



PERSPECTIVAS
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

VOL. 8, Nº 3, 2023, P. 247-276
ISSN: 2448-2390

Jean-Jacques Rousseau e sua política*

Jean-Jacques Rousseau and his politics

DOI: 10.20873/rpv8n3-98

Eric Weil

Tradução

Ubiratane de Moraes Rodrigues

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8101-9616>

Email: ubiratane.mr@ufma.br

Existe apenas um Rousseau? Podemos, pelo menos, construir uma unidade a partir de Rousseau? Ou devemos distinguir o poeta-escritor, o autor que, com todo respeito a Boileau e sua avaliação de Malherbe, exerceu a maior influência revolucionária na história, não só da literatura francesa, mas também na sensibilidade francesa e europeia? Devemos distingui-lo do homem Rousseau, que em seus escritos retrata a imagem de sua alma, cujas obras são todas, para usar a palavra com a qual Goethe caracterizou seu trabalho pessoal, apenas fragmentos de uma grande confissão, uma confissão na qual ele desenvolve teorias sobre educação, Estado, civilização e natureza? Ou devemos, sempre fazendo distinções, optar pelo conteúdo objetivo de sua obra, pelas ideias, conceitos, teses, e nos perguntar se são verdadeiros ou falsos, se são

* WEIL, Éric. "Jean-Jacques Rousseau et sa politique". In: *Essais et conférences 2*. Paris: Vrin, 1991, p. 115-148. O tradutor agradece a Patrice Canivez, Diretor do Instituto Eric Weil, da Universidade de Lille, pela autorização necessária à tradução e publicação deste texto.

coerentes ou não, se são originais ou simplesmente constituem uma brilhante reavaliação da herança comum, mais ou menos bem assimilada? Ou devemos desistir de *reconstruir* Jean-Jacques, e admitir que sua influência o superou a tal ponto que ele mesmo se tornou invisível, que sua sensibilidade é apenas projetada na penumbra sobre uma tela que se ergue entre ele e nós, construída pelo romantismo, que sua pedagogia só nos é acessível por meio de Pestalozzi, que sua moral e sua política foram totalmente repensadas por Kant, até mesmo pensadas por Kant, que Rousseau não é mais do que um precursor e só pode ser compreendido em relação ao que ele produziu em outras mentes, ao que ele gerou em almas mais organizadas do que a sua, que não pôde levar suas sementes à maturidade?¹

Longe de serem desprovidas de sentido, essas questões são fundamentais e devem ser resolvidas se quisermos chegar a um consenso sobre Rousseau. Foi dito sobre Rousseau que o coração e o sentimento nele – e por ele – têm primazia. Isso é verdade. Não é menos verdade afirmar, como Robert Derathé faz em seu livro *Le rationalisme de Rousseau*, que ele era um racionalista... Derathé não apenas o afirma, ele o comprova. Mas estamos falando do mesmo Rousseau quando o consideramos do ponto de vista da razão e quando o vemos como o pai do romantismo? Derathé está correto; poderíamos ir ainda mais longe do que ele: não só a razão deve iluminar o coração para preservá-lo do erro e da depravação, como sem ela não há virtude, nem felicidade, nem plena humanidade, desde que saímos do estado de natureza. Entre outros, Rousseau descobre o conceito moderno de razão, uma razão que, unidade de teoria e ação, de pensamento e moral, de consciência individual e lei universal, se opõe ao entendimento formal,

¹ J.-J. ROUSSEAU, *Le Contrat social*. Précédé d'un "Essai sur la politique de Rousseau" par Bertrand de Jouvenel (Genève, Bourquin, 1947), in-16, 398 p.; J.-J. ROUSSEAU, *Les rêveries du promeneur solitaire*. Édition critique par Marcel Raymond (Genève, Droz et Lille, Giard, 1948), in-16, LXII-224 p.; Pierre BURGELIN, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau* (Paris, Presses Universitaires de France, 1948), in-8 °, 201 p.; Robert DERATHÉ, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau* (Presses Universitaires de France, 1950), in-8 °, 201 p.; Robert DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (Presses Universitaires de France, 1950), in-8 °, XIV-463 p.; Edmond GILLIARD, *De Rousseau à Jean-Jacques* (Lausanne, Mermod, 1950), in-16, 95 p.; Bernard GROETHUYSEN, *Jean-Jacques Rousseau* (Gallimard, 1949), in-16, 338 p.; Daniel MORNET, *Rousseau, l'homme et l'œuvre* (Boivin, 1950), in-16, 187 p.; Ernest BARKER, *Essays in Government* (Oxford, Clarendon Press, 1951), in-8 °, VII-304 p.; Arthur O. LOVEJOY, *Essays in the history of ideas* (Baltimore, Johns Hopkins Press, 1948), in-8 °, XVII-359 p.; Madeleine FRANCÈS, "Les réminiscences spinozistes dans le *Contrat social* de Rousseau", *Revue philosophique*, CXLI (1951), p. 61-84.

