira ou outra, operantes nas filosofias do direito de Hobbes, Kant e Rousseau. (DUTRA, 2012, p. 58).

Com tais termos, generalidade e liberdade, Dutra ressalta a lei legítima que emana do povo e se inscreve no direito instituído – com aquela base da vontade geral e do

imperativo categórico – enquanto este mesmo direito não reina ditatorialmente sobre os motivos de foro íntimo de cada pessoa-cidadão. A vida subjetiva fica, então, resguardada.

Enfim, Habermas é um autor enciclopédico, que procura dar conta dos melhores princípios democráticos do contratualismo, em especial de Rousseau, junto aos acréscimos já avançados por Kant – por isso, também, outros autores do século XIX, como Marx, são revisados pelo frankfurtiano, apesar de estes já não serem objeto deste trabalho.

4.2 A “soberania”, do *Contrato social* ao *Direito e democracia*

Como apresentado, em suas premissas, na parte inicial deste trabalho – o pacto social é um acordo entre os homens, por isso na união deles, em igualdade, está a soberania que, enfim, carece de um governo prático, cuja função é a legítima efetivação daqueles objetivos justificadores do contrato –, Rousseau pensa a soberania popular nos dois livros iniciais do *Contrato* para, então, expor mesmo as suas noções de governo no Livro III, isto é, apresentar os meios práticos de emprego da soberania do povo em favor do mesmo povo.

Vê-se, por isso, o sistema de pensamento que permeia o *Contrato social*. Do princípio de soberania, no Livro I, à sua expressão prática governamental, no Livro III, o genebrino se mantém à procura da mesma legitimidade da associação entre os homens. Por essa razão sistemática, Habermas cita diretamente o Livro III, do *Contrato*, para tratar da soberania do povo: desde aqui, então, o direito – das convenções e leis legítimas – e a democracia – da expressão popular e prática governamental – constituem um sistema unitário.

Posto isto, neste capítulo versa-se sobre a soberania popular e o governo em geral, de Rousseau, de modo necessariamente interligado, tal como o faz também Habermas ao recepcionar tal doutrina setecentista aqui na contemporaneidade. Ou seja, o frankfurtiano recebe a ideia de Rousseau de soberania e a trabalha com as noções de republicanismo e

democracia enquanto princípios para a elementar associação entre as pessoas e, também, como premissa mesmo da forma governamental dos povos.

Introdutoriamente, expõe-se o comentário de Derathé (2009, p. 409-428), que dedicou capítulo próprio, intitulado “A teoria das ‘partes da soberania’ e as críticas de Rousseau”, no seu *Rousseau e a ciência política do seu tempo*.

As ‘partes da soberania’ fazem referência à reflexão acerca do lugar de origem e, depois, do objetivo de emprego da soberania. Em Rousseau, não há divisão alguma para a soberania: uma vez que, como visto, ela pertence ao povo – e não a um rei, ou reis sobre os seus súditos; não a um partido político, a um Estado sobre outros; não a um proprietário de terras, os ricos sobre os pobres etc.

A ideia de soberania é vista, por isso, intrinsecamente ligada ao seu comportamento, isto é, à sua expressão visível nas formas de governo: a soberania indivisível de Rousseau está no povo, mas precisa externar o emprego do seu poder por meio de governos.

Neste capítulo próprio, Derathé afirma que Rousseau não tinha por alvo se opor diretamente à proposta de divisão dos poderes de Montesquieu: o executivo, para o autor de *O espírito das leis*, é um poder equivalente ao legislativo. Já em Rousseau, como se analisará adiante, a “vontade legislativa”, tal como a lei e por base o legislador, é originária do pacto social legítimo, ou seja, é onde a soberania absoluta é criada; já o executivo, em Rousseau, isto é, o governo, é apenas um “funcionário” daquela soberania legal. Todavia, apesar de tais diferenças principiológicas, Derathé pensa que o adversário doutrinário de Rousseau é diretamente Grotius e Pufendorf neste trecho do *Contrato* acerca da indivisibilidade da soberania.

Derathé lê essas diferenças doutrinárias como fundamentais: a forma como os autores conceituam soberania, se divisível ou não, se unitária então de que modo, se

desdobra na própria forma como os governos existirão e, enfim, no modo que os Estados serão constituídos.

Habermas recepciona esse republicanismo de Rousseau na atualidade e, com isto, procura meios democráticos de governo em função de uma soberania que seja popular. A alternativa doutrinária, diz Derathé, teria sido a linha de Hobbes: que também vê como indivisível a soberania, no entanto, concentra-a nas mãos da pessoa do rei ou de um pequeno grupo governamental.

Assim, se em Rousseau há o soberano advindo do poder legislativo que ordena a função executiva, já em Hobbes se vê a soberania na outra direção, pois é do governo mesmo que se impõe absoluto e soberano o poder de legislar e agir sobre o povo.

No princípio de fundamentação da ordem legítima, então, Habermas se une a Rousseau: a soberania é indivisível, mas não na pessoa do rei, pelo contrário, a soberania está no conjunto do povo, este que se expressa pelas leis e deve ser administrado por governos igualmente submetidos às mesmas leis.

Feito esse comentário inicial, com base no já indicado Derathé, passa-se, então, a analisar o texto mesmo de Rousseau, isto é, o capítulo inicial do Livro III, que fora citado por Habermas para, enfim, por este caminho, poder-se expor a conceituação de soberania no *Contrato* e sua respectiva e democrática recepção habermasiana.

Rousseau inaugura o “Livro terceiro”, do *Contrato*, ao querer firmar o sentido preciso do termo ‘governo’: “Antes de falarmos sobre as várias formas de governo, vamos definir o significado preciso desta palavra, que ainda não foi muito bem explicada” (ROUSSEAU, CS III, p. 75), mas ao longo dos livros anteriores, I e II, ele já empregara a palavra em diversos contextos: mesmo na abertura do capítulo I, do livro primeiro, ele diz: “feliz, sempre que eu meditar sobre *governos*, para sempre encontrar na minha pesquisa novas razões para amar

o [governo] do meu país!” (ROUSSEAU, CS I, p. 25), em referência ao seu ideal de governo, à sua Genebra querida.

Ainda no livro primeiro, então capítulo IV, “Da escravidão”, ao contrariar Grotius, novamente aparece ‘governo’: “Portanto, impede, de modo que um governo arbitrário seria legítimo, que para cada geração o povo era o mestre de admiti-lo ou rejeitá-lo: mas então este governo não se tornou mais arbitrário” (ROUSSEAU, CS I, p. 27), por isso a liberdade, então, não é somente a característica distintiva do homem – “a qualidade de homem” (ROUSSEAU, CS I, p. 27) –, mas igualmente é a marca dos governos legítimos, não-autoritários. E para um último exemplo, Rousseau cita o caso de Luís IX, rei da França, como modelo de “abuso do governo feudal, um sistema absurdo, contrário aos princípios do direito natural e a toda boa política” (ROUSSEAU, CS I, p. 32).

Isto é, o governo, enunciado como vocábulo carente de definição no início do terceiro livro, do *Contrato*, foi usado primeiro por Rousseau em contextos que afirmam o ideal histórico, real, de Genebra, como modelo governamental desejável, sendo a liberdade do povo a sustentação necessária da legitimidade do governo público, em meio, por isso, a um ‘governo privatista’, este que por sua vez almejaria interesses privados, ilegítimos, pessoais, conforme apontado no rei feudal e o “absurdo” de suas “guerras privadas”: o governo rousseauísta, enfim, tende ao livre posicionamento comum e não a arbitrariedade de vontades individuais.

