O pensamento político de Rousseau à luz do debate liberal-comunitário

Prof. Dr. Renato Moscateli
UFG - PPGFil
rmoscateli@hotmail.com

Resumo: No debate entre liberais e comunitaristas, colocam-se perspectivas distintas sobre temas políticos cruciais, à medida que se busca definir a relação mais apropriada entre o indivíduo e a coletividade, ora salientando-se o valor da autonomia pessoal, ora enfatizando-se a importância da inserção identitária dos sujeitos no contexto social. Embora os escritos de Rousseau precedam a discussão entre essas correntes de pensamento, eles abrangeram temas sobre os quais as duas se debruçam. O autor toma o indivíduo como base para a construção do Estado, mas também mostra que essa unidade natural precisa ser transformada em uma parte de uma comunidade coesa e dotada de sua própria vontade geral. Assim, pretendo realizar um exercício interpretativo que, a partir de questões postas em relevo por aquele debate, analisará como Rousseau aliou seus princípios do direito político à preocupação com as particularidades de cada povo, o que faz suas teses transitarem entre as fronteiras do que, posteriormente, seriam os campos do liberalismo e do comunitarismo.

Palavras-chave: Rousseau, política, indivíduo, comunidade, liberalismo, comunitarismo.

Rousseau's political thinking in light of the liberal-communitarian debate

Abstract: In the debate between liberals and communitarians, different perspectives are placed on crucial political issues, as one seeks to define the most appropriate relation between the individual and the community, sometimes by underlining the value of personal autonomy, at other times by emphasizing the importance of the subjects' identity insertion in the social context. Although Rousseau's writings precede the discussion between these currents of thought, they comprised themes which the two of them look over. The author takes the individual as the basis for the construction of the state, but also shows that this natural unity needs to be transformed into a part of a cohesive community and that it is endowed with its own general will. Thus, I intend to carry out an interpretative exercise that, based on issues highlighted by such debate, will analyze how Rousseau has allied his principles of political right with the concern with the particularities of each people, what makes his theses to cross the borders of the fields that would be liberalism and communitarianism.

Keywords: Rousseau, politics, individual, community, liberalism, communitarianism.

Nas últimas décadas, um confronto acirrado na Filosofia Política é aquele em que vêm se opondo as teses do liberalismo e as do comunitarismo. Com a renovação das primeiras por meio dos textos de John Rawls, surgiram reações vindas de nomes como Michael J. Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer e Alasdair MacIntyre. Nesse debate, colocam-se perspectivas distintas sobre temas cruciais (bem, justiça, direitos, deveres, liberdade), à medida que se busca definir a relação mais apropriada entre o indivíduo e a coletividade, ora salientando-se o valor da autonomia pessoal, como no liberalismo, ora enfatizando-se a importância da inserção identitária dos sujeitos no contexto social, como no comunitarismo. Embora os escritos de Jean-Jacques Rousseau certamente precedam a discussão entre essas correntes de pensamento, eles abrangeram, à sua maneira, esses temas sobre os quais as duas se debruçam, e apresentaram caminhos interessantes para ponderá-los. Em suas reflexões políticas, o autor genebrino toma o indivíduo como base para a construção do Estado, mas também mostra que essa unidade natural precisa ser transformada em uma parte de uma comunidade coesa e dotada de sua própria vontade geral. Diante disso, pretendo realizar um exercício interpretativo que, a partir de algumas importantes questões postas em relevo por aquele debate que nos é contemporâneo, analisará como Rousseau aliou seus princípios do direito político – válidos para qualquer Estado legítimo – à preocupação com as particularidades de cada povo, o que deu às suas teses nuances capazes de transitar entre as fronteiras do que, posteriormente, seriam os campos do liberalismo e do comunitarismo¹.

Rousseau e as raízes do liberalismo político

O liberalismo é, em suas múltiplas vertentes, uma doutrina complexa acerca da sociedade que se desdobra, especialmente, em teorias políticas e econômicas remissíveis, em seus primórdios, a autores como John Locke e Adam Smith. A despeito do termo “liberal” só ter começado a ser usado em um sentido propriamente político no século XIX, como explica Andrew Vincent (2010), antes disso os valores que seriam associados a ele já faziam parte do ideário filosófico ocidental, tais como a tolerância, o progresso, a liberdade e o individualismo, e podiam ser encontrados, com maior ou menor ênfase, nas obras de diversos pensadores do Iluminismo². Mas até que ponto eles estariam contidos na filosofia de Rousseau?

Começemos a buscar uma resposta investigando quais aspectos das teses rousseauianas poderiam ser associadas a uma visão política liberal. Em vários capítulos do *Contrato Social*, especialmente nos dois primeiros livros, é visível o empenho de Rousseau para mostrar que a entrada do indivíduo no Estado não apenas resulta de uma necessidade – garantir a sua autopreservação –, como também é bastante proveitosa para ele, pois lhe daria as condições para usufruir de sua vida, de seus bens e de sua liberdade³, justamente

¹ É necessário deixar claro aos leitores que, enquanto realizo esse exercício interpretativo, estou bastante ciente da complexidade do debate liberal-comunitário e não tenho a pretensão de apresentar neste texto um quadro abrangente das questões e dos autores envolvidos nele. Para os fins do recorte proposto no artigo, limitar-me-ei a levantar alguns aspectos chave do debate para guiar minha análise das obras de Rousseau. Para além do que será abordado nesse recorte, há uma ampla bibliografia de referência tanto sobre o liberalismo quanto sobre o comunitarismo. A título de sugestão, menciono Sandel (1996 e 1998), Taylor (2000), Kymlicka (2002), Schmidt (2011), Habermas e Rawls (1996).

² “O primeiro uso explícito do termo denotando uma aliança ou facção política foi na Espanha entre 1810 e 1820”, escreve Vincent. “*Liberales* era empregado para descrever um grupo que se opunha às facções monarquistas mais tradicionais (...). Os *liberales*, sob a influência dos eventos na França, eram a favor do estabelecimento de uma constituição secular e da liberdade de imprensa.” (2010, p. 24) Embora não tenham integrado partidos liberais, diversos políticos e intelectuais europeus do séc. XIX, tais como François Guizot, Adolphe Thiers, Benjamin Constant e Giuseppe Mazzini são associados ao liberalismo por acreditarem “em uma ampla e abrangente atitude política, a qual representava crenças otimistas generalizadas sobre a natureza humana, o governo constitucional, as instituições livres, a democracia limitada e o progresso social, e que poderia contribuir para o desenvolvimento da espécie humana” (VINCENT, 2010, p. 24).

³ Ver o verbete sobre a *Economia política* escrito por Rousseau para a *Enciclopédia*: “Procurai os motivos que levaram os homens, unidos por suas necessidades mútuas na grande sociedade, a se unir mais estreitamente por meio de sociedades civis. Não encontrareis nenhum outro além daquele de assegurar os bens, a vida e a liberdade de cada membro mediante a proteção de todos” (ROUSSEAU, 2003, p. 248).

aquele conjunto de coisas que, tempos antes, Locke havia chamado de “propriedade”⁴ e definido como um direito central a ser assegurado aos homens por seus governos. Como Rousseau assevera, abandonar a condição do estado de natureza e passar ao estado civil se trata de “uma troca vantajosa de uma maneira de ser incerta e precária por outra melhor e mais segura, da independência natural pela liberdade, do poder de prejudicar outrem pela sua segurança própria, e de sua força, que outros poderiam vencer, por um direito que a união social torna invencível” (ROUSSEAU, 2003, p. 375)⁵. Nesse sentido, tornar-se cidadão da república é algo que atende aos interesses fundamentais de cada pessoa, visto que, pelo critério de reciprocidade existente no pacto social, os engajamentos que ligam os indivíduos uns aos outros dentro do corpo político são tais que,

ao cumpri-los, não se pode trabalhar para outrem sem trabalhar também para si. Por que a vontade geral é sempre correta, e por que todos querem constantemente a felicidade de cada um deles, se não é porque não há ninguém que não se aproprie da expressão *cada um* e que não pense em si mesmo ao votar por todos? O que prova que a igualdade de direito, e a noção de justiça que ela produz, deriva da preferência que cada um se dá e, por consequência, da natureza do homem. (ROUSSEAU, 2003, p. 373)⁶

Assim, o pacto social não deixa de considerar o autointeresse individual e visa produzir, em todos os seus membros, uma forma de liberdade que é definida como a própria ideia de autonomia, ou seja, obedecer à lei que o sujeito dá a si mesmo⁷.

Em suas aulas sobre o *Contrato Social*,⁸ John Rawls encontrou nestes e em outros argumentos presentes na obra, as bases para uma sociedade liberal e democrática semelhantes aos princípios de seu próprio liberalismo político. Ele entendeu a vontade geral rousseauiana como “uma forma de razão deliberativa que cada cidadão compartilha com todos os outros cidadãos em virtude de partilharem uma concepção de seu bem comum” (RAWLS, 2007, p. 224). O filósofo norte-americano enfatiza que a vontade geral não seria a vontade de uma entidade transcendente em relação aos componentes do Estado, isto é, a vontade da sociedade como um todo. Pelo contrário, são sempre os cidadãos individuais que possuem uma vontade geral, diz Rawls, e se eles não tiverem mais interesses fundamentais em comum, a vontade geral deixa de existir, uma vez que ela depende de tais interesses. Ao lançar mão de sua capacidade para a razão deliberativa, cada um participa das assembleias soberanas a fim de votar no que acredita ser o melhor para a preservação do bem público, dando sua opinião sobre quais leis produzem as condições necessárias para que todos possam, igualmente, promover seus interesses fundamentais. Isso implica que o cidadão precisa adotar um ponto de vista adequado para responder ao tipo de questões relativas às leis propostas ao sufrágio popular, e tal perspectiva é aquela configurada pela maneira como a vontade geral se estrutura. A partir disso, Rawls

⁴ Ver o *Segundo tratado do governo*, capítulo 7, § 87. A respeito da propriedade, um direito tão importante para o liberalismo, a visão negativa que Rousseau expressa sobre o surgimento dela no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (texto ao qual, a partir de agora, me referei como *Segundo Discurso*) não contém toda a doutrina do filósofo sobre seu papel na sociedade. Embora a vincule à origem das desigualdades econômicas e políticas entre os homens, no verbete *Economia política* Rousseau destaca que, no contexto do estado civil, o direito de propriedade é “o mais sagrado de todos os direitos dos cidadãos, e mais importante, sob certos aspectos, do que a própria liberdade” (2003, p. 263). No *Contrato Social* (livro 1, capítulo 9), isso é complementado pela proposição de que “as leis são sempre úteis àqueles que possuem e nocivas para aqueles que não têm nada: donde se segue que o estado social é vantajoso apenas para os homens na medida em que todos eles têm alguma coisa e que nenhum deles tem demais” (ROUSSEAU, 2003, p. 367).