à “razão” dos raciocinadores e “filósofos” que ele tanto detestava; em suma, ele descobre ainda o que mais tarde, com Kant, se tornará a única *novidade* conhecida na história da filosofia. No entanto, as questões do início retornam subitamente: não foi necessário um pensador como Kant para perceber o que Rousseau expressou sem ter sabido pensar no sentido forte do termo, sem ter sido capaz de desenvolver os pressupostos e as consequências, as implicações práticas e as conclusões teóricas? E Rousseau não teria parado nesse caminho porque o homem, o autor, não era um racionalista em sua atitude como ser humano e como autor, e essas consequências e pressupostos não lhe interessavam, pois o que para Kant se tornou teoria e filosofia, para Rousseau era apenas mais um meio de expressar, de exteriorizar, o conflito que o consumia, aquela luta interna que o dividia entre um louco e um gênio?

Será necessário admitir que a filosofia de Rousseau – considerando por enquanto a possibilidade de reconhecer nela pensamentos independentes do seu autor – tem como fundamento a razão. No entanto, o racionalismo de Rousseau não se assemelha ao do racionalista². Isso é menos paradoxal do que parece. Pode-se pensar sem se identificar inteiramente com o próprio pensamento, e o universal pode se tornar uma fuga muito pessoal para o indivíduo. Edmond Gilliard não só o admite como o torna o centro de sua interpretação (que não é menos profunda por estar contida em uma pequena brochura). Foi o fracasso de Rousseau em seus relacionamentos com as mulheres que o lançou “nas ideias”; e ele consegue, o homem Rousseau que se tornou pensador apenas para se salvar como homem, porque redescobre “o amor que vive de sua própria substância..., que é o que nos faz ser o que somos”. A maioria dos intérpretes de Rousseau esforça-se para fazer esquecer sua loucura, e os poucos que a abordam tentam minimizar sua importância. “Eu afirmo categoricamente que Rousseau não poderia ter feito o seu trabalho sem ser louco”: Gilliard tem a coragem e o mérito de escrever.

Parece-nos que ele é o único a perceber essa relação profunda e essencial entre a loucura e o pensamento. Pelo menos ele a enxerga, em tudo o que a obra revela de profundo e essencial.

² Veremos a seguir que não há outro significado, histórico que este. Racionalismo do racionalista novamente.

No entanto, ele não desenvolve essa ideia – não era essa a sua intenção. O homem como um sistema não lhe desperta interesse, trata-se do homem em si, “e eu o encontro [...] somente nas *Confissões*, nos *Devaneios*, e até nos *Diálogos*”. Contudo, permanece outra questão, aquelas das *ideias* de Rousseau, aquela da origem dessas ideias, que devemos compreender se quisermos avaliar a extensão delas em seu tempo; aquela da validade dessas ideias, que devemos julgar se quisermos compreender o que as influenciou, o que ainda pode influenciar ou tem o direito de influenciar. É verdade que Rousseau estava louco. Ele estava louco de uma maneira lamentável, um perseguidor perseguido, um refutador refutado – e, mesmo assim, era uma das grandes mentes. Sua grandeza depende de sua loucura, certamente; no entanto, não é suficiente ser louco para ser grande. A loucura, a sua forma específica, influenciou seu pensamento, elucidando muitos de seus traços; ela não o explica. Se nos interessamos por este louco, é porque ele lutou contra a sua loucura e que essa luta continua exemplar, mesmo que não tenha sido vitoriosa.

