

O ENGANO DO POVO INGLÊS

LUIZ R. S. FORTES

Se é verdade que a "democracia" é um sistema de governo que a rigor só convém a um "povo de deuses", segundo o célebre paradoxo de Rousseau, o fato é que através de sua história, terreno de predileção para toda sorte de opressão, os homens têm tido seus anseios mobilizados e sua imaginação seduzida por este "modelo" persistente. Nosso século demasiado humano em que as fardas, de leste a oeste, se tingem irresistivelmente de um pardo burocrático — como na noite dos gatos — não constitui exceção. O espetáculo universal da detenção do poder pelo privilégio que manipula, em função de interesses de classe e do alto de aparelhos kafkianos, a reprodução da vida social na sua totalidade, parece, de um lado, dar razão ao pessimismo do profeta genebrino: será que o reino da antiga aspiração não é mesmo deste mundo ou que o velho mito ficou de vez reduzido ao papel de diáfano manto ideológico a acobertar sistemas de dominação cada vez mais sofisticados e brutais?

Ao mesmo tempo, porém, o tema se recoloca no centro do debate político contemporâneo. Vocações democráticas irrompem de súbito. Depois de sistematicamente ultrajados, eis que os chamados "direitos humanos" dão que falar. De outra parte, novas fórmulas vão se impondo — penso, por exemplo, nas reivindicações pela autogestão operária — e outras perdem o prestígio dogmático, em obediência a um processo de adaptação a conjunturas novas. Momento histórico propício, pois, este — em que o espírito de Thomas Jefferson vem de leve perturbar o pesado "sono plutocrático" dos ocupantes da Casa Branca — para um retorno às origens do pensamento democrático. Mas não nos iludamos com essas voltas e retornos: longe de nós a pretensão descabida de *repetir* Rousseau — o que se faria, talvez, sob o modo da comédia acadêmica, segundo os termos daquela mesma lógica histórica, há muito denunciada, que acompanha a retórica das revoluções burguesas. Mas não será a releitura também útil para nos ajudar na tentativa de repensar a *diferença* do presente?

A complexidade do pensamento de Rousseau a respeito da questão da democracia — mas também sua originalidade — explicam o duplo contra-senso que comanda sua má interpretação pela legião de “leitores vulgares” — retomando-se uma vez ainda o famoso texto do *Émile*(1) que acabou povoando sua posteridade: a tradição liberal ora se escandaliza diante do seu “anarquismo”, ora estigmatiza seu “coletivismo”, ora o classifica como pensamento inspirador do “totalitarismo”(2); uma certa tradição “marxista”, não menos vulgar, tende a se satisfazer preguiçosamente com a rubrica do “filósofo pequeno-burguês”, precursor de 89 e mero porta-voz das aspirações liberais da burguesia em ascensão(3). Ora, o pensamento de Rousseau não corresponde nem a uma nem a outra dessas imagens, como é suficiente para demonstrar a consideração dos textos isenta de preconceitos. Apesar das dificuldades desse texto, das imprecisões e contradições na sua expressão e mesmo das limitações do pensamento que veicula, o interesse da sua releitura reside no fato de que nele se lançam os fundamentos teóricos para uma concepção radical da *democracia* a partir de uma posição de exterioridade crítica relativamente ao espaço ideológico liberal. O que está longe de ser negligenciável(4).

É no Capítulo IV do Livro III do *Contrato* — intitulado “De la Démocratie” — e que termina justamente com a fórmula que tomamos como ponto de partida — que a questão da forma democrática de governo é tematizada. Depois de ter, no Capítulo I deste mesmo livro, definido a noção de governo, de ter fixado no Capítulo II o princípio que constitui a variedade de suas formas e de ter, no Capítulo III, traçado em função desse princípio a classificação das formas *legítimas* de governo —

(1) *Émile*, “Oeuvres Complètes”, Paris, Pléiade. Tomo IV, p. 323.

(2) Desde Voltaire até o nosso século constitui de fato legião o número dos leitores que se indignam com a doutrina rousseauiana: a esse respeito podemos ler uma boa síntese na “apresentação” ao *Du Contrat Social* redigida por Henri Guillemin, para a coleção 10/18, publicado em 73. Sobre o “totalitarismo” de Rousseau — contra-senso que nem é preciso perder tempo em refutar — o texto mais curioso é o de J. L. TALMON, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London, Secker & Warburg, 1952). Só o título nos faz imaginar que também este autor não escapou ao seu “leitor vulgar”: o General Pinochet...

(3) Nesta linha, a imagem “oficial” é a de um Rousseau “qui a donné aux masses de la petite bourgeoisie une idéologie”. Nosso autor é visto, assim, ao mesmo tempo “mais avançado e mais timorato que os Enciclopedistas. Muito mais ousado e profundo em política, ele permanece muito atrás dos mais progressistas dentre eles no domínio filosófico. Tal é a profunda contradição de sua obra, devida não a uma deficiência de seu gênio, mas à situação contraditória da pequena-burguesia da qual ele foi o porta-voz” (Introdução ao *Discurso Sobre a Desigualdade*, de J. L. Lecercle para as Éditions Sociales). Com alguma variação e muita sofisticação não é esta, afinal, a mesma posição de Althusser no já célebre artigo sobre o *Du Contrat Social* nos *Cahiers Pour l'Analyse*. Mas a isto ainda voltaremos.

(4) Não é nosso propósito tratar exaustivamente da questão da democracia em Rousseau, mas apenas sublinhar alguns aspectos que nos parecem significativos. A respeito da questão foi recentemente publicado excelente estudo: “La Démocratie Selon Rousseau”, por J.-P. SIMÉON, em introdução a edição do *Du Contrat Social*. Éditions du Seuil, Paris, 1977.

democracia, aristocracia e monarquia — Rousseau dedica os quatro capítulos subseqüentes à avaliação das vantagens e desvantagens de cada uma das formas enumeradas. Ora embora considerada como a “melhor constituição”, a democracia, enquanto modo de organização do poder, é vista como insuficiente e ineficaz e, a rigor, irrealizável. Com a palavra o nosso “cidadão”: “Aquele que faz a lei sabe melhor do que ninguém como ela deve ser executada e interpretada. Parece, pois, que não saberíamos ter uma *melhor constituição* além daquela em que o poder executivo está junto ao legislativo: mas é isso mesmo que torna esse governo insuficiente sob certos aspectos (grifo nosso), porque as coisas que devem ser distinguidas não o são e que o príncipe e o soberano sendo a mesma pessoa não formam, por assim dizer, senão um governo sem governo...”; “...tomando-se o termo *no rigor da acepção não existiu nunca verdadeira democracia e não existirá jamais*. É contrário à ordem natural que o grande número governe e que o pequeno seja governado. Não se pode imaginar que o povo permaneça incessantemente reunido para se entregar aos negócios públicos e vemos facilmente que ele não saberia para tanto delegar poderes, sem que com isso mude a forma de administração”. Para que um povo se governe democraticamente são exigidas, além disso, certas condições especiais de ordem “ecológica”; “moral” e econômica: “Aliás, quantas coisas difíceis de reunir supõe esse governo! Em primeiro lugar, um Estado muito pequeno, onde seja fácil reunir o povo e onde cada cidadão possa conhecer todos os demais; em segundo lugar, uma grande simplicidade de costumes, que previna a grande multidão de negócios e de discussões espinhosas; em seguida, muita igualdade nos postos e nas fortunas, sem o que a igualdade não seria capaz de subsistir durante muito tempo entre os direitos e a autoridade; finalmente, pouco ou nenhum luxo, pois ou o luxo é efeito das riquezas ou as torna necessárias”... “Do ponto de vista, enfim, da sua capacidade de duração no tempo, o democrático é o governo mais frágil: “Acrescentemos que não há governo tão sujeito às guerras civis e às agitações intestinas quanto o democrático ou popular, porque não há nenhum que tenda tão forte e continuamente a mudar de forma, nem que reclame maior vigilância e coragem para ser mantido na sua”...(5). Conclusão: “Se houvesse um povo de deuses, ele se governaria democraticamente. Um governo tão perfeito não convém a homens”. Balanço, sem dúvida, bem negativo. Avaliado do ponto de vista das conveniências, como diz nosso autor, ou do ponto de vista das suas possibilidades históricas de realização, o governo democrático se mostra pouco viável. Não parecem caucionadas todas as “relativizações” imagináveis, em nome de hipotética segurança ou de outro pretexto qualquer, de que padecem continuamente as prerrogativas democráticas no mundo inteiro? Tan-

