

Cidadania e liberdade: Rousseau contra Hobbes

Yara Frateschi

UNICAMP

discurso 44

Para defender que a soberania consiste no exercício da vontade geral, Rousseau deverá recusar a tese hobbesiana da soberania do representante, bem como a fórmula do pacto que implica a alienação do poder “a um homem ou assembleia de homens, que possam reduzir todas as suas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade” (Hobbes, 1993, p. 105). A recusa das teses centrais da teoria política de Hobbes é acompanhada, por sua vez, da substituição da antropologia hobbesiana por outra, adequada à expectativa do autor do *Contrato Social* de que aos homens resta outra possibilidade além da guerra generalizada de todos contra todos ou a construção da vida civil a partir da submissão da vontade dos indivíduos à vontade do governante. Se ao homem hobbesiano resta apenas esta alternativa – a guerra ou a submissão da vontade a outrem – é porque Hobbes o “animaliza” a ponto de desconsiderá-lo como um ser moral: ele divide a espécie humana como “manada de gado, cada uma tendo o seu chefe que a aguarda para devorá-la” (Rousseau, 1978, p. 24). Neste texto, analisarei a crítica de Rousseau à antropologia mecanicista de Hobbes a fim de esclarecer, em primeiro lugar, porque, para o autor do *Emílio*, abdicar da vontade é abdicar da qualidade de homem. Trata-se de mostrar que, para desmontar o edifício teórico hobbesiano, Rousseau lança mão de uma antropologia que reivindica para o homem um aspecto moral para além do seu aspecto meramente físico e sujeito às leis da mecânica, condizente com a ideia de uma vontade que é causa de si mesma e inalienável.

Feito isso, deverei mostrar que a recusa do mecanicismo hobbesiano permite a Rousseau repensar o exercício da cidadania em termos radicalmente distintos dos de Hobbes, pois ao cidadão rousseauista está resguardada a possibilidade de uma transformação moral que permite a construção de relações sociais de qualidade muito distinta daquelas que os súditos hobbesianos estabelecem entre si e com a coletividade. Ressalvo que não se trata de analisar em pormenores a noção de vontade geral, o modelo de organização do Estado e a crítica à representação política,

mas sim o modo pelo qual Rousseau embasa o liame social em certo *ethos* que extrapola o interesse individual e encerra uma disposição para preservar o coletivo e olhar do ponto de vista da cidade. Com isso, ele se torna capaz de conceber uma alternativa à guerra ou à dominação que não a instituição do Leviatã, mas a construção de uma vida em comum que combina liberdade (auto-legislação) com pertencimento à coletividade.

Soberania e vontade

Tanto para Hobbes quanto para Rousseau, o depositário da soberania é aquele cuja vontade deverá dar unidade ao corpo político e guiá-lo. Em Hobbes, essa vontade é a do governante, de preferência o monarca. Em Rousseau, a vontade que guia o povo é a do próprio povo. Essa diferença se espelha na maneira pela qual cada um entende a liberdade civil: Hobbes a define como ausência de impedimentos externos, uma vez que “a liberdade dos súditos está apenas naquelas coisas que, ao regular suas ações, o soberano permitiu” (Hobbes, 1993, p. 131); Rousseau a identifica com a auto-legislação, dado que a liberdade é “a obediência à lei que se estatui a si mesma” (Rousseau, 1978, p. 37). Interessa notar, para os propósitos desse texto, que o irreconciliável entre Hobbes e Rousseau tem origem no fato deste recusar terminantemente a alienação da vontade em favor do governante: “a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se e o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O *poder pode transmitir-se, não, porém, a vontade*” (*Ibid.*, p. 44-5).

À exigência da não alienação da vontade feita por Rousseau se vincula também a defesa de uma cidadania ativa, radicalmente distinta da de Hobbes. Ao súdito hobbessiano, obediente ao governante representante portador da sua vontade, Rousseau antepõe o cidadão implicado diretamente com as questões públicas: “Numa pólis bem constituída, todos correm para as assembleias.

Num mau governo, ninguém quer dar um passo para ir até elas, pois ninguém se interessa pelo que nelas acontece [...]” (*Ibid.*, III, XV). Nada mais contrário às expectativas de Hobbes, que guarda enorme desconfiança em relação às decisões coletivas e às assembleias, nas quais as discordâncias entre os membros “podem chegar a provocar uma guerra civil” (Hobbes, 1993, p. 116). Vemo-nos, portanto, diante de duas concepções contrastantes da cidadania:¹ uma, que afasta os cidadãos do espaço público e prefere que se restrinjam a buscar satisfazer, dentro dos limites da lei, os seus interesses privados; outra, que requer uma cidadania mais implicada com a coletividade. E estamos diante também de duas concepções opostas de liberdade: uma, negativa, entendida como ausência de restrição ao movimento do indivíduo; outra, positiva, pois implica a participação política e a auto-legislação.

Para substituir o súdito obediente de Hobbes por um cidadão livre é preciso “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (Rousseau, 1978, p. 32)². Surge, assim, um corpo político no qual cada um é ao mesmo tempo cidadão (enquanto participe da autoridade soberana) e súdito (enquanto submetido às leis do Estado). Rousseau pretende que não se instituem relações de domínio; ao contrário, o contrato social dá vida a um todo baseado na igualdade

1 Cf. Santillán, 1992.

2 O pacto deve ser tal que atenda a essa exigência, razão pela qual a sua mais importante cláusula é: “a alienação total de cada associado, como todos os seus direitos, à comunidade toda”. Que se compare esta cláusula com aquela do pacto hobbesiano que pede a alienação total da vontade “a um homem ou assembleia de homens, que possam *reduzir todas as suas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade*” (Hobbes, 1993, XVII). Enquanto a soberania hobbesiana se forma na medida em que os associados cedem a sua vontade e poder ao governante, para Rousseau, a soberania se forma não quando os associados cedem seu poder e vontade a um homem ou grupo de homens particulares, mas quando: “cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral e, recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (Rousseau, 1978, I, VI).