Tal alusão, feita antes, à virtuosa governança de Genebra já pôde ser extensivamente lida, também, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, em sua dedicatória “À república de Genebra”, onde Rousseau declara: “Ao buscar as melhores máximas que o bom senso pode ditar sobre a constituição de um governo, fiquei impressionado ao vê-los todos correndo no seu” (ROUSSEAU, 2015, p. 141), isto é, enquanto o filósofo procura os melhores princípios

teóricos acerca do bom governo, todos já estavam na prática vivenciados por Genebra. Por isso, no *Contrato*, o genebrino apenas reafirma essa referência à objetividade do seu ideal de administração na república da Genebra do seu tempo.

Então, para abrir o Capítulo I, início do referido “Livro terceiro”, do *Contrato* – ao qual denominou “Do governo em geral” –, capítulo este diretamente mencionado por Habermas, Rousseau previne: “Advirto ao leitor que este capítulo deve ser lido lentamente” (ROUSSEAU, 2010, p. 75), tal a sua densidade: o escritor exige a leitura lenta, analítica, pois se diz desconhecedor da boa explicação feita para distraídos: “Não sei a arte de ser claro para aqueles que não querem estar atentos” (ROUSSEAU, 2010, p. 75).

Tais indagações acerca do governo, ou “regra de administração legítima e segura” (ROUSSEAU, 2010, p. 26), cobram tempo, para reflexão, quer do filósofo que as postula, quer do leitor que procura seguir os passos dados; esse tempo da filosofia do governo republicano somente seria perdido se, em vez de pensadores, quem o estivesse empregando fosse diretamente o príncipe ou o legislador: “[Ora] se eu fosse um príncipe ou um legislador, eu não perderia meu tempo dizendo o que fazer; eu faria, ou me calaria” (ROUSSEAU, 2010, p. 26). Enfim, Rousseau não é príncipe, tal como não o é a maioria dos seus leitores, então aquela advertência inicial, o “lentamente”, se impõe, e é o que se procura metodicamente seguir neste trabalho desde o início.

Por isso, em tal leitura analítica, importa ver a retomada de Rousseau neste iniciado capítulo um, do Livro III, sistematicamente do capítulo dois, do Livro II, pela reafirmação do mesmo vocabulário: “O corpo político tem os mesmos motivos: há também uma distinção de força e vontade; este como o poder legislativo, o outro como o poder executivo” (ROUSSEAU, 2010, p. 75); e antes “Soberania é indivisível – Mas nossas políticas, não sendo capazes de dividir a soberania em seu princípio, a dividem em seu propósito: dividem-na em força e vontade; poder executivo e poder legislativo” (ROUSSEAU, 2010, p.

46). Nesta terminologia, assim, força e vontade, executivo e legislativo, constituem o corpo político unívoco, de uma soberania indivisível: ideia legitimadora elementar, trazida desde o Livro I analisado e que perpassa o ora citado Livro II para, enfim, basear a noção de governo deste Livro III.

E desse ordenamento indissolúvel da soberania em relação à sociedade, no *Contrato*, também se apresenta, nos mesmos termos, a ordem pacífica de sabedoria em relação ao indivíduo, no *Emílio ou Da educação*. Rousseau pergunta: “O que então é a sabedoria humana ou o caminho para a verdadeira felicidade?” E afirma: “Não é precisamente para diminuir nossos desejos [...]”, isto é, o sábio governo não está na diminuição dos desejos, “mas é para diminuir o excesso de desejos [...]”, está então na busca por equilíbrio ou ordenamento, “e colocar em perfeita igualdade o poder e a vontade” (ROUSSEAU, 2018, p. 82). Força e vontade, assim, harmônicas e indivisíveis: quer no cidadão, quer na cidade. “Só então todas as forças estarão em ação, mas a alma permanecerá pacífica, e esse homem será bem ordenado” (ROUSSEAU, 2018, p. 83), isto é, paz e ordem.

Em síntese, à questão do “caminho para a verdadeira felicidade?”, Rousseau responde a partir do seu vocabulário que equilibra querer e poder como caminho para os governos da sociedade e da pessoa. O genebrino também dá a si mesmo como exemplo, no *Contrato*, quando usa-se de si, em primeira pessoa, para ilustrar os princípios gerais que almeja para o governo social: “Quando eu caminho em direção a um objeto, eu devo, em primeiro lugar, querer ir, em segundo lugar, que meus pés me carregam lá” (ROUSSEAU, 2010, p. 75). O caminho, por isso, se faz com vontade e potência.

Tal equilíbrio é necessidade – a vontade que direciona e legisla com a força que segue e executa –, todavia, no corpo social, há diferenças, como há também diferenças entre o coração que deseja e os pés que movem uma pessoa: “Vimos que o poder legislativo pertence ao povo”, a vontade legisladora, então, diferencia-se por ser

pertencente ao povo, enquanto, “pelo contrário, o poder executivo não pode pertencer à generalidade” (ROUSSEAU, 2010, p. 75), isto é, o poder executivo, em si, é uma expressão particular – que precisa ser coerente com o povo, para ser legítimo –, que tem identidade própria. Os passos executivos, assim, são “atos particulares”, ainda que com isso a soberania do corpo político se mantenha indissolúvel.

Na responsabilização desses atos específicos para o governo, Rousseau evoca “os princípios estabelecidos acima” (ROUSSEAU, 2010, p. 75), em referência ao seu Livro II, do *Contrato*, especialmente “Da lei”, no capítulo VI: “O que mesmo as ordens soberanas decidem sobre um objeto particular não é uma lei, mas um decreto; não um ato de soberania, mas da magistratura” (ROUSSEAU, 2010, p. 57). A lei, ou seja, produto do poder legislativo, embasada na soberana vontade geral, difere da administração governamental dos casos particulares: ora, o poder executivo cumpre funções determinadas, feitas pela pessoa de seus magistrados, os governantes, e pelos decretos de sua força.

Ainda, aqui, acerca da especificidade executiva, o paralelo cidadão-cidade, pessoal-social, se mantém como analogia necessária: “[o governo] que serve a comunicação do Estado e do soberano, o que faz de certa forma na pessoa pública o que a união da alma e do corpo faz no homem” (ROUSSEAU, 2010, p. 76). Por isso o “governo em geral”, que intitula o analisado capítulo, não é senão um intermediário, o “meio” da pessoa pública – elo do Estado ao soberano –, qual “união” desde a alma até o corpo em uma pessoa humana.

O termo governo, neste contexto, já adquire predicados iniciais: “agente próprio”, “comunicação” e “ministro” (ROUSSEAU, 2010, p. 76): é agente por carregar em si a função de concretizar o interesse da força pública, é comunicação por criar a ponte Estado-soberania, é ministro por investir a autoridade visível – em nome da vontade geral invisível, expressada nas diretrizes da lei – dos magistrados que governam.

Conceituar governo como equilíbrio e, também, a partir da diferenciação entre o que governa e o que legisla, assim, igualmente, aparece nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, quando Rousseau remete genericamente às sociedades europeias – “todos esses belos governos tão sabiamente ponderados” (ROUSSEAU, 1967, p. 7) – e ao frisar a demanda específica polonesa – “que pede governo e leis” (ROUSSEAU, 1967, p. 7). Nisto, no *Contrato* ou nas *Considerações*, o genebrino repete o louvor ao ordenamento com separação: a sabedoria não está no excesso, princípio já apontado há pouco ainda no *Emílio ou Da educação*; e indica governantes e legisladores, *pari passu*, como necessidade.

Esse equilíbrio necessário, que é o governo, ganha definição conforme avança o aprofundamento de Rousseau: aquelas características apontadas primeiro – a) “agente próprio”; b) “comunicador”; c) “ministro” – já ora aparecem como “corpo intermediário”, “correspondente”, “mantenedor”: “Um órgão intermediário estabelecido entre os sujeitos e o soberano por sua correspondência mútua, responsável pela aplicação das leis e pela manutenção da liberdade civil e política” (ROUSSEAU, 2010, p. 76). Nisto fica encerrado, diretamente, o que seja governo.

