

Prof. Luc Foisneau (CNRS / Centre d'études sociologiques et politiques Raymond Aron – EHESS)

Resumo: A questão da origem do Estado aparece no segundo *Discurso* como uma das condições para o surgimento de desigualdades entre os homens. Procuraremos entender, primeiro, como Rousseau analisa as deficiências do Estado moderno e, depois, como pretende corrigir os defeitos desse Estado a partir de uma perspectiva republicana, cujo modelo ele encontra na organização política de Genebra, sua cidade natal. Para nos ajudar a compreender as questões do primeiro problema, apoiar-nos-emos no *Homo Domesticus* de James C. Scott, e para compreender as questões do segundo problema, na leitura que Rawls propõe da ligação entre o segundo *Discurso* e o *Do contrato social*.

1. Introdução. O problema do Estado e do regime republicano

1.1 Monarquias e repúblicas na Europa

A perspectiva da história conjectural de Rousseau possui uma certa força quando comparada com a abordagem de teóricos do direito natural como Grotius, Hobbes ou Pufendorf: ela nos permite reler as instituições políticas à luz dos acontecimentos que podemos supor e compreender as forças reais que se exercem por trás dos discursos de justificação. Seu método atinge seu objetivo quando ele tenta nos explicar as origens do Estado, porque ele não propõe uma justificação das formas mais atuais, a do despotismo iluminado, mas propõe uma gênese em tempos pré-históricos.

Recorde-se, porém, que a forma de Estado mais difundida na Europa na época era o Estado absolutista, cujo modelo máximo era representado pela monarquia de Luís XIV - a França não era o único país a conhecer esta forma de Estado, a que Rousseau chamou "despótica", já que havia variações na Espanha e Inglaterra, ao lado de modelos republicanos mais ou menos resistentes (na Suíça e na Holanda, depois do fracasso dos exércitos espanhóis); e Rousseau modera este julgamento na sua carta de dedicação à República de Genebra. De fato, os dois principais regimes políticos que se opõem entre si são a monarquia (mais ou menos absoluta) e a república (mais ou menos aristocrática). É neste panorama europeu que devemos, portanto, situar o problema do

Estado segundo Rousseau: o *Do contrato social* constitui um apelo à forma republicana de política, que Rousseau baseia na existência de uma "vontade geral" do povo, da qual as leis procedem.

1.2. O problema do Estado

O método de Rousseau é claramente diferente do de Hobbes: seus propósitos não são normativos, pois não busca nos fazer entender o que poderia justificar, ainda hoje, a existência de um estado poderoso, mas busca mostrar a gênese histórica do Estado por meio de um método hipotético. Se em ambos os casos se trata de um contrato (ou pacto), sua função não é a mesma: num caso, o de Hobbes, trata-se de nos dar as razões para obedecer ao Estado; no outro, o de Rousseau, trata-se de explicar causalmente (ainda que essa explicação permaneça hipotética) como algo como a forma política do Estado poderia ter aparecido em determinado momento da história. No entanto, Rousseau não coloca isso completamente dessa forma: ele muitas vezes age como se os teóricos da lei natural moderna (incluindo Hobbes) estivessem perseguindo o mesmo objetivo que ele, mas isso não é verdade. O método histórico de Rousseau não é o de Hobbes, e seus objetivos não são os mesmos: um procura justificar a necessidade política do Estado, enquanto o outro quer nos mostrar que ele se baseia em um pacto de otário¹, em suma, num ludíbro. Ambos falam de um contrato, mas não no mesmo sentido. É isso que tentaremos compreender num primeiro momento.

No entanto, se o Estado é apenas isso, resultado da enganação de uns por outros, por que Rousseau defende a forma republicana do Estado no *Contrato Social*? Em outras palavras, se o Estado é imperfeito em princípio, podemos nos perguntar por que um Estado republicano seria melhor do que um Estado monárquico: de fato, observamos que as repúblicas muitas vezes praticaram a escravidão e trataram parte de seus cidadãos de forma discriminatória. Procuraremos responder a esta segunda questão em uma segunda parte deste curso, onde contamos com a interpretação de John Rawls sobre Rousseau, o autor da *Teoria da Justiça*, que tem uma forte relação teórica com o autor *Do contrato social*.