de, na reciprocidade e na responsabilidade mútua entre as partes e o coletivo: o contrato social é um pacto de natureza particular pelo qual cada um se compromete com a coletividade, de onde deriva o compromisso recíproco da coletividade com cada um, sendo este o objetivo maior da união. O corpo político é um corpo moral gerado pela vontade humana e gerido pela vontade coletiva e não por interesses de grupo ou interesses individuais: “Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto são os votos das assembleias, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade” (*Ibid.*, p. 33). Em suma, o objetivo do pacto é gerar um corpo coletivo sem que, para tanto, seja necessária a renúncia da vontade e da liberdade, afinal, para Rousseau, “renunciar à liberdade é renunciar à *qualidade de homem*, aos direitos da humanidade”, e destituir-se voluntariamente da liberdade “equivale a excluir a moralidade das suas ações” (*Ibid.*, p. 27). Se Hobbes é um dos seus principais oponentes no *Contrato social* é porque a sua antropologia (e isso fica mais evidente no *Discurso sobre a origem da desigualdade* e no *Emílio*, como veremos a seguir) o teria levado a considerar o homem como um animal desprovido da capacidade de escolha, mero corpo sujeito às leis da natureza, afeito não à liberdade, mas à submissão. Para reconduzi-lo à humanidade, Rousseau lançará mão de uma antropologia que reivindica para o homem um aspecto “metafísico ou moral” (*Ibid.*, p. 242) segundo o qual “toda ação livre tem duas causas que concorrem em sua produção: uma *moral*, que é a vontade que determina o ato, e outra física, que é o poder que a executa” (*Ibid.*, p. 73). Para ele, o erro elementar de Hobbes e da filosofia moderna em geral é desconsiderar a causa moral da ação radicada na vontade. A partir do *Emílio*, compreendemos que a norma que rege o campo da política estabelecida por Rousseau no *Contrato social* – “o *poder pode transmitir-se, não, porém, a vontade*” (*Ibid.*, p. 44-5) – deriva de uma concepção da natureza humana que considera o homem

também em seu aspecto metafísico, isto é, enquanto ser espiritual dotado de vontade e não apenas como um corpo sujeito às leis da mecânica.

Liberdade e vontade

A filosofia moderna “só admite o que explica” (*Ibid.*, p. 332). Longe de ser um elogio ao racionalismo e ao cientificismo, essa afirmação de Rousseau, no *Emílio*, revela uma crítica contundente de dimensões morais e políticas importantes. Admitindo apenas o que explica, a filosofia moderna não tem recursos para compreender aquilo que é irredutível às leis da física: a liberdade. Há liberdade quando a vontade é causa de si mesma (*Ibid.*, p. 324), não quando é reação à ação de um movimento externo ou quando obedece às leis da necessidade. Mas isso escapa a quem reduz o homem a uma máquina. Para ressuscitar a liberdade é preciso corrigir um grande erro da “filosofia do nosso século”, diz Rousseau, que é atribuir “ao físico o que se deve imputar ao moral” (*Ibid.*, p. 238-9). Em uma palavra: a moralidade não resiste ao mecanicismo.

No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau já havia reivindicado para o homem, além do aspecto “físico”, um aspecto “metafísico”, ou seja, algo que não se explica pelas leis da mecânica e que revela justamente a especificidade humana: a capacidade de escolha: “a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação de ideias, mas no poder de querer – ou, antes, de escolher – e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais, que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica” (*Ibid.*, p. 243). O que diferencia o homem dos demais animais é que estes são máquinas (engenhosas, por certo, mas máquinas), às quais a natureza conferiu sentidos para a autodefesa, ao passo que os homens, além disso, têm a capacidade de escolher e, portanto, desviar-se da regra que a natureza lhes prescreveu. Rousseau

não recusa, com isso, o mecanicismo e a física moderna, afinal, o homem é *também* uma máquina e, enquanto tal, obedece às leis da mecânica. Ele está, isso sim, recusando uma antropologia mecanicista, pois a vontade não obedece a essas mesmas leis. Se obedecesse, não haveria liberdade para o homem.

O homem é capaz de liberdade apenas se considerado na sua dimensão moral, quando dotado do poder de escolha. No *Emílio*, a ideia se mantém: eu tenho um corpo, diz o Vigário, mas a minha liberdade independe dos meus sentidos. Isso significa que eu não sou apenas matéria. Logo, há de se admitir, para o âmbito da ação humana, uma causalidade distinta da eficiente que age sobre os corpos, que por vezes é chamada de “causalidade espiritual” e por vezes de “voz da alma” (Rousseau, 1978, p. 324). A especificidade e superioridade do homem é a de que ele não age apenas por impulso físico, mas tem inteligência e vontade: “Encontro-me incontestavelmente no primeiro lugar [da ordem do universo] em virtude de minha espécie, pois, pela minha *vontade* e pelos instrumentos em meu poder para executá-la tenho mais força de agir sobre os corpos que me cercam para aceitá-los ou escapar-lhes segundo eu *queira*, do que nenhum deles para agir sobre mim unicamente por seu impulso físico” (*Ibid.*, p. 320 (grifo meu)).