(5) Éd. 10/18, Paris, 73, p. 133/4. *Du Contrat Social et Autres Oeuvres Politiques*, Éd. Garnier, p. 280/1, Paris, 75.

to mais que, algumas páginas adiante, no Capítulo seguinte — “De l’Aristocratie” — lemos com espanto: “Há pois três espécies de aristocracia: natural, eletiva, hereditária. A primeira não convém a não ser a povos simples; a terceira é a pior de todos os governos. A segunda é a melhor; é a aristocracia propriamente dita”(6). Eletiva, certo... Mas, *aristocracia???*

Consideremos, porém, o contexto no interior do qual se edifica essa teoria das *formas de governo*. Nada compreenderemos dessa construção se não levarmos em conta a distinção fundamental entre a questão da constituição do *corpo político* e a das formas de governo, eixo principal de articulação do tratado(7). Lembremo-nos da questão inicial, acorde vigoroso a comandar os futuros movimentos harmônicos: “L’homme est né libre et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d’être plus esclave qu’eux. Comment ce changement s’est-il fait? Je l’ignore. *Qu’est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question*”. Por outras palavras: em que condições poderá se justificar, sob o crivo de uma razão exigente, o fato espantoso do poder ou da autoridade política? A pergunta não é: o que é o poder; mas, o que é que, para além da força de que disponha, pode legitimá-lo? Pela radicalidade dessa questão já podemos perceber quão pouco amenos são os propósitos deste autor que, como lembra Marx “sempre se recusou a todo compromisso, mesmo aparente — e nós diríamos, mesmo *teórico* — com os poderes estabelecidos”(8).

Não sendo natural — o “homem nasceu livre” — e não podendo decorrer da força — pois a força não produz direito(9) — a autoridade só

(6) *Idem*, p. 136, Éd. Garnier, p. 282.

(7) Para distinguir as duas ordens de questões, Siméon, no texto já citado à p. 107, fala em um “nível do fundamento — onde não há corpo político a não ser *democraticamente* fundado” (.....) e um “nível do funcionamento, que é questão de oportunidade e onde há várias formas possíveis de governo, a forma democrática não beneficiando então de nenhum privilégio”. Autores dos mais respeitáveis, por outro lado, deixam de levar em conta esta distinção. Parece este, por exemplo, o caso de Christine Buci-Glucksmann, na sua apresentação do texto de Lucio Colletti, *De Rousseau a Lênin*, quando se limita a afirmar à p. 36, que Rousseau considera a “democracia impossível”.

(8) Marx em carta a Schweitzer de 24 de janeiro de 1865.

(9) O Capítulo III, “Do Direito do Mais Forte” é dos mais importantes na determinação dos princípios do método de Rousseau. A expressão “direito do mais forte” — observa, o autor — é destituída de sentido, pois “desde que se pode desobedecer impunemente, pode-se legitimamente e uma vez que o mais forte tem sempre razão, o único a fazer é procurar um meio de se tornar o mais forte. Vê-se, pois, que esta palavra direito não acrescenta nada à força; não significa nada aqui. Obedecei às potências. Se isto quer dizer: cedei à força, o preceito é bom, mas supérfluo, pois respondo que nunca será violado. Toda potência vem de Deus, *mas toda doença também. Isso significa que seja proibido chamar o médico?* Que um malfetor me surpreenda no meio de bosque: não somente é preciso por força entregar a bolsa, mas quando pudesse subtraí-la, estou, em sã consciência, obrigado a dá-la? *Pois, afinal, a pistola que ele carrega é também uma potência.* Convenhamos pois que a força não faz direito e que não se está obrigado a obedecer a não ser às potências legítimas. *Assim, minha questão primitiva volta sempre*”. O grifo é nosso.

pode retirar fundamento de uma convenção. Em que termos concebê-la? É a essa tarefa a que se dedica o Capítulo central — “Du Pacte Social” — no qual acompanhamos a “narrativa” do drama sacro de nascimento da sociedade política. O problema que se trata de resolver e que a formação do corpo político resolve é formulado nos seguintes termos: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado e pela qual cada um, unindo-se a todos não obedeça, contudo, senão a si mesmo e permaneça *tão livre quanto antes*”. Eis a dificuldade nova que desafia atores independentes chegados àquele ponto muito preciso na “história” da “espécie” que nos é narrada no *Discurso Sobre a Desigualdade* em que já não podem mais dispensar o concurso uns dos outros. A única saída está no estabelecimento de um pacto, cuja cláusula essencial é a seguinte: a “alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda a comunidade...” Reduzido a seus termos essenciais, assim se concebe a convenção que se conclui e da qual resulta um novo “estado”: “Cada um de nós coloca em comum sua pessoa e toda sua potência sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos ainda cada membro como parte indivisível do todo”. Os abstratos personagens do drama são então batizados: a entidade assim constituída se chama *República* ou *corpo político*, a qual é chamada *Estado* — que não corresponde, aliás, necessariamente ao Estado-Nação — quando considerado passivamente, *soberano* quando de um ponto de vista ativo e potência se comparada a seus semelhantes. Os associados tomam coletivamente o nome de *povo* e em particular se chamam *cidadãos*, enquanto “participantes da autoridade soberana e “súditos”, enquanto se submetem *igualmente* às leis do Estado que são uma expressão da sua própria vontade.

Só é legítima, nestas condições, a autoridade que se concilie com a liberdade, que consiste para cada agente livre na submissão às determinações da sua própria vontade. Não é legítimo, não é nem mesmo Estado, no sentido técnico que o termo acaba de receber, uma sociedade “corrompida” na qual vontades parciais se sobrepujam à vontade geral, ou seja, à vontade detentora da *Soberania*.

Não confundamos, pois, a questão das formas eventuais de organização e exercício do poder com a da legitimidade do poder, a qual, como acabamos de ver, consiste na interrogação das condições de possibilidade, como diria o outro, de uma comunidade autêntica — isto é, “livre” e “igualitária” — e conclui pela fixação do princípio ou da “regra de administração” que o autor desde o início do *Contrato* afirma claramente visar a estabelecer e que consiste, precisamente, na regra da soberania da vontade geral. Como passar para a organização concreta da sociedade? Como dar “movimento e vontade pela legislação” a um corpo político que até esta altura da investigação goza de uma “existência” puramente abstrata? Eis-nos em confronto com uma nova ordem de problemas, entre os quais o das *formas* de governo e das formas da vida social em geral, *inclusive econômica*. Eis-nos diante de um nível diferente da investigação.

No *Contrato*, a partir justamente do Livro III o autor examinará apenas um aspecto dessa organização, o que se refere à “ação do todo sobre si mesmo” ou às leis “políticas ou fundamentais”, deixando de lado todas as outras múltiplas “relações” possíveis presentes no interior do corpo social(10).