⁵ *Contrato Social*, livro 2, capítulo 4.

⁶ *Contrato Social*, livro 2, capítulo 4.

⁷ Ver o *Contrato Social*, livro 1, capítulo 8.

⁸ Trata-se do curso de Filosofia Política Moderna ministrado por Rawls na Universidade de Harvard entre a década de 1960 e 1995. Suas notas de leitura para as aulas encontram-se reunidas no livro *Lectures on the History of Political Philosophy*.

conclui: “está claro que a concepção de Rousseau contém uma ideia do que eu chamei de razão pública. Até onde eu sei, a ideia se origina com ele” (2007, p. 230-231).⁹

Esta noção de “razão pública”, assim como as de opinião e de deliberação, evoca um tema central para o liberalismo desde muito antes de Rawls, a saber, a questão da liberdade de expressão. Um dos textos em que Rousseau a discutiu com mais cuidado foram as *Cartas escritas da montanha*, tendo em mira sua defesa contra a condenação do governo genebrino ao *Contrato Social* e ao *Emílio*.¹⁰ Na Quinta Carta, o filósofo diferencia os indivíduos que ensinam, instruem ou dogmatizam as pessoas oralmente, cuja atividade deve ser realizada somente com a permissão das autoridades civis, e os autores de livros, a quem se deveria dar liberdade para publicar suas obras. O motivo para essa diferença é que

[o] povo cego é fácil de seduzir. Um homem que dogmatiza reúne multidões e pode até provocar motins. A menor ação deste tipo é sempre vista como um atentado punível por causa das consequências que podem resultar dela. (...) Não é o mesmo no caso do autor de um livro. Se ele ensina, ao menos não reúne multidões, não provoca motins, não força ninguém a ouvi-lo nem a lê-lo. Ele não vos procura, mas só vem quando vós mesmos o buscais. Ele vos deixa refletir sobre o que vos diz, não discute convosco, não se exalta, não se obstina, não levanta vossas dúvidas, não responde vossas objeções, não vos persegue. Se quiserdes abandoná-lo, ele vos abandona. E, o que é o ponto mais importante aqui, ele não fala ao povo. (ROUSSEAU, 2003, p. 782)

Talvez Rousseau estivesse subestimando o poder de persuasão da palavra escrita, mas sua forma de argumentar acerca da liberdade de expressão se assemelha àquela que seria elaborada quase cem anos mais tarde pelo liberal John Stuart Mill. Em *Sobre a liberdade* (de 1859), após uma longa defesa dos benefícios de dar aos indivíduos o espaço para expor publicamente suas ideias, o pensador inglês fez uma distinção entre opiniões e ações, dizendo que estas não devem ser tão livres quanto aquelas. “Pelo contrário”, escreve Mill,

mesmo as opiniões perdem a imunidade quando as circunstâncias em que se expressam resultam em instigação positiva a algum ato danoso. A opinião de que os comerciantes de cereais causam a fome dos pobres, ou de que a propriedade privada é um roubo, devem ser deixadas em paz quando circulam apenas pela imprensa, mas podem incorrer em justa punição se proferidas oralmente diante de uma turba exaltada, reunida em frente da casa do comerciante de cereais, ou se propagadas entre a mesma turba sob a forma de cartazes. (2000, p. 85-86)

O que se põe como essencial, tanto na posição de Rousseau quanto na de Mill, é prevenir os efeitos nocivos à sociedade advindos de determinados modos de propagação das ideias, garantindo, ao mesmo tempo, que haja liberdade de imprensa para que os cidadãos possam se informar de acordo com o seu interesse.

É importante observar que, em sua leitura liberal dos princípios políticos do genebrino, Rawls faz um esforço digno de nota para defendê-los das acusações de que eles seriam condizentes com uma sociedade totalitária, na qual a liberdade individual estaria ausente. Para Rawls, os termos do contrato social definidos por Rousseau estão comprometidos com o combate às desigualdades que poderiam ter efeitos nocivos dentro do Estado, ou seja, as que geram dependências pessoais entre os pactuantes – a submissão ao poder

⁹ Ver o verbete sobre a *Economia política*: “É apenas a lei que os homens devem a justiça e a liberdade. É esse órgão salutar da vontade de todos, que restabelece no direito a igualdade natural entre os homens. É essa voz celeste que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública e ensina-o a agir segundo as máximas de seu próprio juízo, e a não estar em contradição consigo mesmo” (ROUSSEAU, 2003, p. 248-249).

¹⁰ Pouco tempo após a publicação das duas obras, em 1762, o Pequeno Conselho da República de Genebra ordenou que exemplares delas fossem queimados em praça pública, sobretudo por suas páginas “ímpias” acerca da religião cristã, e que Rousseau fosse preso caso voltasse à cidade, a fim de responder criminalmente pelo conteúdo de seus textos. As *Cartas escritas da montanha* foram redigidas por Rousseau justamente para refutar as acusações que lhe foram feitas em Genebra.

arbitrário de outrem¹¹ – e diferenças de *status* capazes de estimular os vícios do amor-próprio¹². Baseando-se nas teses do *Segundo Discurso*, o filósofo afirma que nossos sentimentos só podem ser compatíveis com os das outras pessoas se as respeitamos e a nós mesmos como iguais, e tal respeito deve se dar no mais alto nível. Portanto, as limitações legais que o soberano pode estabelecer para as desigualdades entre os cidadãos estariam de acordo com a preservação da dignidade e da liberdade de cada um, bem como com o intuito de firmar um compromisso de todos com a manutenção da república. Todavia, e quando se trata da enorme dependência que o indivíduo precisa ter em relação à coletividade para que o Estado seja coeso?¹³ Isso não traz riscos à liberdade?

Rawls não ignorou esse problema e procurou enfrentá-lo abordando justamente uma das passagens do *Contrato Social* que mais contribuiu para as críticas às ideias de Rousseau. Trata-se do trecho no qual é dito que o cidadão cujos atos manifestarem uma recusa de obedecer à vontade geral será constrangido a segui-la por todo o corpo político: “o que não significa outra coisa”, diz Jean-Jacques, “senão que ele será forçado a ser livre” (2003, p. 364)¹⁴. O comentador buscou entender tal afirmação polêmica colocando-a no contexto mais amplo do que Rousseau escreveu acerca da transformação essencial pela qual o ser humano passa ao viver em uma sociedade bem-ordenada, uma condição que lhe permite desenvolver seu potencial intelectual e moral. É apenas nesse ambiente que ele seria capaz de atingir a autonomia que consiste em obedecer a leis autoimpostas, as mesmas leis sobre as quais cada cidadão pôde deliberar em seu papel de membro do poder soberano. Essa legislação resume aquilo que, do ponto de vista da vontade geral, todos deveriam endossar no intuito de promover o bem comum, juntamente com os requisitos indispensáveis para o desenvolvimento do potencial individual que nos é dado pela perfectibilidade¹⁵. Sendo assim, escreve Rawls, “Ao obedecer às leis fundamentais adequadamente promulgadas de acordo com a vontade geral (...), nós realizamos nossa liberdade moral. Com essa capacidade de razão plenamente desenvolvida, temos livre-arbítrio: estamos em posição de compreender e de ser guiados pelas razões mais apropriadas” (2007, p. 243). Ademais, o autor salienta que os casos em que alguém se veria “forçado a ser livre” pelo poder público englobam aquelas pessoas que desejam usufruir os benefícios da cooperação social sem cumprir os deveres correspondentes, isto é, sem respeitar o princípio de reciprocidade que deve existir entre cidadãos livres e iguais. Nesses casos, Rawls acredita que não faria sentido que os indivíduos reclamassem se fossem forçados a agir em conformidade com a lei, como se isso os privasse de sua liberdade, dado que todos endossam a lei pelo ponto de vista da vontade geral. Ora, assevera o filósofo, “esse ponto de vista é o da nossa liberdade moral, e ser capaz de agir a partir de leis assim promulgadas nos eleva do nível do instinto e nos torna verdadeiramente senhores de nós mesmos” (RAWLS, 2007, p. 244).

A ênfase de Rawls nas mudanças que ocorrem no ser humano sob a égide da sociedade civil, tal como Rousseau as contempla, também remete à figura do Legislador apresentada no *Contrato Social*¹⁶, sobre a qual o filósofo norte-americano escreveu algumas páginas. Nelas, vemos que o Legislador seria a resposta

¹¹ Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo 11: “a respeito da igualdade, não se deve entender por essa palavra que os graus de poder e de riqueza sejam absolutamente os mesmos, mas que, quanto ao poder, esteja ele isento de toda violência e nunca se exerça a não ser em virtude do cargo e das leis, e quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja opulento o bastante para poder comprar outrem, e nenhum seja pobre demais para ser constrangido a se vender” (ROUSSEAU, 2003, p. 391-392).

¹² Esse sentimento relativo, que leva cada um a desejar ser mais apreciado do que os outros, é fruto da vida em sociedade, segundo Rousseau. Como tal, ele estimula uma série de paixões perniciosas – inveja, orgulho, ódio, despeito – entre os homens, na medida em que eles passam a se comparar constantemente e a tomar o olhar alheio como referência para seus juízos.

¹³ Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo 12, onde o autor explica que, na sociedade civil, as relações entre os indivíduos devem ser fracas, ao passo que a relação deles com o Estado deve ser maximizada, “de modo que cada cidadão esteja em uma perfeita independência de todos os outros, e em uma excessiva dependência da cidade” (ROUSSEAU, 2003, p. 394).

¹⁴ *Contrato Social*, livro 1, capítulo 7.

¹⁵ Ou seja, a faculdade distintivamente humana de adquirir novos conhecimentos, modos de ser e de agir, tal como Rousseau a descreve no *Segundo Discurso* (2003, p. 142).

¹⁶ Mais especificamente, no capítulo 7 do livro 2.

para duas questões centrais, a saber, a da origem histórica do Estado e a da formação moral que confere estabilidade ao corpo político. Afinal, esse personagem é o que guia o povo no estabelecimento da sociedade civil, dando-lhe leis e instituições condizentes com o bem comum. Para tanto, ele deve mudar a natureza humana, convertendo cada pessoa outrora independente em uma parte de um todo maior, de modo que as forças naturais do indivíduo deixam de existir para serem substituídas por forças que só podem ser usadas junto com os outros membros do pacto social. Esse trabalho exige ainda o uso da religião como instrumento político, pois ela propicia a linguagem persuasiva necessária para se fazer ouvir por pessoas que carecem de espírito público e de vivência cívica. O que vale a pena ressaltar é que Rawls não vê qualquer problema de coerência entre essa descrição de como o Legislador age e o restante dos princípios políticos de Rousseau, embora se possa questionar o caráter “paternalista” do Legislador em relação ao povo, o qual ele tem de iludir a fim de que suas leis e instituições sejam aceitas¹⁷. Muito simplesmente, Rawls aponta a continuidade entre o trabalho iniciado pelo Legislador e o que será realizado posteriormente pelos cidadãos para a preservação da vontade geral, apresentando um quadro das ideias de Rousseau livre de tensões internas.