No prefácio de sua notável edição crítica de *Devaneios do caminhante solitário*, que restaura o texto em toda a beleza de sua prosa melódica e nos permite ouvir o canto do cisne de Rousseau moribundo, Marcel Raymond menciona essa luta sem rotulá-la como tal; ele se refere ao desfecho dessa luta: aqui, nos *Devaneios*, após as dissonâncias de toda uma existência, ocorre a harmonia final: Rousseau redescobre o grande Uno do cosmos e da Natureza, redescobre-o em si mesmo, no âmago de seu ser. O sentimento da existência, o sentimento mais poderoso que Rousseau experimentou e ao qual ao longo de toda sua vida sempre buscou retornar, é alcançado no devaneio, onde o eu se perde e, ao perder-se, se realiza. Ali a presença, o medo, o desejo, a esperança e a apreensão, são igualmente aniquilados. Ele é autossuficiente como Deus é autossuficiente. Será esta a verdadeira experiência mística? Pergunta-se Raymond. Pode não ser: o eu de Rousseau ainda procura a si mesmo, almeja usufruir de sua própria existência, e se essa é uma questão de mística, é certo que não é cristã, nem mesmo teísta. No entanto, pouco importa saber o que essa *fusão* pode representar aos olhos do historiador ou do teólogo; trata-se da resposta profundamente pessoal que Rousseau encontrou para as angústias que atormentam e dilaceram sua personalidade.

Burgelin, que também aborda a loucura de Rousseau, o faz com discrição, possivelmente até com excessiva discrição, na verdade. Ele retrata Rousseau como o homem que superou a loucura. Sua análise – talvez devêssemos dizer *ponderação* – restitui o pensamento de Rousseau à sua existência. Seu livro, bastante notável – porque, pela primeira vez, ele aborda Rousseau em sua totalidade, não apenas um ou outro aspecto da sua doutrina, obra ou pessoa –, é imediatamente convincente ao estabelecer que, em todas as áreas e em todas as suas aspirações, Rousseau busca apenas uma coisa: a presença, a unidade de seu ser na presença. A crítica da sociedade, a visão de um Estado perfeito, a defesa da bondade original do homem, a noção de Deus, a virtude, a sabedoria – tudo remete a uma unidade perdida ainda precisa ser recuperada, seja pelo retorno ao início ou pelo término do movimento da história; a política, a pedagogia, a luta contra a “filosofia” racional, contra a corrupção moral, contra o teatro: são todos meios para alcançar esse objetivo. O homem deve ser feliz no mundo, *uno, um* consigo mesmo, diante da unidade do mundo e da sociedade humana, livre das correntes do passado e dos medos do futuro, permanecendo presente para si mesmo e para o mundo, em pura presença.

Se desejamos compreender Rousseau em sua essência, é indubitável que devemos fazê-lo dessa maneira. No entanto, Rousseau foi um dos mestres do mundo moderno, e é legítimo e crucial mergulhar em sua obra. Para ele, entretanto, esse pensamento tinha limitações, e ele se distanciou dele no final de sua vida, após ter sempre defendido que a reflexão não era inerente ao homem, e que ele próprio havia se forçado a filosofar. É injusto forçar a mente verdadeiramente existencial do homem Rousseau na cama de Procusto das teorias estreitas, que se preocupam apenas com os problemas de sua própria existência. No entanto, essa injustiça para com o homem é o dever para com seu pensamento, que agiu e continua a agir. Portanto, a perspectiva se altera. Rousseau ensinou, mas suas lições eram verdadeiras ou falsas? Seus efeitos foram benéficos ou prejudiciais? Ele apresentou ao mundo verdades que

somente ele ofereceu? A personalidade de Rousseau se dissipa, e não estamos mais buscando a unidade de uma existência, mas sim a unidade de um pensamento.

Como Rousseau agiu? Sobre quem ele agiu? Quando ele agiu? E por que ele agiu? Nenhuma dessas perguntas tem uma resposta imediata e simples. Em seu breve livro dedicado a Rousseau, cujo único defeito é ser breve (um defeito inevitável dada a natureza da coleção em que foi publicado), Mornet responde a uma dessas questões: a influência do *Contrato social* sobre seus contemporâneos (acrescentemos que Mornet também aborda muitas outras questões, e sua obra constitui a melhor introdução histórica e literária que se poderia desejar para uma leitura de Rousseau): o *Contrato social*, em comparação ao *Emilio* ou a *A nova Heloísa*, foi um fracasso de vendas; quase não foi lido, muito menos comentado, e sequer foi objeto de críticas. Foi somente durante a Revolução que começou a receber atenção.