É através de um sistema de leis que se concretiza o querer geral, que se define o objeto da vontade ou que se determinam as estruturas fundamentais de uma sociedade qualquer. Deixemos de lado as conseqüências dos princípios fixados, expostas ao longo do Livro II, assim como o problema de saber como procederá o “povo” soberano para tornar manifesta sua vontade no que se refere a como organizar a vida política nos seus detalhes constitucionais e que é resolvido pelo recurso à figura do Legislador — misto de profeta, *condottieri* e conselheiro técnico — que capta os anseios coletivos e os converte numa ordem racional sob a forma de um sistema de leis(11). Limitemo-nos a observar que a intervenção do Legislador não contraria o princípio fixado anteriormente, que não nos achamos em presença de uma delegação de poderes e que, ao contrário, a autoridade suprema do “povo” é enfaticamente reafirmada: “Aquele que redige as leis não tem pois ou não deve ter nenhum direito legislativo e o povo mesmo não pode, ainda quando o quisesse, despojar-se deste direito incomunicável, porque segundo o pacto fundamental só a vontade geral obriga os particulares e que não se pode nunca ter garantia de que uma vontade particular é conforme à vontade geral a não ser depois de tê-la submetido aos sufrágios livres do povo...”(12)

Retomemos o livro III, de que partíramos e acompanhemos o autor mais de perto no seu desígnio de fixar o “sentido preciso” da palavra *governo*. “O que é pois o governo? Um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade tanto civil

(10) No final do Livro II, antes de abordar a questão do governo, ele *situa*, no Capítulo XII, — “Da Divisão das Leis” — a matéria de que vai tratar: “para ordenar o todo ou dar a melhor forma possível à coisa pública, há diversas relações a considerar. Primeiramente, a ação do corpo inteiro/agindo sobre si mesmo, isto é, a relação do todo ao todo, ou do soberano ao Estado; “(.....)” As leis que regulam essa relação levam o nome de leis políticas e se chamam também leis fundamentais “(.....) Há também o campo das relações dos homens entre eles — inclusive econômicas —, o que corresponderia ao “direito civil”, há a relação do “homem à lei” ou da “desobediência à pena”, constituindo o direito penal e finalmente a região do direito consuetudinário, ou dos usos e costumes.

(11) O problema é tratado nos Capítulos VI e VII do Livro II.

(12) Capítulo VII, Livro II, p. 103, Éd. 10/18 e p. 262, Garnier. Até aqui não parece haver grande novidade na doutrina “democrática” rousseauiana, que neste aspecto é conforme aos princípios reafirmados desde a *Declaração de Independência* de Thomas Jefferson até a *Carta aos Brasileiros*, do Prof. Gofredo da Silva Teles. “Sim” — diz este último documento — “a Constituição é obra do Poder Constituinte. Mas o que se há de acrescentar, imediatamente, é que o Poder Constituinte pertence ao Povo e ao Povo somente” (Publicada pela *Folha de S. Paulo*, a 9 de agosto de 1977).

quanto política". Essa definição é estabelecida, neste Capítulo I, graças à ajuda do paradigma da "ação livre" introduzido logo no início. Ora, toda ação livre depende de duas causas: a vontade e a força, a vontade que elege o objeto da sua preferência e a força que conduz até ele, executando a intenção volitiva. Daí a presença neste "corpo" livre de duas *puissances*, de dois poderes distintos: o poder legislativo e o poder executivo. Para o autor, contudo, estes poderes não se situam no mesmo nível. Há uma hierarquia entre eles e o executivo, concentrado num aparelho administrativo, num *corpo político* em miniatura — "estado" dentro do Estado? — é um poder subordinado, subalterno, simples mandatário encarregado de pôr em execução os ditames de uma vontade que lhe é superior. Governo ou "suprema administração" como é dito logo adiante, não é o mesmo que "soberano": há um único poder *soberano* ao qual todos os demais estão submetidos. Entre o "povo" e o "governo" não há um *pacto subjectionis*, como pretendem muitos autores e o ato pelo qual um povo se submete a determinados chefes nada tem a ver com um contrato — o Capítulo XVI, como vemos pelo título ("Que a Instituição do Governo não é um Contrato"), se dedica à refutação dessa tese(13) — mas é apenas uma *comission*, um *emploi*, graças ao qual os dirigentes políticos — esses verdadeiros "*comissários*" do povo, segundo a expressão que fez sucesso em nosso século — "simples oficiais do soberano", "exercem em seu nome o poder de que ele lhes fez depositários e que pode limitar, modificar e retomar quando lhe apraz". Nada de uma "alienação" aqui, tal como acontecia com relação ao pacto de associação formador do *corpo político*; aqui nos achamos diante de uma simples *comission*, pois "a alienação de um tal direito — o direito do povo à soberania — sendo incompatível com a natureza do corpo social, é contrário ao fim da associação"(14). Governo é o "exercício legítimo da potência executiva". Legítimo: que não vai além da aplicação das leis, à subsumção à multiplicidade dos casos concretos e à singularidade das situações vividas dos imperativos expressos pela legislação na dimensão da ge-

(13) Defendida pelos juriconsultos da escola do direito natural.

(14) A posição de Locke é, no que diz respeito à subordinação do Executivo ao Legislativo, análoga à de Rousseau, embora ele abandone o conceito de um poder "soberano", falando do Legislativo — que para ele não se confunde com o "povo" — apenas como de um "Poder Supremo". Medimos melhor a novidade de Rousseau se compararmos, porém, com Aristóteles: "Os termos constituição e governo" — diz ele — "têm a mesma significação e o governo é a autoridade soberana dos Estados, autoridade soberana que se acha necessariamente seja nas mãos de um só, seja nas de um pequeno número, seja na da massa dos cidadãos." Mas Aristóteles parece mais próximo de Rousseau quando acrescenta: "Quando o detentor único da autoridade ou o pequeno número ou a massa governam tendo em vista o interesse comum, as constituições são necessariamente constituições corretas, enquanto que o governo que tem em vista o interesse particular seja de um só, seja de um pequeno número, seja da massa, são desvios dos tipos precedentes" (*Política*, III, 7 — tradução de J. Tricot, J. Vrin). O grifo é nosso.

neralidade. O mal por excelência, a perversão política principal, capaz de conduzir à própria "morte do corpo político", à sua dissolução de fato e à reinstauração de um "estado de guerra" reside, justamente, na usurpação, pelo poder executivo, do poder legislativo. Quando o poder executivo se entrega à ação legislativa ingressamos em pleno "despotismo" e a "ordem" que subsiste não passa de um *simulacro* da verdadeira ordem. Compreendemos, então, como um governo pode ter uma forma "aristocrática" ou até "monárquica" e até mesmo ser preferível, tendo-se em vista circunstâncias particulares, a um governo de forma "democrática". Se ele se limita a cumprir as determinações da vontade geral, será um governo legítimo, uma "República", isto é, justamente, um governo regido por leis e não por homens, qualquer que seja a forma de administração adotada e caso a vontade geral prevaleça hegemonicamente através da ação dos seus "comissários".