Nestes termos, por isso, a prática de governar, esquivada do excesso, é um corpo intermediário mantenedor da ordem legítima – na liberdade –, conforme o sistema rousseauiano já tinha contemplado, com exemplos, no Livro II, os efeitos da desproporção em um corpo governamental que se torna demasiado grande: “Os chefes, sobrecarregados com os negócios, não veem nada por si mesmos”, os governantes não têm o poder necessário para manter um Estado territorialmente significativo e, por isso, “funcionários governam o Estado”, e inevitavelmente “as medidas que devem ser tomadas para manter a autoridade geral, à qual tantos oficiais distantes querem evitar”, não se alcança enfim a manutenção das liberdades, pois assim “não há mais a felicidade do povo” (ROUSSEAU, 2010, p. 66). O excesso, na prática, desencaminhou a felicidade do povo.

Reforça-se, assim, o regime disciplinar cabível ao corpo intermediário governamental, uma vez “que um corpo muito grande para sua constituição entra em colapso e perece esmagado sob seu próprio peso” (ROUSSEAU, 2010, p. 66).

A liberdade na disciplina, então, ante o excesso: povo, lei e governo, se legítimos, constituem um regime soberano de equilíbrio. Por isso, se para além desta ordem, já não cabe ao corpo intermediário poder existir: “Há povos que de nenhuma forma podem ser bem governados”, confirma Rousseau no seu *Projeto de constituição para a Córsega*; mas, ora, por que há tais tristes povos aos quais não compete governo adequado algum?! Rousseau responde: “Porque neles a lei carece de aderência”, isto é, ainda estão em estágio prévio, sem reconhecimento de uma soberana lei para si. E disto, Rousseau conclui: “Um povo sem lei não pode ter algum bom governo” (ROUSSEAU, 1967, p. 4).

Neste caso extremo, exemplo excessivo de povo sem lei, o governo, como “agente próprio” – que deve, pois, agir para efetivar a lei, executá-la –, perde o conteúdo da sua ação e, daí, a função que identifica o seu próprio ser na ordem civil se esvai: “A alienação de tal direito, sendo incompatível com a natureza do corpo social, é contrária ao propósito da associação” (ROUSSEAU, 2010, p. 76). Destarte, quer no início ainda do projeto constitucional pensado para a Córsega ou mesmo já avançado no aprofundamento do Livro III, do *Contrato*, o filósofo reitera o inalienável direito do povo de erguer e sustentar, ou não, a um determinado governo: o governo legítimo não é senão para um povo, “responsável pela aplicação da [soberania presente na] lei”, executor fidedigno da lei – se esta houver – deste mesmo povo. Por consequência, um governo não tem o *status* essencial fundante de um contrato, não é nada superior a uma comissão, um emprego; os reis – “reis”, define Rousseau, no plural – não são mais que funcionários, depositários do poder emanado, este idêntico poder popular que, ora, “ele [o povo] pode limitar, modificar e retomar quando quiser” (ROUSSEAU, 2010, p. 76).

Para toda esta edificação conceitual, acerca do povo, da lei e do governo – aqui sob as categorias da força executiva e vontade legislativa –, Rousseau já firmara a base no Livro II, do *Contrato social*, onde diferencia inicialmente a essência do corpo político, no contrato, do vigor e anseio deste mesmo corpo: “Através do pacto social demos existência e vida ao corpo político [...]”, eis os fundamentos da associação, “agora é uma questão de dar-lhe o movimento e vontade através da legislação” (ROUSSEAU, 2010, p. 55), enfim, a lei que, por si, é expressão soberana da vontade e causa da força. Desde o referido capítulo “Da lei”, então, reitera-se o vocabulário de que a união dos homens é o contrato e, deste, nasce um povo, de onde emana um bem comum ou vontade geral, a qual pode constituir uma lei e, tendo-a constituído, dela se cria uma comissão disciplinar que não existe senão para ministrar o que a mesma lei impõe em benefício do mesmo povo: o povo, isto é, é início e finalidade de todo este processo de poder soberano.

Ainda alinhada a tal finalidade popular, na felicidade e bem comuns, mas com o acréscimo vocabular do ‘soberano’ e, mesmo diretamente, louvando a forma governamental democrática, há naquele elogio a Genebra, do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, o ponto em que Rousseau equivale soberania e povo: “um país onde o soberano e o povo poderiam ter apenas um interesse [...]”, a vontade geral, “de modo que todos os movimentos da máquina tendem apenas à felicidade comum [...]”, como de costume sempre o termo ‘movimento’ em relação à força do governo, à máquina, isto é, àquela agência executora programada de antemão pelos fins da própria lei, ou seja, “[ideal] que não pode ser feito a menos que o povo e o soberano são a mesma pessoa [...]” – assim, soberano não são os reis –, trata-se, pois, de “um governo democrático, sabiamente temperado” (ROUSSEAU, 2015, p. 142). Sob este equilíbrio da lei democrática, soberano é o povo – ainda que o povo tenha reis, pois estes são funcionários daquele interesse republicano posto na lei que rege o governo como um todo.

Por consequência, há reis e há governo ou, ainda, identicamente, existem os governantes *in persona* e existe o governo enquanto instituição. Rousseau, com isto, aprofunda a sua análise do poder legítimo, destacando os dois termos: “Por isso, chamo o governo, ou a administração suprema de exercício legítimo do poder executivo, e príncipe ou magistrado o homem ou corpo encarregado desta administração” (ROUSSEAU, 2010, p. 76). O *Contrato social*, por este sistema e nomenclatura, diferencia a coroa e o(s) rei(s): povos soberanos com lei têm necessidade perene da primeira, todavia são livres para fazerem alternâncias no(s) segundo(s).

Ora, tamanha volatilidade dos magistrados – o que permite os distanciamentos rei-coroa, príncipe-executivo, governante-governo – só existe se existir um sistema social no qual “todos eles [sejam] iguais por convenção e lei”, o rei igual aos súditos. Eis a observação que deve ser o respaldo do sistema legítimo, “uma observação que deve servir de base para todo o sistema social [...]”; somente alicerçado neste princípio é que a soberania repousa sobre todo o povo, e não apenas em um ou outro pertencente ao príncipe, tal base é a “igualdade moral e legítima” (ROUSSEAU, 2010, p. 44).

Reforça-se, por estes termos, no corpo político, no equilíbrio da soberania da coletividade do povo inteiro, o que o corpo individual também expressa. Por isso, de onde será que vem a fraqueza de um sistema social, perguntaria Rousseau, para daí responder, como o faz acerca da fraqueza de uma pessoa humana: “A desigualdade entre sua força e seus desejos” (ROUSSEAU, 2018, p. 225). Cabe disciplinar, quer no povo que nasce e almeja uma lei para si, quer na criança que avança em sua educação elementar, o equilíbrio entre suas forças físicas e as suas vontades com vistas ao fim último que é a igualdade. Ora, pois as paixões em excesso no governo de um rei absolutista são a imagem de um adolescente corpulento e vigoroso, mas ainda descontrolado e sem freios racionais. Isto desigual o corpo como um todo, desgoverna a ordem: subjetiva e/ou social. O remédio

rousseauiano não é senão o tratamento de tais excessos, tanto da força como da vontade, mas, essencialmente, o alvo é a desigualdade.

Ou seja, não poderiam ser irregulares e desproporcionais exatamente as forças do governo, que são “proporção contínua”, que, apesar de “receber ordens do soberano”, qual corpo individual de uma pessoa que deve ser ordenado pela vontade dela mesma – o governo, assim, que é o *locus* de administração exterior, social, é, por si, o produto administrativo da lei –, “que há igualdade, entre o produto ou o poder do governo, tomados em si mesmos, e o produto ou poder dos cidadãos” (ROUSSEAU, 2010, p. 76-77). Enfim, que haja a submissão da força à vontade, do conjunto do príncipe à ordem da lei legítima, na exata proporção da igualdade que rege o povo, este dual soberano-súdito.