Entretanto, a despeito dos esforços de Rawls, há diversos momentos em que as propostas contidas no *Contrato Social* levantam questões difíceis para uma leitura de viés liberal. Apesar de o filósofo norte-americano ter insistido na ligação íntima entre a liberdade e a obediência às leis emanadas da vontade geral, outros comentadores não foram tão favoráveis a essa interpretação. De fato, o próprio Rousseau não considerava que houvesse risco de uma minoria ser oprimida pela maioria nos Estados bem-ordenados, pois neles a vontade geral prevaleceria nas votações, o que significa que a minoria derrotada nas assembleias populares estava errada ao dar o seu voto, ou seja, havia defendido uma posição contrária ao bem comum. Por outro lado, na prática, nem sempre a maioria mostra-se capaz de discernir qual proposta é condizente com a vontade geral, e ainda assim a força dos números lhe dará a vitória nas votações. Nesse sentido, a falta de proteções mais efetivas para as liberdades dos indivíduos – e, por extensão, para as minorias – é, provavelmente, a falha mais grave do *Contrato Social* na opinião de críticos liberais como Isaiah Berlin (1969). O autor condena a ideia de poder absoluto – tal como a presente nas teses de Rousseau acerca da soberania –, pois ele considera que somente certos direitos devem ser absolutos, tais como os direitos individuais indispensáveis à liberdade dos cidadãos.

Sem dúvida, é possível ver que Rousseau estava ciente da necessidade de estabelecer balizas para o poder soberano em relação a esses direitos. Em uma nota do *Contrato Social*, ele até mesmo endossa a posição do Marquês d'Argenson para quem, “[n]a república, (...) cada um é perfeitamente livre naquilo que não prejudica a outrem. Eis o limite invariável; não se pode colocá-lo com mais exatidão” (ROUSSEAU, 2003, p. 467). A defesa desta tese seria a pedra angular da teoria liberal erigida por John Stuart Mill¹⁸. Porém, a despeito dessa afirmação mais pontual, o elemento complicador na solução rousseauiana para satisfazer a exigência de restringir o alcance do poder soberano é que o responsável por fixar os limites seria o próprio soberano. Isso significa que a demarcação entre o espaço privado e o espaço público pode variar substancialmente de Estado para Estado, dependendo da decisão de cada soberano¹⁹. Para os críticos de Rousseau a esse respeito, tal proposta deixa o indivíduo à mercê da coletividade, ou seja, da maioria que vence as votações

¹⁷ Trata-se de um engodo bem intencionado, na concepção de Rousseau, pois o Legislador transmite suas sábias propostas de leis como se elas tivessem saído da boca dos deuses, “a fim de que os povos, submissos às leis do Estado como às da natureza, e reconhecendo o mesmo poder na formação do homem e na da cidade, obedeçam com liberdade e portem docilmente o jugo da felicidade pública” (ROUSSEAU, 2003, p. 383).

¹⁸ Em *Sobre a liberdade*, Mill propõe um princípio regulador das relações entre indivíduo e sociedade, conforme o qual “a autoproteção constitui a única finalidade pela qual se garante à humanidade, individual ou coletivamente, interferir na liberdade de ação de qualquer um” (2000, p. 17). Por conseguinte, complementa o filósofo, o exercício de um poder limitador de tal liberdade deve se dar unicamente no que tange aos atos causadores de danos a outrem: “A única parte da conduta de cada um, pela qual é responsável perante a sociedade, é a que diz respeito a outros. Na parte que diz respeito apenas a si mesmo, sua independência é, de direito, absoluta. Sobre si mesmo, sobre seu corpo e mente, o indivíduo é soberano” (MILL, 2000, p. 18).

¹⁹ Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo 4.

nas assembleias populares. No século XIX, autores como Alexis de Tocqueville²⁰ e Stuart Mill²¹ denunciaram com veemência esse risco da tirania da maioria nas democracias modernas. Se pensarmos, por exemplo, no que Rousseau escreveu sobre a profissão de fé civil no *Contrato Social*, vemos que esse risco não estaria fora de seus horizontes, pois o genebrino diz que é de interesse público que todos tenham uma religião condizente com os deveres civis, para que as leis do Estado tenham o reforço do sentimento religioso para apoiá-las. Como os preceitos dessa profissão de fé incluem a crença na existência de uma divindade e na vida após a morte, os ateus confessos não poderiam ser aceitos como cidadãos e deveriam ser excluídos do Estado. Logo, eles seriam uma minoria que não teria direito pleno à liberdade individual de crença para se recusar a seguir a religião da maioria, caso desejassem continuar sendo membros da república. É claro que, não podemos esquecer, a profissão de fé civil também proíbe a intolerância entre as religiões, algo que o liberalismo político de Rawls veria como importante para a convivência em uma sociedade democrática de cidadãos livres e iguais. Todavia, essa profissão de fé seria intolerante em relação a quem não acreditasse em seus dogmas, uma vez que Rousseau não considerava, em regra geral, que os ateus pudessem ser bons cidadãos e pessoas sociáveis²². Por ter defendido tais ideias, o genebrino recebeu duras condenações vindas do liberal Benjamin Constant em seus *Princípios Políticos*: “O que é o Estado, decidindo os sentimentos que é preciso adotar?”, pergunta o autor:

Que me importa que o soberano não me obrigue a acreditar, se ele me pune por eu não acreditar? Que me importa que ele não me atinja como ímpio, se ele me atinge como insociável? Que me importa que a autoridade se abstenha das sutilezas da teologia, se ela se perde em uma moral hipotética, não menos sutil, não menos estranha à sua jurisdição natural? Eu não conheço qualquer sistema de servidão que tenha consagrado erros mais funestos do que a metafísica eterna do contrato social. (CONSTANT, 1961, p. 129)

Essas questões levantadas por Constant também poderiam ser complementadas por outras baseadas nas propostas rawlsianas para a fundamentação de uma concepção política de justiça adequada ao liberalismo, concepção que teria de ser compartilhada pelos cidadãos a partir de um acordo político racional, bem informado e voluntário expressando a razão pública da sociedade. Isto implica que a concepção de justiça seja independente das distintas doutrinas filosóficas e religiosas professadas pelos cidadãos, o que demanda a aplicação do princípio da tolerância, a fim de que possa obter o apoio de um “consenso sobreposto que abarque as doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis de uma sociedade regulada por ela”, diz Rawls (2000, p. 52). Desse modo, seria viável preservar uma sociedade democrática justa e estável formada por cidadãos divididos entre várias doutrinas divergentes; em outras palavras, uma sociedade caracterizada pelo pluralismo razoável de doutrinas e visões de mundo, em que nenhuma doutrina abrangente predomina como referência política. Diante disso, se voltarmos ao que Rousseau afirma em termos de profissão de fé civil, veremos que, mesmo sendo reduzida a um conjunto mínimo de preceitos – os quais, na visão do genebrino, todos poderiam abraçar no interior de suas respectivas religiões, praticando a tolerância entre si –, essa profissão de fé levaria a uma intersecção entre o âmbito político e o ético/religioso, pois contém uma concepção moral implícita sobre quem seria ou não admissível como cidadão baseada na aceitação de certos dogmas estabelecidos pelo poder soberano. Seria isso realmente compatível com uma democracia

²⁰ Ver o primeiro volume de *A democracia na América*, publicado em 1835.

²¹ Ver toda a argumentação exposta em *Sobre a liberdade*.

²² Mesmo em relação às religiões que estariam de acordo com a profissão de fé civil, a prática pública não poderia depender apenas de uma decisão de foro pessoal de seus adeptos. Na *Carta a Christophe de Beaumont*, após ter advogado a causa da tolerância religiosa e reconhecer que não há problema algum em que se professe crenças divergentes acerca de pontos de fé não fundamentais, Rousseau admite que é um direito do Estado julgar sobre a conveniência de permitir ou não a difusão de um novo culto: “não creio (...) que se possa legitimamente introduzir em um país religiões estrangeiras sem a permissão do soberano, pois se isso não é desobedecer diretamente a Deus, é desobedecer às leis, e quem desobedece às leis desobedece a Deus. (...) Quanto às religiões, uma vez estabelecidas ou toleradas em um país, creio que seria injusto e bárbaro destruí-las pela violência, e que o soberano causa um mal a si mesmo ao maltratar seus seguidores. Abraçar uma nova religião é muito diferente de viver naquela em que nascemos, e só o primeiro caso merece punição. Não se deve nem deixar estabelecer uma diversidade de cultos, nem proscrever aqueles que já se acham estabelecidos, pois um filho jamais erra ao seguir a religião de seu pai” (1980, p. 978).

liberal nos moldes propostos por Rawls²³? Ademais, também é possível questionar se uma república bem-ordenada, pelos padrões de Rousseau, comportaria o pluralismo de doutrinas e visões de mundo que o liberalismo político considera tão importante para a democracia²⁴.

Antes de concluir minha exposição sobre a interpretação de Rawls acerca do *Contrato Social*, vou mencionar algumas observações de Céline Spector (2011) que merecem atenção. Spector afirma que a imagem de um Rousseau alinhado ao liberalismo político derivaria de uma leitura ultrarracionalista da vontade geral operada por Rawls. De acordo com a formulação rawlsiana, a razão pública é própria de um povo democrático, ou seja, dos indivíduos que compartilham a condição de iguais como cidadãos, e é exercida tendo o bem público como objeto, o que consiste naquilo “que a concepção política de justiça requer da estrutura básica das instituições da sociedade e dos objetivos e fins a que devem servir” (2000, p. 261-262)²⁵. A publicidade dessa razão dá-se em três aspectos: por ser a razão dos cidadãos como tais (público); por ter como objeto o bem do público e as questões de justiça fundamental; e porque sua natureza e conceito são públicos, isto é, estabelecidos em vista dos ideais e princípios manifestos na concepção de justiça política da sociedade. Sem dúvida, esses elementos de racionalidade elencados por Rawls parecem coerentes com a vontade geral, mas, em si mesmos, eles não dão conta de todos os aspectos que estão vinculados às deliberações do soberano rousseauiano. Ao exercerem seu papel como cidadãos nas assembleias populares, os membros do pacto social não recorrem apenas à razão, mas também devem ser guiados por suas paixões patrióticas, por seus costumes republicanos virtuosos e, como vimos, até por sua fé nos preceitos da religião civil. Logo, a vontade geral não é um exercício da razão pública livre das paixões.²⁶ Da mesma forma, ela também não se reduz, em cada um, à busca pela manutenção de seus interesses fundamentais, os quais incluem a liberdade e a independência pessoal, e que, segundo Rawls, teriam prioridade sobre nossos outros interesses. Na medida em que o cidadão está inserido em uma comunidade nacional, escreve Spector, Rousseau mostra que seus desejos pessoais direcionam-se para o bem da pátria: “uma expansão do *amor-de-si* para englobar o eu ampliado do país. A ênfase é colocada em uma solidariedade nacional, uma ligação com um modo distinto de vida e as demandas exigentes da virtude cívica” (2011, p. 17).