Rousseau sabe perfeitamente que apenas com os recursos da ciência moderna não se avança no tema da liberdade sem contradição, pois é preciso admitir que o homem é um ser material e ativo por si mesmo, o que não é aceitável do ponto de vista das leis da mecânica. “Nenhum ser material é ativo por si mesmo. Eu sou” (*Ibid.*, p. 324). Mas, contraditória ou não com o mecanicismo, essa afirmação é imune à dúvida e o que a imuniza é o sentimento: “por mais que discutam isso, eu sinto e este sentimento que me fala é mais forte do que a razão que o combate”. Esse mesmo recurso ao sentimento – que se impõe a despeito da ciência – é adotado quando ele afirma a existência da vontade (“eu conheço a vontade pelo sentimento da minha”) e da liberdade

“o sentimento de minha liberdade só se apaga em mim quando me depravo e impeço a voz da alma de erguer-se contra a lei do corpo” (*Ibid.*, p. 324). Se o meu sentimento me garante que sou um ser material ativo por mim mesmo, posso dar um passo para fora do âmbito da ciência para adentrar o domínio da liberdade, ou seja, aquele de uma vontade que determina a si mesma. É o que faz o Vigário. Se o homem é “ativo” – ou seja, não meramente obediente aos comandos da natureza e do seu corpo – isso leva a crer que a causa determinante da vontade reside nela mesma. Além disso, a vontade tem uma relação íntima com o julgamento, pois o julgamento correto conduz à boa escolha, o errado, à má. E conclui: “Além disso, não entendo mais nada” (*Ibid.*, p. 324). Veremos adiante que a educação do Emílio é conduzida de modo que ele seja capaz de julgar por si mesmo.

No *Emílio*, isso marca uma ruptura deliberada com os “materialistas”, que não podem dar conta da questão da liberdade dado que negam o que não lhes é acessível aos sentidos, o que não é corpóreo: são surdos “à voz interior que lhes grita num tom difícil de ignorar que uma máquina não pensa, que não há nem movimento e nem figura que produza reflexão”. Do ponto de vista moral, isso é desastroso, pois, se não há um princípio interno à vontade, não há imputabilidade moral. Essa é uma preocupação de Rousseau no livro IV, destinado à educação moral. O jovem Emílio precisa saber que o mal que comete é incontestavelmente obra sua (*Ibid.*, p. 325). E precisa aprender que, enquanto o seu corpo é presa fácil das paixões, a sua consciência tem o poder de contê-las: “a suprema satisfação está em se achar contente consigo mesmo; é para merecer essa satisfação que somos postos na terra e dotados de liberdade, que somos tentados pelas paixões e contidos pela consciência” (Rousseau, 1978, p. 325). A liberdade de que Rousseau fala aqui não é ausência de oposição ao movimento de um corpo, como em Hobbes, mas aquela que se predica de um homem capaz de conter a si mesmo por uma força interna, que ele chama de “consciência”. A educação moral visa dar ao Emílio

os recursos para que ele seja capaz de estabelecer, por si mesmo, a regra da sua conduta. Isso é possível porque ele é dotado de uma vontade cuja causalidade está nela mesma, é interna e responde, não à ação dos objetos externos, mas à “voz da alma”. Se cotejamos essa expectativa em relação à educação moral (que liberta a vontade dos imperativos da necessidade) com a negação hobbesiana do livre-arbítrio e suas conseqüências morais e políticas, compreendemos porque Rousseau precisa (nos termos do segundo *Discurso*) ultrapassar a mecânica e dar um salto para a “metafísica”.

O argumento de Hobbes para negar a liberdade da vontade é o seguinte: uma vez que a liberdade não é senão ausência de oposição ao movimento – ser ou estar livre é não encontrar obstáculos para mover-se –, falar em “liberdade da vontade” é um abuso de linguagem que comete o absurdo de atribuir liberdade a algo que não é um corpo e, portanto, não está sujeito ao movimento. Por não mover-se, a vontade não pode ser dita “livre” ou “impedida”. A crítica aos pregadores do livre-arbítrio está fundamentada, como podemos depreender da polêmica entre Hobbes e J. Bramhall, numa concepção mecânica de natureza que admite apenas corpos e movimento e está em harmonia com o determinismo hobbesiano (categoricamente rejeitado por Rousseau, ciente de que a antropologia que daí advém não permite que se pense a liberdade senão negativamente, isto é, como ausência de oposição ao movimento). Assim sendo, um homem livre é “aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer” (Hobbes, 1993, p. 129). Dito de outro modo, um homem é livre quando não encontra obstáculos para mover-se na direção do objeto de seu desejo ou para fugir do que lhe dá medo³.

³ Tratei mais detidamente dessa questão em “Liberdade e Livre-arbítrio em Hobbes”. Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP), v. 17, p. 41-58, 2007.

Hobbes é perfeito representante da “filosofia moderna”, tal como a vê Rousseau. A sua concepção de natureza humana se apresenta como uma aplicação particular da nova concepção de natureza em geral, mecanicista e fundada na lei da inércia⁴. Para ele, o comportamento humano pode ser compreendido por meio da aplicação do mesmo modelo utilizado para estudar o comportamento dos corpos em geral, pela teoria do movimento inercial, segundo a qual a peculiaridade do homem reside na posse da razão, isto é, na capacidade de cálculo e previsão de eventos futuros. É a partir daí que se explica o princípio do benefício próprio, a busca pelo poder, a competição, e até mesmo o desejo de glória. Cada homem é levado a desejar o que é bom para si e evitar o que é mau, e isso “acontece por uma necessidade real da natureza tão poderosa quanto a necessidade pela qual a pedra cai” (*Ibid.*, I, 7). As circunstâncias em que se encontra o homem conjugam-se com essa inclinação natural e daí resultam as paixões, reações de aproximação ou afastamento conforme os objetos externos afetem favorável ou desfavoravelmente o movimento vital. A cadeia causal da ação dá-se de modo que o objeto externo afeta os sentidos, este movimento gera internamente movimento de desejo ou aversão, que se transforma em movimento externo na direção favorável ou inversa do objeto. Em suma, se um homem se move, é porque foi mobilizado nesta ou naquela direção pelo choque de um corpo externo: ação e reação substituem integralmente o finalismo e tiram dos corpos a possibilidade de se moverem por si mesmos ou por uma causa que lhes seja intrínseca. A vontade, portanto, é um apetite, o qual, por sua vez, é uma reação interna ao movimento de um corpo externo. Assim, a vontade não se determina e não é causa de si mesma, mas depende do modo como reagimos internamente – e sobre o qual não deliberamos – à ação

⁴ Esse assunto foi considerado mais longamente em *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas, Editora da Unicamp, 2008.

do mundo exterior. Isso significa que há causas necessárias que fazem com que os homens queiram o que querem.

