

## Igualitarismo e liberdade como não dominação

Prof. Dr. Claudio Araujo Reis  
UnB  
reis@unb.br

**Resumo:** A filosofia política de Rousseau sugere que há uma ligação íntima entre a garantia da liberdade (como não dominação, tal como pensada na tradição republicana) e uma constituição radicalmente democrática da sociedade, especialmente no que se refere ao processo de tomada de decisões coletivas. Este texto procura explorar alguns aspectos dessa ligação entre igualitarismo e liberdade como não dominação, a partir da teoria da democracia proposta por Rousseau no Contrato social.

**Palavras-chave:** J.-J. Rousseau, igualitarismo, liberdade, republicanismo, democracia, Contrato social.

### *Egalitarianism and freedom as non-domination*

**Abstract:** Rousseau's political philosophy suggests that there is an intimate connection between the guarantee of freedom (as non-domination, as defined in the republican tradition) and a radically democratic constitution, especially as regards the process of collective decision-making. This text seeks to explore some aspects of this link between egalitarianism and freedom as non-domination, from the perspective of the theory of democracy proposed by Rousseau in his Social Contract.

**Key-words:** J.-J. Rousseau, egalitarianism, freedom, republicanism, democracy, Social contract.



Se uma das questões centrais da política é a do controle das decisões coletivas, a teoria política desenvolvida por Rousseau no *Contrato social* tem um interesse singular e uma importância ímpar. Como se decide o que *nós* vamos fazer? Rousseau se destaca por oferecer uma resposta radicalmente igualitarista a essa questão, o que lhe garante um lugar especial na história da constituição de uma teoria da democracia.

Inevitavelmente, a questão do controle da tomada de decisões coletivas está entrelaçada à questão da autoridade e, mais amplamente, à questão da dominação. Em Rousseau isso não é diferente, e sua reflexão sobre as condições da tomada de decisão coletiva é inseparável de uma reflexão sobre a dominação.

Como se sabe, em Rousseau o problema fundamental da política (o problema que o contrato social precisa resolver) é o da liberdade: encontrar uma forma de associação (o que implica dependência mútua) em que cada um, no entanto, permaneça “tão livre quanto antes”. O conceito de vontade geral, sugere Rousseau, é justamente a chave para resolvermos esse problema. Ora, diz ele, a vontade geral, que permite que pensemos sem contradição dependência e liberdade, é também uma vontade de igualdade. Liberdade e igualdade confluem na solução proposta por Rousseau e são inseparáveis. Sem igualdade, não há liberdade (cf. ROUSSEAU, 1964, p. 391), de modo que o ponto central na solução do problema fundamental da política passa a ser, na verdade, encontrar uma forma de associação igualitária. Sem uma comunidade de iguais não há uma comunidade livre.

Uma leitura interessante e frutífera da filosofia política de Rousseau aproxima o Genebrino da tradição republicana, definida a partir da adesão a uma ideia de liberdade como não dominação (PETTIT, 1997; ver também SPITZ, 1995 e MOSCATELLI, 2010). Minha intenção neste texto é contribuir para essa leitura, que assume que Rousseau elabora uma versão da ideia de liberdade como não dominação, ampliando-a ao associá-la com a versão radicalmente igualitária da tomada de decisões desenvolvida por ele. A tese que quero desenvolver leva a sério as indicações do próprio Rousseau a propósito da imbricação entre liberdade e igualdade – em particular, afirma que, em Rousseau, um processo radicalmente igualitário de tomada de decisão é a condição necessária para que as pressões de dominação, inevitavelmente presentes na vida social, não prevaleçam: é só com um esforço permanente e constante para manter as condições de igualdade (inclusive e sobretudo no que se refere às tomadas de decisão, mas não só) que a liberdade (como não dominação) pode prevalecer.

Como premissa, quero aqui brevemente desenvolver dois pontos. Primeiro, é preciso tentar elaborar um pouco melhor o que se entende aqui pelo problema da dominação. Segundo, é interessante relembrar alguns pontos da análise que faz Rousseau, em sua antropologia, do desejo de dominar.

Partamos da proposta de definição elaborada por Pettit: dominação é uma relação em que uma das partes interfere arbitrariamente nas escolhas da outra parte (PETTIT, 1997, p. 52). O termo “interferência” é um tanto vago e difícil de precisar em si mesmo, de modo que seu uso na definição de “dominação” não parece representar um grande avanço<sup>1</sup>. De todo modo, o termo-chave na expressão “interferência arbitrária” é o adjetivo, que introduz um elemento claramente normativo na definição, deixando espaço para um tipo de interferência nas escolhas que seja não arbitrária ou justificada. Podemos, então, pensar uma categoria mais ampla – por exemplo, o exercício do poder (sua distribuição e sua regulação) em contextos grupais (cf. BOEHM 1999, p. 5) –, que subsuma esses dois tipos de interferência. Exercício do poder implicaria ou conteria, assim (entre outras coisas), a capacidade de interferir (arbitrariamente ou não) nas escolhas dos indivíduos. Quando o exercício dessa capacidade envolve arbitrariedade, temos o fenômeno da dominação. Se esse exercício é percebido, ao invés, como legítimo ou justificado, temos o exercício de autoridade. Assim, em suma, o exercício do poder em contextos grupais pode seguir dois caminhos: o da

<sup>1</sup> O próprio Pettit parece que é conduzido a fazer um uso tão insistente desse termo “interferência” por sua discussão anterior com o sentido “negativo” de liberdade como não interferência.

dominação ou o da autoridade. E podemos, inclusive, com isso, tentar pensar a possibilidade de usar o exercício da autoridade contra o fenômeno da dominação. É, em certa medida, o que vai propor Rousseau em sua teoria da soberania.