Uma última observação me foi inspirada pela leitura do último livro de James C. Scott, um antropólogo norte-americano, famoso por sua história de povos apátridas, ou povos instalados em outros estados (*Zomia*) - *Against the Grain. A Deep History of the Earliest States* (Yale University Press, 2017). Seu quarto capítulo ("Agroecologia do Estado Arcaico") lhes dará uma compreensão dos mecanismos de formação destes primeiros Estados mesopotâmicos por volta de 3200 AC, cuja definição como Estado é baseada em critérios históricos parcialmente arbitrários: "muros, tributação e a existência de um estrato de funcionários" (p. 134). Esse livro insiste no fato de que não existe

¹ Na tradução de "pacte de dupe" por pacto de otário segui a tradução de Marta Kawano, que traduziu o artigo de G. Lebrun "Contract social ou marche de dupes?" por "Contrato social ou negócio de otário?" na coletânea *A filosofia e sua história*.

uma ligação mecânica entre o desenvolvimento da agricultura e o nascimento de um Estado, mas que o Estado nunca aparece onde falta a agricultura. Em retrospectiva, Rousseau parece, portanto, ser um pioneiro na reflexão crítica sobre a forma de Estado, que para ele surge com o desenvolvimento da agricultura. Deste ponto de vista, matizando os termos do problema, James Scott não deixou de lhe dar razão.

Em resumo, o problema do Estado, como diz Rousseau, é saber em que condições ele aparece, mas também como é possível, uma vez que sua origem histórica é reconhecida em uma desigualdade entre ricos e pobres, integrá-lo a uma concepção republicana da política. Se a república implica associar todos os cidadãos às decisões políticas, não há contradição entre uma forma política, a do Estado, associada a uma forma de dominação oligárquica, e um regime baseado no ideal de liberdade de todos, preservado pela obediência de todos à lei?

2. Na origem do Estado: uma enganação muito inteligente

2.1. O pacto dos otários, ou como os ricos asseguravam a obediência dos pobres inventando o Estado

A segunda parte do *Discurso sobre a Desigualdade* é uma história ainda mais impressionante porque se baseia num método conjectural: é preciso lembrar que Rousseau não é apenas um filósofo, mas também uma romancista, que será imensamente famoso na Europa depois da publicação de *Julie ou nova Heloísa* (1761), cujo nome se refere à famosa história de amor, na Paris de Notre-Dame, entre o monge Abelardo e Heloísa. No entanto, o que ele propõe na segunda parte do *Discurso sobre a Desigualdade* não é bem um romance: é uma conjectura baseada em intuições brilhantes. Como não teremos tempo para fazer um comentário exaustivo sobre a origem da desigualdade, gostaria que nos concentrássemos num episódio crucial da gênese da desigualdade, a que os comentadores chamam de "pactos dos otários". Aqui está o texto, nas páginas 175-176 (OC, III), que comentarei parágrafo por parágrafo, com a ajuda de vocês:

§ 29 “A sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar sobre seus passos nem renunciar às

aquisições infelizes que realizara, ficou às portas da ruína por não trabalhar senão para sua vergonha, abusando das faculdades que o dignificam [...]" (OC, III, p. 175; p. 98)²