Apesar da terminologia que lhe é própria não podemos, assim, dizer que Rousseau seja um adversário da "democracia" ou nem mesmo que mantenha uma posição cética com relação a ela, se entendermos por democracia — num sentido, é verdade, diferente do seu, mas mais comumente empregado — o sistema político que confere ao "povo" o poder soberano. A questão das formas de governo se mostra, afinal, secundária. O que faz a importância da concepção de Rousseau — e sua novidade — está em que ele converte a concepção do poder soberano do povo na substância mesma de todo Estado legítimo, colocando em segundo plano a questão da organização do aparelho governamental ou administrativo. Certo: a complexidade da vida social exige uma especialização de funções, implica a constituição de um corpo de funcionários ou de um aparelho de Estado, como diríamos modernamente. Não é essencial para o Estado que o "povo" se encarregue em "pessoa" da administração: se é bom ou não que isso ocorra, eis uma questão de "técnica" política a ser decidida em função de variáveis sócio-históricas. O essencial é que somente ao povo cabe determinar a forma do governo e escolher os seus governantes. O que implica, por outro lado, — seja dito entre parênteses, como nos mostra o Capítulo XVII — que todo Estado tem que passar necessariamente por um momento de governo democrático provisório, havendo uma "conversão" automática ou uma passagem instantânea do *estado* de soberania para a situação de *governo democrático* em que o povo soberano se erige momentaneamente para pôr em execução sua própria vontade se desincumbindo deste ato particular que consiste na escolha desta ou daquela forma de governo definitivo ou dos próprios governantes(15). Soberano, o "povo" também tem o direito de destituir seus "chefes", retirando a confiança que neles depositara ou de mudar a forma de governo anteriormente escolhida: "Quando, pois, ocorre que o

(15) Capítulo XVII do livro III: "Da Instituição do Governo".

povo institua um governo hereditário, seja monárquico em uma família, seja aristocrático numa ordem de cidadãos(16) não é um compromisso — *engagement* — que ele assume: *é uma forma provisória que dá à administração até o momento em que lhe apraza ordenar diferentemente*"(17).

Para acabarmos de nos convencer do radicalismo democrático desta concepção — permanecendo no interior do *Du Contrat Social* — consideremos finalmente dois outros capítulos deste livro III nos quais se aplica com absoluta coerência a idéia da soberania do povo como substância do Estado no plano da dinâmica das forças que se relacionam no interior do corpo político. Veremos então como, escapando ainda uma vez à problemática que lhe é contemporânea, nosso autor concebe em termos originais as relações que se dão no interior deste campo formado por governantes e governados e recusa o esquema de um equilíbrio de poderes situados na cúpula da esfera política(18). Consideremos em primeiro lugar o Capítulo X: "De l'Abus du gouvernement et de sa pente à dégénérer". Abuso e tendência formulados de maneira inequívoca já no primeiro parágrafo: "Como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, assim o governo faz um esforço contínuo contra a soberania. Mais este esforço aumenta, mais a constituição se altera; e como não há aqui outra vontade de corpo que, resistindo à do príncipe, faça equilíbrio com ela, deve ocorrer cedo ou tarde que o príncipe oprima, enfim, o soberano e rompa o tratado social. Eis aí o vício inerente e inevitável que, desde o nascimento do corpo político, tende sem folga a destruí-lo, da mesma forma que a velhice e a morte destroem, afinal, o corpo do homem"(19). O corpo parcial constituído para executar a vontade do todo tende a aumentar sua força, obedecendo a um processo de concentração — o governo democrático degenerando em aristocrático e este em monárquico — e, além disso, tende inevitavelmente a se substituir ao poder legislativo, usurpando as prerrogativas do soberano. Não tem a história fornecido uma ilustração farta para este teorema? O velho tratado nos fala, assim, de aporias que continuam bem presentes, no centro da nossa atualidade e suas análises parecem moldadas em função de preocupações bem próximas das que são suscitadas pela evolução burocrática do estado contemporâneo.

Para combater este mal, Rousseau não vai recorrer, por outro lado, ao modelo de um contrapeso "formal". É conhecida sua aversão ao sistema

(16) Sobre cada uma dessas formas e suas vantagens ou desvantagens, veja-se o Capítulo V, que já citamos e o Capítulo VI, que, embora faça da "monarquia" um governo legítimo, desenvolve um verdadeiro libelo contra este sistema.

(17) Capítulo XVIII, do Livro III.

(18) Como é, por exemplo, o caso de Montesquieu.

(19) Capítulo X, do Livro III. p. 155, Ed. 10/18 e p. 294, Garnier. "Príncipe" é outro nome para designar o "governo", como se vê no Capítulo I, do Livro III.

"parlamentar" é o radicalismo da sua crítica contra a "representação" da vontade popular. O texto do Capítulo XV é peremptório: "A soberania não pode ser representada, pela mesma razão que não pode ser alienada; ela consiste essencialmente na vontade geral e a vontade geral não se representa: é a mesma ou é outra; não há meio-termo. Os deputados do povo não são, pois, nem podem ser, seus representantes, não são mais do que seus comissários; nada podem concluir definitivamente. Toda lei que o povo em pessoa não ratificou é nula; não é uma lei. *O povo inglês pensa ser livre e muito se engana; não o é a não ser durante a eleição dos membros do parlamento: logo que são eleitos, ele é escravo, não é nada.* Nos curtos momentos da sua liberdade, o uso que faz bem merece que a perca"(20). Embora não exija que o "povo" se ocupe diretamente da "administração", a noção de soberania leva à recusa da "representação" parlamentar da vontade, à recusa da constituição de uma "soberania por procuração" determinando, ao contrário, a presença contínua do povo na vida política. Sua politização, seu ativismo contínuo é sinônimo de "liberdade", assim como o "repouso" ou o desinteresse pela coisa pública, a dedicação aos negócios privados confundem-se com a "escravidão"(21). O único procedimento recomendável para enfrentar a tendência à degeneração e o perigo da usurpação — como propõem os Capítulos XII, XIII e XIV, assim como o Capítulo XVIII(22) é a "assembléia popular", é a reunião do povo em *assembléias periódicas* encarregadas de avaliar as atividades do poder executivo e zelar pela boa aplicação das leis ou da vontade geral. As coisas se passam então como se o "corpo político" não fosse suscetível de *constituir* de uma vez por todas, sendo precária a duração no tempo desta complicada máquina artificial. Sua subsistência reclama a *presença* do *criador* em pessoa e a própria "criação" é concebida assim segundo o modelo de uma "criação continuada". O soberano, criador ou *produtor direto* do corpo político não pode ficar muito tempo inerte ou em repouso e deve conservar sempre a possibilidade de se reunir em assembléia a fim de poder manifestar sua

(20) Capítulo XV do Livro III, p. 166, da Éd. 10/18 e p. 301/2 Garnier. O grifo é nosso.

(21) Quando os cidadãos são "avaros, covardes, pusilânimes, mais amantes do *repouso* do que da *liberdade*, não resistem durante muito tempo contra os esforços redobrados do governo..." Capítulo XIV do Livro III. E ainda: "O repouso e a liberdade me parecem incompatíveis: é preciso optar." ("Considérations sur le Gouvernement de Pologne", p. 342, Ed. Garnier).

(22) Os Capítulos XII, XIII e XIV têm o mesmo título e tratam do mesmo tema: "Como se mantém a Autoridade Soberana". O Capítulo XVIII trata dos "Meios Para Prevenir as Usurpações do Governo". No primeiro parágrafo do Capítulo XIII lemos: "Não basta que o povo reunido tenha uma vez fixado a constituição do Estado dando sanção a um corpo de leis; não basta que tenha estabelecido um governo perpétuo ou que tenha providenciado uma vez por todas a eleição dos magistrados; além das assembléias extraordinárias que casos imprevistos podem exigir, é preciso que haja *fixas e periódicas* que nada possa abolir nem prorrogar, de tal forma que no dia marcado o povo seja legitimamente convocado pela lei, sem que tenha necessidade para tanto de nenhuma outra convocação formal".

vontade sem intermediários através de uma palavra livre. Senão, a *subs-tância* se perde e o Estado dá em *nada*(25). Conclusão: não só “democracia”, portanto, mas *democracia direta radical*.