O segundo ponto que vale a pena mencionar como premissa é o tratamento que dá Rousseau ao que podemos chamar de “desejo de dominar”. É sobretudo em sua discussão com Hobbes que Rousseau desenvolve suas reflexões sobre esse desejo. Como sabemos, a tese que o Genebrino contrapõe à leitura que faz de Hobbes é que o desejo de dominar não é originário no homem. O impulso em direção à autoconservação não pode ser identificado com um desejo de dominação: se, para Hobbes, o *conatus* acaba sedimentando-se como um “perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder” (HOBBS, 1983, p. 60) que caracteriza tendencialmente todos os homens, o *amour de soi* em Rousseau não se apresenta, originalmente, como uma vontade de poder – ao contrário, sua expressão mais natural não é a inquietude do desejo, em seu movimento perpétuo, mas o repouso da fruição do sentimento da existência (cf., p. ex., as análises de GOLDSCHMIDT, 1983, p. 311 ss). Rousseau insiste em que essa vontade, esse desejo de dominação é socialmente construído ou adquirido: é quando o *amour propre* faz sua entrada na psicologia humana que o desejo de dominar pode nascer. A vontade de poder, em suma, não é originária, mas originada, e Rousseau tenta justamente oferecer sua genealogia, tanto no *Discurso sobre a origem da desigualdade* quanto no *Emílio*<sup>2</sup>.

Essa, em linhas gerais, é uma das implicações mais importantes da célebre tese da bondade original do homem<sup>3</sup>. Agora, Rousseau paga um preço por essa alternativa à antropologia hobbesiana: o homem, que é originalmente bom, torna-se mau ao tornar-se sociável. Qual é, então, a relação precisa entre maldade e sociabilidade? Tornamo-nos necessariamente maus ao tornamo-nos sociáveis? Afinal, o mecanismo psicológico do amor próprio, que está comprometido com o surgimento do desejo de dominar, é também o mesmo mecanismo que torna possível a existência social. No cortejo que acompanha o amor próprio, sociabilidade e desejo de dominar andam lado a lado. Não existe vida social sem (algum tipo de) amor próprio<sup>4</sup>. Haveria vida social sem dominação?

Certamente, não há vida social sem as estruturas psicológicas que tornam possível o desenvolvimento do amor próprio, o que significa que não há vida social sem que o desejo de dominar (uma das formas mais difundidas do amor próprio) seja potencialmente um problema. Como prevenir que essa potência

<sup>2</sup> Uma observação, no entanto, se impõe aqui, no que se refere a essa oposição entre Hobbes e Rousseau. No contraste superficial que se costuma fazer entre os “lobos” hobbesianos e os “bons selvagens” rousseuanianos, muita coisa se perde – em especial, as convergências que existem entre os dois pensadores. Rousseau é tão sensível ao elemento conflituoso da vida social quanto Hobbes e tenta pensar as condições da cooperação (que também é um fato que caracteriza a vida social especificamente humana) sem ignorar ou minimizar o conflito. É interessante notar que Rousseau segue Hobbes na caracterização da soberania como “absoluta”. Nesse ponto, os dois filósofos parecem convergir (e se afastar de Locke na mesma medida), embora diverjam fortemente em suas premissas antropológicas. Dizer que o desejo de dominar é originado, e não original, implica diferenças importantes e significativas (no nível de uma teoria da natureza humana), mas, seja essa tendência original ou derivada, quando passamos ao nível de uma teoria política, ambos os teóricos reconhecem (de forma talvez mais clara do que Locke) que no centro do problema político está a questão da dominação.

<sup>3</sup> Essa tese é comumente o alvo de vários mal-entendidos, mas não há condições de explicitá-la aqui sem que isso resulte em um longo desvio. A exposição mais sucinta da tese talvez seja a abertura do *Emílio* (obra que é, aliás, segundo o próprio Rousseau, um tratado sobre a bondade natural): “Tudo está bem ao sair das mãos do autor das coisas: tudo degenera entre as mãos do homem”. (ROUSSEAU, 1969, p. 245). Como referência geral, além da análise clássica que faz Goldschmidt do *Discurso sobre a origem da desigualdade* (GOLDSCHMIDT, 1983), remeto também o leitor ao texto de Melzer (MELZER, 1990).

<sup>4</sup> Não é possível aqui desenvolver melhor esse ponto. Rousseau, na maior parte do tempo, destaca o sentido negativo do amor próprio. No entanto, se tomamos “amor próprio” como um nome genérico para o desejo de reconhecimento (ou mesmo algo como a *approbativeness*; cf. LOVEJOY, 1961), esse sentimento é um ingrediente fundamental da vida social. Se não quisermos condenar sem mais a existência social do homem (reafirmando as leituras “primitivistas” mais radicais e simplórias de Rousseau), então será preciso refinar a teoria do amor próprio, de modo a permitir um sentido positivo para esse desejo de reconhecimento (distinguindo-o, por exemplo, do desejo de preferência ou de dominação que caracteriza o “amor próprio inflamado”). N. J. H. Dent oferece talvez ainda o melhor tratamento dessa questão (DENT, 1988). Ver também REIS (2005); NEUHOUSER (2008).

se realize? A esperança do *Contrato social* é, justamente, encontrar uma forma de exercício da autoridade que ponha em xeque o desejo de dominar que existe de forma latente por entre os fios do tecido social.