A importância da comunidade no pensamento político rousseauiano

²³ Na seção 34 de *Uma teoria da justiça*, Rawls (1999) critica Rousseau explicitamente por defender uma tolerância limitada em matéria religiosa, visto que propunha a intolerância em relação às religiões intolerantes, pois aqueles que dizem que “fora da Igreja não há salvação” acabariam perseguindo e/ou tentando converter os que vissem como ímpios ou hereges. Para Rawls, embora Rousseau alegue razões políticas de ordem pública, seu argumento nesse caso não encontraria apoio na experiência comum, constituindo assim um argumento psicológico a priori e insuficiente para se abandonar o princípio de justiça da tolerância.

²⁴ As razões desse questionamento ficarão mais evidentes na próxima seção do artigo.

²⁵ Para Rawls, a estrutura básica engloba “as principais instituições políticas, sociais e econômicas de uma sociedade, e a maneira pela qual se combinam em um sistema unificado de cooperação social de uma geração até a seguinte”; assim, trata-se de como “essas instituições distribuem os direitos e deveres fundamentais e moldam a divisão dos benefícios gerados pela cooperação social. Desse modo, a constituição política, as formas legalmente reconhecidas de propriedade e a organização da economia, assim como a natureza da família, são todas parte da estrutura básica” (2000, p. 309).

²⁶ Segundo esclarece Bruno Bernardi sobre o pensamento político de Rousseau, “o processo de generalização das vontades particulares, do qual depende a constituição de uma ordem política legítima, é um processo cognitivo (fazer com que cada um reconheça seu próprio interesse no interesse comum), mas, por isto mesmo, e não a despeito disto, nem mesmo à parte disto, o processo requer condições propriamente passionais. Ele está longe de fazer do ‘silêncio das paixões’ a condição da ‘vontade geral do gênero humano’, como o fazia Diderot ao retomar a expressão de Malebranche, no artigo ‘Direito natural’ da *Enciclopédia*. Para Rousseau, o processo cognitivo de generalização implica afetos de generalização: *é preciso que os sentimentos se alarguem para que as ideias se estendam* (...). Assim como o *Emílio* desenvolve uma pedagogia das paixões individuais, o *Contrato Social* tem a necessidade de uma política das paixões sociais, não para colocá-las no lugar das luzes públicas, mas para permitir que estas se desenvolvam. Toda a questão, então, é saber quais paixões têm esse poder de generalização. A resposta de Rousseau é clara: são as paixões que desenvolvem no eu os sentimentos expansivos. São as paixões da liberdade e da igualdade (*Contrato Social*, livro 2, capítulo 1), o amor da pátria também (no verbete da *Economia Política*). Quais paixões, inversamente, colocam obstáculos à generalização? As paixões que contraem e encerram o indivíduo dentro de si mesmo (*Contrato Social*, livro 3, capítulo 15)” (BERNARDI, 2010).

Tais considerações nos conduzem aos aspectos mais próximos do comunitarismo no pensamento de Rousseau. Um primeiro ponto a ser ressaltado é que, embora as teses comunitaristas sejam geralmente vistas como provenientes de autores contemporâneos, estando contidas em obras que dialogam com o liberalismo político de Rawls, tais como as escritas por Sandel, Taylor e MacIntyre, por exemplo, há autores que enxergam as raízes do pensamento comunitarista se estendendo muito mais profundamente na história da filosofia, até a Grécia Antiga. Ao longo de mais de dois mil anos, então, seria possível encontrar diferentes matrizes de reflexão política que tomam a ideia de comunidade como centro de referência, sendo que entre elas figura o republicanismo moderno do qual Rousseau é um dos representantes mais notáveis²⁷. Um dos tópicos centrais a todas essas matrizes seria a concepção de que, nas palavras de João Pedro Schmidt, “A comunidade é condição ontológica do ser humano. Desde Aristóteles, o pensamento comunitarista se caracteriza por sustentar que o ser humano é um ser social e político, que o humano só se realiza no convívio, na relação eu-nós, na presença dos outros” (2011, p. 308). Nesse mesmo sentido, Will Kymlicka (2002 e 2006) argumenta que no debate liberal-comunitário atual, as questões específicas e as perspectivas refletem preocupações sobre a natureza da comunidade nas democracias ocidentais contemporâneas, de maneira que os comunitaristas unem-se na crença de que a filosofia política deve prestar mais atenção às práticas e concepções compartilhadas dentro de cada sociedade, o que requer mudanças nos princípios liberais tradicionais de justiça e de direitos.

Uma razão alegada para isso está na tese de que os projetos de vida buscados pelas pessoas são enormemente influenciados pelos valores difundidos dentro da comunidade onde elas adquiriram suas características próprias como seres humanos concretos, o que se opõe à crença liberal de que não é a sociedade que nos atribui qualquer tarefa ou prática específica, e sim nós mesmos, usando a autodeterminação individual e a capacidade de julgar aquilo que nos é oferecido pelo contexto sociocultural resultante das ações e escolhas das gerações anteriores. Em suas críticas ao liberalismo político, Michael J. Sandel questionou a concepção que estaria impregnada na obra de Rawls de acordo com a qual o eu (*self*) – isto é, a identidade do indivíduo – seria anterior a seus fins. Segundo Sandel, não existe esse “eu desonerado”²⁸ de quaisquer objetivos particulares, pois isso não corresponde à nossa autocompreensão mais profunda, tendo em vista que o exercício da introspecção não consegue nos levar à percepção do nosso eu desvinculado de qualidades e finalidades específicas, como se fosse uma espécie de substrato rarefeito e sem propriedades subjetivas. Logo, sempre temos um “eu inserido” num determinado contexto. Além disso, ainda para Sandel, o eu é constituído por seus fins, incluindo fins que o indivíduo não escolhe para si, mas que são descobertos por ele em sua inserção em um contexto social compartilhado com os demais membros da comunidade. Nessa perspectiva, sintetiza Kymlicka, “nossas vidas vão melhor não pela posse das condições necessárias para selecionar e rever nossos projetos, mas pela posse das condições necessárias à obtenção de uma consciência destes objetivos constitutivos compartilhados” (2006, p. 271). Portanto, uma política do bem comum que explicita esses objetivos nos torna capazes, nos termos de Sandel, de “conhecer um bem em comum que não podemos conhecer sozinhos” (SANDEL, 1998, p. 183).

²⁷ Assim como a palavra “liberalismo”, “comunitarismo” também remonta ao séc. XIX, pois foi cunhada em 1841 por John Goodwyn Barmby, fundador da Associação Comunitarista Universal. Neste contexto, escreve João Pedro Schmidt, “comunitarista passou a significar ‘membro de uma comunidade formada para pôr em prática teorias comunistas ou socialistas’. (...) A popularização do termo na literatura das ciências sociais aconteceu tão somente a partir dos anos 1970 com o debate entre liberais e comunitaristas” (2011, p. 301). Em sua classificação das matrizes do pensamento sobre a comunidade, Schmidt elenca as seguintes: 1) a tradição aristotélica; 2) a tradição judaico-cristã; 3) a tradição utópica (inaugurada por Thomas More); 4) o liberalismo (mesmo como crítica individualista à comunidade); 5) o ideário socialista e anarquista; 6) os estudos sociológicos sobre comunidade (Ferdinand Tönnies, Emile Durkheim, Max Weber, Talcott Parsons, entre outros); 7) o pensamento autoritário (nacionalismos de direita e de esquerda); 8) o republicanismo cívico (Maquiavel, Harrington e Rousseau, entre outros); 9) as teorias do capital social (exemplificadas por Robert Putnam); 10) o comunitarismo responsivo (liderado por Amitai Etzioni).

²⁸ A expressão *unencumbered self* (passível de traduções como “eu desonerado”, “eu desvinculado” ou ainda “eu desembaraçado”) aparece na crítica que Sandel faz ao sujeito moral de Rawls, em sua obra *Liberalismo e os limites da justiça*, publicada originalmente em 1982.

Descrevendo mais detalhadamente a concepção de “eu inserido” proposta por Sandel, Kymlicka ressalta que ela se afasta da visão liberal na medida em que nossas considerações sobre a vida boa não dizem respeito, basicamente, aos julgamentos que fazemos sobre que tipo de pessoa queremos ou devemos ser, e sim à descoberta de quem já somos. Isso significa que para os membros de uma comunidade, ela “descreve não apenas o que eles *têm* como concidadãos, mas também o que eles *são*, não um relacionamento que eles escolhem (como em uma associação voluntária), mas um apego que descobrem, não meramente um atributo, mas um constituinte de sua identidade” (SANDEL, 1998, p. 150). Conclui-se, então, que o bem comum que os indivíduos encontram é uma autodescoberta, a qual lhes permite tomar consciência desses apegos e reconhecer direitos ligados à comunidade.

Essa menção à relação afetiva entre os indivíduos e a comunidade remete a uma característica do pensamento político de Rousseau que pode ser compreendida como coerente com a posição comunitarista. Para o filósofo genebrino, os cidadãos devem estar conectados dentro do Estado por convenções jurídicas prescrevendo direitos e deveres iguais para todos, mas isso tem de ser reforçado por laços passionais que os levem a amar sua pátria e aqueles que a compõem, sentimentos que são cultivados pelos homens na medida em que eles se tornam membros de uma comunidade nacional dotada de um caráter particular. Como Rousseau escreveu em suas *Considerações sobre o governo da Polônia*, “São as instituições nacionais que formam o gênio, o caráter, os gostos e os costumes de um povo, que o fazem ser ele e não um outro, que lhe inspiram esse ardente amor pela pátria fundado sobre hábitos impossíveis de se desenraizar, que o fazem morrer de enfado entre os outros povos, em meio às delícias das quais ele é privado no seu” (ROUSSEAU, 2003, p. 960)²⁹. Consequentemente, em se tratando de indivíduos formados para serem cidadãos de um corpo político, os objetivos que eles colocam para si como projeto de vida são indissociáveis das metas mais amplas que configuram o bem comum e os costumes de sua pátria, sendo, também, constitutivos de suas identidades pessoais. Embora os seres humanos sejam bastante semelhantes em suas qualidades naturais, estas se moldam diferentemente nas múltiplas comunidades históricas, como Rousseau escreveu na *Carta a d’Alembert*: “há, de povo para povo, uma prodigiosa diversidade de costumes, de temperamentos, de caracteres. O homem é uno, eu admito: mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos, pelos climas, torna-se tão diferente de si mesmo que não se deve mais buscar entre nós o que é bom para os homens em geral, mas o que é bom para eles em tal época ou em tal país” (1995, p. 16).