Mas, cuidado!!! Não permitamos que o *charme* — discreto? — desse “populismo” romântico adormeça nossas faculdades críticas. Se nos lembramos de tudo o que já se fez ao longo da história em nome do “povo”... E, afinal, o que vem a ser “povo”? As sutilezas jurídicas — admitindo-se por um momento que se trata apenas disso — que o texto que relemos nos obriga a considerar seriam indícios suficientes de um descompromisso com a ideologia “democrática” que começa a se impor desde o século XVII e triunfa a partir do século XVIII? Afirmar que o poder de Estado nasce de um “acordo” entre parceiros iguais e que existe para zelar equitativamente pelos interesses globais não é continuar no plano do voto piedoso jurídico, da igualdade formal perante a lei, ou seja, das ilusões ideológicas que nos impedem de enxergar o jogo real das forças antagônicas que domina a trama complexa das relações constitutivas da chamada “sociedade civil”? Será que ainda não aprendemos a lição? O Estado — como estamos cansados de saber — é um organismo aparentemente neutro, colocado acima das facções em luta, mas que nasce, na realidade, para manter dentro de uma certa ordem a expressão dos antagonismos irreconciliáveis entre classes sociais que ocupam lugares divergentes na produção. Sua função é, assim, a de criar uma “comunidade ilusória” necessária à boa marcha dos negócios e ao funciona-

(23) “O caçador e o pescador individuais e isolados” — diz Marx — “pelos quais comecem Smith e Ricardo fazem parte das irrelevantes ficções do século XVIII. Robins-nadas que não exprimem de forma nenhuma (...) uma simples reação contra excessos de refinamento e um retorno a um estado de natureza mal compreendido. Da mesma forma, o contrato social de Rousseau que, *entre sujeitos independentes por natureza, estabelece relações e laços por meio de um pacto não repousa também sobre um tal naturalismo. (.....)* Trata-se, na realidade, de *uma antecipação da “sociedade burguesa” (.....)*. Nesta sociedade em que reina a livre concorrência, o indivíduo aparece destacado dos laços naturais, etc., que fazem dele em épocas históricas anteriores, um elemento de um conglomerado humano determinado e delimitado” (Karl MARX *Contribuição à Crítica da Economia Política*, Ed. Soc., 57, p. 149). Sob a influência talvez da leitura hegeliana de Rousseau — pelo menos a que é exposta na *Filosofia do Direito* — Marx não parece neste texto especialmente sensível à *démarche* que é própria ao nosso autor, o qual, longe de partir de “*indivíduos*” separados, como veremos, procede, no *Discurso sobre a Desigualdade* a uma verdadeira gênese do “isolamento”, socialmente produzido e procura não a dedução da sociedade a partir do indivíduo, mas utiliza-se do conceito de um hipotético “estado de natureza”, definido como o oposto “dialético” do estado social, para medir a “evolução” ou a variação histórica da *sociedade*. Siméon, no livro já citado, afasta de maneira pertinente esta interpretação de Marx, mostrando como “Rousseau descreve (.....) todo um processo histórico de educação da humanidade, todo um devir-homem do homem na e pela sua existência social, na e pela sua confrontação (ela própria coletiva) com a natureza.” (p. 142, Op. Cit.)

mento da produção para o mercado baseada na exploração da força de trabalho "livre" e, desta forma, sua ação resulta numa proteção dos interesses de classe economicamente dominante... Etc, etc...

O desdenhoso piparote de Marx dirigido contra as "robinsonadas" em geral e Rousseau em especial, naquele solene momento em que se lança à "crítica da economia política", não parece suficiente para colocar as coisas no devido lugar?(23) Podemos até nos esquecer na contemplação estética da construção do pequeno tratado, mas este "objeto teórico" — como diria Althusser — que é o "contrato social" não estaria merecendo ir parar bem depressa, na boa companhia, aliás, do próprio "Estado" — que para lá irá certamente num futuro não muito distante, segundo a otimista expectativa de Engels — no "museu de Antiguidades"? Se permanecermos atentos a mais esta "lição de Althusser" não seremos capazes, então, lendo nas entrelinhas, de perceber como funciona uma ideologia, de observar no detalhe de cada passo da pseudodemonstração que nos fornece o construtor deste castelo de palavras, a atuação sub-reptícia da "clássica" representação da política que vive do mascaramento da realidade crua da luta de classes?(24).

Mas ao invés de nos exercitarmos na psicanálise deste "objeto", seria talvez preferível verificar como os "princípios do direito político" expostos no *Du Contrat Social* se articulam com outros textos assinados pelo mesmo "autor" — atribuindo aqui, já se vê, à noção de "mesmo autor" um valor puramente heurístico — e, em particular com a verdadeira "crítica da sociedade civil" — bem como com a crítica da filosofia política que lhe é correlata — exposta ao longo do *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens*. Veremos então, ao contrário do que pretende um tanto precipitadamente Althusser e como bem mostra Colletti(25), que a tentativa rousseauiana de pensar a sociedade e a política de seu tempo se fundamenta, justamente, no esforço de dizer e denunciar, com os instrumentos teóricos disponíveis no momento, os antagonismos de interesse que dilaceram a sociedade de mercado que se acha em vias de consolidação. Que esta tentativa se constrói, precisamente, como discurso "crítico" — em sentido talvez quase "marxista" — contra a "filosofia política" clássica.

Nosso propósito não é discutir em detalhe as posições de Althusser — o que deixamos para outra ocasião. O próprio texto do *Contrato*, aliás, parece suficiente — se a nossa leitura até agora ainda não o foi — para mostrar explicitamente, segundo lembra Michel Launay, como Rousseau

(24) Veja-se "Sur le Contrat Social", L. ALTHUSSER, *Cahiers pour l'Analyse*, nº 8, p. 5.

(25) Veja-se *De Rousseau a Lênin*. Publicações Gramma, traduzido do italiano *Ideologia e Società*. Considere-se especialmente o capítulo intitulado: "Rousseau Crítico da Sociedade Civil". Veja-se também *Politique et Philosophie*, Éditions Galilée, série de entrevistas de Colletti concedidas a Perry Anderson.

está muito longe de partir, tal qual as teorias "contratualistas" tradicionais, de uma concepção de "individualismo possessivo" — na expressão de MacPherson(26) — que colocaria entre as condições e o fim precípuo do Estado político a proteção da propriedade privada. O antepenúltimo parágrafo do Livro I não exclui — como observa Launay — como "variante da sociedade contratual, uma sociedade comunista"(27). Nosso propósito, por enquanto, é apenas o de *indicar* breve e esquematicamente como, apesar do léxico contratualista, a gramática propriamente rousseauiana se constitui como verdadeira máquina de guerra endereçada contra a "filosofia política" e que longe de "antecipar" as condições da sociedade burguesa, "antecipa", na realidade, segundo uma analogia bastante curiosa, o *estilo* mesmo do método de que Marx parece fazer uso na sua investida contra a "economia política".

Recordemos a questão que Rousseau afasta — simulando ignorar sua resposta — ao formular o problema de que parte sua investigação do *Contrato*: "L'homme est né libre et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. *Comment ce changement s'est-il fait?* (...) Como se deu essa mudança? Como explicar essa passagem? O autor acrescenta: "Je l'ignore." E não é, com efeito, a gênese dessa metamorfose que é estudada no *Contrato*, como vimos. Mas é ela, justamente, que o autor, longe de ignorar, vai examinar exaustivamente ao longo do *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade*. Evocando a minuciosa investigação da obra anterior, dessa maneira oblíqua ou dissimulada, segundo o estilo hiperbólico a que recorre com freqüência, ele parece querer sublinhar o laço indissolúvel entre as duas questões, mas ao mesmo tempo os lugares bem distintos que ocupam no

(26) In *La Théorie Politique de l'Individualisme Possessif — de Hobbes a Locke*, de C. B. MacPherson, Gallimard, 1971, Macpherson mostra — confirmando a opinião do próprio Rousseau, embora nunca a ele se refira — como ao definir o seu homem do "estado de natureza", Hobbes, na realidade, está apenas universalizando as condições da "sociedade de mercado generalizado" que tem diante dos próprios olhos.