Vale lembrar que o fenômeno da dominação ou o desejo de dominar manifestam-se de múltiplas formas, das mais extremas, como no caso paradigmático da escravidão, às mais simples, que aparecem corriqueiramente na vida social – por exemplo, o desejo de preferência, que é combustível da concorrência e do conflito entre as vontades particulares e que matiza a cooperação social é, em certa medida, uma manifestação do desejo de dominar; da mesma forma, e especialmente, assim é a dinâmica que se estabelece entre vontades particulares e vontade geral. O fato de haver vontades particulares distintas da vontade geral já é suficiente para potencialmente introduzir o problema da dominação. A simples tentação de colocar sua vontade particular à frente da vontade geral nas questões públicas ou a de impor sua vontade particular como sendo a vontade geral são manifestações do desejo de dominação – e essas possibilidades sempre existirão enquanto houver vontades particulares distintas da vontade geral (o que, de resto, sempre será o caso, se não queremos subscrever os equívocos das leituras “totalitárias” de Rousseau). Em suma, o problema da dominação não é excepcional, marginal ou opcional: está potencialmente implicado, tão logo indivíduos se juntem para constituir uma comunidade.

Acrescentemos uma nova dimensão a esse quadro: o exercício do poder, seja na forma da autoridade ou da dominação, implica uma pressão em direção à desigualdade. A relação de autoridade (e mais claramente ainda a de dominação) envolve uma certa assimetria: uma das partes tem autoridade sobre a outra. E essa assimetria pode, potencialmente, traduzir-se em desigualdades importantes, em termos de acesso aos recursos (materiais ou outros) disponíveis graças à cooperação.

Seria possível eliminar essa pressão? Essa é uma possibilidade que não será examinada aqui – coloquemo-la sob a suspeita de ser utópica no mau sentido (irrealisticamente utópica). Vamos, ao invés, assumir que não há vida social sem alguma forma de exercício do poder, ou seja, não há vida social sem alguma pressão em direção à desigualdade.

Se não é razoável esperar eliminar essa assimetria ou essa pressão em direção à desigualdade, podemos, no entanto, pensar em como compensá-la ou contrabalançá-la: uma pressão em direção à igualdade pode servir como contrapeso àquela pressão em direção à desigualdade.

Em seus estudos sobre as origens do igualitarismo nas sociedades humanas, Christopher Boehm desenvolve a tese de que o “igualitarismo não resulta da mera ausência de hierarquia”<sup>5</sup>, mas que “envolve um tipo muito especial de hierarquia, um tipo curioso que está baseado em sentimentos anti-hierárquicos” (BOEHM, 1999, p. 9-10). Mais ainda, diz Boehm, sociedades igualitárias implicam “hierarquias nas quais a direção do fluxo de poder foi revertido de forma bastante radical” (BOEHM, 1999, p.10) – não mais de “cima para baixo”, como na hierarquia tradicional, mas de “baixo para cima”. Trata-se, nos termos propostos por Boehm, de um tipo heterodoxo de hierarquia: uma “hierarquia de dominação reversa” (BOEHM, 1993).

O importante é que, como Boehm tenta mostrar, essa reversão do fluxo de poder que caracteriza a hierarquia de dominação reversa (que, por sua vez, caracteriza as sociedades igualitárias) não é algo que “simplesmente acontece”, mas é resultado de um esforço deliberado, que começa como uma resposta (grupal ou coletiva) ao desejo de dominar (expresso por alguns indivíduos). Boehm vê essa reação como típica de uma característica mais geral, que chama de “ambivalência da natureza humana” (cf. BOEHM 1999, p. 3 e p. 225 ss; e BOEHM 1989), segundo a qual disposições para a dominação são acompanhadas tanto por disposições à submissão quanto por uma aversão à sujeição. Em grande medida, essas disposições são

<sup>5</sup> Estou assumindo aqui que a presença de uma estrutura hierárquica é um índice daquela assimetria apontada anteriormente, que indica a existência de uma estrutura de autoridade e, no limite, ao menos potencialmente, de uma estrutura de dominação.

compartilhadas por nossos parentes primatas mais próximos, os grandes símios africanos, cujos grupos sociais, fortemente hierárquicos, são o resultado de uma dinâmica linear de dominação-submissão. A especificidade dos seres humanos é que encontraram uma solução intermediária, de compromisso, para reverter essa dinâmica: cada membro do grupo abre mão de suas possibilidades de dominação e o grupo como um todo (como uma comunidade) funciona como garantia de que não haverá sujeição pessoal a um indivíduo dominante. É bem verdade que chimpanzés e bonobos formam, eventualmente, coalizões – há inclusive relatos (raros) de coalizões que resultaram na morte de um macho dominante especialmente violento ou tirânico. No entanto, essas coalizões são pouco estáveis e pouco duradouras, sendo logo substituídas por uma estrutura tradicional de dominação (cf. BOEHM 1999; DE WAAL 1998; 1996). A “hierarquia de dominação reversa”, por sua vez, pode ganhar uma estabilidade suficiente para estruturar toda a vida social. É o caso, argumenta Boehm, das primeiras sociedades humanas (até por volta de 10 ou 12 mil anos atrás), que eram fundamentalmente igualitárias, assim como é o caso de sociedades tribais e de grupos de caçadores-coletores contemporâneos, que mantêm uma estrutura mais igualitária do que a que existe, por exemplo, nos Estados modernos.

Não é possível aqui desenvolver mais amplamente os detalhes do argumento de Boehm. Quero reter apenas três elementos de sua tese, que são relevantes como *inputs* para uma teoria da democracia e que tentarei projetar sobre a filosofia política rousseauiana. Primeiro, a ideia central de que o igualitarismo não implica a ausência, mas, sim, um tipo excêntrico de hierarquia e de exercício do poder (a tese da “hierarquia de dominação reversa”). Segundo, que esse tipo excêntrico de hierarquia é resultado de um esforço constante, que precisa ser mantido para que a igualdade não desapareça e, em seu lugar, uma estrutura ortodoxa de dominação se estabeleça. Terceiro, que esse esforço é realizado e garantido pela comunidade como um todo – como diz Boehm, “minha hipótese principal é que sociedades igualitárias são criadas e mantidas por *comunidades morais*” (BOEHM 1999, p. 8; grifo do autor).