O modo pelo qual Hobbes resolve, nesse cenário determinista, a questão da imputabilidade moral e política é o que interessa reter aqui. A negação do livre-arbítrio não o impede de afirmar a eficácia e a justiça das punições. Ele justifica a eficácia da punição recorrendo justamente ao modo mecânico de operação e formação da vontade. O que norteia toda ação e toda escolha é o princípio do benefício próprio, de modo que quando um homem delibera não faz mais do que “considerar se é melhor *para ele* fazer ou não fazer” (Hobbes & Bramhall, 1999, § 26 (grifo meu)). A punição (assim como a recompensa) opera como agente formador da vontade porque os homens tendem naturalmente a agir para o seu próprio bem, opera como exemplo e ajuda a evitar crimes futuros. Em outras palavras, a punição e a ameaça de punição fazem com que os homens passem a identificar a desobediência como um possível prejuízo para si mesmos – “a punição forma e faz a vontade dos homens” (*Ibid.*, § 14), constituem-se, portanto, como causa da vontade, da qual segue a ação obediente. Fazer a lei, diz Hobbes, é fazer a causa da justiça e *necessitar* a justiça (*Ibid.*, § 14). A justiça da punição, por sua vez, se justifica pelo simples fato de que a justiça emana do poder soberano e nada do que ele (um homem ou assembleia) fizer poderá ser considerado injusto pelos súditos. Desse modo, é justo punir aquele que foi contra a lei não porque ele poderia ter feito de outro modo, mas porque o direito de punir deriva exclusivamente do poder político do soberano civil; e a punição é eficaz porque ela tem em vista a correção e formação da vontade a fim de evitar a transgressão futura.

Em suma, a fórmula hobbesiana do contrato confere ao soberano um poder considerável sobre as paixões, as opiniões e as vontades dos súditos. As escolhas dos homens decorrem de suas esperanças e medos e das considerações de bem e mal que deles procedem; a vontade e a ação seguem a opinião acerca do que é

bom ou prejudicial para si mesmo. Caberá, então, ao soberano saber agir sobre essas opiniões e direcioná-las para a obediência, pois o bom governo das ações depende do governo das opiniões. Daí a necessidade de proibir doutrinas sediciosas, controlar o que será lido e dito nas universidades e, principalmente, proibir os textos das *Escrituras* que incitam à obediência aos padres e à Igreja em detrimento da obediência civil: “é impossível um Estado subsistir se qualquer outro, que não o soberano, tiver o poder de dar recompensas maiores do que a vida ou aplicar castigos maiores do que a morte” (Hobbes 1983, p. 265). O *Leviatã* se sustenta em grande medida pelo controle ideológico dos súditos, radicado no direcionamento dos seus medos e esperanças em conformidade com a obediência civil⁵.

À luz do argumento hobbesiano entendemos porque Rousseau exige que se considere o homem no seu aspecto moral: o mecanicismo é incompatível com uma concepção de vontade causa de si mesma e, por conseguinte, de liberdade enquanto auto-legislação. As máquinas, assim como os animais e os homens hobbesianos, não dão regras a si mesmas. Por isso Rousseau trava uma batalha com Hobbes logo no início do *Contrato* para ressignificar a liberdade e, aí sim, realocar a soberania. Para ele, Hobbes animaliza o homem, isto é, não concebe o homem como portador de uma vontade capaz de determinar a si mesma, razão pela qual defende (segundo Rousseau) o direito do mais forte e sustenta a certeza de que os homens não são capazes de se relacionar entre si senão sob a condução e as ordens de outrem. Afinal, o que Hobbes destrói é a possibilidade de se pensar a liberdade como auto-legislação e uma vontade distinta da meramente individual e auto-interessada. Consequentemente, ele não tem outra saída

5 Abordei o tema do controle das opiniões em “A retórica na filosofia política de Thomas Hobbes”. *Revista de Filosofia Política*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, 2003, p. 94-109, e em “Razão e Eloquência na Filosofia Política de Hobbes”, *Cadernos Espinosanos*, VI. São Paulo, 2000, p. 75-93.

senão concentrar o poder legislativo e o poder executivo nas mãos do governante, reduzir a política à representação sem limites e atribuir ao Estado a função da formação da vontade dos súditos para a obediência civil por meio de um sistema de recompensas e punições. Veremos que resgatar a dimensão moral do homem permitirá a Rousseau pensar a motivação do cidadão em termos radicalmente distintos dos de Hobbes e negar que a manutenção do corpo político dependa, sobretudo, da capacidade do governante para controlar os medos e as esperanças dos súditos a fim de mantê-los obedientes às leis civis estabelecidas pelo próprio Leviatã.