A proporcionalidade, citada, enquanto analogia com as ciências exatas – tentativa evidente de matematização deste Livro III, do *Contrato* –, é um recurso já lido nas bases deste tratado rousseauiano, por vezes lançando mão ainda da física, mas sempre para ilustrar ou pormenorizar o fato político: “não é o menor talento da política o de encontrar a proporção mais vantajosa para a preservação do Estado” (ROUSSEAU, 2010, p. 67), quer acerca do governo igualitário interno, sobre o seu povo mesmo, ou ainda nas relações exteriores, com os demais povos: “todos os povos têm uma espécie de força centrífuga [...]”, que faz os governos trabalharem pela expansão, por vezes ineficiente pois desproporcional, “e ninguém pode se dar ao luxo de meramente se manter: colocando-se com tudo em um tipo de equilíbrio que faz compressão em todos os lugares igualmente” (ROUSSEAU, 2010, p. 66). Seja pela comparação matemática ou física, todavia, o princípio proporcional com finalidade na soberania igualitária é o conceito que decerto importa na sistemática do *Contrato* e, depois, para Habermas.

Isto, enfim, na teoria acerca dos princípios do “direito político”, como Rousseau põe no subtítulo da sua obra, e, igualmente, na prática das *Considerações sobre o governo da*

Polônia, posto que “é em princípios semelhantes que o equilíbrio e a ponderação dos poderes que compõem a legislação e a administração devem ser estabelecidos [...]”, já que o fim almejado não é senão “[...] a melhor proporção possível” (ROUSSEAU, 1967, p. 211). Nestes termos, então, ressalta-se a noção de “governo em geral”, para Rousseau, embasada no princípio de soberania popular, este que então é central para a recepção habermasiana na atualidade.

Na obra *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, o frankfurtiano de segunda geração analisa os princípios governamentais e de soberania conforme propostos por Rousseau e, então, desdobrados no mundo da vida pelo evento da Revolução Francesa, de 1789.

Diante dos ideais ético-políticos do século XVIII, a exemplo do *Contrato social* rousseauiano, Habermas pergunta: "Será que a revolução de ideias, de 1789, contém informações que podem contribuir para nossa própria orientação?" (HABERMAS, 1997, p. 250), isto é, os louvados princípios de outrora servem até onde para os problemas de agora? Eis o que analisa em seu “A soberania do povo como processo”, no Livro II, de *Direito e democracia*.

Rousseau, em especial, na empreitada acerca do direito legítimo – entre natureza e razão – contribuiu para “uma nova ideia de legitimação. São especificamente modernas: a consciência histórica que rompe com o tradicionalismo de continuidades [na histórica] tidas como naturais” (HABERMAS, 1997, p. 253). O governo de um rei absolutista, por isso, depois do *Contrato*, não pode ser legítimo, pois tanto sua justiça quanto corrupção são artifícios da razão de convenções sociais corrompidas, muito distantes do ideal republicano.

Nisto, não é que própria ou exclusivamente Rousseau almeje a revolução de 1789, ou qualquer progressismo que anule o passado e o presente, pois o genebrino se inspira

nas virtudes governamentais vigentes em Genebra, como citado ao longo desta pesquisa. Habermas, porém, mesmo assim, sintetiza: “[Tal] consciência revolucionária [das ideias de 1789] expressa-se na convicção de que é possível um novo começo” (HABERMAS, 1997, p. 253), um novo começo histórico, uma superação daquela corrupção do pacto dos ricos em favor então de um novo pacto para um inovador governo social legítimo. Tal convicção como que lança os dois olhos no futuro, de modo revolucionário. Frente isso, por isso relembrou-se, neste contexto, o ideal possível visto por Rousseau não apenas no futuro, mas mesmo nos passado e presente da sua Genebra.

Esta cidadania ativa rousseaniana é exemplo, para Habermas, capaz de afirmar a atualidade mesmo da Revolução Francesa, ou seja, de modo amplo, o “Estado democrático de direito” que, especificamente, “no sentido de Rousseau [...] do *cidadão*, e no sentido da tradição republicana, cria um elo entre direitos civis e participação [popular]” (HABERMAS, 1997, p. 251-252), e isto subsiste até hoje, nesta virada de milênio.

Ou seja, nisso, como Rousseau conceituou, conceitua também Habermas: “Enquanto cidadãos, impõem-se a si mesmo, as regras às quais desejam obedecer” (HABERMAS, 1997, p. 255), com o acréscimo técnico de que quando o cidadão obedece, em Rousseau, denomina-se como súdito, o que não ocorre no vocabulário contemporâneo do frankfurtiano.

Essa soberania popular já estava estabelecida desde o Livro I, sendo pormenorizada no Segundo Livro, do *Contrato social*. Daí o motivo de Habermas definir Rousseau: “Rousseau, o precursor da Revolução Francesa, entende a liberdade como autonomia do povo e como participação de todos na prática da autolegislação” (HABERMAS, 1997, p. 259), pois a soberania rousseuniana não pode advir senão da vontade geral que fala de si na lei. Por consequência, o que se almeja é a união coerente entre as partes diversas: “De fato, Rousseau imaginara a constituição do soberano popular como um ato de

socialização" (HABERMAS, 1997, p. 259), então quer no fundamento popular ou na parte expressiva governamental, a unidade constituinte objetiva os fins que justificam tal socialização: a liberdade, expressada no soberano, almejada pelo Estado.

Por isso, "em Rousseau, o soberano incorpora o poder e o monopólio legal do poder" (HABERMAS, 1997, p. 263), mas tal monopólio expressa-se, necessariamente, pela constituição da lei, pela instituição do governo, pela ação enfim do príncipe – estas divisões que, todavia, carecem de manter a coerência com aquela soberania em geral.

Ante a isso, Rousseau apresenta o desequilíbrio como tropeço para a efetivação da vontade legítima nas formas governamentais, pois uma convergência social é necessária. Então, ao olhar o século XX, Habermas pontua: "As objeções [...] contra o rousseauísmo podem apoiar-se no próprio Rousseau: as sociedades modernas não são homogêneas" (HABERMAS, 1997, p. 260), ou seja, um consenso real do povo, em seus costumes, tradições, ideais, se torna mais e mais complexo conforme se complexificam os próprios povos contemporâneos.

Em síntese, o que quer o genebrino é a "liberdade que resulta simultaneamente da subjetividade do indivíduo e da soberania do povo" (HABERMAS, 1997, p. 255), isto é, no concerto entre vontades individual e geral. Tal afinação é o que questiona o frankfurtiano, ao ouvir tão inúmeras e complexas vozes nas sociedades atuais.

Ora, mas Rousseau se defenderia de tanto ao dizer que é o povo mesmo quem altera, modifica as suas instituições, como lhe aprouver. O mesmo povo que, em relação ao indivíduo, "*força-o a ser livre*", conforme o capítulo VII acerca da soberania do povo, no Livro I, do *Contrato*. E tais expressões podem até ser interpretadas como democráticas, diz Habermas, porém: "entre nós [alemães], as francesas 'ideias de 1789' [...] caíram sob a suspeita de promoverem o terrorismo" (HABERMAS, 1997, p. 250), já que o movimento

popular – que faz decapitar reis, que faz a Revolução Francesa – também pode ser lido como útil para formas generalizadas de violência.