Podemos caracterizar a excentricidade desse tipo de hierarquia nos termos que foram propostos acima: na hierarquia de dominação reversa, as pressões em direção à desigualdade são ativamente compensadas por uma contrapressão em direção à igualdade – contrapressão essa que cabe à comunidade, representada ou pensada como um todo, exercer. Em outras palavras, a igualdade deve ser não só expressamente instituída (contra as tendências à dominação), mas também, se deve subsistir, ativamente mantida (para que essas pressões não acabem prevalecendo ao longo do tempo).

Na filosofia política de Rousseau, encontramos duas vias para pensarmos tanto essa instituição quanto esse esforço de manutenção da igualdade. A primeira passa pela metáfora do pacto e pelo conceito fundamental de soberano. A segunda, pela mitologia do Grande Legislador e de sua peculiar atuação sobre o corpo social.

A metáfora do pacto social é utilizada por Rousseau como parte de sua reflexão sobre a natureza peculiar da *associação*, em contraste com a mera *agregação*. Grupos sociais em geral (e a sociedade política em particular) não são meras agregações de indivíduos, que podem ser pensadas a partir de uma simples dinâmica de dominação/submissão: são associações que implicam, para sua compreensão, um tipo peculiar de interdependência entre os indivíduos<sup>6</sup>.

A ideia de “pacto” tem vários atrativos no contexto da explicação da origem da obrigação política (um dos aspectos normativos importantes do fato da interdependência). Permite, por exemplo, que pensemos

<sup>6</sup>Recentemente, Tomasello tem desenvolvido a hipótese de que a passagem da independência para a interdependência, motivada possivelmente por causas demográficas, é uma das chaves mais importantes para explicarmos a evolução da cooperação humana. Ver TOMASELLO et al. (2012) e TOMASELLO (2014, p. 82 ss e p. 120 ss.). A intuição de Rousseau, expressa no início do cap. VI do Livro I do *Contrato social*, sobre a estratégia de engendrar novas forças por “agregação” (na verdade, para ser mais consistente com a nomenclatura que havia introduzido no capítulo anterior, deveria ter dito “por associação”) já evoca essa hipótese adotada por Tomasello.

essa obrigação como tendo uma origem em ações que os indivíduos realizam entre si, sem a necessidade de recorrermos a critérios transcendentais. Permite ainda que falemos de um elemento de consentimento no constrangimento implicado pela ideia mesma de “obrigação”. Permite, enfim, que se articule um discurso de justificação em torno da autoridade política, sem perder de vista o indivíduo como instância portadora de valores que limitam ou condicionam a pretensão de autoridade.

Sobretudo, o conceito de pacto aplicado à questão da instituição da autoridade permite identificar, no cerne da associação, sua condição suficiente: o compromisso conjunto (*joint commitment*), que é assumido por cada membro da associação e que cria, entre eles, os laços de obrigação.<sup>7</sup> O grupo assim formado, em torno de um compromisso conjunto, é, nos termos de Margaret Gilbert, que estou aqui tomando emprestados, um “sujeito plural”, ou, nos termos de Rousseau, uma pessoa moral e coletiva – que ele chama de “soberano”.

A instituição do soberano – um sujeito plural, cuja unidade deve ser entendida nos termos do compromisso conjunto assumido por seus membros, e dotado de uma vontade geral – soluciona o “problema fundamental” (temos agora interdependência sem dependências parciais). Um último atrativo da metáfora do pacto é que ela permite a Rousseau expressar claramente o ponto central em torno do qual essa solução se organiza. Esse ponto está posto por Rousseau nos termos da “cláusula única” do contrato: a célebre “alienação total”, que não é outra coisa senão uma exigência radical de igualdade, que preside à instituição do soberano. Essa radical igualdade é inseparável da instituição do sujeito plural – da comunidade, representada como constituindo uma unidade –, a ponto de podermos dizer que é essa instituição da igualdade que faz surgir ou dá origem à comunidade política (o compromisso conjunto que dá origem ao grupo é um compromisso de igualdade). Note-se que essa instituição da igualdade, nas condições de interdependência que caracterizam a comunidade política, só se dá por meio de um ato deliberado, da parte dos membros, secundados por toda a associação, ato esse descrito por Rousseau como uma “alienação”. Nesse ato, o que se está alienando, em certa medida, é o desejo de dominar: é como se cada membro aceitasse não mais utilizar os meios que possui como possíveis vantagens para dominar os demais, recebendo de volta esses meios e seu uso, agora postos sob a direção da vontade geral (das leis), juntamente com a garantia de que não será dominado por outros.

Na formulação de Rousseau, o ato de associação produz o “corpo moral e coletivo” – o soberano –, que “recebe desse mesmo ato sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade” (ROUSSEAU, 1964, p. 361; grifo no original). Não apenas unidade, portanto, mas também atividade: o ponto de vista aberto pela metáfora do pacto permite pensar ambas as dimensões. A essa segunda dimensão – atividade – corresponde, como sabemos, o conceito fundamental de vontade geral. A ideia de igualdade é central para entendermos também esse conceito-chave.