Cidadania

O homem de Rousseau apresenta características muito distintas daquelas que Hobbes lhe atribui por natureza. Embora não seja possível desenvolver esse tema aqui, deve-se lembrar que a caracterização do estado de natureza sofre uma mudança radical. Mesmo que a crítica da cultura feita por Rousseau desvele uma sociedade composta por homens muito parecidos com os hobbesianos, a competição, a vaidade e o desejo de poder não são da natureza humana e isso é de suma importância, pois permite apostar na educação moral e na construção de uma sociedade livre. Há uma tendência natural para a piedade, que pode e deve ser estimulada pela boa educação. Não que o homem não deseje o seu próprio bem por natureza, mas para tornar-se tal como Hobbes o descreve é preciso que o amor de si seja corrompido em amor próprio. Se a piedade é natural e a vaidade é adquirida, a educação pode ser o antídoto contra a corrupção do homem, pois resgata “afeições primitivas” e as transforma em justiça e bondade (Rousseau, 1995, p. 264). Não que a piedade (assim como a bondade e a justiça) seja impensável no caso do homem hobbesiano, mas não é essa a tônica adotada por Hobbes na descrição da natureza humana. A ênfase está em que “o homem é o lobo do homem”,

para o qual resta a guerra ou a submissão ao governante. Rousseau aposta, em contrapartida, que ao homem está aberta outra possibilidade, outra qualidade de vida política atrelada a uma educação que deposite no jovem as “sementes da humanidade” (*Ibid.*, p. 246), atrelada à substituição da “existência física e independente que [o homem] recebeu da natureza” por “uma existência parcial e moral” (Rousseau, 1978, p. 57). Com isso, Rousseau vincula a obediência à vontade soberana e às leis com o amor pela cidade, pelos concidadãos e até mesmo pela humanidade, sentimento que se constrói na medida em que os homens aprendem a “sair de si mesmos” para se preocupar com os outros e com o destino da cidade. A integração social exige um *ethos* que implica sentimentos de sociabilidade.

Rousseau não prescinde, obviamente, de governo e leis. As ações devem ser reguladas pelas leis – que ele classifica em leis políticas, civis e criminais –, mas o sucesso de todas elas depende de outro tipo de “lei” que não requer a força da autoridade, pois está enraizada no hábito e gravada “nos corações dos cidadãos” (*Ibid.*, p. 69). Com isso, ele introduz um elemento que considera indispensável para a preservação do corpo político: a legislação não sobrevive sem um tipo de lei radicada no “coração” e sem certo sentimento que liga o cidadão à cidade e aos outros cidadãos. Não sobrevive, portanto, a um individualismo extremado que, como Rousseau deixa muitas vezes transparecer, flerta com o despotismo, sendo Hobbes a sua referência nesse sentido. Embora o individualismo seja, segundo ele, o espírito do seu tempo (o diagnóstico aqui é o do mais absoluto egoísmo e da falta de liberdade), Rousseau não pensa que este é o destino inelutável das sociedades.

A despeito de tantas divergências, Hobbes e Rousseau concordam que a razão sozinha não é eficaz para garantir a obediência às regras que ela mesma estipula. Para ambos, portanto, a efetividade da razão requer o ancoramento “afetivo” de qualquer preceito. Ocorre que Hobbes, ao reconhecer a ineficácia das leis da razão,

aposta na formação da opinião dos súditos pela via do controle externo que o governante exerce sobre as suas paixões através de um sistema de recompensas e punições, ao passo que Rousseau aposta na formação de sentimentos de sociabilidade: “o preceito de agir com os outros como queremos que ajam conosco só tem como alicerce real a consciência e o sentimento” (*Id.*, 1995, p. 265). Portanto, embora ambos reconheçam que a razão não tem eficácia para *motivar* a ação, Rousseau entende que a “força não tem nenhum poder sobre os espíritos” (*Id.*, p. 82). Assim sendo, para tornar os espíritos favoráveis à vida em sociedade é preciso algo mais do que a repressão ou a ameaça de punição, pois o homem precisa, para viver em uma sociedade baseada na liberdade e na igualdade, aprender a agir de acordo com princípios diversos daquele que considera apenas “a sua pessoa”. Trata-se de uma exigência moral: a vida em sociedade requer uma moralidade que estava ausente no estado de natureza e que permite substituir o impulso físico pela voz do dever (*Id.*, p. 36). E isso é possível de ser conquistado no estado civil na medida em que as “faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam [*s’étendent*], seus sentimentos se enobrecem” (*Ibid.*, p. 36). O que se ganha com isso é uma liberdade moral, a “única a tornar o homem senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão e a obediência à lei que se estatui a si mesma é liberdade” (*Ibid.*, p. 37). Essa mesma transformação moral, que torna o homem senhor de si (livre, portanto), o municia para lidar com a tensão que porventura haja entre a sua vontade particular e a vontade comum.

Diferentemente do medo da punição e da esperança de recompensa individual, o amor pela cidade se traduz num tipo de interesse pelo que é público. Não parece que, para Rousseau, o amor pela cidade implique necessariamente a eliminação do indivíduo e do interesse individual, mas certamente impede que os cuidados domésticos e estritamente privados absorvam *inteiramente* o cidadão que, desse modo, seria apenas súdito. Amar a ci-

dade é importar-se com ela: “quando alguém disser dos negócios do Estado: *que me importa?* – pode-se estar certo que o Estado está perdido” (*Ibid.*, p. 107). Frequentar os espaços públicos favorece esse comprometimento com o coletivo e forma o “liame social”. O coração se liga ao Estado, forma-se o “espírito social” (*Ibid.*, p. 141-2). Esse movimento para fora de si mesmo – que permite o alargamento das ideias e o enobrecimento dos sentimentos (*Ibid.*, p. 36) e que é tão contrário ao cristianismo quanto ao hobbesianismo – forma o *ethos* que auxilia cada um consigo mesmo e com todos os outros a lidar com o conflito entre o interesse particular e o público. O enobrecimento do sentimento implica o desenvolvimento de “sentimentos de sociabilidade” (*Ibid.*, p. 143). Portanto, com expectativas e exigências muito maiores do que as de Hobbes, Rousseau quer estender o amor próprio aos outros e ao gênero humano, generalizá-lo para tornar-se equitativo:

Estendamos o amor próprio sobre os outros seres, nós o transformaremos em virtude, e não há coração humano em que esta virtude não tenha raiz. Quanto menos o objeto de nossos cuidados *se prende a nós mesmos*, menos é de se temer a ilusão do interesse particular, quanto mais generalizamos esse interesse mais ele se torna equitativo; e o amor ao gênero humano não é outra coisa em nós senão o amor à justiça (*Id.*, 1995, p. 288 (*grifo meu*)).