Um dos efeitos mais importantes dessa integração à comunidade é a busca pela harmonia entre a vontade de cada um e a vontade geral, uma concórdia que, conforme o próprio Rousseau adverte, é viável somente em Estados relativamente pequenos, cujos cidadãos podem conhecer uns aos outros e viver sem desigualdades muito acentuadas, o que mostra o elemento fortemente comunitário que deveria prevalecer nesse ambiente sociopolítico. Isso implica não apenas viver sob as mesmas leis, como cidadãos livres e iguais, mas também no compartilhamento de costumes e de opiniões sobre o que constitui o bem comum da sociedade. Como Rousseau adverte no *Contrato Social*³⁰, são os costumes e a opinião pública de uma nação que a levam a ter estima por determinadas coisas, sendo preciso tomar muitos cuidados para direcioná-los àquilo que contribui para a manutenção do corpo político. A relação deles com as leis do Estado é bastante intrincada, pois embora não sejam eles próprios regulamentados pela legislação, têm seu início vinculado a ela. Por outro lado, a opinião pública e os costumes são uma espécie de lei crucial para o Estado, ainda que não emanem das deliberações do soberano, uma vez que são eles que mantêm o povo no espírito de sua instituição e substituem a força da autoridade pela do hábito³¹.

²⁹ Para Rousseau, a pátria é muito mais do que o simples lugar onde se nasce. Em uma carta enviada ao tenente-coronel Charles Pictet, datada de 1º de março de 1764, ele diz que “não são nem os muros nem os homens que fazem a pátria: são as leis, os costumes, os hábitos, o governo, a constituição, o modo de ser que resulta deles. A pátria está nas relações entre o Estado e seus membros; quando essas relações mudam ou fenecem, a pátria não existe mais” (ROUSSEAU, 1826, p. 303).

³⁰ Livro 4, capítulo 7.

³¹ *Contrato Social*, livro 2, capítulo 12.

Rousseau sublinha a importância do trabalho do Legislador na configuração dos costumes e das opiniões de uma comunidade política, o qual deve estimular a paixão patriótica em todos os seus membros. Tomando em suas mãos a matéria-prima fornecida pela natureza, ou seja, o indivíduo dotado de uma existência física e independente, e que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, o Legislador realiza uma verdadeira transmutação, convertendo cada pessoa em parte do todo maior que consiste na sociedade civil. A fim de complementar esse movimento inicial em direção ao patriotismo promovido nos primeiros tempos do Estado, a educação pública é o caminho proposto por Rousseau para consolidar os valores comuns e a virtude cívica, uma educação capaz de levar cada indivíduo a expandir o sentimento natural que o leva a buscar seu próprio bem – o amor-de-si – para abarcar a comunidade, a qual receberá de todos a lealdade, o respeito e a afeição devidos a quem lhes protegeu as vidas desde que nasceram³².

Uma proposta como essa, com certeza, levanta questionamentos no que tange à desejabilidade de o poder público intervir com tamanha profundidade na formação dos cidadãos. Kymlicka afirma que liberais como Rawls acreditam na necessidade de um Estado neutro para que a autodeterminação dos indivíduos seja exercida, ou seja, um Estado que não baseia suas políticas em uma hierarquia das concepções de bem a ser seguida por eles. Na direção oposta, os teóricos que poderiam ser chamados de “perfeccionistas” consideram que é dever do Estado mostrar às pessoas o que é uma vida virtuosa e administrar os recursos sociais no sentido de estimulá-las a seguir esse modelo. Neste último caso, o governo estaria negligenciando suas responsabilidades se custeasse ou mesmo tolerasse planos de vida que expressassem visões mal concebidas em torno do que levaria à excelência humana. Kymlicka acrescenta que uma sociedade regida por princípios comunitaristas colocaria a busca por objetivos compartilhados, acerca de seu modo de vida, acima dos interesses pessoais de seus membros, tendo precedência em relação aos direitos individuais de usufruir das liberdades e dos recursos necessários à realização de projetos particulares de bem. Por isso, “Um Estado comunitário pode e deve encorajar as pessoas a adotar concepções de bem que se ajustem ao modo de vida da comunidade, ao mesmo tempo em que desencoraja concepções de bem que entrem em conflito com aquelas”, afirma Kymlicka, acrescentando que “Um Estado comunitário, portanto, é um Estado perfeccionista, já que envolve uma hierarquização pública do valor de diferentes modos de vida” (2006, p. 265), a qual não se baseia em uma descrição trans-histórica do bem humano, e sim nas práticas já existentes na comunidade.

Ora, não é difícil perceber que as teses sociais e políticas de Rousseau se aproximam dessa forma de conceber o papel do Estado na vida republicana. Como vimos, a educação dos cidadãos de uma dada comunidade tem a função primordial de incutir neles as características que se espera de seus membros, o que inclui uma poderosa identificação com a nação, assim como valores, comportamentos, costumes e noções sobre o que significa uma vida digna. Cabe a essa educação agir sobre as almas para

dirigir de tal forma suas opiniões e seus gostos que elas sejam patriotas por inclinação, por paixão, por necessidade. Ao abrir os olhos, uma criança deve ver a pátria, e até a morte não deve ver nada mais além dela. Todo verdadeiro republicano suga, com o leite de sua mãe, o amor pela pátria, quer dizer, pelas leis e pela liberdade. Este amor faz toda a sua existência; ele só vê a pátria, só vive por ela; logo que está sozinho, ele é nulo; logo que não tem mais pátria, ele não existe mais, e se não está morto, é pior do que isto. (ROUSSEAU, 2003, p. 966)³³

Consequentemente, não foi sem motivo que Rousseau apoiou a implantação da censura como instrumento para preservar os costumes e a opinião pública, pois sua visão sobre um Estado legítimo e soberano implica a defesa de modos de vida comunitários que poderiam ser corrompidos por maus exemplos de conduta e até por tipos inadequados de divertimento. Toda a *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos* manifesta essas ideias tendo a pequena república de Genebra como referência, deixando claro que o teatro não seria

³² Sobre o tema da educação pública em Rousseau, ver especificamente o verbete sobre a *Economia Política* e o capítulo 4 das *Considerações sobre o governo da Polônia*.

³³ *Considerações sobre o governo da Polônia*, capítulo 4.

apropriado para ela e, sem dúvida, acabaria por desvirtuar a simplicidade dos costumes e as virtudes dos habitantes da pátria de Rousseau. Não havia, então, qualquer condenação a ser feita contra as autoridades genebrinas por proibirem a comédia de se instalar em sua cidade, já que a atuação do Estado deve se pautar em promover a virtude cívica e combater o que a degenera, salvaguardando uma concepção de bem comum substantiva para seus constituintes³⁴.

Igualmente, as recomendações de Rousseau no *Projeto de constituição para a Córsega* demonstram o intuito de isolar os habitantes da ilha do contágio com os preconceitos e os vícios das outras nações europeias. Dirigindo-se aos corsos, ele diz: “Trata-se menos de vos tornar diferentes do que sois, mas de saber vos conservar como tais. (...) se pudessem continuar assim por si mesmos, eu não veria quase nada a fazer” (ROUSSEAU, 2003, p. 903). Temendo os perigos para a preservação do modo de vida desses cidadãos recém-independentes do domínio genovês, os conselhos de Rousseau denunciam a urgência em fortalecer na Córsega os costumes nacionais e a autossuficiência em todos os aspectos possíveis – incluindo a política e a economia –, por meio de leis e de instituições apropriadas à proteção de uma sociedade rústica e ainda virtuosa. Porém, como escreveu George A. Kelly, havia um preço a pagar para evitar os progressos da corrupção: “As circunstâncias poderiam salvar a Córsega desse terror da história; ela poderia encontrar sua ‘salvação no tempo’. Mas isso envolverá colocá-la em um museu” (2001, p. 37). Em outras palavras, seria preciso cristalizar a comunidade corsa, com suas idiossincrasias, tal como ela devia existir na segunda metade do século XVIII, a fim de ela pudesse perdurar como um microcosmo de liberdade e patriotismo.

Algo que também merece ser sublinhado a esse respeito é que, em suas propostas para a constituição da Córsega, Rousseau sugeriu exigências para a obtenção de direitos plenos de cidadania usando critérios que não eram essencialmente políticos, mas censitários e familiares, entre eles o de que o homem fosse casado ou viúvo, tivesse pelo menos dois filhos vivos, possuisse uma moradia própria e uma propriedade rural suficiente para a sua subsistência. Com tais recomendações, o filósofo condicionou visivelmente a liberdade civil dos corsos à promoção de um modo de existência comunitário calcado na vida rústica ligada ao cultivo da terra e nos valores familiares patriarcais. Somente se seguisse esse caminho, a república da Córsega seria um ambiente propício para que seus partícipes passassem por aquela notável mudança que ocorre nos indivíduos ao adentrarem a vida civil, segundo os termos do *Contrato Social*, cujos efeitos levam ao avanço moral que a perfectibilidade permite aos seres humanos em geral, mas que muitos são incapazes de atingir.