Ora, feita tal ressalva na recepção das ideias, segue válido que a soberania é de um povo, em seu Estado, em relação a si mesmo – e não há, pois, soberania interestadual; esta que é uma cara ideia do *Contrato*, inclusive para a Revolução Francesa e na constituição moderna de Estado-nação. Habermas nota isso como uma “contribuição original: trata-se do Estado nacional [...]”, mas aponta a recepção deste conceito na contemporaneidade com novas ressalvas: “Porém, as potências mundiais dos EUA e da União Soviética, seguidas por suas sociedades multinacionais, jamais se adaptaram ao esquema de nação-Estado” (HABERMAS, 1997, p. 251-252), o mesmo vale para o modelo atual europeu, pós-nacional, que se quer União Europeia – inclusive com propostas político-jurídicas recentes de lei geral comum a todos, como uma constituição para a Europa.

Ou seja, a noção de democracia, conforme pensada por Rousseau, se concretiza melhor em sociedades menores, conforme ele também diz sonhar na dedicatória do seu *Segundo Discurso*; por isso, em sua recepção hoje, na perspectiva do século XX, Habermas ressalva: “Em sociedades complexas, até os esforços mais sérios de auto-organização fracassaram perante obstáculos resultantes do sentido próprio do mercado e do [próprio] poder administrativo” (1997, p. 255-256). Habermas, nisto, aponta a noção tradicional de governo e soberania e seus limites frente a complexificação política e econômica atual.

Destarte, há duas limitações principais: perigo dos excessos e terrorismo e, enfim, risco de inadequações ao poder executivo em sociedades avançadas já destes séculos XX e XXI.

Ressalta-se, por isso, que, a fim de entender e seguir legitimamente a vontade geral popular, de onde se institui o governo devido, há o risco de a leitura de Rousseau

desdobrar-se em algum intelectualismo perigoso, conforme Starobinski em seu livro *1789, Os emblemas da razão*, também citado por Habermas para criticar a prática de terror dos revolucionários franceses quando, ao afirmar tentar expressar a vontade geral, no fim, não fizeram senão efetivar “a dominação dos oradores intelectuais, que usam o consenso como adorno [emblema, mero *slogan* e superfície]” (HABERMAS, 1997, p. 257).

Ora, então diante da análise do *Contrato* e de tal grande transformação história, de 1789, Habermas diz enxergar uma “dialética entre liberalismo e democracia radical, intensificada pela Revolução Francesa” (HABERMAS, 1997, p. 258), isto é, heranças teóricas advindas de contratualistas diversos, como Locke e Rousseau, que ganham a vida prática e, enfim, uma tentativa de aproximação sintética. Aqui, Habermas investe em sua própria análise, como se aponta a seguir.

Não se trata nisto, da dialética entre liberalismo e democracia radical, senão do anseio por “combinar” a liberdade e a igualdade: noções políticas de unidade, por exemplo de um povo consigo mesmo enquanto nação, e pluralidade das diversas identidades culturais internas em um mesmo povo soberano e, ainda, nas relações internacionais, das diversas soberanias em diálogo; há ainda os direitos da maioria, quer pela vontade e/ou pelo voto, com os de minorias, por vezes vencidas no debate público mas, uma vez inseridas em regimes republicanos, então não necessariamente aniquiladas ou censuradas.

Isto é, há visões antagônicas – liberais e igualitaristas – que procuram olhar para um ponto comum durante e após a revolução de 1789: “Os liberais colocam no início a institucionalização de liberdades iguais, entendendo-as como direitos subjetivos”, afirma Habermas, “de outro lado, os advogados do igualitarismo entendem a prática coletiva dos sujeitos livres e iguais como formação soberana da vontade” (HABERMAS, 1997, p. 256-257), assim, Locke e Rousseau, na base dessas diferenças teóricas – estruturalmente,

como dito antes, Habermas opta pela premissa rousseauiana em detrimento do contratualista inglês.

Factualmente, os direitos humanos na ótica liberal, mais individualista, se sobrepõem à própria democracia, à constituição, inclusive sobre a vontade do legislador; já igualitaristas veem tais direitos humanos exatamente como expressão da vontade soberana do povo fazendo, somente no fim, a constituição nascer de uma vontade esclarecida do legislador.

Portanto, os direitos humanos são um ponto comum, mas vistos como *início* do processo democrático no indivíduo, enquanto é prática coletiva do povo *durante* a formação da vontade geral democrática: “Deste modo, a constelação inicial [de princípios] é caracterizada pela resposta que Rousseau dera a Locke” (HABERMAS, 1997, p. 259), quer dizer, os “direitos da humanidade”, nos termos de Rousseau ditos no *Contrato*, são como prática expressiva geral e de processo – não mais como ideia antecessora de sujeitos, como quis Locke.

Para uma definição, da compreensão habermasiana acerca do genebrino, é possível apontar que “Rousseau, o precursor da Revolução Francesa, entende a liberdade como autonomia do povo e como participação de todos na prática da autolegislação” (HABERMAS, 1997, p. 259), isto é, autonomia, prática e autolegislação são palavras-chave da interpretação de Habermas para a soberania da vontade geral em seus princípios centrais no *Contrato*.

Ora, nessa interpretação então uma ponte se estende, desde Rousseau, passando por Kant, até a recepção em Habermas: “Kant, o filósofo contemporâneo da Revolução Francesa e que confessa ter sido ‘corrigido’ por Rousseau, formula esse ponto da seguinte maneira” (HABERMAS, 1997, p. 259): *Volenti non fit injuria*, expressão da autolegislação, a

vontade não cria injustiça, ou mesmo não se injuria o povo que consente, pois a legitimidade repousa, enfim, sobre a vontade geral ou consenso, então, efetivada na formulação das leis, por isso os efeitos não podem mais ser tidos como indevidos.

A partir desse ponto, Habermas, feitas as ressalvas e consolidado a base em Rousseau, avança para analisar Kant em seu texto. Porém, este trabalho se atém à compreensão da noção estrutural de soberania popular inicial em Rousseau.

Por isso, como se vem construindo ao longo desta análise, o vocabulário para soberania, quer no *Contrato social* ou no *Direito e democracia*, está ligado tanto à pessoa quanto ao povo, o cidadão e a cidade, o súdito e o Estado. Em síntese, trata-se, pois, de uma dupla relação: “como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano” (ROUSSEAU, CS I, p. 34), ou seja, o que Rousseau almeja, e interessa a Habermas, é esta fórmula de compromisso recíproco, republicano, um compromisso entre o que é público e o que é particular, intrinsecamente necessário para erigir o que seja a soberania legítima, popular, democrática e útil à promoção dos direitos humanos.

A liberdade, por exemplo, enquanto direito humano essencial, quer na pessoa ou na nação, é predicado necessário da soberania pensada por Rousseau e Habermas: “a deliberação pública, que pode obrigar todos os súditos em relação ao soberano”, isto é, a liberdade de expressão, tão cara à esfera pública habermasiana, que cria a lei legítima e pode impor tal lei como um dever a todos, “não pode [...] obrigar o soberano em relação a si mesmo” (ROUSSEAU, CS I, p. 34). Nestes termos, Rousseau tanto reafirma a importância republicana da autolegislação quanto, ainda, expressa um contrapeso para as obrigações e deveres a serem legitimamente impostos a todos os cidadãos, isto é, trata-se da liberdade do corpo político – Estado e sociedade, direito e moral – para ser soberano inclusive em relação às próprias leis já criadas, pois estas podem ser mudadas, se a

‘vontade geral’ mudar, nos termos do genebrino, se renovados ‘consensos’ se firmarem, segundo Habermas.

Há, pois, uma soberania tanto na instituição quanto na transformação do povo e sua estrutura estatal, desde que respaldada pela deliberação pública.

Tal é o poder da soberania quando republicana, frente a ela “não há nem pode haver qualquer espécie de lei fundamental obrigatória para o corpo do povo, nem sequer o contrato social” (ROUSSEAU, CS I, p. 34), ou seja, assim o genebrino resguarda nos princípios do direito político a liberdade inalienável e indivisível – tal como é inalienável e indivisível igualmente a soberania, conforme o Livro II, no Contrato –, isto que, hoje, junto a Habermas, denomina-se um direito humano fundamental: a pessoa humana e, em democracias, é o povo mesmo quem decide. Ou seja, Rousseau, quando cita a deliberação pública, eleva a liberdade de cidadãos e cidade ao seu limite, pois “nem sequer o contrato social” está imune à soberania da vontade reunida do povo.