Isso mostra que Rousseau está implicado com a questão da motivação moral e política, pois o processo de formação do caráter que conduz à justiça passa pelo desenvolvimento do amor pelo outro e se estende, posteriormente, à humanidade. A justiça e a bondade não podem ser apenas ideias abstratas, “entidades morais formadas pela inteligência, e sim verdadeiras afeições da alma esclarecida pela razão, um progresso ordenado de nossas afeições primitivas”. Se isso é possível é porque se encontra na natureza do homem um elemento que, se cultivado desde a infância, o torna justo. O movimento é do particular para o universal e envolve o

homem da infância à vida adulta. Da experiência particular das relações primeiras de afeição e amor pode surgir a generalização e, com ela, a ideia de humanidade e o amor pela humanidade (*Id.*, 1995, p. 362). A pessoa, então, sai de si mesma e olha os outros como iguais e dignos de respeito: “Respeitai a vossa espécie; pensai que é essencialmente composta pelo conjunto dos povos”. Isso exige um exercício de abstração, inclusive da própria posição social, mas que, repito, não pode ser apenas um experimento mental: “ensinai o vosso aluno a amar todos os homens, inclusive os que o desdenham, fazei com ele não se coloque em nenhuma classe, mas em todas; falai diante dele e com ternura do gênero humano, com piedade até, mas nunca desprezo” (*Ibid.*, p. 253). Os corações devem ser incitados à humanidade, o que exige, antes de tudo, piedade, pois ela faz com que nos coloquemos no lugar do outro: “são as nossas misérias comuns que incitam nossos corações à humanidade” (*Ibid.*, p. 246). O primeiro momento da educação moral é, portanto, o da educação da paixão, não da sua negação ou do seu controle visando benefícios individuais: “O amor dos homens é o princípio da justiça humana” (*Ibid.*, p. 265 (nota 4)). Assim como no *Contrato Social* ele recusa a suficiência do Direito para ligar os cidadãos entre si e à cidade⁶, no *Emílio* ele recusa um racionalismo excessivo que acaba por desprezar a questão da motivação: não basta a razão e a sua lei, pois todo preceito moral, para se efetivar, deve estar alicerçado na consciência e no sentimento que, por sua vez, se desenvolve na prática. Rousseau toma para si o princípio da ética aristotélica – é fazendo o bem que nos tornamos bons – e dá a ele uma extensão tal que “o exercício das virtudes sociais leva ao fundo do coração o amor à *humanidade*” (*Ibid.*, p. 284 (grifo meu)).

A educação é para a liberdade, para que o Emílio seja capaz de julgar por si mesmo e julgar os seus semelhantes com equidade

6 A esse propósito, conferir a nota 61.

(*Ibid.*, p. 268-70). Mas almeja-se que Emílio seja livre para julgar com os seus próprios olhos e ao *mesmo tempo* desenvolva sentimentos que reforcem o vínculo com os outros e a sociabilidade. Em Rousseau, a auto-legislação não significa atomismo. O mesmo é expresso no *Contrato social*, onde a liberdade – que consiste em dar leis a si mesmo – convive com o sentimento de sociabilidade e com o amor à pátria. O desenvolvimento da moralidade implica a aquisição da razão ao mesmo tempo em que age sobre os sentimentos: “as ideias se alargam, os sentimentos enobrecem” (*Ibid.*, p. 36). Por essa razão, Rousseau não precisa, assim como Hobbes, fazer a vida em sociedade depender de que todos submetam “suas vontades à vontade do representante e suas decisões à sua decisão” (Hobbes, 1983, p. 105). Os cidadãos poderão viver juntos sem abdicar da vontade em nome de um particular. Para isso, entretanto, deverão desenvolver certa disposição para a vida em comum, que está vetada ao homem hobbesiano.

Restabelecendo o vínculo (que Hobbes teria abandonado) entre a moral e a política, Rousseau defende que a aquisição da liberdade moral se deve à vida civil, a qual, por sua vez, com ela se fortalece. Como diz Derathé, “a aquisição da liberdade moral é o verdadeiro benefício que o homem retira da instituição da sociedade civil” (Derathé, 2009, p. 360). Daí Rousseau afirmar, no *Emílio*, que “é preciso estudar os homens pela sociedade e a sociedade pelos homens; os que quiserem tratar separadamente da política e da moral nunca entenderão nada de nenhuma das duas” (Rousseau, 1995, p. 266).

Conclusão

É frequente a crítica que imputa a Rousseau uma solução política autoritária, a qual incorreria na supressão do indivíduo

para promover a mais absoluta unidade do povo⁷. Assim, ele não teria feito muito diferente de Hobbes, mas apenas trocado o *Leviatã* pela vontade geral em nome da construção de uma totalidade antidemocrática. Não pretendo aqui discutir essa interpretação e tampouco recusar que há passagens no *Contrato social* que animam esse tipo de leitura, que se torna compreensivelmente frequente entre autores que, no contexto pós-totalitário, estavam fortemente mobilizados para detectar o potencial autoritário das propostas que pareciam supor algo como um macro-sujeito em detrimento da liberdade individual e da democracia (Rousseau e Marx são lidos com frequência nesse registro). Por ora e para os meus objetivos aqui quero apenas salientar que essa leitura também tem sido questionada com bons argumentos⁸. Luís Rober-