Justiça e direito: entre teses liberais e comunitaristas

Em uma república bem-ordenada, na qual esse aperfeiçoamento mostra-se possível, a vontade geral deve ser a vontade de todos na qualidade de cidadãos. Sendo a fonte das leis, ela dita “a regra do justo e do injusto” para a comunidade, como se vê no verbete da *Economia política* (ROUSSEAU, 2003, p. 245). Porém, como explica esse mesmo texto, tal vontade só é geral em relação aos membros do Estado, e é particular no tocante aos que não fazem parte dele, de onde surge a questão: para Rousseau, a concepção

³⁴ Embora esse posicionamento de Rousseau acerca da censura possa parecer algo bastante peculiar, Allan Bloom ressalta que ele não estava deslocado dentro do pensamento político sobre o que convém às repúblicas: “Qualquer sugestão a favor da censura nas artes e nas ciências é muito naturalmente vista por nós com suspeita de ser levantada a partir do interesse antiliberal de um partido ou seita. As armas da repressão foram usadas por tanto tempo apenas para apoiar regimes corruptos e decadentes, ou para instituir regimes tirânicos, que o livre desenvolvimento das artes parece agora ser uma condição necessária, se não o núcleo, de um modo republicano de vida. É difícil acreditar que durante a maior parte da história conhecida, homens desinteressados, isto é, filósofos, tiveram a opinião de que as repúblicas requeriam as maiores restrições autoimpostas, ao passo que as tiranias e outros regimes decadentes podiam frequentemente conceder as maiores liberdades individuais. Eles partiam do pressuposto de que uma sociedade livre governada por seus membros precisa da educação mais cuidadosa a fim de que os cidadãos tenham as virtudes exigidas para governar a si mesmos e aos demais. (...) Nessa perspectiva, todos os estudos e formas de entretenimento deviam justificar-se perante o tribunal da utilidade pública e provar que, se não eram positivamente salutares, pelo menos eles não eram danosos à ordem sobre a qual o autogoverno é fundado” (BLOOM, 1982, p. XI).

de justiça é algo que varia em cada corpo político, dependendo das especificidades nacionais dos povos, ou consiste em um padrão uniforme de princípios a serem seguidos por todos? Responder a essa pergunta não é tarefa fácil, pois a busca de uma solução pode nos levar, por exemplo, aos domínios das reflexões teológico-metafísicas de Jean-Jacques acerca de uma justiça divina ou universal, bem como ao complexo diálogo do genebrino com as teses jusnaturalistas. No entanto, para manter essa discussão dentro de certos limites que nos permitam ligá-la mais diretamente ao objetivo deste texto, pretendo concentrá-la na análise de como Rousseau oferece não apenas um conjunto de princípios do direito político, mas igualmente considerações sobre as condições de possibilidade do direito.

Antes disso, é interessante recordar que, nesse confronto entre o que seria comum a toda a humanidade e as idiossincrasias nacionais de cada povo, podemos ver semelhanças nas críticas ao liberalismo feitas tanto por Hegel quanto pelos comunitaristas contemporâneos, como expõe Will Kymlicka (2002). De acordo com ele, para o filósofo alemão, a concepção universal de necessidades humanas ou de racionalidade elaborada por liberais como Locke e Kant, ou seja, uma concepção a-histórica usada para avaliar os ordenamentos sociais e políticos existentes, devia ser rejeitada como sendo abstrata demais para fornecer uma boa orientação, além de ser muito individualista, uma vez que negligenciava o modo como os seres humanos estão inevitavelmente inseridos em determinadas práticas e relações históricas. Hegel chamou tal abordagem de *Moralität* (moralidade) e a contrastou com a *Sittlichkeit* (eticidade), cuja ênfase se colocava no modo como o bem dos indivíduos (sua própria identidade e capacidade de agir moralmente) está ligado às comunidades às quais eles pertencem e aos papéis sociais e políticos específicos que eles ocupam. Os comunitaristas, por sua vez, também acusam os liberais de terem adotado uma abordagem abstrata e individualista, e propõem, em seu lugar, uma abordagem mais contextual e sensível à comunidade. Entretanto, não há um consenso entre eles sobre como isso tem de se dar no que diz respeito às noções de justiça, por exemplo. Nesse sentido, Kymlicka afirma que existem algumas vertentes distintas, às vezes conflitantes, dentro do comunitarismo. Há os que acreditam que a comunidade substitui a necessidade de princípios de justiça, ao passo que outros veem a justiça e a comunidade como perfeitamente compatíveis, mas pensam que a apreciação adequada do valor da comunidade requer que modifiquemos nossa concepção do que a justiça é. Para os últimos, a comunidade deveria ser a fonte dos princípios de justiça – os quais se baseariam nas concepções compartilhadas da sociedade, não em princípios universais e a-históricos³⁵ –, ou, pelo menos, a comunidade deveria desempenhar um papel maior no conteúdo dos princípios de justiça, dando mais peso ao bem comum e menos aos direitos individuais.

Pois bem, como poderíamos situar as ideias de Rousseau diante desses problemas? Inicialmente, precisamos ter em mente que, para o genebrino, o pacto social é a maneira legítima de constituir o Estado, do qual decorrem os elementos necessários para que a justiça prevaleça entre seus membros. Como ele escreve: “As cláusulas desse contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato, que a menor modificação as tornaria vãs e de nenhum efeito, de modo que, embora talvez jamais enunciadas de maneira formal, são as mesmas em toda parte, e tacitamente mantidas e reconhecidas em todos os lugares” (ROUSSEAU, 2003, p. 360)³⁶. A síntese dessas cláusulas está na exigência da alienação total que cada indivíduo deve fazer em prol da comunidade, depositando nas mãos dela seus direitos, seus bens e suas vidas. Colocando-se em pé de igualdade, os homens tornam-se cidadãos e passam a ter sua preservação protegida por toda a força

³⁵ Kymlicka (2002) cita as teses de Michael Walzer para ilustrar essa maneira de entender o papel da comunidade no tocante à justiça. Para ele, Walzer argumenta que a busca por uma teoria universal de justiça é mal orientada, dado que não há tal coisa como uma perspectiva externa à comunidade, nenhum modo de sairmos de nossa história e cultura. Assim, o único meio de identificar as exigências da justiça seria ver como cada comunidade particular entende o valor dos bens sociais. Portanto, uma sociedade seria justa se ela agisse de acordo com as concepções compartilhadas por seus membros, da forma como estivessem incorporadas em suas práticas e instituições características. Identificar princípios de justiça seria mais uma questão de interpretação cultural do que de discussão filosófica.

³⁶ *Contrato Social*, livro 1, capítulo 6.

coletiva, trocando a liberdade natural pela liberdade civil regida pelas leis da vontade geral. Com isso, temos um critério universal para verificar se um corpo político foi erigido sobre os alicerces corretos no intuito de aliar a justiça e a utilidade, como Rousseau propõe no início do *Contrato Social*. Igualmente, outros critérios gerais são elencados ao longo da obra, os principais sendo os que definem as características do soberano – pessoa moral composta por todos os cidadãos reunidos, instituidor das leis, indivisível, inalienável – e as do governo – corpo intermediário entre o soberano e os súditos, subordinado ao soberano, executor das leis da vontade geral. Em qualquer república digna desse nome, tais critérios têm de ser respeitados caso se deseje que o pacto social cumpra a finalidade de proteger as vidas e os bens dos associados, mantendo-os tão livres quanto antes de adentrarem o estado civil. Sob esse ponto de vista apenas, a justiça de todos os Estados deveria ser fundamentada nos mesmos princípios elementares, independentemente de peculiaridades locais ou nacionais. Isso parece coerente com a tese liberal rawlsiana de que o justo possui prioridade em relação ao bem, no sentido de que a concepção de justiça de uma sociedade não pode ser derivada de uma determinada noção de bem, mas precisa funcionar de modo a permitir que todos os seus membros tenham condições de agir com autonomia na busca do que eles próprios consideram o melhor para si³⁷.

Entretanto, as teses de Rousseau não se limitam a essa caracterização do que seria o direito supostamente válido para qualquer época e lugar. Conforme esclarece Luis Roberto Salinas Fortes (1976), o *Contrato Social* também procura discutir qual é o campo de possibilidade do direito. À medida que desenvolve seus argumentos, o genebrino mostra que os princípios políticos ideais que apresenta somente são viáveis, concretamente, por meio das leis positivas que os incorporam, leis que variam de Estado para Estado. Em outras palavras, cada comunidade política localizada no tempo e no espaço, para se ordenar de maneira favorável à liberdade republicana, tem de adaptar sua legislação a diversas variáveis: a idade do povo, a extensão do território ocupado, a proporção entre o tamanho da população e as fontes de subsistência disponíveis, e, finalmente, o grau de estabilidade interna e externa³⁸. Assim, Rousseau assevera que os objetivos gerais de todas as boas instituições devem ser modificados em cada país pelas relações oriundas tanto da situação local quanto do caráter dos habitantes³⁹, o que exige conceder aos povos sistemas particulares de leis apropriados ao seu modo de ser. Isso, por sua vez, parece uma ideia condizente com uma visão comunitarista, ainda mais porque o autor entende que os povos cultivam certas concepções de bem com as quais as leis deveriam concordar, o que significa que os cidadãos em geral precisariam abraçá-las como suas. No *Contrato Social*, lemos que

além das máximas comuns a todos, cada povo contém em si alguma causa que as ordena de uma maneira particular e torna sua legislação própria apenas para ele. É assim que, outrora, os hebreus e, recentemente, os árabes tiveram por objetivo principal a religião; os atenienses, as letras, Cartago e Tiro, o comércio; Rodes, a marinha; Esparta, a guerra; e Roma, a virtude. (ROUSSEAU, 2003, p. 393)⁴⁰

Se não conhecer corretamente o objetivo próprio do Estado para o qual realiza sua obra, o Legislador fracassará ao lhe dar um ordenamento sólido o bastante para resistir aos séculos, pois as leis e as condições concretas de existência do povo estarão em constante contradição.

Vemos, então, que a maneira como Rousseau levou adiante sua meta de “tomar os homens como são e as leis como podem ser”⁴¹ implicou conjugar os princípios do direito à atenção para com os aspectos históricos envolvidos na configuração das leis e das instituições das nações. Isso torna difícil enquadrar estritamente suas concepções sobre a justiça seja no campo do liberalismo, seja no do comunitarismo, uma

³⁷ Essa tese aparece em diversas obras de Rawls, desde *Uma teoria da justiça*. Ver, por exemplo, a Conferência V de *O liberalismo político*.

³⁸ Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulos 8 a 10.

³⁹ Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo 11.

⁴⁰ Livro 2, capítulo 11.