Deve-se entender que a metalurgia e a agricultura, que veremos na terceira conferência ser o ponto de partida da civilização, são acompanhadas por uma importante transformação antropológica. A especialização ligada à divisão do trabalho e à propriedade privada que acompanha a agricultura transformam profundamente as relações humanas. Já não estamos na inocência [*naïvité*] da era das cabanas, na qual a comparação era acompanhada pelo prazer de estar juntos, mas numa competição pelo prestígio e riqueza (na terra e no gado). A maior transformação pode ser resumida em uma expressão: “para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era.”(OC, III, p. 174; p. 97)³, e esta vitória da aparência foi também acompanhada por uma perda da independência do homem primitivo (sem associar qualquer conotação pejorativa com este termo): "Por outro lado, o homem, de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza, e sobretudo, a seus semelhantes, dos quais num certo sentido ele se torna escravo, mesmo quando se torna senhor” (OC, III, pp. 174-175; p. 97)⁴. Esta interdependência, que poderia ser o terreno para uma maior cooperação, é acompanhada de uma luta por reconhecimento, que conduz a uma guerra de todos contra todos. Assim, o estado de guerra de Hobbes está aqui historicamente situado: é a mesma questão de deixar o estado de natureza que está em jogo, mas a lógica que preside a essa saída é colocada em perspectiva em relação à pré-história da humanidade.

§ 30 - *“Não é possível que os homens não tenham, afinal, refletido sobre tão miserável situação e as calamidades que os afligiam. Os ricos, sobretudo, com certeza logo perceberam quanto lhes era desvantajosa uma guerra perpétua cujos gastos só eles pagavam e na qual tanto o risco de sua vida como o dos bens particulares eram comuns. Aliás, qualquer que fosse a interpretação que pudessem dar às suas usurpações, sabiam muito bem estarem estas apoiadas unicamente num direito precário e abusivo e que, tendo sido adquiridas apenas pela força, esta mesma poder-lhes-ia arrebatar-las sem que pudessem lamentar-se. Os enriquecidos só pela indústria não podiam basear sua*

² §29. « La société naissance fit place au plus horrible état de guerre : le Genre-humain avili et désolé ne pouvant plus retourner sur ses pas, ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu’il avait faites et ne travaillant qu’à sa honte, par l’abus des facultés qui l’honorent, se mit lui-même à la veille de sa ruine. [...] » (OC, III, p. 175)

³ « Il falut pour son avantage se montrer autre que ce qu’on était en effet. » (OC, III, p. 174)

⁴ « D’un autre côté, de libre et independant qu’était auparavant l’homme, le voilà par une multitude de nouveaux besoins assujéti, pour ainsi dire, à toute la Nature, et surtout à ses semblables dont il devient l’esclave en un sens, même en devenant leur maître » (OC, III, p. 174-175).

propriedade em melhores títulos. Por mais que dissessem: 'Fui eu quem construiu este muro; ganhei este terreno com meu trabalho', outros poderiam responder-lhes: 'Quem vos deu as demarcações, por que razão pretendeis ser pagos a nossas expensas, de um trabalho que não vos impusemos? Ignorais que uma multidão de vossos irmãos perece e sofre a necessidade do que tendes a mais e que vos seria necessário um consentimento expresso e unânime do gênero humano para que, da subsistência comum, vos apropriásseis de quanto ultrapassaste a vossa?' Destituído de razões legítimas para justificar-se e de forças suficientes para defender-se, esmagando com facilidade um particular, mas sendo ele próprio esmagado por grupos de bandidos, sozinho contra todos e não podendo, dado o ciúme mútuo, unir-se com seus iguais contra os inimigos unidos pela esperança comum de pilhagem, o rico, forçado pela necessidade, acabou concebendo o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano. Tal projeto consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural." (OC III, p. 176-177; p. 99)⁵

A história do pacto é contada a partir da perspectiva da reflexão do rico, que se pergunta como poderá sobreviver num estado de natureza que se tornou um estado de guerra. É claro que já existem posses acumuladas, mas não há garantia de que ele será capaz de conservá-las se suas forças não forem mais suficientes para protegê-las. O rico enfrenta um problema de segurança: não pode confiar naqueles que explora, o que é óbvio, mas também não pode confiar nos outros ricos - "por causa de ciúmes mútuos". Rousseau retraça aqui brilhantemente o sucessivo raciocínio do homem rico: a primeira etapa é lockiana, pois o homem rico pretende justificar seus bens com referência ao trabalho que colocou em suas terras, mas vê claramente as inadequações desse