“Enquanto vários homens reunidos se consideram como um único corpo, têm apenas uma única vontade, que se refere à conservação comum e ao bem-estar geral”, diz Rousseau no Livro IV do *Contrato social* (ROUSSEAU, 1964, p. 437). Ter uma única vontade (uma vontade comum) implica compartilhar um entendimento do que seja o bem comum – o que, por sua vez, é a condição para que o “todo” possa ser pensado como um sujeito dotado de agência. Cohen resume:

O povo é um agente – uma pessoa moral – que existe como tal apenas por intermédio de um entendimento compartilhado do bem comum e pelo reconhecimento compartilhado da autoridade de tal entendimento: o povo é constituído como um agente por ter uma vontade, e o que define a vontade do povo é sua orientação para o bem comum daqueles que estão submetidos a ela. (COHEN, 2010, p. 33).

<sup>7</sup> O conceito de *joint commitment* (que estou traduzindo por “compromisso ou comprometimento conjunto”) é tirado da filosofia social de Margaret Gilbert. Ver GILBERT (2006 e 2014).

O que podemos dizer em geral sobre o conteúdo desse entendimento compartilhado sobre o bem comum? Pouca coisa: a vontade geral tem sempre um conteúdo específico, adequado ao sujeito plural que a possui; o que é bom para um povo não é necessariamente para outro.<sup>8</sup>

Duas indicações gerais de Rousseau, no entanto, são importantes. A primeira é, de certa forma, óbvia: seja qual for o conteúdo do bem comum, ele envolve necessariamente a conservação ou a preservação da comunidade (sua continuidade ao longo do tempo). A segunda é mais interessante: a vontade geral, sugere Rousseau, é uma “vontade de igualdade”. Diferentemente da vontade particular, que tende à preferência, a vontade geral, diz Rousseau, tende à igualdade (cf. ROUSSEAU, 1964, p. 368). O bem comum, assim, inclui necessariamente a igualdade. Mais especificamente, podemos dizer que o bem comum – que não é outra coisa senão a interseção dos interesses particulares – inclui a aspiração de cada membro da comunidade pela igualdade, de modo que seja impossível fazer avançar esse bem comum sem, ao mesmo tempo, promover e manter a igualdade entre os membros da associação<sup>9</sup>.

Essa condição de igualdade, como diz Cohen, é mais fundamental do que qualquer ideia substantiva do que seja o bem comum e condiciona todo o processo de tomada de decisões coletivas (cf. COHEN, 2010, p. 41-42). Foi sugerido acima que a ideia de igualdade preside a instituição do corpo político, de tal modo que instituir o corpo político, para Rousseau, é, ao mesmo tempo, instaurar a condição de igualdade entre os seus membros. O processo de tomada de decisões coletivas, que, em Rousseau, não é outra coisa senão o processo de formação ou de fixação da vontade geral<sup>10</sup>, é, em última instância, o processo pelo qual a igualdade, ingrediente fundamental do compromisso conjunto que institui o sujeito plural que é o soberano, é mantida e preservada.

O processo de tomada de decisões coletivas é o meio pelo qual o soberano exerce sua autoridade e corresponde, basicamente, ao processo legislativo. Que esse processo é pensado como radicalmente igualitário por Rousseau é claro em várias condições que, segundo o Genebrino, o enquadram. É assim, por exemplo, que podem ser interpretadas a condição de inclusão<sup>11</sup>, a condição de restrição às “sociedades parciais”<sup>12</sup> e a condição de redução das desigualdades materiais<sup>13</sup> – para ficar apenas nessas. Efetivamente, todo o conjunto de condições que constrange o processo legislativo pode ser visto como uma tentativa de garantir que esse processo mantenha-se essencialmente igualitário, isolando-o, na medida do possível, das inevitáveis pressões em direção à sua captura por interesses particulares.

Na instauração do corpo político, a condição de igualdade (expressa pela “cláusula” da “alienação total”) resolve o aparente paradoxo da associação política, que implica interdependência, mas aspira à liberdade. No processo legislativo, pelo qual o soberano exerce sua autoridade e mantém ativamente a liberdade, por meio das leis, a condição de igualdade exerce da mesma forma um papel fundamental. Nos dois casos, a liberdade é conseguida apenas ao preço de um esforço em direção à igualdade. É assim que se deve

<sup>8</sup> Aqui vale retomar as reflexões de Rousseau nos três capítulos do Livro II do *Contrato social* que dedica ao “povo” e as indicações que dá no capítulo XI do mesmo livro sobre a legislação.

<sup>9</sup> Ver o que diz Rousseau na nona das *Cartas da Montanha*: “O primeiro e maior interesse público é sempre a justiça. Todos querem que as condições sejam iguais para todos, e a justiça não é mais do que essa igualdade” (ROUSSEAU, 1964, p. 891).

<sup>10</sup> Termos como “fixar” e “formar” procuram, na verdade, contornar a discussão sobre a verdadeira natureza da vontade geral. A vontade geral é algo que se descobre ou algo que se inventa? Há uma certa equivocidade no uso que faz Rousseau dessa noção central, de modo que possivelmente há elementos de invenção e de descoberta envolvidos. Sobre essa questão, que não será discutida aqui, ver BROOKE (2007); REIS (2010); BERTRAM (2012).

<sup>11</sup> “Para que uma vontade seja geral, não é sempre necessário que seja unânime, mas é necessário que todas as vozes sejam contadas; toda exclusão formal rompe a generalidade” (ROUSSEAU, 1964, p. 369, nota).

<sup>12</sup> “Importa, portanto, para que tenhamos efetivamente o enunciado da vontade geral, que não haja sociedades parciais no Estado e que cada cidadão opine apenas de acordo consigo mesmo” (ROUSSEAU, 1964, p. 372).