No entanto, durante a Revolução, as edições das obras de Rousseau se sucederam. Por quê? Em 1782, surgiu a primeira edição completa das *Obras*, na qual Du Peyrou incluiu, no primeiro volume, todos os escritos políticos, não apenas o *Contrato social*, mas também os *Discursos sobre a desigualdade*, a *Economia política* e as *Considerações sobre o governo da Polônia*, sendo também a primeira aparição desta última. Isso mal foi considerado, mas não é improvável que a existência desse volume tenha contribuído para trazer de volta a política de Rousseau ao campo de visão da nova geração. – Entretanto, é evidente que essa não é uma explicação suficiente. Foi necessária essa edição das *Obras* para que os tratados políticos fossem encontrados, e não foi devido ao interesse no pensamento político que isso aconteceu. As pessoas voltavam-se para esses tratados porque eram os escritos do autor do *Emilio*, de *A nova Heloísa* e, sobretudo, do autor das *Confissões*, que também foram publicadas no mesmo período.

Isso é de suma importância. A menos que estejamos especialmente interessados em história literária, lemos hoje as obras de Rousseau *pensador*; a geração da Revolução encontrou nele um grande *escritor* de ideias, e as admirou, não porque essas ideias lhes parecessem comprovadas, mas porque eram ideias de um herói, de um santo, de um ser humano, adorável e adorado. Isso teve consequências. Rousseau não se tornou grande por ter formulado

princípios justos; esses princípios se tornaram justos por virem dele, e a nova forma de sensibilidade importava mais que seu conteúdo “ideológico”.

Não é fácil livrar-se de um modo de ver, de um modo de sentir que prevaleceu por mais de cento e cinquenta anos. Se se tratasse de mero preconceito, tal empreendimento seria sempre muito difícil. Mas como se trata de sensibilidade, é quase impossível. Pois somos rousseaunianos ou anti-rousseaunianos de coração, por convicção, com todas as fibras do nosso ser. É difícil permanecer indiferente diante de Jean-Jacques, ou o amamos ou o detestamos. E não é por acaso: ele quis ser amado, teria preferido ser odiado a ser ignorado. Apresentou-se como um indivíduo exemplar – e assim inventou um novo valor, o novo valor da sensibilidade, da autenticidade do indivíduo em sua existência concreta.

Com toda a razão, Burgelin insiste sobre isso. Nós não podemos fazê-lo o suficiente, e talvez Burgelin também não o faça, o que decorre do fato de que ele se identifica nesse ponto com Rousseau e, assim, considera natural o que não o é necessariamente, para a descoberta de um fator sempre presente, mas desconhecido, o qual, na verdade, foi uma invenção, uma criação. É verdade que o valor infinito do indivíduo é o que o cristianismo trouxe ao mundo. No entanto, esse valor é o da alma, valor diante de Deus, diante de um Deus pessoal e que julga, valor que pode, portanto, revelar-se como um valor negativo, absolutamente negativo. Para Rousseau, o homem concreto toma o lugar da alma, e Deus se torna o fiador do reconhecimento desse valor “existencial”. Não há mais julgamento; o homem é bom na medida em que é ele mesmo e porque é ele mesmo; Deus é apenas o dispensador das recompensas da autenticidade. Não é a ação do homem que decide seu destino no além; não é ela que o justifica diante de si mesmo no fundo de sua interioridade: é suficiente desejar o bem para ser bom. O indivíduo que se expõe sem reservas, por isso mesmo é justo, e Rousseau é o pecador justificado de um calvinismo sem transcendência teológica – o dogma é revogado –, mas que estipula um Deus que possa reconhecer a pessoa e reconciliá-la consigo mesma e com o mundo.