⁵ §30. « Il n'est pas possible que les hommes n'aient fait enfin des réflexions sur une situation aussi misérable, et sur les calamités dont ils étaient accablés. Les riches surtout durent bientôt sentir combien leur était désavantageuse une guerre perpétuelle dont ils faisaient seuls tous les frais, et dans laquelle le risque de la vie était commun, et celui des biens, particulier. D'ailleurs, quelque couleur qu'ils pussent donner à leurs usurpations, ils sentaient assez qu'elles n'étaient établies que sur un droit précaire et abusif, et que n'ayant été acquises que par la force, la force pouvait les leur ôter sans qu'ils eussent raison de s'en plaindre. Ceux mêmes, que la seule industrie avait enrichies, ne pouvaient guère fonder leur propriété sur de meilleurs titres. Ils avaient beau dire : c'est moi qui ai bâti ce mur ; j'ai gagné ce terrain par mon travail. Qui vous a donné les alignements, leur pouvait-on répondre ; et en vertu de quoi prétendez-vous être payé à nos dépens d'un travail que nous ne vous avons point imposé ? Ignorez-vous qu'une multitude de vos frères périt, ou souffre du besoin de ce que vous avez de trop, et qu'il vous fallait un consentement exprès et unanime du Genre-humain pour vous approprier sur la subsistance commune tout ce qui allait au-delà de la vôtre ? Destitué de raisons valables pour se justifier, et de forces suffisantes pour se défendre ; écrasant facilement un particulier, mais écrasé lui-même par des troupes de bandits ; seul contre tous, et ne pouvant à cause des jalousies mutuelles s'unir avec ses égaux contre des ennemis unis par l'espoir commun du pillage, le riche, pressé par la nécessité, conçut enfin le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain ; ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires, de leur inspirer d'autres maximes, et de leur donner d'autres institutions qui lui fussent aussi favorables que le Droit naturel lui était contraire. » (OC, III, p. 176-177.)

raciocínio: não basta ter-se trabalhado para justificar o trabalho dos outros. Este primeiro passo do raciocínio não convence porque não tem o consentimento de todos. Para que a propriedade seja legítima, a propriedade de apenas um teria de ser baseada no consentimento de todos os outros. Assim, este personagem imaginário chega ao "o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano.": substituir a lei natural, que reina no estado de guerra, por uma lei civil baseada na concordância daqueles que terão de sofrer porque já foram expropriados pelos ricos. Este é o contrato de otário: um contrato genial, do ponto de vista do homem rico, uma vez que lhe permitirá conquistar uma segurança que lhe faltava no estado de guerra.

§31. *“Com esse desígnio, depois de expor a seus vizinhos o horror de uma situação que os armava, a todos, uns contra os outros, que lhes tornava as posses tão onerosas quanto o eram suas necessidades, e na qual ninguém encontrava a segurança, fosse na pobreza ou na riqueza, inventou facilmente as razões especiosas para fazer com que aceitassem seu objetivo: ‘Unamo-nos’, disse-lhes, ‘para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna.”*⁶

O que impressiona neste discurso é que ele apresenta o projeto hobbesiano não como a fundação racional do Estado (o que Hobbes afirma que o contrato é), mas como a agenda política dos ricos: o "poder supremo" (soberania) deve reunir as forças de todos para garantir um governo a serviço da proteção de todos os membros da associação. Este é o programa de soberania, definido por Bodin e filosoficamente justificado por Hobbes, mas relido por Rousseau numa perspectiva histórica e crítica: aquele que propõe o contrato não é apresentado como um agente racional neutro, mas como um intrigante que pretende enganar aqueles que, menos ricos que ele, certamente