Mas, apesar desta imensa liberdade de firmar-se ou findar-se como povo quando da administração interna, da própria lei e do próprio Estado, as relações exteriores, isto é, entre Estados diferentes e ambos soberanos, ficam resguardadas por compromissos possíveis, pois “em relação ao estrangeiro” (ROUSSEAU, CS I, p. 34) mesmo um soberano povo se resume, então, a mero indivíduo, mera pessoa pública ou jurídica com a qual se pode firmar acordos de paz ou de guerra, de economia etc.

Nestes termos, então, a autoridade ou poder decisivo de um povo, baseada na deliberação, se dá sobre si mesmo, quer para conservar-se ou para destruir-se, mas de modo algum tal soberania legítima avança para além das fronteiras nacionais. Este é o ponto salientado por Habermas, com ressalvas a Rousseau, pois, no exemplo do capítulo “A soberania do povo como processo” aparece a tentativa de União das Repúblicas

Socialistas Soviéticas (URSS), e ainda os Estados Unidos da América (EUA) – mesmo as tratativas da União Europeia (UE) enquanto acordo de soberanos países debaixo de uma única lei geral podem ser citadas –, fica evidente a complexidade original do mundo político contemporâneo.

Ora, como dito, o povo soberano o é tanto que pode, inclusive, desconstituir-se enquanto povo, pôr fim ao seu próprio Estado e apagar as suas leis, não promover ou perpetuar a sua própria tradição comum. Porém, tal soberania legítima não inclui entregar parte do seu povo como escravo a algum outro povo. Isto seria uma contradição, pois, no *Contrato social*, o princípio de soberania emerge se, e somente se, a vontade geral do povo, como um todo reunido, se expressa por meio da instituição da lei: o povo “como um todo”, eis o fundamento da república – ante os reis absolutistas, endossados por Hobbes –, uma noção teórica válida até hoje, por exemplo, na premissa da democracia deliberativa de Habermas. Este “todo” popular não comporta, pois, em seu sistema, que parte de si seja aniquilada ou reduzida a nada, pois, como sintetiza Rousseau, “o que nada é nada produz” (CS I, p. 34).

Repúblicas, assim, após a proposição moderna – já que repúblicas antigas, como a romana, não se instituíam com este respaldo de “ética política”, nos termos de Monteagudo acerca de Rousseau, da soberania baseada na vontade do povo unido se expressando por meio da lei –, podem nascer e morrer, conforme os seus povos julgarem bom e útil, mas isto não se desdobra em algum direito de que, tais repúblicas, possam alienar parte de seus povos a outros, vender ou meramente entregar parte de si, transformando-as em nada. Ora, no *Emílio*, como citado anteriormente, Rousseau apresenta o máximo que um indivíduo recebe em sua dignidade, e a atenção e a formação são para a cidadania, para o convívio social, por isso, depois, já em sociedade, não tem cabimento que um cidadão seja tratado

como “nada”, seja submetido a algum povo estrangeiro, sendo, pois, entregue a uma outra soberania, esta abusiva, enquanto perde a sua, republicana.

Assim, o absoluto da soberania republicana não deve perseguir a uma de suas partes constituintes – um dos seus cidadãos-súditos –, mais ainda, ela não visa e não consegue fazer isso: “O soberano, somente por sê-lo, é sempre aquilo que deve ser” (ROUSSEAU, CS I, p. 35). Aqui, ser e dever-ser, então, se entrelaçam na essência da soberania rousseuniana: a multidão reunida por sua vontade mútua, isto é, os interesses compartilhados por todos os particulares que a compõem, cria uma ‘ser’ que é a sua síntese, é um corpo discursivo, que institui a um povo, sendo este, também, o seu ‘dever-ser’.

Ora, concomitantemente ser e dever-ser, o soberano ou o é como expressão legítima de uma coletividade humana – e então não tem razão para perseguir a um dos seus membros, pois isso romperia a noção de vontade geral: e nenhuma pessoa sã almeja corretamente ajudar a construir um poder absoluto para, logo em seguida, este poder destruí-la –, ou não é isto, ou seja, não é um povo que se reconhece a si mesmo, enquanto unidade indissolúvel, corpo político – e então, neste caso, não caberia se falar de perseguição do “soberano” a uma ou outra pessoa, mas se trataria meramente de violência comum entre indivíduos com conflitos diversos de interesse.

Da perspectiva do soberano em relação aos seus súditos, então, não cabe qualquer violência em Rousseau, pois a soberania somente existe como expressão dos próprios súditos enquanto grupo inquebrável – despedaçar tal grupo não seria senão o mesmo que desfazer o seu ser, torná-lo nulo, findar a república, destituir a cláusula pétrea legal, enfim, matar a coesão discursiva do povo –, por isso o soberano é absoluto em seu poder, pois o é também em seu dever.

Mas, trocando a posição de observação, chega-se à perspectiva do próprio súdito em relação ao seu soberano, ora, este súdito tem a “sua existência absoluta e naturalmente independente” (ROUSSEAU, CS I, p. 35), então o súdito, sem dúvidas neste caso, pode querer contrariar ou desrespeitar o interesse soberano.

Rousseau, neste ponto, descreve a natureza humana como conflituosa, pois “cada indivíduo, com efeito, pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão” (CS I, p. 35), ou seja, a mesma pessoa humana ajuda o seu povo a instituir-se em soberania convencional absoluta, mas esta mesma pessoa é também naturalmente livre e absoluta. Destarte, a condição dos estados natural e social se expressam de modo conflituoso quando se olha na perspectiva do indivíduo, por isso a mesma pessoa, enquanto súdito, pode almejar desrespeitar a lei legítima que ela mesma, enquanto cidadão, estabeleceu junto aos seus.

Em síntese, o corpo soberano jamais afronta a um dos seus integrantes, pois tal soberania é exatamente a expressão da vontade geral desses integrantes, porém, qualquer um desses integrantes recorrentemente pode desejar desrespeitar o interesse coletivo em benefício da sua vontade particular.

Por exemplo, em questões fundamentais, como a preservação da vida, então o pacto social legítimo institui um povo soberano expressamente para este fim, de cuidar da vida humana, por isso o soberano perderia a sua justificação no exato momento em que o corpo político instituísse uma lei que visasse a morte de especificamente alguns dos seus súditos ou de um grupo dos seus súditos. Enfim, tal absurdo não é concebível dentro deste sistema republicano conceituado por Rousseau.

Já um determinado súdito, neste exemplo, poderia julgar bom para si mesmo, em detrimento do bem comum, tentar promover a criação de uma lei contra o bem comum, que

comprometeria uma parcela do povo, mas não lhe atingiria. Ora, este tipo de atitude tem inúmeros exemplos históricos, pois é algo esperável que a mesma pessoa humana que compreende o valor da sua vida, e a utilidade legítima de existir um povo que proteja a vida, também vez ou outra desrespeite o pacto ao procurar o prejuízo de alguns dos seus concidadãos.

Frente a tanto, Rousseau encerra este capítulo “Do soberano” afirmando que quanto ao súdito, em seu momento de insubordinação, “o forçarão a ser livre” (CS I, p. 36), isto é, o soberano não persegue as suas partes para destruí-las, mas para forçá-las a serem livres, prescrita na lei.