<sup>13</sup> “Quereis então dar consistência ao Estado? Aproximai os graus extremos tanto quanto possível”. (ROUSSEAU, 1964, p. 392, nota)

entender o célebre paradoxo do “forçar a ser livre”: é apenas pelo esforço deliberado, constante e cuidadoso de instaurar, manter e promover a igualdade que as condições para uma vida política livre são alcançadas. Pressionando em direção à igualdade, contra todas as pressões contrárias das vontades particulares, o soberano, por meio de sua autoridade, ou seja, do exercício da vontade geral e do produto desse exercício (as leis), garante as condições para anular a dominação. Para estarmos livres da dominação, precisamos ser forçados à igualdade.

Uma constituição democrática (ou republicana), portanto, é absolutamente necessária para obtermos a liberdade como não dominação. Não há como conseguir realizar essa finalidade apenas com a instituição de limites que definam e protejam áreas de não interferência. Mais do que isso, a existência de uma comunidade política, cuja instituição e cujo funcionamento impliquem centralmente a igualdade entre seus membros, é imprescindível para que sejam controladas e anuladas as inevitáveis pressões de dominação presentes na vida social, em função da competição entre vontades particulares.<sup>14</sup>

Para Rousseau, no entanto, a história contada a partir dos conceitos fundamentais de “pacto social”, “soberano”, “vontade geral” e “lei” é apenas parcial. Há, como sabemos, ainda no *Contrato social*, uma outra narrativa sobre a instituição da comunidade política, que passa agora pela figura do Legislador, introduzida no final do Cap. VI do Livro II daquela obra.

Cabe ao grande Legislador “instituir um povo”, diz Rousseau (ROUSSEAU, 1964, p. 381). Na perspectiva do pacto, como vimos, instituir o sujeito plural, que é o soberano, implica um compromisso conjunto, que inclui, entre outras coisas possíveis, o compromisso que conjuntamente se assume de abrir mão da pretensão de usar suas eventuais vantagens pessoais para dominar os demais. Na perspectiva do Legislador, por sua vez, “instituir um povo” implica “mudar a natureza humana”, “transformar o indivíduo”. A unidade do sujeito plural (da pessoa moral e coletiva), no primeiro caso, está garantida pelo compromisso conjunto. No segundo, parece pedir mais: é como se a unidade que se deseja atribuir à comunidade política necessitasse mais do que aquilo que o indivíduo pode trazer por si só. Para além dos laços mútuos de obrigação que o compromisso conjunto origina, precisamos dos laços de estima que “ligam os cidadãos à pátria e uns aos outros” (Rousseau, 1964, p. 958), laços esses sobre os quais o grande Legislador vai agir, ocupando-se “em segredo” do quarto tipo de leis – os costumes e a opinião<sup>15</sup>.

O que é interessante notar, nessa segunda perspectiva sobre a instituição da comunidade política como um sujeito plural, é que, também aqui, uma certa ideia de igualdade desempenha um papel importante – mas trata-se, é necessário perceber, de uma ideia de igualdade significativamente distinta da que aparece na primeira perspectiva. Aqui, o ingrediente fundamental é o da identidade: a esperança de liberdade para os poloneses, tenta mostrar Rousseau nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, está em função direta de sua capacidade de dotar seus cidadãos de um caráter nacional<sup>16</sup>. “Igualdade”, aqui, está no registro da

<sup>14</sup> Seria interessante examinar aqui também o atrito entre a vontade corporativa do governo e a vontade geral do soberano. Esse atrito entre essas duas autoridades – a do governo e a do soberano – é fundamental e, no limite, é o que vai causar a morte do corpo político, como sugere Rousseau no Livro III do *Contrato social*. Ver ROUSSEAU (1964, p. 424).

<sup>15</sup> Cf. ROUSSEAU, 1964, p. 394. Não é aqui o lugar para desenvolver este ponto, mas vale notar que o que Rousseau chama de Legislador pode ser interpretado de forma “despersonalizada” (um pouco contra, é verdade, os exemplos preferidos do Genebrino nos contextos em que evoca essa figura). Ao Legislador corresponde uma “função” (do mesmo modo como ao soberano corresponde à função legislativa e ao governo, a executiva). Assim, uma parte do conjunto de instituições que Rousseau descreve no Livro IV do *Contrato social* (como a censura e a religião civil, por exemplo), ao cumprir essa mesma função, pode ser entendida como o “legislador”, moldando os costumes de uma forma permanente e não episódica. Ver sobre isso REIS (2017).

<sup>16</sup> “A Polônia (...) não tem em si mesma nenhuma consistência e depende do capricho de seus vizinhos. Vejo apenas, no estado atual das coisas, um único meio de dar-lhe essa consistência que lhe falta: infundir, por assim dizer, em toda a nação a alma dos confederados; estabelecer de tal forma a República nos corações dos poloneses que ela subsista lá, apesar de todos os esforços de seus opressores” (ROUSSEAU, 1964, p. 959).



identidade e, mesmo, da homogeneidade. Com isso também se articula uma nova percepção da unidade do sujeito plural (agora representado como “pátria”).

Há, portanto, também aqui, a mesma articulação entre liberdade (como não dominação) e igualdade: apenas promovendo a identidade do caráter nacional (e a identificação com a pátria) é que se pode manter a esperança da liberdade.<sup>17</sup> Da mesma forma, o *Contrato social* sugere que a constituição democrática ou republicana (o conjunto de instituições que constituem e tornam possível o processo radicalmente igualitário de tomada de decisões coletivas evocado naquela obra) deve ser secundada ou apoiada por uma forte constituição comunitária, que reforce a igualdade pela identidade e robusteça a percepção de unidade que é atribuída à comunidade política. Às assembleias populares, evocadas diversas vezes no *Contrato social*, devem-se juntar os festivais públicos, os jogos, os rituais e cerimônias religiosas mencionadas nas *Considerações sobre o governo da Polônia*.<sup>18</sup>

Essas duas vias – a da constituição democrática ou republicana, que condiciona a manutenção da liberdade (como não dominação) ao processo igualitário de tomada de decisões, e a da constituição comunitária, que aposta na manutenção da liberdade (como não dominação) por meio da promoção de uma unidade cívica forte – são, aparentemente, aos olhos de Rousseau, mais do que simplesmente complementares. Embora não sem alguma oscilação, Rousseau parece sugerir frequentemente que a constituição democrática ou republicana não pode subsistir sem a constituição comunitária – sem a unidade cívica em sentido forte –, de modo que só se poderia esperar realizar a aspiração de liberdade (como não dominação) por meio do esforço de aquisição daquela unidade cívica forte que as *Considerações sobre o governo da Polônia* preconizam.