⁶ § 31. « Dans cette vue, après avoir exposé à ses voisins l’horreur d’une telle situation qui les armait tous les uns contre les autres, qui leur rendait leurs possessions aussi onéreuses que leurs besoins, et où nul ne trouvait sa sûreté ni dans la pauvreté ni dans la richesse, il inventa aisément des raisons spécieuses pour les amener à son but. « Unissons-nous, leur dit-il, pour garantir de l’oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient : institutions des règlements de Justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne, et qui réparent en quelque sorte les caprices de la fortune en soumettant également le puissant et le faible à des devoirs mutuels. En un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon de sages Lois, qui protège et défende tous les membres de l’association, repousse les ennemis communs, et nous maintienne dans une concorde éternelle ».

beneficiarão de uma proteção do Estado mas muito menos do que ele, e *sobretudo às custas de sua liberdade*. Encontraremos essa mesma idéia em Marx, quando ele nos diz que o Estado está sempre a serviço da "classe dominante" - com a diferença do vocabulário, "rica" ou "classe dominante", trata-se da mesma idéia. Não se trata aqui de nos pronunciarmos sobre a correção, ou não, desta ideia, mas de sublinharmos a novidade do argumento de Rousseau: a história da filosofia nos permite ver a emergência de conceitos e problemas em toda a sua novidade. O parágrafo seguinte centrar-se-á na descrição das consequências políticas deste pacto de otário:

§ 32. *“Fora preciso muito menos do que o equivalente desse discurso para arrastar homens grosseiros, fáceis de seduzir, que aliás tinham questões para deslindar entre si, que não podiam dispensar árbitros e possuíam demasiada ambição para poder por muito tempo dispensar os senhores. Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade, pois, com muita razão reconhecendo as vantagens de um estabelecimento político, não contavam com a suficiente experiência para prever-lhe os perigos: os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente aqueles que contavam aproveitar-se deles, e até os prudentes compreenderam a necessidade de resolverem-se a sacrificar parte de sua liberdade para conservar a do outro, como um ferido manda cortar um braço para salvar o resto do corpo.”*

A leitura que Rousseau faz do contrato é diferente da de Hobbes: não é um raciocínio lógico, mas um acontecimento que ele descreve, certamente conjectural, porque não sabemos quando se realizou o evento. Ele enfatiza que aqueles que poderiam opor contra-poderes e limitado os efeitos negativos do Estado não o fariam porque é de seu interesse utilizar esta construção comum para os seus próprios fins: os casos a serem resolvidos fazem com que os mais pobres vejam no Estado apenas o seu poder arbitral, e as suas ambições fazem com que precisem de um mestre que possa, presume-se, distribuir os sinais de reconhecimento. Pensem aqui no funcionamento da corte de Versalhes, que foi um lugar de domesticação da nobreza francesa.

Três personagens estão presentes na marca d'água: os "mais capazes", os "sábios" e os outros. Os sábios são os intelectuais, que compreendem o subterfúgio, mas não o denunciam, porque já é tarde demais (pensam), e os poderosos, demasiado poderosos; os que compreendem os perigos do mecanismo e pretendem aproveitar-se dele, os ricos, e os outros, que são os patos da farsa, cegos para a verdadeira natureza do contrato que lhes foi pedido assinassem.

Temos agora de compreender o ponto de vista a partir do qual Rousseau desenvolve a sua crítica: se a corrupção é tão acentuada, será que ainda é possível uma filosofia crítica? Não será já

demasiado tarde para formular um ponto de vista crítico sobre um processo que os ricos têm todo o interesse em apresentar como irreversível?

2.2. O Estado e a liberdade dos cidadãos

O eixo normativo da crítica de Rousseau se assenta na recusa de uma fundação estatal sobre a renúncia da liberdade dos súditos, em suma, assenta-se na recusa do poder arbitrário do Estado e na defesa da liberdade dos súditos e na crítica de qualquer sistema político que implique a renúncia de alguns à sua liberdade e direitos fundamentais:

“Os políticos fazem sobre o amor à liberdade os mesmos sofismas que os filósofos sobre o estado de natureza - pelas coisas que vêem, julgam coisas muito diferentes, que não viram; atribuem aos homens uma tendência natural á servidão pela paciência com a qual aqueles, que têm sob os olhos, suportam a sua, sem pensar que com a liberdade acontece o mesmo que com a inocência e a virtude, cujo valor só se percebe à medida que a própria pessoa usufrui delas e cujo gosto se perde assim que se as perdem.” (p. 181; p. 103-104)

O objetivo deste argumento é desafiar o método dos "políticos", ou seja, aqueles que formulam as regras do jogo político - comparados aqui aos filósofos quando falam do estado da natureza, cuja análise vimos que Rousseau queria rever de cima a baixo. Que erro cometem esses "políticos"? Eles julgam o que deve ser segundo o estado atual da humanidade: se a humanidade diante de nós é degradada ou corrompida, não se deve inferir que os homens sempre estiveram em tal estado. O objetivo das críticas de Rousseau é ir mais longe e julgar aqueles que vêm depois pela bitola das virtudes dos que estavam aqui antes. Se os homens e os seus contemporâneos já não podem lutar pela sua liberdade, isso não significa que a liberdade política não seja nada, mas se deve à dificuldade de recuperar o gosto pela liberdade quando se desiste dela. A filosofia de Rousseau é fundamentalmente uma filosofia da liberdade, que ele vê expressa nos costumes dos povos menos civilizados, e seu principal problema político é compreender como a forma do Estado, nascido de uma privação de liberdade por um raciocínio ilusório, pode responder a uma aspiração à liberdade, e não simplesmente destruí-la. Este é o problema do contrato social, que consideraremos de forma geral através da especificidade de sua perspectiva teórica e sua diferença com a perspectiva do segundo *Discurso*. Para isso, contamos com a leitura do Rawls sobre este problema.

3. Colocar o Estado imobiliário ao serviço da reconstrução do contrato social

3.1. Antecipações do *Do contrato Social* no *Discurso sobre a Desigualdade*

Muito se tem escrito sobre a relação entre as duas obras: limitar-me-ei a apontar os elementos de uma reflexão sobre a boa constituição que pode ser encontrada no segundo *Discurso*:

“Sem entrar, nesse momento, nas pesquisas que ainda restam por fazer sobre a natureza do pacto fundamental de todo governo, limito-me, seguindo a opinião comum, a considerar aqui o estabelecimento do corpo político como um verdadeiro contrato entre o povo e os chefes que escolhe, contrato pelo qual as duas partes se obrigam à observância das leis nele estipuladas e que formam os liames de sua união. Tendo o povo, quanto às relações sociais, reunido todas as suas vontades numa só, tornam-se todos os assuntos, sobre os quais essa vontade se exprime, outras tantas leis fundamentais que obrigam todos os membros do Estado sem exceção, regulamentando uma delas a escolha e o poder dos magistrados encarregados de zelar pela execução das outras. Esse poder se estende a quanto possa manter a constituição, sem chegar a mudá-la.” (OC III, p. 184-184; p. 107).⁷

Este texto é interessante porque constitui um primeiro resumo das ideias que serão formuladas em mais detalhe em *Do Contrato social*, que por sua vez teve várias versões e vários títulos (*Instituições Políticas* foi o primeiro título). Vamos manter uma idéia central: as leis não são definidas de acordo com a boa vontade dos juízes (príncipe, ministros, etc.), mas de acordo com uma única vontade, que, quando expressa, produz várias leis. Não se trata aqui de uma vontade geral, mas de uma vontade do povo, que produz leis, que vinculam todos os membros do Estado sem exceção. Essa "generalidade" da lei significa, desde o início, que a lei não está sujeita a exceções e que ignora privilégios (direito privado, reservado para a utilização de alguns). Esta é uma afirmação muito forte, que contradiz a idéia comumente aceita nas monarquias de que é o rei quem faz a lei, de acordo com seu "bel prazer", sem necessariamente se preocupar com a vontade de seus súditos.