⁴¹ *Contrato Social*, livro 1, parágrafo de abertura.

vez que elas exigem, para todos os povos, a observância de alguns requisitos fundamentais à legitimidade do pacto social, sem abrir mão, por outro lado, de que as particularidades locais sejam levadas em conta ao se elaborar a legislação que define o que é justo dentro de cada Estado. Frente a essas demandas, não podemos atribuir a Rousseau uma defesa ingênua de qualquer modo de vida comunitário, como se o simples fato de que uma sociedade tenha produzido valores e costumes próprios signifique que eles façam jus a serem preservados sob a guarda do Estado⁴². O filósofo adverte que “[b]rilharam na Terra inúmeras nações que jamais poderiam viver sob boas leis, e mesmo aquelas que o poderiam, durante toda a sua existência não dispuseram, para tanto, senão de um período muito curto” (ROUSSEAU, 2003, p. 385)⁴³. Tal constatação fica ainda mais explícita nas ferrenhas críticas que ele lançou, desde a escrita do *Discurso sobre as ciências e as artes*, contra as nações corrompidas que podiam ser encontradas ao longo da história, entre as quais estavam Atenas e a Roma imperial na Antiguidade, bem como a maioria dos Estados europeus do século XVIII, a França com maior destaque. Nesses casos, em vez de opiniões e virtudes voltadas ao zelo pelo bem comum, o que se cultivava eram condutas e crenças fomentadas pelo amor-próprio desenfreado, resultando em individualismo, no apego ao ócio e às futilidades, no domínio funesto das aparências em detrimento da sinceridade. Este último problema talvez seja o que mais desagradava a Rousseau, pois ele contrariava frontalmente seu anseio por transparência nas relações humanas, algo que devia existir tanto nas comunidades privadas de amigos e familiares – a exemplo daquelas descritas em *A Nova Heloísa* e nas *Confissões* – quanto nas comunidades políticas entretecidas por laços republicanos fraternos, por meio dos quais “cada membro pode ser conhecido de todos” (ROUSSEAU, 2003, p. 390).⁴⁴

Entretanto, se Rousseau não endossava a ideia da inexistência de uma perspectiva externa à comunidade, isto é, às concepções compartilhadas por seus membros no tocante à justiça – ideia reprovada por Kymlicka no relativismo cultural que ele enxerga, por exemplo, na abordagem de Michael Walzer –, isso não o exime de críticas em relação a certos aspectos das comunidades políticas que, em sua compreensão, serviam como modelos para as demais. Como vimos, é um critério essencial de legitimidade, segundo Rousseau, que as leis recebam o aval do soberano para que sejam válidas no Estado como expressões da vontade geral. Isso se torna problemático quando observamos que em cidades como Esparta, Roma e Genebra, todas com constituições elogiadas pelo autor do *Contrato Social*, o soberano que validava as leis era composto pela minoria das pessoas que vivia sob essas mesmas leis, dado que os direitos de cidadania ficavam restritos a uma parcela dos homens livres. Sendo a liberdade civil caracterizada por obedecer às leis que os cidadãos dão a si próprios, a consequência é que a maioria dos habitantes dessas comunidades – incluindo mulheres, estrangeiros e até escravos – vivia em uma condição subordinada, curvando-se a uma vontade geral de cuja formulação eles não participavam. Sem dúvida, Rousseau estava bem ciente desse fato, mas isso não o impediu de louvar a liberdade vigente entre esses povos. Ao comentar o uso de escravos nas repúblicas antigas, ele reitera sua condenação de princípio à legitimidade da escravidão, mas admite que ela era necessária ao exercício pleno da cidadania pelos proprietários⁴⁵. Talvez se pudesse tentar amenizar tais

⁴² Assim, é possível estender a Rousseau a autoavaliação que Sandel faz de suas ideias no prefácio da segunda edição de *Liberalism and the limits of justice*: “O debate [liberal-comunitário] é colocado, às vezes, como uma discussão entre aqueles que prezam a liberdade individual e os que pensam que os valores da comunidade ou a vontade da maioria deveriam sempre prevalecer, ou entre os que acreditam em direitos humanos universais e os que insistem em que não há como criticar ou julgar os valores que informam culturas e tradições diferentes. Na medida em que ‘comunitarismo’ é outro nome para majoritarismo, ou para a ideia de que os direitos deveriam se basear nos valores que predominam em uma dada comunidade em uma determinada época, essa não é uma concepção que eu defenderia” (1998, p. IX-X).

⁴³ *Contrato Social*, livro 2, capítulo 8.

⁴⁴ *Contrato Social*, livro 2, capítulo 10. Sobre a importância da transparência entre os cidadãos de uma república, ver as observações de Rousseau sobre o julgamento da “voz pública” nas *Considerações sobre o governo da Polônia*. Essa transparência também podia ser estimulada nos momentos de confraternização próprios das festas populares que o filósofo recomenda na *Carta a d’Alembert* e, em um âmbito privado, em festas como a das vindimas descrita em *A Nova Heloísa*.

⁴⁵ Ver o *Contrato Social*, livro 3, capítulo 15: “O quê? A liberdade só se mantém com o apoio da servidão. Talvez. Os dois excessos se tocam. Tudo o que não está na natureza tem seus inconvenientes, e a sociedade civil mais do que todo o resto. Existem

afirmações alegando que elas se referem a uma falha inerente à política de tempos remotos. Todavia, na pátria de Rousseau, apesar de não existirem escravos domésticos excluídos da cidadania, muitos homens e mulheres livres não tinham acesso a ela. Da população genebrina de cerca de 25.000 pessoas no séc. XVIII, esclarece Christopher Bertram, “não mais de 6% desfrutavam de direitos políticos: tais eram os cidadãos e os burgueses, dos quais apenas os primeiros, nativos cujos pais eram eles próprios cidadãos, podiam ser eleitos para cargos públicos. Os restantes – a vasta maioria, portanto –, conhecidos como os *natifs, habitants e sujets*, não podiam” (2015, p. 96). Conhecedor dessa realidade, Rousseau não se expressou negativamente sobre ela em suas obras. Ademais, não podemos esquecer sua aprovação à distinção entre os papéis sociais desempenhados por homens e mulheres em Genebra, cabendo a elas os cuidados com a família e a vida doméstica, ao passo que unicamente eles deviam ocupar o espaço público, como se vê na *Carta a d’Alembert*.⁴⁶

Tudo isso nos conduz a um tipo de crítica importante dirigido ao comunitarismo contemporâneo, no sentido de que pelo menos uma parte de seus adeptos pode acabar apoiando preconceitos vindos dos costumes e dos valores de uma comunidade, como se as desigualdades sociais e as hierarquias tradicionais fossem justas, essencialmente, porque são baseadas em algo partilhado pelas pessoas que a compõem. De acordo com Kymlicka, há escritos comunitários que apresentam “uma visão romantizada de sociedades anteriores em que a legitimidade se baseava na busca eficaz de fins compartilhados. Os comunitários sugerem que recuperaríamos o senso de fidelidade presente nos tempos passados se aceitássemos uma política do bem comum e encorajássemos todos a participarem livremente dela” (2006, p. 291-292). O autor admite o fato de que determinadas comunidades do passado, tais como os governos municipais da Nova Inglaterra na América, desfrutavam de legitimidade aos olhos de seus membros em virtude dos fins compartilhados aos quais eles visavam. Porém, ele alerta que as comunidades não são monolíticas em termos de opiniões e valores, em especial aquelas que já possuem diferenciações marcantes de papéis sociais, de modo que pode ser difícil identificar concepções de justiça compartilhadas por todos, principalmente se nós escutarmos não apenas as vozes dos eloquentes e poderosos, mas também as dos marginalizados. No caso da Nova Inglaterra, por exemplo, mulheres, índios, ateus e pessoas sem propriedade não eram contados como membros da comunidade da mesma maneira como os homens brancos, livres e proprietários. Por isso, acrescenta Kymlicka, “[s]e lhes fosse permitido serem membros, não teriam se impressionado com a busca do que muitas vezes era um ‘bem comum’ racista e sexista. A maneira como a legitimidade foi assegurada entre todos os membros foi excluir alguns da condição de membros” (2006, p. 292). Certamente, os comunitaristas contemporâneos não desejam o retorno dessas formas de exclusão, mas pensam que é possível encontrar práticas comunitárias e fins compartilhados que todos os cidadãos poderiam apoiar em políticas do bem comum. A questão complicada é mostrar quais seriam esses elementos amplamente endossáveis pelos membros da comunidade, uma vez que as práticas históricas prevalentes costumam ser estabelecidas por uma pequena parte dela – aquela composta pelos membros dominantes – para servir aos interesses dessa minoria. Como tais, essas práticas expressam hierarquias de gênero, de raça e de classe que definem o modo de vida e as noções de bem que se difundem até mesmo entre os indivíduos e os grupos que são inferiorizados por elas.

Assim, quando olhamos para o quadro idílico da Genebra retratada por Rousseau na *Carta a d’Alembert*, ou ainda para suas afirmações sobre a profunda unidade de valores e de costumes entre os espartanos e os romanos da Antiguidade, podemos lastimar um reconhecimento mais apropriado do filósofo acerca das divisões e desigualdades que existiam nessas comunidades. Ele preferiu enfatizar a virtude cívica que, supostamente, unia todos os homens e todas as mulheres dessas cidades, dando-lhes os mesmos ideais

situações tão infelizes nas quais se pode conservar sua liberdade apenas à custa da de outrem, e na qual o cidadão somente pode ser perfeitamente livre se o escravo for extremamente escravo. Tal era a condição de Esparta” (ROUSSEAU, 2003, p. 431).

⁴⁶ Tais ideias transformaram Rousseau em um alvo certo para as críticas de autoras feministas. Ver, por exemplo, Bradshaw (2002).

relativos ao bem comum e à justiça. Mesmo que, posteriormente, as *Cartas escritas da montanha* tenham exposto diversas críticas de Rousseau à situação política de sua terra natal, sobretudo no tocante à elite que havia se assenhoreado do governo e subvertido a superioridade do soberano frente aos magistrados que deveriam servi-lo, essas críticas não se radicalizaram ao ponto de demandar o fim das exclusões sociais e políticas já mencionadas. Apesar de seus direitos de cidadania bastante restritos, a república de Genebra aparece como bem-ordenada no tocante à sua constituição⁴⁷, em oposição aos Estados corrompidos nos quais todos, senhores e escravos, viviam sob o despotismo.

Considerações finais

Conforme avançamos no estudo do pensamento político de Rousseau, pudemos ver em que medida suas teses incluem diversos elementos que, posteriormente, seriam centrais ao debate liberal-comunitário, assim como percebemos que elas se articulam de um modo que dificulta quaisquer tentativas de afirmar a sua pertinência exclusiva a algum desses lados em confronto. O genebrino constatou que a diversidade de interesses particulares é uma consequência da vida em sociedade, especialmente quando esta estimula o amor-próprio dos indivíduos em sua busca por autopreservação e os coloca em confronto nesse processo. Diante disso, um problema fundamental a ser enfrentado quando se organiza o Estado é o de produzir uma intersecção desses múltiplos interesses que signifique o bem comum de todos os envolvidos. A vontade geral é esse ponto de confluência que só pode se constituir, verdadeiramente, em uma comunidade política saudável cujas condições de existência redirecionam o amor-de-si de seus membros para a pessoa moral – o “eu comum” – formada pela república⁴⁸. Assim, embora os homens não sejam naturalmente sociáveis, e por natureza busquem somente o seu próprio bem, é possível usar o artifício para construir laços sociais muito poderosos e profundos entre eles, laços solidários que os unem em torno da liberdade e da igualdade que eles desfrutavam em conjunto⁴⁹.