7 Esta é, por exemplo, a interpretação de Charles Taylor, que encontra na solução de Rousseau “uma falha grave”, pois a comunidade política livre parece ser uma rigorosa exclusão de toda diferença. A liberdade, a ausência de papéis diferenciados e um propósito comum dotado de firme coesão são, segundo Taylor, inseparáveis para Rousseau, assim como é a “fórmula para as mais terríveis formas de tirania homogeneizante, tendo início com os jacobinos e estendendo-se aos regimes totalitários do nosso século” (Taylor, 2000, p. 259). Hannah Arendt também coloca Rousseau em um lugar bastante desconfortável, pois a vontade geral exclui “os processos de troca de opiniões e um eventual acordo entre elas”, daí sua qualidade mais notável ser a unanimidade. Isso significa que a unidade nacional só pode ser adquirida quando as vontades particulares são elevadas ao posto do inimigo comum da nação; de modo que o verdadeiro cidadão do corpo político da nação é aquele que “se levanta contra si próprio em sua particularidade” (*Ibid.*, p. 62). Essa teoria, segundo Arendt, inspirou todas as teorias do terror de Robespierre a Lênin e Stalin, que “pressupõem que o interesse de todos deve automaticamente e decerto permanentemente ser hostil ao interesse particular do cidadão” (Arendt, 1990, p. 63). Outra leitura é a de que Rousseau faria exigências aos cidadãos que não podem e tampouco devem ser cumpridas pelas sociedades modernas complexas. Além de pressupor uma unidade, uma única voz, que simplesmente não existe nas sociedades plurais (e que só pode ser adquirida pela supressão autoritária da pluralidade ética, étnica, religiosa), Rousseau esperaria demais do cidadão, que se veria obrigado à participação constante e a considerar a vida política como a realização da vida boa; o que se manifestaria também indevidamente nas teorias republicanas contemporâneas nele inspiradas através de “exigências éticas excessivas para o conceito de cidadania” (Forst, 2010, p. 140).

8 Luís Roberto Salinas Fortes, por exemplo, entende que a vontade geral é resultante “do conjunto das vontades dos associados. Não uma soma de suas vontades enquanto indivíduos que visam apenas o seu interesse particular, mas uma expressão da vontade de cada indivíduo quando imbuído do interesse coletivo e visando ao bem comum” (Salinas Fortes, 1996, p. 86). Lido dessa maneira, Rousseau parece muito mais democrático, dado que a solução das questões políticas se constrói a partir do encontro real entre os cidadãos “com voz e voto”. Robert Derathè, por sua vez, nega que a vontade

to Salinas Fortes, por exemplo, detecta mais complexidade em Rousseau: trata-se de uma teoria que expõe o paradoxo da política e que pergunta pela possibilidade da conciliação entre a liberdade dos indivíduos e as necessidades da vida coletiva justamente porque admite a distância entre a instância do coletivo e a instância individual (Salinas Fortes, 1966, p. 108)⁹. Não pretendo entrar aqui nessa disputa de interpretações, mas destacar que a leitura que recusa relevância atual ao pensamento político de Rousseau em função da sua suposta solução política autoritária tende a perder de vista a crítica potente que ele endereça ao atomismo e a negligenciar um aspecto central do seu pensamento político e moral que aponta para os limites da norma e do direito na cons-

geral exclui a existência das vontades e liberdades individuais, assim como recusa a interpretação de que ela tem um valor absoluto, pois é uma noção relativa, ou seja, “é geral apenas com relação aos cidadãos que compõem o Estado” (Derathé, 2009, p. 591). É certo que a vontade geral só é possível se “existe um interesse comum que sirva de ligação entre os associados e constitua, assim, o fundamento psicológico da associação” (*Ibid.*, p. 351). No entanto, isso não significa abolição da vontade individual ou a suposição de uma vontade essencialmente distinta da individual, pois é sempre em seu interesse que o cidadão se submete à vontade geral que consiste, na verdade, em uma regra de justiça “que o indivíduo consciente das condições da vida em sociedade, aceita para o seu próprio bem, para a sua segurança pessoal e para a salvaguarda da sua liberdade”: um “acordo admirável entre interesse e justiça” (*Ibid.*, p. 352-3).

⁹ Ao invés de entrar na disputa em torno da noção de vontade geral, menciono apenas um aspecto que ao menos dificulta que se impute a Rousseau a eliminação do indivíduo em nome de uma “totalidade sagrada”. Trata-se da crítica contundente da intolerância religiosa com a qual ele encerra o *Contrato social* e que aponta na direção oposta da supressão integral das particularidades. Rousseau entende que a intolerância religiosa está diretamente ligada à civil: “na minha opinião, enganam-se os que estabelecem uma distinção entre intolerância civil e teológica. Essas duas intolerâncias são inseparáveis” (Rousseau, 1978, p. 144), afinal uma pessoa não pode viver em paz com outra que considera *damné*. Um bom remédio contra a execração do outro pela sua religião é deslocar o ponto de vista: “que um turco, que acha o cristianismo tão ridículo em Constantinopla vá ver como acham o maometismo em Paris!” (*Ibid.*, p. 208). Isso parece indicar que a unidade do corpo político e da vontade geral não prevê uma sociedade onde haja total unidade nos costumes e a eliminação integral da pluralidade. É a intolerância e não a diversidade que, ao menos nesse aspecto, ameaça a sociedade. Portanto, não deve interessar ao soberano – até porque o pacto não lhe dá esse direito – as crenças dos indivíduos, mas apenas que sejam bons cidadãos, que tenham uma “religião civil” e amem os seus deveres: “quanto ao mais, cada um pode ter as opiniões que lhe aprouver, sem que o soberano possa tomar conhecimento delas” (*Ibid.*, p. 143). No *Emílio*, Rousseau defende ser melhor que as crianças sejam educadas sem religião para que possam mais tarde fazer a sua escolha. Importa que essa escolha não leve à intolerância, que sempre pode ser “sanguinária” (*Id.*, p. 205).

trução da sociabilidade. A contrapelo das leituras que lhe negam qualquer relevância para as sociedades complexas plurais, quero apontar para a pertinência e a atualidade desse aspecto e sugerir que ao embasar a justiça no amor à humanidade sem fazer da humanidade uma mera ideia abstrata da razão, ao ancorar o liame social em sentimentos de sociabilidade e, finalmente, ao buscar compatibilizar autolegislação com pertencimento à coletividade, Rousseau de certo modo antecipa as teorias democráticas contemporâneas que acusam a precariedade das soluções liberais, as quais, excessivamente normativas, descuidam da questão da constituição de um *ethos* democrático¹⁰.