Este texto, no entanto, constitui uma mudança de tom e projeto dentro do segundo *Discurso*. Para entender melhor o fosso entre os dois projetos, contamos com a leitura de Rawls sobre Rousseau, pois sua *Teoria da Justiça* estende em alguns aspectos a teoria rousseauísta da vontade

⁷ « Les politiques font sur l’amour de la liberté les mêmes sophismes que les Philosophes ont faits sur l’Etat de Nature ; par les choses qu’ils voyent ils jugent des choses très différentes qu’ils n’ont pas vues, et ils attribuent aux hommes un penchant naturel à la servitude par la patience avec laquelle ceux qu’ils ont sous les yeux supportent la leur, sans songer qu’il en est de la liberté comme de l’innocence et de la vertu, dont on ne sent le prix qu’autant qu’on en jouit soi-même, et dont le goût se perd sitôt qu’on les a perdues. » (p. 181).

geral. Essa teoria da justiça está à procura de um critério para expressar o justo independentemente dos interesses particulares dos membros do Estado. Os métodos são diferentes - a vontade geral e a escolha sob um véu de ignorância - mas o espírito é o mesmo.

3.2. Uma interpretação rawlsiana de Rousseau

Como se pode ler em *Justice et Critique* ("John Rawls: For the Record", The Harvard Review of Philosophy, 1991 - tradução francesa e apresentação de L. Foisneau e V. Munoz-Dardé), Rawls ministrou um curso sobre a teoria da justiça e um curso sobre os autores da tradição ao longo de sua carreira em Harvard. O curso sobre Rousseau pode ser encontrado nas *Conferências sobre a história da filosofia política* (São Paulo: Martins Fontes, 2012. Título original: *Lectures on the history of political philosophy*). Encorajo vocês a ler as aulas sobre Rousseau na sua totalidade. Vocês verão que Rawls é também um bom historiador da filosofia: não um estudioso, mas um leitor atento ao que um autor diz, e preocupado, como filósofo, em resolver os problemas.

Será de ajuda para nós compreender o lugar de um trabalho de filosofia normativa como o *Do Contrato Social*, que diz o que as instituições devem ser, como um modelo possível da *Teoria da Justiça*. Qual é o problema em questão? Como podemos articular uma descrição da decadência das sociedades humanas, que culmina no que os homens do Iluminismo chamaram civilização, e a possibilidade de uma filosofia política sugerindo maneiras de reformar as instituições que herdamos da história? Está claro no segundo *Discurso* que a humanidade está caminhando para o desastre. Os discursos que ouvimos hoje têm uma tonalidade muito rousseuista: estamos a caminhar para a catástrofe e não vemos como é que a humanidade poderá retificar o curso de uma história catastrófica.

Rawls interpretará Rousseau como um filósofo que concebe a possibilidade de uma sociedade política baseada nas tendências mais positivas da natureza humana, ao mesmo tempo em que mede o grau de distância deste ideal que é nosso:

"A crença de Rousseau de que a natureza humana é boa e que é através das instituições sociais que nos tornamos maus, leva às duas propostas seguintes:

a) As instituições sociais e as condições da vida social têm uma influência predominante nas tendências humanas para se desenvolverem e se expressarem ao longo do tempo. Quando alcançadas, algumas destas tendências são boas e outras más;

b) Há pelo menos um tipo possível e razoável de instituições políticas legítimas que satisfazem tanto os princípios do direito político como os requisitos de estabilidade institucional e felicidade humana." (Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard, Harvard UP, 2007, p. 206)

Rawls não pretende oferecer uma interpretação original - ele se refere a um conhecido intérprete de Rousseau nos Estados Unidos, Masters - mas o que ele diz sobre o projeto de Rousseau lança luz sobre a própria possibilidade de uma filosofia política, que não é simplesmente um relato histórico de como chegamos a um certo grau de desigualdade e corrupção da moral.

3.3. Duas abordagens da filosofia política

A função do *Contrato Social* é tornar concebível o que poderia ser um estado de sociedade no qual poderíamos estar em harmonia com o aspecto mais positivo de nossa natureza: nossa capacidade de cooperar uns com os outros de acordo com princípios que expressem a vontade geral.