⁴⁷ Ver a Sétima das *Cartas escritas da montanha*, na qual Rousseau diz que o estado legítimo de Genebra é o mais livre de todos, bem como a Oitava Carta, na qual o autor afirma que, em sua forma, o governo genebrino é o melhor que já existiu, devido ao equilíbrio de suas partes.

⁴⁸ Na visão de Joshua Cohen acerca das obras de Rousseau, “O pacto social em si e a concepção de uma comunidade livre de iguais não estabelecem fortes exigências comunitárias de solidariedade: essas exigências fazem parte da sociologia política rousseauiana de uma comunidade livre de iguais. Embora eu não ache essa sociologia convincente, e não pense que Rousseau endossou tão completamente as declarações mais exageradas sobre solidariedade étnico-nacional, eu penso que é essencial analisar a substância e as raízes desse lado mais comunitário do pensamento político de Rousseau. Um resultado de ler Rousseau dessa forma – como filosoficamente liberal e sociologicamente comunitarista – é que isso sugere, como um pensamento mais geral, que a questão entre as tradições mais comunitaristas e mais liberais do pensamento político pode estar menos no núcleo de suas filosofias políticas do que em suas diferentes psicologias sociais e sociologias políticas. E isso significa que, embora as suas divergências sejam profundas, elas também podem compartilhar mais pontos em comum do que nós costumamos supor. Em todo caso, convicções sobre a possibilidade de uma comunidade livre de iguais precisam de alguma estória sobre solidariedades cívicas” (2010, p. 22).

⁴⁹ Esse ideal de integração dos indivíduos na comunidade, sem dúvida é parte importantíssima das propostas políticas de Rousseau. Todavia, ele é motivo de críticas vindas não apenas de autores liberais, mas também daqueles que, como Taylor e Sandel, têm seus nomes ligados ao comunitarismo. Preocupado com o que chama de “face coercitiva” da “formação das almas” conduzida pelo Legislador para mudar a natureza humana, e com as próprias características da vontade geral que resulta dela, Sandel afirma que, “[i]ncapaz de tolerar a desarmonia, o ideal republicano de Rousseau busca colapsar a distância entre as pessoas, de modo que os cidadãos permaneçam em um tipo de transparência muda, ou de presença imediata uns diante dos outros. (...) Dado o caráter unitário da vontade geral, a deliberação funciona melhor na unanimidade silenciosa” (1996, p. 320). Taylor, por sua vez, acredita que há uma falha grave na argumentação de Rousseau, pois o genebrino teria proposto que a reciprocidade de estima que deve existir entre os cidadãos para lhes dar igual dignidade “requer uma unidade de propósitos sólida que parece incompatível com toda diferenciação. A chave para uma comunidade política livre parece ser uma rigorosa exclusão de toda diferenciação de papéis. No Estado do Contrato Social, as pessoas têm de ser tanto soberanos quanto súditos” (2000, p. 259). Além disso, considerando a tese rousseauiana de que é preciso criar uma forte dependência dos indivíduos em relação à vontade geral para protegê-los das dependências pessoais, Taylor conclui que “[e]ssa tem sido a fórmula para as mais terríveis formas de tirania homogeneizante, tendo início com os jacobinos e estendendo-se aos regimes totalitários de nosso século” (2000, p. 259).

Portanto, parece-me bastante plausível argumentar que o republicanismo basilar às propostas de Rousseau não pode ser circunscrito a uma busca (pré-)liberal pela defesa dos direitos individuais, e tampouco a um empreendimento de certo viés comunitarista que conferiria um peso esmagador à coletividade sobre seus membros. Para o autor do *Contrato Social*, a promoção da liberdade política significa proteger os cidadãos da dominação, ou seja, da submissão à vontade arbitrária de quem quer que seja. Isso ocorre por meio da generalidade da vontade geradora das leis, graças à qual o povo delibera sem favorecer nenhum interesse particular. Dado que o objeto das leis se limita aos assuntos de interesse comum, na assembleia soberana cada participante do corpo político é levado a buscar seu bem pessoal em conformidade com o bem dos demais. Assim, Rousseau concebe a liberdade como o produto de uma legislação que dá direitos e deveres iguais a todos. Por isso, essa compreensão não pode ser resumida nem como a liberdade negativa costumeiramente associada ao liberalismo – ausência de interferências à ação individual –, nem como a liberdade positiva que poderia ser vista em determinadas formas de comunitarismo – um autogoverno coletivo⁵⁰. De acordo com Maurizio Viroli, a liberdade republicana defendida pelo genebrino é aquela

de que os indivíduos desfrutam sob a lei e em virtude de uma constituição política justa que os libera de uma estreita dependência da vontade individual dos outros. Ela é “positiva” porque envolve a obediência às leis que foram sancionadas por homens individuais; ela é “negativa” porque a soberania da lei protege cada um e todos das injustiças, das ofensas e das interferências arbitrárias de seus direitos perpetrados por outrem, sejam indivíduos privados ou magistrados. A liberdade fundada sobre a soberania da vontade geral e sobre a força da lei é o bem máximo de que podem desfrutar os indivíduos em uma sociedade bem-ordenada. (VIROLI, 2002, p. 11)

Para que algo assim possa se manter no âmbito político, como vimos, Rousseau assevera que a república precisa do apoio patriótico de seus cidadãos. Assim como ele, o filósofo contemporâneo Charles Taylor também procurou mostrar que é essencial às repúblicas serem animadas pelo sentido de um bem comum partilhado pelos compatriotas, cuja adesão vai além da fornecida pelo mero autointeresse esclarecido, tal como o do indivíduo agradecido pelos serviços públicos prestados pelo governo. Eles possuem entre si um laço de solidariedade baseado num “sentido de destino partilhado em que o próprio partilhar tem valor” (TAYLOR, 2000, p. 208). Taylor reconhece que muitos estudiosos da política moderna não consideram esse tipo de regime republicano como válido para nossa época, mas ele mesmo entende que o patriotismo não apenas está presente na atualidade, como consiste em um suporte fundamental inclusive aos regimes democráticos liberais, a exemplo dos Estados Unidos. Ele admite o caráter polêmico de sua afirmação e insiste em que o patriotismo é e continuará sendo um dos principais defensores da liberdade, já que as fontes atomistas⁵¹ de lealdade não bastam para mobilizar os cidadãos de modo a barrar as ameaças aos regimes livres. Logo, escreve Taylor, “a tese republicana é tão relevante e verdadeira hoje quanto o foi na idade antiga ou nos primórdios da idade moderna, quando foram articulados os paradigmas do humanismo cívico” (2000, p. 213). Nesse sentido, o pensamento republicano de Rousseau continua sendo válido como fonte de reflexão e objeto de crítica para enfrentarmos as difíceis questões que o presente nos coloca, colaborando para iluminar alguns dos tópicos mais candentes do debate liberal-comunitário, tal como esses tópicos nos forneceram subsídios interessantes para interpretar as obras do genebrino.

Referências

BERLIN, Isaiah. 1969. Dois conceitos de liberdade. In: *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Trad. Wamberto H. Ferreira. Brasília: Editora UnB.

⁵⁰ Sobre esses dois conceitos de liberdade, ver Berlin (1969).

⁵¹ Taylor (2000, p. 197) propõe que o atomismo pode encontrado na visão dos que pensam que a) as ações, estruturas e condições devem ser explicadas a partir das propriedades de seus constituintes individuais, e que, b) em termos de deliberação, os bens sociais devem ser explicados como concatenações de bens individuais. Assim, as “fontes atomistas” de lealdade política se manifestam no autointeresse esclarecido dos indivíduos e/ou em um compromisso geral com a democracia que eles podem assumir.

BERNARDI, Bruno. 2015. *La volonté générale, entre raison publique et passions sociales*. Compte-rendu de la conférence du 1 avril 2010 (Lycée Thiers à Marseille). Disponível em: <<http://ajef.net/j-j-rousseau-la-volonte-generale-entre-raison-publique-et-passions-sociales/>> Acesso em: 9 de março de 2015.

BERTRAM, Christopher. 2015. Rousseau e Genebra. *Trans/Form/ação*, Marília, v. 38, p. 93-110. Edição Especial.

BLOOM, Allan. 1982. Introduction. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Politics and arts: Letter to d'Alembert on the theatre*. Ithaca: Cornell University Press. p. XI-XXXIV.

BRADSHAW, Leah. 2002. Rousseau on civic virtue, male autonomy, and the construction of the divided female. In: LANGE, Lynda (ed.). *Feminist interpretations of Jean-Jacques Rousseau*. Pensilvânia: The Pennsylvania State University Press. p. 65-88.

COHEN, Joshua. 2010. *Rousseau: a free community of equals*. Nova York: Oxford University Press.

CONSTANT, Benjamin. 1961. *Principes politiques*. Paris: INALF.

HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. 1996. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.

KELLY, George A. A general overview. 2001. In: RILEY, Patrick (Ed.). *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 8-56.

KYMLICKA, Will. 2002. *Contemporary political philosophy: an introduction*. 2. ed. Nova York: Oxford University Press.

_____. 2006. *Filosofia política contemporânea: uma introdução*. Trad. Luís Carlos Borges: São Paulo: Martins Fontes.

MILL, John Stuart. 2000. *A liberdade; Utilitarismo*. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes.

RAWLS, John. A theory of justice. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, John. 2000. *O liberalismo político*. 2. ed. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática.

_____. 2007. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University.

ROUSSEAU, 1826. Jean-Jacques. Correspondance. In: *Œuvres complètes de J. J. Rousseau*. Paris: Dalibon.

_____. 2003. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard. v. 3.

_____. 1980. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard. v. 4.

_____. 1995. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard. v. 5.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. 1976. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática.

SANDEL, Michael J. 1996. *Democracy's discontent*. Cambridge; Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.

_____. 1998. *Liberalism and the limits of justice*. 2. ed. Nova York: Cambridge University Press.

SCHMIDT, João Pedro. 2011. Comunidade e comunitarismo: considerações sobre a inovação da ordem sociopolítica. *Ciências Sociais Unisinos*, São Leopoldo, v. 47, n. 3, p. 300-313, set/dez.

SPECTOR, Céline. 2011. *John Rawls's Rousseau: from realism to utopia*. Disponível em: <<http://www.celinespector.com/wp-content/uploads/2011/02/Rawls-Rousseau1.pdf>> Acesso em: 15 set. 2015.

TAYLOR, Charles. 2000. *Argumentos filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola.

VINCENT, Andrew. 2010. *Modern political ideologies*. 3. ed. Chichester; Malden: Wiley-Blackwell.

VIROLI, Maurizio. 2002. *Jean-Jacques Rousseau and the "well-ordered society"*. Trad. Derek Hanson. Cambridge: Cambridge University Press.