(27) Ver Revista *Discurso*, nº 6: "Grandeza e Miséria do Contrato Social", tradução de trecho do livro de Michel Launay, *Jean-Jacques Rousseau, Écrivain Politique*, Grenoble, 1971. Siméon, no texto já citado vai ainda além: "Assim, o pacto social não é plenamente legítimo a não ser na base daquilo que poderíamos chamar de um momento de "comunismo inicial" (p. 85, *Op. cit.*). Pouco adiante o mesmo leitor cita o texto já citado por Launay e o comentário da seguinte maneira: "O movimento pelo qual um grupo acede à existência política é assim paralelo àquele pelo qual acede às formas institucionalizadas de propriedade. Toda forma de propriedade instituída pelo grupo será pois legítima, qualquer que seja esta forma. A lei instaurando a propriedade é uma lei como as outras e o povo pode escolher estabelecer toda forma de propriedade que julgue bom estabelecer" (p. 87. *Op. cit.*). Em outras palavras, para dizer as coisas em termos talvez mais rigorosos dentro da perspectiva de Rousseau: a questão das *formas de apropriação* da riqueza pertencem ao mesmo nível teórico a que pertence a questão relativa às variáveis formas de organização do poder político.

interior do "sistema". Estes "princípios do direito político" que dão conta, como vimos, da pretensão à legitimidade dessa forma específica de *desigualdade* que divide os homens em governantes e governados, só ganha inteligibilidade completa uma vez articulados com a genealogia da *desigualdade em geral*.

Ora, o texto do *Discurso* é categórico: o fato primordial que se acha na origem da "civilização" em que vivemos e que, na realidade, é o reino da desigualdade sob múltiplas formas — econômica, social e política — se declina, precisamente, no registro gramatical do pronome possessivo: "O primeiro que, tendo cercado um terreno se lembrou de dizer: *Isto é meu* foi o verdadeiro fundador da *sociedade civil*"(28). Esse ato inaugural e esse "discurso de lançamento" da pedra fundamental da "sociedade civil" constituem, ao mesmo tempo, o "último termo do estado de natureza", cuja reconstituição Rousseau elabora ao longo da Primeira Parte do *Discurso*. Não nos cabe aqui lembrar o detalhe dessa gênese, não é nosso propósito examinar de perto de que maneira os homens, estes quase-animais "limitados às puras sensações", vivendo em estado de dispersão e independência com relação uns aos outros e recebendo da Natureza os "frutos" necessários à sua sobrevivência, vão sendo obrigados pouco a pouco, graças à presença de obstáculos que dificultam sua autoconservação, a abandonarem suas primitivas condições de existência e a constituírem laços mais permanentes com seus semelhantes até ingressarem no "estado civil" caracterizado pela incontornável dependência mútua e a desigualdade crescente com seu funesto "cortejo de vícios". Tudo isso é bastante conhecido. O que interessa assinalar é que a "propriedade" se mostra *primeiro* como não natural, isto é, sua gênese podendo ser reconstituída e *segundo* sua introdução provoca uma "revolução" no modo de ser social: com ela se instaura um processo de confronto na dependência entre homens vivendo em condições desiguais, forçados a uma divisão do trabalho que opõe, por exemplo, os "agricultores" aos "metalúrgicos" — "desde que se *necessitou* de homens para fundir e forjar o ferro, foi preciso outros homens *para nutrir* aqueles" (grifo nosso) — e, com ela se criam as condições que tornam possível o aprofundamento necessário e irreversível da espiral da desigualdade: "É assim que os mais poderosos ou os mais miseráveis fazendo de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem de outrem, equivalente, segundo eles, ao de propriedade, a igualdade rompida foi seguida pela mais espantosa desordem; (...) A sociedade nascente deu lugar ao mais horrível estado de guerra"(29). Chega um momento, pois,

(28) *Discurso Sobre a Desigualdade*, p. 345, Éd. 10/18 e p. 66, Garnier. Sobre a originalidade da posição de Rousseau sobre o "direito" de propriedade — e seu fundamento no trabalho — ver GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et Politique: les Principes du Système de Rousseau*, da p. 495 à p. 535.

(29) *Discurso*, p. 77, Garnier.

em que o homem se *converte* realmente no *lobo do homem* e esta situação catastrófica só pode ser contornada graças à instituição de um governo e de leis, ou seja, à institucionalização de nova forma de desigualdade: "Tal foi ou deve ter sido a origem da *sociedade* e das *leis*, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram de forma irreversível a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, de uma habilidosa (*adroite*) usurpação fizeram um direito irrevogável e, para o *lucro* de alguns ambiciosos, sujeitaram doravante todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria"(30). Como falar mesmo numa "denegação" da realidade efetiva da "sociedade civil"?

Será preciso ao contrário esperar o século XIX — *et pour cause* — para encontrarmos análises tão lúcidas deste modo de produção que se impõe irresistivelmente. E a perspicácia de Rousseau está justamente em que vê nesta forma de socialização um sistema coerente e fechado, submetido a uma lógica implacável que governa todas as dimensões da vida em sociedade, da produção material até à criação da vida simbólica e imaginária. A gênese da sociedade é, ao mesmo tempo, uma gênese da Razão e da Linguagem. O estado de natureza é um estado de "não linguagem" ou de "puras sensações". Cada momento crucial do processo de transformação, cada "revolução" se faz acompanhar por uma modificação no modo de socialização, mas também na consciência e na linguagem e no próprio *uso da fala*: à gênese do "estado civil" corre paralela uma "fenomenologia do espírito" e uma genealogia das línguas. Há um momento fundamental em que se estabelece o "diálogo" entre os homens, há um momento em que, no intervalo da violência, as vozes se articulam em arenga e em que assistimos não apenas ao nascimento da sociedade, mas ao *nascimento da própria "política"*. É verdade que já nos achamos diante de um "diálogo" *meio* comprometido, pois os "ricos" é que estão com a palavra, da qual se servem para persuadir os "pobres" das vantagens de um "contrato" social nos termos do qual se põe fim ao "estado de guerra", mas se consagra a desigualdade(31). É certo que uma "cum-

(30) *Idem*, p. 78/9.

(31) O "rico", "pressionado pela necessidade", concebe enfim o "projeto mais refletido que jamais entrou no espírito humano" e propõe um *pacto social* que se formula nos seguintes termos: "Unamo-nos, disse-lhes, para garantir da opressão os fracos, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse do que lhe pertence: instituíamos regulamentos de justiça e de paz aos quais todos sejam obrigados a se conformar, que não façam exceção de ninguém e que reparem de alguma forma os caprichos da fortuna, submetendo igualmente o poderoso e o fraco a deveres mútuos. Em uma palavra, ao invés de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos em um poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que proteja e defenda todos os membros da associação, afaste os inimigos comuns e nos mantenha numa concórdia eterna" (p. 365 e 66 de 10/18 e p. 78, Garnier). Estamos bem distantes do "pacto" do *Contrato*. Segundo Colletti, este "contrato iníquo do *Segundo Discurso* tem pontos comuns com o pacto social nos termos em que o concebe Locke, que seria

plicidade" liga os "ricos" aos "pobres" na realização do empreendimento. Mas, que o empreendimento ofereça alguma vantagem a ambas as partes é condição para que o logro tenha alguma possibilidade de êxito e aqui nos achamos mergulhados em plena ambigüidade constitutiva de toda "linguagem", isto é, de toda *vida política*. Ora, esse discurso do "rico", que, como vimos, colabora na consagração de uma verdadeira "usurpação" pode ser visto como uma alegoria do uso ideológico da linguagem em geral ou como a "matriz" de todo o discurso da "filosofia política".