Assim, vemos duas dimensões ou duas abordagens da filosofia política emergindo no trabalho de Rousseau:

1. A primeira tendência, que será prolongada por teóricos históricos como Marx, é a de descrever de forma especulativa, mas fiel ao que se crê ser a verdade, as tendências em ação na história das sociedades humanas.
2. A segunda dimensão da filosofia política é traçar os contornos institucionais daquilo que poderia ser uma sociedade em que não somos alheios a nós próprios, na qual poderíamos viver em conformidade com a nossa natureza, e desenvolver o nosso gosto pela vida social e pela cooperação com os outros.

3.4. Conclusão: elogio da República

Esta caracterização dupla ainda é muito útil hoje em dia:

1. Algumas filosofias políticas, que conhecem frequentemente um “sucesso de escândalo”, oferecem uma leitura da nossa situação cultural e histórica (por exemplo, Slavoj Zizek). O que nos tornamos enquanto seres humanos e o que caracteriza o tipo de cultura em que vivemos?
2. Um outro tipo de filosofia política se pergunta o que poderiam ser nossas instituições para funcionar melhor, para estar mais alinhadas com nossas expectativas como seres humanos com sentido de cooperação: a filosofia política normativa.

A tese da bondade da natureza humana tem, na interpretação de Rousseau por Rawls, um significado normativo muito preciso: constitui um ponto de referência para refletir sobre as transformações institucionais necessárias em todos os campos da sociedade, na política, na

economia, no direito, etc. Quando falamos desta disposição, é evidente que podemos sempre protestar contra o fato de estas reformas serem inúteis se os seres humanos não forem capazes de as aplicar, nomeadamente, de criarem condições, através dos seus esforços, para criar uma sociedade justa.

Diante da questão da desigualdade, portanto, duas atitudes podem ser adotadas: 1. a de dizer que é inútil fazer alguma coisa, já que, em todo caso, os homens sempre tenderão a realizar seus interesses egoístas em detrimento dos outros; 2. Aquele que considera que é possível pensar em arranjos institucionais melhores porque os seres humanos são capazes de cooperar entre si - a forma republicana é uma das modalidades dessa cooperação que tem sido considerada na história para corrigir tendências negativas, mesmo criminais, da estrutura-Estado, que é, não esqueçamos, uma estrutura voltada sobretudo para a obediência. É isso que justifica o fato de Rousseau ter precedido o seu segundo *Discurso* com uma carta de dedicatória à República de Genebra, cuja particularidade é abordar sucessivamente todos os componentes do corpo político de Genebra, em vez de procurar favores apenas de príncipes - como nas dedicatórias do tempo de Luís XIV. Terminaremos com uma citação deste prefácio, onde ele presta homenagem ao seu pai, um artesão da cidade baixa, que lhe deu um gosto por cartas:

“Nunca deixo de lembrar-me, com a mais agradável emoção, da memória do virtuoso cidadão a quem devo a luz e que, frequentemente, alimentou minha infância com o respeito que vos era devido. Eu o vejo ainda vivendo do trabalho de suas mãos e alimentando sua alma com as mais sublimes verdades. Vejo Tácito, Plutarco e Grócio misturados, à sua frente, com os instrumentos do ofício.”(OC, III, p. 118; 39.)⁸

Ao prestar homenagem aos cidadãos de Genebra, é também ao seu pai que ele presta homenagem, que lhe deu um sentido dos valores de uma república.

⁸ « Je ne me rappelle point sans la plus douce émotion la memoire du vertueux Citoyen de qui j’ay reçu le jour, et qui souvent entretint mon enfance du respect qui vous était dû. Je le vois encore vivant du travail de ses mains, et nourrissant son ame des vérités les plus sublimes. Je vois Tacite, Plutarque et Grotius, mêlés devant lui avec les instruments de son métier. » (OC, III, p. 118.)