No entanto, esse esforço de realização da unidade cívica forte parece implicar um tipo de autoridade também especialmente forte – mais forte do que a necessária para manter ao largo o perigo da dominação. Se, na via da constituição democrática ou republicana, o “forçar a ser livre” pode ser lido, como foi sugerido, como se referindo ao esforço deliberado e permanente que deve ser feito pelo processo político (inclusive e principalmente o processo legislativo e as próprias leis) para manter as condições de igualdade, na via da constituição comunitária (a via do grande Legislador), o “forçar a ser livre” converge com a ideia de mudar a natureza humana e transformar o indivíduo.

“Forçar a ser livre” – melhor seria dizer, como também foi sugerido, “forçar a ser igual”. Mas há uma diferença significativa entre, por um lado, forçar a igualdade por meio das condições impostas ao processo de tomada de decisões coletivas (inclusive por meios compulsórios, como participação necessária nas assembleias populares ou voto obrigatório, etc.) e por meio da força normativa das leis (que podem, por exemplo, estipular condições para controlar os efeitos da desigualdade de condições ou de acesso a recursos); e, por outro, forçar a igualdade por meio da “infusão” de um caráter nacional. Nessa diferença significativa pesa a distância que há entre os povos modernos e os antigos<sup>19</sup>, com as diferentes expectativas relativamente à

<sup>17</sup> É bem verdade que, nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau está sobretudo preocupado com as ameaças externas à liberdade dos poloneses, sempre ameaçados de submissão por seus vizinhos belicosos, enquanto no *Contrato social* a ameaça é interna e está na permanente competição entre vontades particulares e sua relação com a vontade geral. Mas a figura do Legislador aparece centralmente nos dois casos, seja para garantir a identidade do caráter nacional, seja para disciplinar a competição entre as vontades particulares e facilitar a virtude cívica, que consiste na convergência entre vontade particular e vontade geral, o que sugere que as semelhanças entre os dois casos são mais importantes do que as diferenças.

<sup>18</sup> Aqui vale lembrar as observações de Starobinski sobre as semelhanças estruturais entre a exaltação da festa popular e a vontade geral: a “alegria pública” seria o “aspecto lírico” da vontade geral – o aspecto que ela adquire em “trajes domingueiros” (cf. STAROBINSKI, 1991, p. 107).

<sup>19</sup> Rousseau frequentemente lamenta essa distância, que enxerga, em geral, como desvantajosa para os modernos. De um modo geral, os antigos permanecem, para ele, modelares – mas eventualmente percebe o limite desses modelos. Ver, por exemplo, o que diz na última das *Cartas da Montanha*, dirigindo-se a seus conterrâneos genebrinos: “Os povos antigos não são mais um modelo para os modernos; são, de todos os pontos de vista, estranhos para eles. Sobretudo vós, genebrinos, ficai onde estais e não busqueis alcançar os objetos elevados que vos são apresentados para esconder o abismo que se abre à vossa frente. Não sois nem romanos nem



liberdade que os caracterizam. Se o desejo de não dominação pode ser comum entre antigos e modernos, nem por isso suas ideias de liberdade coincidem totalmente, de modo que, se não é adequado reduzir a “liberdade dos modernos” apenas à ideia de não interferência, também não parece adequado eliminar totalmente essa expectativa de não interferência como elemento inseparável da ideia moderna de liberdade.

Assim, de certa maneira, o valor da forma como Rousseau desenvolve a intuição básica – que parece acertada – da relação necessária entre a promoção da igualdade e a garantia da liberdade como não dominação fica atrelado à possibilidade de separarmos as duas vias nas quais seu pensamento evolui (a via da constituição democrática ou republicana e a da constituição comunitária).

Joshua Cohen, em sua interessante leitura do *Contrato social*, propõe fazer isso distinguindo duas maneiras de pensar o caminho em direção à unidade cívica: unidade por meio de ordenamento (*unity through ordering*) e unidade por meio de integração (*unity through integration*). O primeiro caminho consiste em adotar uma hierarquia de razões. Ter uma vontade, sugere Cohen, ecoando uma ideia kantiana, é “ter a capacidade de agir por razões” (COHEN, 2010, p. 61). Indivíduos, sugere Rousseau, têm duas vontades: sua vontade particular e a vontade geral<sup>20</sup>. Nos termos de Cohen, isso quer dizer que podem usar duas razões diferentes para avaliar as opções que se apresentam para suas escolhas e decisões. Uma ideia suficiente de unidade cívica, assim, pode ser alcançada estabelecendo-se a prioridade das razões gerais sobre as particulares, pelo menos no que se refere às questões que giram em torno do que seja o bem comum e dos meios para promovê-lo. O caminho da integração, por sua vez, procuraria substituir as vontades/razões particulares pela vontade/razão geral linearmente – de tal modo que o cidadão, como os guardiães na República platônica, não tem nenhuma identidade fora ou independentemente de seu papel como cidadãos.