Ora, o pacto social legítimo, como analisado, existe exatamente para proteger a pessoa e os bens do contratante, por isso, a vida – e sua expressão humana, na liberdade de cada um, natural e convencional – é o bem comum, almejado com unanimidade; não há, pois, ressalvas justas nem para o assassinato, nem para a escravidão, por isso o poder soberano quando republicano nunca mata os seus próprios súditos e tampouco os escraviza. Porém, exatamente para preservar essa garantia fundamental da vida livre, então a expressão soberana, baseada na lei popular, efetivada por governos particulares, deve empregar a força a fim de constranger o indivíduo cuja vontade particular está se sobrepondo à sua própria vontade geral.

Por isso, o conflito de vontades se dá dentro da própria pessoa, pois é ela que, na condição de cidadão, afirma tal lei em função da vida e da liberdade de todos – isto inclui a ela própria –, porém também ela mesma pode querer impor a morte ou a escravidão a um ou a alguns dos seus próprios pares.

Enfim, é para evitar tais imposições “absurdas, tirânicas e sujeitas aos maiores abusos” (ROUSSEAU, CS I, p. 35) que a soberania da república deve frear as inclinações

auto-sabotadoras do indivíduo e redirecioná-lo para a sua vontade legítima, vital. Ou seja, uma vez que para Rousseau a condição do indivíduo depende da sociedade para viver, para se fortalecer, inclusive em sua liberdade convencional, então almejar romper tal pacto legítimo não é senão, cedo ou tarde, fragilizar-se, pois não apenas o cidadão perde o seu ser sem a sua cidade, mas inclusive o indivíduo sem o seu povo já não é mais do que um ser natural novamente. Mas como não é possível um retorno completo ao estado de natureza, então trata-se meramente de alguém fragilizado que logo será morto ou escravizado por alguma potência estrangeira ou, mesmo, sofrerá gravemente com intempéries naturais.

“Forçá-lo a ser livre”, por isso, é restituir-lhe as dignidade e proteção do legítimo pertencimento à força de um povo. Assim, tanto beneficia a pessoa humana, ao reafirmar-lhe a vontade geral da lei, quanto contribui para a sociedade, ao não perder o apoio de uma de suas partes constituintes.

Alinhado a essa base republicana, então, é que Habermas conceitua a soberania, como apontado. E ainda não somente no trabalhado capítulo da “Soberania do povo como processo”, mas, dando base a este, igualmente no livro I, de *Direito e democracia*, no capítulo “Autonomia privada e pública, direitos humanos e soberania do povo”, e, desde neste, analisa Rousseau – ao lado de Kant.

“O conceito de autonomia [...]” no indivíduo, isto é, uma autodeterminação de si que, depois, se desdobra politicamente em autolegislação, enfim, em soberania republicana, “[...] é introduzido por Kant na perspectiva, de certo modo privada, daquele que julga moralmente [...]”, esta relação problemática central na análise habermasiana, isto é, acerca de moral e direito, “[...] porém ele [Kant] explicita esse conceito na fórmula legal do imperativo categórico, apoiando-se no modelo de Rousseau, ou seja, numa ‘legislação’ pública realizada democraticamente” (HABERMAS, 1997, V. I, p. 128).

A soberania, pois, em Habermas, ocupa este contexto da relação entre indivíduo e sociedade e, da sua própria recepção de Rousseau e Kant, pensada a partir da autonomia do sujeito até a autolegislação na democracia. Em outros termos, “de Kant e de Rousseau, em ambos, existe uma não-confessada *relação de concorrência* entre os *direitos humanos*, fundamentados moralmente, e o *princípio da soberania do povo*” (HABERMAS, 1997, V. I, p. 128), isto é, entre moral e direito, cidadão e cidade, súdito e república, pessoa e povo.

Na contramão, por isso, de qualquer interpretação de Rousseau como um autor perigoso, em cuja concepção política não haveria espaço para o indivíduo, mas sim para um coletivismo autoritário, Habermas vê o contrário: “Tal reflexão [de sentido subjetivista, que valoriza histórias de vida individuais] teve início em Rousseau, passa por Kierkegaard e chega até Sartre [...]”, ou seja, autores interessados diretamente no valor da liberdade do sujeito, “[...] em síntese, a exigência abstrata de uma apropriação consciente e autocrítica, de aceitação responsável da própria história de vida individual” (HABERMAS, 1997, V. I, p. 129).

Assim, a soberania de Rousseau, segundo Habermas, e tal como citado diretamente primeiro no próprio *Contrato social*, não almeja senão a liberdade do indivíduo, esta que é uma liberdade convencional, isto é, obtida por meio da vontade geral: esferas privada e pública, pois, interdependentes quando em repúblicas.

Então, resumindo a sua recepção de Rousseau e Kant, Habermas resume:

Opondo-se a essa linha [liberal], Rousseau e Kant tomaram como objetivo pensar a união prática e a vontade soberana no conceito de autonomia, de tal modo que a ideia dos direitos humanos e o princípio da soberania do povo se interpretassem *mutuamente*. [...] De um ponto de vista geral, Kant sugeriu um modo de ler a autonomia política que se aproxima mais do liberal, ao passo que Rousseau se aproximou mais do republicano. (HABERMAS, 1997, V. I, p. 134).

Por isso, apesar da afirmativa recepção do *Contrato social*, Habermas vê ainda a necessidade de avançar nessa mutualidade entre soberania e direitos humanos e, enfim,

propõe a sua própria democracia deliberativa. Mas, neste trabalho, importa salientar e expor que, dentre os contratualistas, Locke e Rousseau, ele opta por este “republicano” em detrimento daquele “liberal” – além de compreender a necessidade dessa secular busca de intersecção entre direito e democracia, aqui já sob os termos propriamente de direitos humanos e soberania popular, sempre à procura de afirmar a liberdade da pessoa humana ou ‘liberdades subjetivas’, conforme chama Habermas: “Rousseau parte da constituição da autonomia do cidadão e introduz *a fortiori* um nexos interno entre a soberania popular e os direitos humanos” (HABERMAS, 1997, V. I, p. 135).

Daí, então, porque em Rousseau a prática mesmo da autonomia, por exemplo a autonomia de um cidadão na política, não pode ser conceituada a partir de noções de algum direito natural; ora, são direitos convencionais, do contrato social legítimo, republicano, são direitos humanos, cujo conteúdo normativo, como que se dissolve na efetivação ou realização da soberania popular. Isto é, tendo o sujeito como referência, Rousseau conceitua a convenção humanista da soberania republicana cujas normas ganham a vida real.

Todavia, Rousseau não levou conseqüentemente até o fim esse pensamento luminoso, uma vez que ele se prendia, mais do que Kant, à tradição republicana. Ele interpretou a ideia da autolegislação mais na linha da ética do que na da moral e entendeu a autonomia como a realização consciente da forma de vida de um povo concreto. Sabe-se que Rousseau descreveu a constituição da soberania do povo, que se dá através de um contrato da sociedade, como um ato existencial da socialização, por meio do qual os indivíduos singulares, voltados ao sucesso, se *transformam* nos cidadãos de uma comunidade ética, orientada ao bem comum. (HABERMAS, 1997, V. I, p. 136).

“Esse pensamento luminoso” de Rousseau é o que Habermas pretende fazer avançar até o fim, até o pensamento da “autolegislação”, isto é, da soberania legal fundada no bem comum. Porém, se em Rousseau a ética se destaca nessa fonte originária do princípio republicano, então em Habermas também a moral entrará nesse cálculo, tentando, deste modo, fazer avançar as teses lançadas pelo genebrino.

Enfim, Habermas então quer fazer adiantar aquilo que Rousseau já pressentia na sua vontade geral e, ainda, no conceito de povo do *Contrato social*: “Rousseau pressente o conteúdo normativo do princípio do direito nas propriedades lógico-semânticas daquilo que é querido [...]”, vontades geral e individual, então, novamente apontadas unidas, “[...] o visado nexos interno entre soberania do povo e direitos humanos reside no [citado] conteúdo normativo” (HABERMAS, 1997, V. I, p. 137). Nestes termos, ficam expostas as premissas e argumentos centrais do vocabulário de soberania de Rousseau e a sua apropriação, com as devidas ressalvas, pela filosofia habermasiana.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentadas enfim essas referências e análises, adentrou-se à temática Rousseau-Habermas para confirmar a hipótese inicial deste trabalho pela reafirmação, aqui na contemporaneidade, daquele princípio de soberania e democracia conforme pensado por Rousseau.