Neste texto, resgatei a crítica de Rousseau a Hobbes de modo a sublinhar que, para o autor do *Contrato social*, a vida em comum exige algum tipo de comprometimento com a coletividade e com os outros de uma maneira geral. Mas a crítica que Rousseau faz a Hobbes explicita *ao mesmo tempo* os limites da solução do autor do *Leviatã* e os limites das soluções liberais que, embora sustentem um modelo de Estado radicalmente distinto do de Hobbes, também são baseadas em um indivíduo autointeressado e, com isso, tendem a considerar a cidadania ativa e o comprometimento político como “exigências excessivas”. Contra o individualismo e a “animalização” do homem, supostamente

10 A este respeito conferir, por exemplo, *Critique, norm and utopia*, onde Seyla Benhabib critica as teorias liberais contemporâneas de matriz rawlsiana (bem como a teoria habermasiana da democracia baseada na ética do discurso) que tendem equivocadamente a priorizar a norma e a justiça institucional em detrimento da responsabilidade interpessoal, do amor e da solidariedade, bem como a priorizar a cognição moral em detrimento do afeto moral (Benhabib, 1986, p. 341-2). O excesso de racionalismo e o formalismo de tais projetos estão vinculados, segundo ela, à adoção de um modelo legalista de vida pública que desconsidera a importância do cultivo da amizade e solidariedade cívicas para a constituição de um *ethos* democrático. Muito embora Benhabib entenda que a teoria rousseauísta da vontade geral é problemática porque pressupõe uma harmonia de interesses numa sociedade sem conflitos, deve-se notar que as suas críticas ao liberalismo igualitário e à versão habermasiana da ética do discurso ecoam aspectos centrais do pensamento de Rousseau, tais como a crítica ao individualismo, a dimensão moral e afetiva da política, a preocupação com a formação do liame social e de uma perspectiva comum e compartilhada entre os cidadãos (Benhabib, 1986, capítulo 8).

promovidos por Hobbes, Rousseau resgata a sua dimensão moral e restabelece uma relação entre ética e política a fim de trazer para o primeiro plano a questão da cidadania ativa e da formação do liame social, bem como para tornar compatível a liberdade enquanto autolegislação com o pertencimento à coletividade. Para ele, o individualismo (a julgar pela sua leitura de Hobbes) favorece mais a dominação do que a liberdade, daí a necessidade do desenvolvimento de um tipo de sentimento “que tira o homem dele mesmo”, ao qual ele dá o nome de “amor”. Enfim, Rousseau entende que o liame social em uma sociedade livre depende de que haja algo compartilhado, chame-se isso de “identidade social geral”, “civismo”, “*sensus communis*” ou “identificação com o destino da comunidade”, para ele trata-se de um *ethos* que encerra a disposição ancorada no sentimento para preservar o coletivo e olhar do ponto de vista da cidade¹¹.

Bibliografia

- ARENDDT, H. *Sobre a revolução*. São Paulo, Ática, 1990.
- BENHABIB, S. *Critique Norm and Utopia*. New York, Columbia University Press, 1986.
- DERATHÉ, R. *Rousseau e a ciência política do seu tempo*. São Paulo, Discurso Editorial, 2009.
- FRATESCHI, Y. A. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas, Editora da Unicamp, 2008.
- . “A retórica na filosofia política de Thomas Hobbes”. *Revista de Filosofia Política*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, 2003, p. 94-109.
- . “Liberdade e Livre-arbítrio em Hobbes”. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP)*, v. 17, p. 41-58, 2007.

¹¹ Para uma análise da noção de “*ethos* democrático” nas teorias contemporâneas conferir Forst, 2010, capítulo 3.

- FRATESCHI, Y. A. “A retórica na filosofia política de Thomas Hobbes”.
Revista de Filosofia Política, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, 2003, p. 94-109.
- . “Racionalidade e Moralidade em Hobbes”. Dois Pontos (UFPR), v. 6, p. 195-213, 2009.
- FORST, R. *Contextos da justiça*. São Paulo, Boitempo Editorial, 2010.
- HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo, Editora Abril, 1983.
- . *Do Cidadão*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- HOBBS & BRAMHALL. *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- PITKIN, H. “Representação: palavras, instituições e idéias”. *Lua Nova*, São Paulo, 67, 2006.
- ROUSSEAU, J-J. *Do Contrato social*, São Paulo, Abril, 1978.
- . *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, São Paulo, Editora Abril, 1978.
- . *Carta a D’Alembert*. Campinas, Editora da Unicamp, 1993.
- . *Emílio ou da educação*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1995.
- SANTILLÁN, J.F. *Hobbes y Rousseau - Entre La Autocracia y La Democracia*. México, Editora Fondo de Cultura Económica, 1992.
- SALINAS FORTES, L. R. *O bom selvagem*. São Paulo, Editora FTD, 1996.
- SALINAS FORTES, L.R. *O paradoxo do espetáculo*. São Paulo, Discurso Editorial, 1997.
- TAYLOR, C. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo, Edições Loyola, 2000.