O princípio sobre o qual assenta a crítica deste "fundador da etnologia" — segundo os termos de outra ilustre lição — é, com efeito, o de que o discurso antropológico e jurídico da filosofia não é suficientemente "radical", pois se detém respeitoso perante o fato da "propriedade" ou do *statu quo* político. Se os "livros dos homens" são "mentirosos" é por uma razão bem precisa: pretendem fazer passar por universais e naturais realidades que são puramente histórico-sociais. O texto que resume magistralmente essa crítica se acha no início do *Discurso*: "Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram a necessidade de remontar até ao estado de natureza, mas nenhum deles chegou até aí. Uns não hesitaram em supor no homem desse estado a noção de justo e de injusto, sem se preocupar em mostrar que ele devesse ter essa noção, nem mesmo que lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural que cada um tem de conservar o que lhe *pertence*, sem explicar o que entendiam por *pertencer*. Outros, dando primeiro ao mais forte a autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o governo, sem imaginar o tempo que se deve ter escoado antes que o *sentido das palavras* autoridade e governo pudesse existir entre os homens. Enfim, todos falando sem cessar de necessidade, avidez, opressão, de desejos e de orgulho, *transportaram* ao estado de natureza idéias que tinham tomado na sociedade: falavam do homem selvagem e pintavam o homem civil"(32). Como não perceber uma grande analogia entre essa operação de "transposição de idéias" que

assim — também nesta passagem — objeto de uma crítica indireta de Rousseau. "A lei" — observa Colletti — "é aí olhada como a garantia da |propriedade|privada; a regra comum do "direito civil" como um simples meio para ratificar a desigualdade e torná-la irrevogável. Além disso, Rousseau entrevê o caráter "formal", isto é, negativo (e negativo porque carecendo de um conteúdo geral positivo) da sociedade instituída pelo contrato" (p. 235 a 237 da obra já citada).

(32) *Discurso*, p. 299, Éd. 10/18 e p. 39, Garnier. Também os "políticos" são passíveis da mesma censura: "Os políticos" — diz o autor também no mesmo *Discurso* — "fazem sobre o amor da liberdade os mesmos sofismas que os filósofos fizeram sobre o estado de natureza: pelas coisas que vêm julgam das coisas muito diferentes que não viram; e atribuem aos homens uma inclinação natural à servidão dada a paciência com a qual aqueles que têm sob os olhos suportam a sua; sem suspeitar que se passa com a liberdade o mesmo que se dá com a inocência e a virtude, cujo preço só sentimos enquanto as desfrutamos e cujo gosto se perde desde que as perdemos" (p. 371, 10/18 e p. 81, Garnier).

caracteriza a retórica da filosofia política e a transformação do homem atomizado, produto da "bürgerliche Gesellschaft" em que predomina a "livre concorrência", no protótipo do homem em geral e que, segundo Marx, seria o próprio do discurso "ideológico" da economia política? Tal como ocorre com o "discurso do rico", de que os "mentirosos" livros dos homens seriam uma variação amplificada, achamo-nos diante de um mesmo "tráfico" de idéias, de uma mesma "transposição" que oculta o caráter contingente ou historicamente produzido seja da propriedade privada, seja das "idéias" ou das paixões próprias ao homem do "amor-próprio" vivendo sob relações sociais que são verdadeiras "cadeias" de desigualdade e opressão.

As coisas ficam ainda mais claras se prestamos a atenção devida às figuras bem concretas que se acham na mira do nosso crítico. Tanto nos dois *Discursos* e no prefácio a *Narciso* como no *Contrato*, prestigiosos nomes próprios comparecem perante o tribunal de acusação. Ora a referência é indireta, mas facilmente identificável, como no texto que acabamos de reler. Ora os réus são citados nominalmente, em obediência a uma "arte da citação" — bem diferente, ao que parece, daquela do escriba chinês tradicional — que algum dia seria preciso ainda estudar mais de perto. De Aristóteles a Locke — com algumas "ausências" significativas — a filosofia é passada em revista. No *Discurso*, além dos juristas da "escola do direito natural", Hobbes, Mandeville e Locke são convocados. No *Contrato*, de novo Aristóteles, além de Grotius e, novamente, Hobbes. Uns e outros são passíveis da mesma crítica: os juristas e Hobbes sofrendo de um europeocentrismo insuperável — que não passa de uma variação do narcisismo característico da lógica do "amor-próprio" — nada mais fazem do que "projetar" no homem natural atributos do homem "civil", da mesma forma como Aristóteles e Grotius — e também Hobbes — procuram estabelecer o "direito a partir do fato", obedecendo à mesma lógica mistificadora de glorificação do fato consumado(33).

(33) No *Discurso*, Hobbes e Mandeville são visados quase no final da primeira parte. "Não vamos sobretudo concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma idéia da bondade, o homem seja naturalmente malvado" A Locke é dedicada longa nota L, a respeito da família como "sociedade natural" e a censura é, finalmente, a mesma, como fica claro no final da nota: "O raciocínio de Locke cai em ruína e toda a dialética deste filósofo não o garantiu da falta que Hobbes e outros cometeram. Tinham para explicar um fato do estado de natureza, isto é, de um estado em que os homens viviam isolados(.....) e não pensaram em se transportar (*sic*) para além dos séculos de sociedade"(.....) (p. 425, Éd. 10/18 e 116, Garnier). No *Contrato* Grotius, Hobbes e Aristóteles, acusados do mesmo "narcisismo" epistemológico, são aproximados no importante Capítulo II, a propósito, justamente, "Das Primeiras Sociedades". "Grotius nega que todo poder humano seja estabelecido em favor daqueles que são governandos: ele cita a escravidão como exemplo. Sua mais constante maneira de raciocinar é estabelecer sempre o direito pelo fato. *Poder-se-ia empregar um método mais conseqüente, mas não mais favorável aos tiranos*". Hobbes é atacado logo

Não parece, pois, restar dúvida: este seu "sistema", a que o autor de *Narciso* se refere em algum lugar com orgulho é, efetivamente, um contra-sistema. Seu discurso ou sua dicção são de fato contradiscurso e "contradição", segundo a proposta de uma sugestiva leitura(34). As proposições antropológicas do *Discurso* assim como os princípios políticos do *Contrato* se elaboram num movimento de contestação continuada ou de conquista obtida num processo de minucioso comentário crítico que busca ultrapassar a espessa barreira opaca dos múltiplos textos demasiado humanos, na desesperada tentativa de tornar audível a "Voz da Natureza" "que não mente nunca" ou de ler diretamente o texto "original" da aventura. Assim, discurso do rico proprietário, discurso patológico do amor-próprio e discurso da "orgulhosa filosofia", fazem parte do mesmo universo que se trata de denunciar e a cujo sortilégio se trata de escapar. Pois, afinal, "o que é a filosofia? O que contém os escritos dos filósofos mais conhecidos? Quais são as lições desses amigos da sabedoria? Ao ouvi-los não somos tentados a tomá-los por um bando de charlatães gritando, cada um de seu lado, na praça pública: *vinde a mim, só eu é que não engano?*"(35). A praça pública convertida em supermercado ideológico: eis-nos diante de mais outra figuração do mal...