Há indícios, na obra rousseauiana, dos dois caminhos. Cohen argumenta, no entanto, que as afirmações mais fortes de Rousseau, que sugeririam uma adesão ao sentido mais forte da unidade cívica, não são parte de sua teoria da legitimidade, mas constituem elementos de uma “sociologia política” que trataria das condições para a estabilidade (nos termos rawlsianos) da ordem legítima (cf. COHEN, 2010, p. 57). Em suma, seria possível separar aquelas duas vias pelas quais o pensamento de Rousseau avança, de modo a preservar suas intuições interessantes sobre as condições igualitárias para o florescimento da liberdade, sem precisarmos pagar o preço das condições para a unidade cívica forte, indesejáveis e impraticáveis, talvez, nas sociedades modernas – aceitar sua teoria da legitimidade democrática, sem nos comprometermos com sua sociologia política ainda fortemente inspirada pelos modelos antigos que admirava.

A lição de Rousseau parece ser esta: se queremos estar livres da dominação e do arbítrio, precisamos de uma comunidade (a garantia contra a dominação, para seres interdependentes, não pode ser isolada da vida em sociedade) de iguais – uma comunidade, cuja autoridade peculiar é ativa e permanentemente utilizada para garantir que as pressões da competição entre vontades particulares não instituem aquele tipo de desigualdade que conduz à dominação de uns e à submissão de outros. Grande parte da fecundidade de seu pensamento político vem do fato de que soube explorar como poucos essa intuição básica, desenvolvendo uma teoria democrática que deixa bem claro o que está em jogo nos anseios inseparáveis de liberdade e de igualdade.

espartanos, não sois nem mesmo atenienses. Deixai de lado esses grandes nomes que não combinam convosco. Sois mercadores, artesãos, burgueses, sempre ocupados com vossos interesses privados, vosso trabalho, vosso comércio, vosso ganho; gente para quem a própria liberdade é apenas um meio para adquirir sem obstáculo e possuir em segurança”. (ROUSSEAU, 1964, p. 881)

<sup>20</sup> Quando pertencem a uma corporação, têm ainda uma terceira vontade: a vontade corporativa. Podemos encontrar aí mais um argumento em favor da condição de restrição das sociedades parciais, especialmente no que se refere ao processo de tomada de decisões coletivas.



## Referências

- BERTRAM, Christopher. 2012. Rousseau's Legacy in Two Conceptions of the General Will: Democratic and Transcendent. *The Review of Politics*, vol. 74, p. 403-419.
- BOEHM, Christopher et al. 1993. Egalitarian Behavior and Reverse Dominance Hierarchy (and Comments and Reply). *Current Anthropology*, vol. 34, n. 3, p. 227-254.
- BOEHM, Christopher. 1989. Ambivalence and Compromise in Human Nature. *American Anthropological Association*, nova série, vol. 91, n. 4, p. 921-939.
- BOEHM, Christopher. 1999. *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior*. Cambridge, Mass./Londres: Harvard UP.
- BROOKE, Christoper. 2007. Aux limites de la volonté générale: Silence, exil, ruse et désobéissance dans la pensée politique de Rousseau. *Les Études Philosophiques*, 2007/4, n. 83, p. 425-444.
- COHEN, Joshua. 2010. *Rousseau: A Free Community of Equals*. Oxford/Nova York: Oxford UP.
- DE WAAL, Frans. 1996. *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, Mass./Londres: Harvard UP.
- DE WAAL, Frans. 1998. *Chimpanzee Politics: Power and Sex Among Apes*. Edição revista. Baltimore/Londres: Johns Hopkins UP.
- DENT, N. J. H. 1988. *Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*. Oxford: Blackwell.
- GILBERT, Margaret. 2006. *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bonds of Society*. Oxford: Clarendon Press.
- GILBERT, Margaret. 2014. *Joint Commitment: How We Make the Social World*. Oxford/Nova York: Oxford UP.
- GOLDSCHMIDT, Victor. 1983. *Anthropologie et politique: Les principes du système de Rousseau*. 2ª Ed. Paris: Vrin.
- HOBBS, Thomas. 1983. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural.
- LOVEJOY, Arthur. 1961. *Reflections on Human Nature*. Baltimore: Johns Hopkins UP.
- MELZER, Arthur M. 1990. *The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought*. Chicago/Londres: University of Chicago UP.
- MOSCATELI, Renato. 2010. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: História e filosofia política no Século das Luzes*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- NEUHOUSER, Frederick. 2008. *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Oxford/Nova York: Oxford UP.
- PETTIT, Philip. 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press.
- REIS, Claudio. 2005. *Unidade e liberdade: O indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. Brasília: UnB/Finatec.



- REIS, Claudio. 2010. Vontade geral e decisão coletiva. *Trans/Form/Ação*, vol. 33, n. 2, p. 11-34.
- REIS, Claudio. 2017. Conservadorismo rousseauiano. *Educativa*, vol. 20, n. 1, p. 8-23
- ROUSSEAU, J.-J. 1964. *Oeuvres complètes*. Vol. III: *Du contrat social – Écrits politiques*. Paris: Gallimard.
- ROUSSEAU, J.-J. 1969. *Oeuvres complètes*. Vol. IV: *Émile – Éducation, Morale, Botanique*. Paris: Gallimard.
- SPITZ, Jean-Fabien. 1995. *La liberté politique*. Paris: PUF.
- STAROBINSKI, Jean. 1991. *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- TOMASELLO, Michael et al. 2012. Two Key Steps in the Evolution of Human Cooperation. *Current Anthropology*, vol. 53, n. 6, p. 673-692.
- TOMASELLO, Michael. 2014. *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge, Mass./Londres: Harvard UP.
- TOMASELLO, Michael. 2016. *A Natural History of Human Morality*. Cambridge, Mass./Londres: Harvard UP.