Na tríade principal dos capítulos desta pesquisa – um antes, durante e depois do *Contrato social* –, buscou-se demonstrar tanto o conceito como a pertinência persistente da soberania popular. O republicanismo não é um ideal datado, retrógrado do século XVIII, pois a legitimidade do poder e dos governos, em grande medida, neste século XXI, quer em filósofos como Habermas, quer em significativa parte do senso comum, se sustenta nas vontades soberanas dos povos: “Todo o poder emana do povo” (CF, Art. 1º, 1988), como consagra, por exemplo, a Constituição da República Federativa do Brasil, até hoje.

Nessa busca pelos princípios democráticos, esta dissertação precisou relacionar a soberania popular com os direitos humanos, pois, em Habermas, como visto, Rousseau é recepcionado ao lado de Kant, isto é, a cidade e o cidadão, a moral e o direito, a vontade geral e as vontades particulares, na única síntese que, segundo esta doutrina, pode legitimar a lei e os governos.

Para tanto, Habermas precisou optar, dentre os contratualistas, pelas premissas republicanas de Rousseau, em detrimento do absolutismo de Hobbes e do liberalismo de Locke. Mais ainda, como apresentado, há Althusser e toda uma escola marxista de leitores de Rousseau, por isso coube à recepção do frankfurtiano ainda se equilibrar em uma interpretação do *Contrato social* que fizesse as devidas críticas tanto a apropriações em favor da “ditadura do proletariado”, na esquerda, quanto também às objeções de leituras terroristas e jacobinas dos conservadores, a exemplo de Burke.

Habermas, no seu imponente *Direito e democracia*, não se esquivava de nenhuma das grandes críticas possíveis à soberania conforme Rousseau, pois pretende, exatamente, salvaguardar o que o genebrino tem de mais revolucionário e pertinente até hoje: não algum terrorismo, mas exatamente a energia ética republicana que inspirou 1789 e, mesmo em 1992 – ano da publicação de *Direito e democracia* – ainda impulsiona os Estados democráticos de Direito. Ou seja, a “ética política” rousseauiana, enquanto um princípio republicano e democrático, é vista por Habermas como sobrevivente e vitoriosa quer no atual Reino Unido, dos antigos contratualistas Hobbes e Locke, quer no pós-União Soviética, da grande tentativa marxista.

Assim, entre a direita conservadora, de Burke, e a esquerda comunista, de Althusser, Habermas de modo original insere o princípio de soberania de Rousseau como pedra angular da sua social-democracia deliberativa.

É para que a vontade geral ou o bem comum, ou o consenso, dos direitos interessados sejam atendidos que Habermas pensa a necessidade de esferas públicas e de deliberação baseadas em uma razão comunicativa. Como visto nesta dissertação, o *Contrato social* não pôde sistematizar e pormenorizar todos os meios, todas as formas necessárias para se constituir as futuras e complexas democracias, mas “escala de medidas” que é – conforme Milton Meira Nascimento – e com os avanços das contribuições interpretativas habermasianas, o *Contrato* conceituou o fim legítimo, na soberania do conjunto dos cidadãos, para a lei fundamental e seus necessários governos.

Portanto, é necessário dizer que Rousseau vive, mesmo hoje, enquanto um filósofo da democracia, ainda que Hobbes, em seu aspecto absolutista já esteja ultrapassado ou, no mínimo, histórica e filosoficamente descontextualizado – como Aristóteles, também, tão criticado por Hobbes no *Leviatã* e por Rousseau no *Contrato*, não ofereça mais contribuições à modernidade com a sua ideia de escravidão natural. Em Habermas, enfim,

o genebrino adentra ao elogio da república no século XXI, contra qualquer arbitrariedade dos reis, ditaduras do proletariado ou propostas de escravidão.

6. BIBLIOGRAFIA

ALTHUSSER, Louis. **Sobre o contrato social**: Os efeitos teóricos e as interpretações possíveis da problemática do Contrato Social. Lisboa: Iniciativa Editoriais, 1976.

BERTRAM, Cristopher. Rousseau e Genebra. Artigo. Revista Trans/Form/Ação. Vol. 38. No. Spe. Marília, 2015.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1990.

DERATHÉ, Robert. **Rousseau e a Ciência política do seu tempo**. São Paulo: Discurso editorial, 2009.

DUTRA, Delamar José Volpato Dutra. **Rousseau e Habermas**. Argumentos, Ano 4, Nº. 8. 2012.

GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão**. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Brasiliense: São Paulo, 1998.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. São Paulo, Unesp: 2014.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Volume I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Volume II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Faktizität und geltung**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**: Sobre a crítica da razão funcionalista. Volume II. Rio de Janeiro: WWF, 2014.

HECK, José. **Habermas e Rousseau**: Uma relação difícil. Intuitio. Porto Alegre V. 1; No. 2, Novembro. Pp. 11-32. 2008.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. Edipro: São Paulo, 2014.

MATEUS, Samuel. **A Querela dos Antigos e dos Modernos**. Cultura [Online], Vol. 29. 2012. Acesso em: 03 ago 2020. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/cultura/1124>>.

NASCIMENTO, Milton Meira. **O Contrato Social** – Entre a escala e o programa. Discurso (USP), Arquivos, n. 17. 1988. Acesso em: 04 ago.2020. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37933>>.

MONTEAGUDO, Ricardo. **Entre o Direito e a História** – A Concepção do Legislador em Rousseau. São Paulo: Unesp, 2007.

MONTEAGUDO, Ricardo. **Habermas leitor de Rousseau**. Trans/Form/Ação, Marília, v. 36, p. 195-204. Edição Especial. 2013.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. **O espírito das leis**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

OLIVEIRA, Juliano Cordeiro da Costa. **Do republicanismo à política deliberativa: a condição da democracia em Jean-Jacques Rousseau e Jürgen Habermas**. Rev. Humanidades, Fortaleza, v. 27, n. 1, p. 181-195, jan./jun. 2012.

OLIVEIRA, Juliano Cordeiro da Costa. **Habermas versus Apel: Acerca da interpretação da universalidade do *Contrato Social***. Ver. Dialectus. Ano 8. N. 15. Agosto a Dezembro. P. 97-108. 2019.

OLIVEIRA, Juliano Cordeiro da Costa. **Secularismo e religião na democracia deliberativa de Habermas: da pragmática ao déficit ontológico e metafísico**. Porto Alegre, Editora Fi; Teresina, EDUFPI, 2018.

OTTE, Georg. **Do mito do “bom selvagem” à nova mitologia: A crise da cultura em Rousseau e Schiller**. Artigo. Revista IPOTESI, v.19, n.2, p. 12 - 18, jul./dez. Juiz de Fora, 2015.

REPA, Luiz. **A Cooriginariedade Entre Direitos Humanos e Soberania Popular: a Crítica de Habermas a Kant e Rousseau**. Trans/Form/Ação, Marília, v. 36, p. 103-120. Edição Especial. 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. São Paulo: Edipro, 1983.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Edipro, 2015.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. São Paulo: Folha de S.Paulo, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Du contrat social: Ou principes du droit politique**. Paris: Garnier Frères, 1962.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. São Paulo: Edipro, 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ouvres completes**. Tomes I, V e VI. Paris: Armand Aubrée, 1967.

STAROBINSKI, Jean. **1789, Os emblemas da razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

STAROBINSKI, Jean. **As máscaras da civilização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.