Se é verdade, pois, que em toda linguagem está sempre dada a "dissimulação" não acreditamos, porém, que se possa extrair de Rousseau o ensinamento segundo o qual se deva pura e simplesmente identificar linguagem e "ideologia": apesar da "ambigüidade" fundamental que caracteriza o "estado de linguagem", não podemos deixar de lado a "dialética" que opõe radicalmente duas lógicas mutuamente excludentes e cuja existência efetiva funda a possibilidade mesma do discurso crítico, que brota de uma exigência de "não cumplicidade" face ao discurso dominante. Não há dúvida que existe uma profunda cumplicidade entre as *gens d'église* e as *gens du monde*, entre o *philosophe* e o clérigo. Mas entre essa cumplicidade e a que, forçando a mão, podemos dizer que existe entre o "rico" e o "pobre" que se deixa enganar numa espécie de "servidão voluntária" não parece existir uma diferença apenas de grau.

adiante, de passagem e, finalmente Aristóteles, o qual "antes de todos eles, tinha dito também que os homens não são naturalmente iguais, mas que uns nascem para a escravidão e outros para a deominação. Aristóteles tinha razão; mas ele tomava o efeito pela causa. Todo homem nascido na escravidão nasce para a escravidão, nada mais certo do que isso. Os escravos perdem tudo sob seus grilhões, até o desejo de sair deles (...)" Incapazes de se desfazer da miragem da especulação ou de se livrar do estágio do espelho, os filósofos, como os políticos contemplam no outro a monótona reprodução de si ou das suas condições de vida. A respeito da questão Rousseau-Mandeville, que parece um pouco mais complexa e tem um valor estratégico, dada a importância do autor da *Fábula das Abelhas* para Adam Smith e toda a "economia política", Lúcio Colletti dedica um importante capítulo do seu livro já citado.

(34) "O discurso do Século e a Crítica de Rousseau", Bento Prado Jr., Revista *Almanaque*, nº 1.

(35) *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*, pág. 21. Éd. Garnier.

Os dois partidos aparentemente adversos pertencem na realidade ao mesmo sistema de "dissimulação", o que não ocorre com o "rico" e o "pobre". Os discursos dos dois partidos são discursos de dominação e sua intolerância recíproca oculta a mesma perversão. Quando combate os *philosophes* Rousseau pretende na realidade mostrar como eles buscam simplesmente substituir uma dominação por outra e nisso se revela a importância, mais uma vez, de um pensamento crítico que abre fogo contra a "ideologia burguesa" em "formação". Entre a "República das Letras" e a "República Cristã"(36) a diferença é mais aparente do que real e a tentativa de pensar uma autêntica "República", cujos momentos principais procuramos evocar na primeira parte deste artigo, se faz a partir da recusa radical dos pressupostos comuns a ambas e se processa, de fato, a partir de uma posição de "marginalidade" em relação ao Século(37).

Só se permanecermos míopes diante da articulação desse "contrasistema" é que veremos, por conseguinte, recortar-se atrás dos "participantes" do *Contrato*, ou seja, dos participantes do verdadeiro embora fictício "contrato social", a silhueta do esquadrão dos proprietários. Mas o próprio Althusser é obrigado a reconhecer como Rousseau, no mínimo, subverte inteiramente a noção jurídica corriqueira de "contrato"(38). O *vrai contrat*, a que se refere o *Discurso Sobre a Desigualdade* oculta, na realidade, uma mistificação, igualando em idéia partes contratantes que jogam em posição desigual, tal como acontece no contrato de compra e

(36) Expressão, na realidade, inadmissível para Rousseau: "Mais je me trompe en disant une *république chrétienne*; chacun de ces deux mots exclut l'autre. Le Christianisme ne prêche que servitude et dépendance. Son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours..." Capítulo VIII do livro IV, p. 333, Éd. Garnier. Lembremo-nos do título da terceira parte do *LEVIATÃ*: "Da República (Common-wealth) Cristã". Pouco antes, neste mesmo importante Capítulo final do *Contrato* — "De la Religion Civile" — Rousseau volta à carga contra Hobbes (p. 330, Garnier): mas a crítica neste caso, se faz acompanhar de um elogio...

(37) A respeito desta questão é fundamental o estudo introdutório de Marc Richir — *Révolution et Transparence Sociale* — às *Considerações Sobre a Revolução Francesa*, de Fichte, Éd. Payot, Paris, 1974. Tanto em Fichte — que nisso parece se inspirar em Rousseau — como no autor do *Contrato*, segundo Richir, o pensamento de uma "democracia radical" funciona como modelo crítico, como o lugar utópico da "transparência", instrumento de medida da "ordem existente"; essa mesma função que nos termos de Marx e Engels é preenchida pelo "proletariado", este "étranger de la société civile bourgeoise", é no século XVIII desempenhada pela "natureza", "estrangeira da ordem sócio-política tradicional". "Mas este papel crítico" — acrescenta o comentador — "a natureza, ou antes, o estado de natureza dos homens não o assegurará plenamente a não ser na teoria sócio-política de Rousseau, tal como é articulada no *Discurso Sobre a Desigualdade* e no *Contrato*" (.....) (p. 46 e ss.)

(38) "De fato" — diz Althusser — "a 'natureza do ato' deste contrato é tal que a estrutura do contrato social em Rousseau se acha, em função disso, profundamente modificada em relação ao seu modelo jurídico estrito. Sob o conceito jurídico de contrato, achamo-nos diante de um contrato excepcional, de estrutura paradoxal" (p. 15, dos *Cahiers Pour l'Analyse* já citado).

venda da força de trabalho. E, paradoxalmente, o “contrato” fictício que o Capítulo VI do *Du Contrat* descreve é apenas uma cômoda metáfora destinada a figurar uma instituição do social que se faça segundo a exigência da *liberdade política* e da igualdade real. Por trás desses contratantes devemos ver, talvez, verdadeiros “deuses”, no sentido de que somente os verdadeiros soberanos, como já vimos, podem ser os verdadeiros produtores diretos do corpo político. Paradoxo, círculo insuperável em todo pensamento da instituição do social...: “Para que um povo nascente pudesse saborear as sadias máximas da política e seguir as regras fundamentais da razão de Estado, seria preciso que o efeito pudesse se tornar causa; que o espírito social, que deve ser obra da instituição, presidisse à própria instituição; e que os homens fossem antes das leis o que devem se tornar graças a elas”(39). Os “princípios do direito político” nascem assim do esforço de pensar essa aporia e controem um modelo de sociedade para servir de regra ou de instrumento de medida: sociedade que não é a justaposição dos “egoísmos” dos proprietários, mas a união de “cidadãos-amigos”, cidadãos que se transformam ou se “desnaturam” em permanência, como “deuses” que fariam da comunidade o seu partido político e a sua produção continuada.

É verdade que Rousseau não se preocupou muito em apontar de que maneira concreta e histórica franquear o verdadeiro abismo que reina entre este “ideal” e a realidade efetiva. Se os deuses eram ou não democratas eis, afinal, uma questão sem sentido que o leitor irônico não deixaria de formular se quisesse caricaturar a nossa laboriosa faina interrogativa. O fato é que os homens, ainda hoje, estão muito longe de sê-lo. Mas não é certo que a releitura deste texto, apesar das dificuldades e das “limitações” do seu pensamento — e mesmo se não estivermos em inteiro acordo com ele — nos fornece, pelo menos, uma autêntica inspiração democrática e um afinado instrumento crítico capazes de nos ajudar na interpretação e transformação das realidades — é bem verdade, diferentes — do nosso presente histórico?

(39) Capítulo VII do Livro II, p. 10. da Éd. 10/18 e p. 262, Garnier.