É esse *valor* que é novo, o *valor* da *bela alma*. Mas como a *bela alma* pode pensar a política? Para Rousseau, a resposta é de natureza biográfica e psicológica: ele não era uma bela alma enquanto refletia sobre a política e, quando voltava à busca do novo absoluto, não pensava

em política. A profunda aspiração, aquela aspiração pela unidade mencionada por Burgelin, revela-se aqui; porém, ela se manifesta e opera de forma diferente. A unidade do cidadão não é a unidade do homem Rousseau; ou ela é unidade para Rousseau na medida em que, no Estado justo e ideal, cada um viveria para si mesmo; não haveria aquela *opinião* que faz com que cada um dependa mais dos outros do que de si mesmo. Nesse cenário, cada indivíduo obteria o reconhecimento absoluto de sua personalidade, algo que no presente só se encontra na solidão ou com Deus. O homem pode viver em independência natural, ele pode viver na total dependência da lei, que é liberdade porque representa uma dependência imediata da necessidade da razão, da mesma forma que a dependência do homem natural era imediata da natureza. No início como no fim da história, o homem é ele mesmo para si mesmo, desde que esteja em condições de aceitar a necessidade: por que não a aceitaria, visto que pode compreendê-la completamente e que é apenas necessidade, sem constituir uma coerção humana? Nesse sentido, a vontade geral é a natureza reencontrada, o cosmos humano no seio do qual o indivíduo é livre, assim como o estoico é livre dentro do Grande Todo que governa os astros e a alma do mundo.

Entende-se, assim, que tanto a sensibilidade presente no autor das *Confissões* ou dos *Devaneios do caminhante solitário* quanto os conceitos abordados em *Emílio*, *A nova Heloisa* e *Contrato social* procedem de uma raiz comum. Burgelin reconhece isso, e antes dele, Derathé em seu livro *Le rationalisme de Rousseau* não disse nada de diferente, embora o tenha dito em outra perspectiva. Outros já haviam contestado o mito de Rousseau como detrator da razão, mas nunca de forma tão convincente. No entanto, a persistência desse mito é significativa por só. Derathé está correto, como Cassirer ou Beaulavon estavam certos antes dele, mas duvidamos que ele consiga convencer tanto os admiradores quanto os detratores de Rousseau. Isso porque o racionalismo de Rousseau não é o racionalismo do racionalista, e aqueles que o veem apenas como um epifenômeno, não podem ser refutados em seus termos. Dizemos corretamente: em seus próprios termos. Pois, não apenas podem ser refutados no nível da análise teórica, como já o foram.

Essa análise teórica, como dissemos, é perfeitamente legítima. No entanto, como Rousseau, o homem Rousseau, passou a sustentar teses racionalistas? Esta permanece uma questão crucial, especialmente porque o homem, aliás, nunca é demais repetir, a imagem presente do homem, fez com que não tomássemos as ideias como foram originalmente concebidas. Não seria um exagero dizer que, até Kant, ninguém compreendeu o pensamento de Rousseau, e que Rousseau foi o primeiro a não o compreender: foi preciso Kant para que Rousseau, *ex parte post*, se tornasse um filósofo. Porém, o fato é que ele se tornou filósofo no dia em que provocou, no espírito de Kant, a única revolução em toda a história da filosofia desde Platão, e quando, nesse herdeiro espiritual, ele se tornou o pai da nova concepção de razão.

Mas se foi necessário um gênio para extrair de Rousseau o que Kant extraiu dele, mesmo um gênio daquela época não poderia encontrá-lo em outro lugar. O pensamento de Rousseau é racionalista. Mas como pôde ser assim, uma vez que ele, mais do que todos os outros, submeteu a razão, os racionalistas, os filósofos, a julgamento? Derathé responde a isso. Para Rousseau, a razão é a razão do coração, a razão de sua prática, razão que reconcilia a existência do indivíduo com a sociedade, que, pelo menos, pode prometer essa conciliação, com a única condição de que os homens, os indivíduos, desejem seguir sua voz, sua lei. Restava a Kant descobrir o que estava oculto ali: a razão, tanto teórica quanto prática, é, nas profundezas de sua natureza e de seu destino, liberdade e consciência imediata da lei da liberdade; é teórica apenas para escapar, através de uma tomada de consciência, do mecanismo e do determinismo metafísico dos “filósofos”; é moral e tem consciência disso, e para ela não há outro valor além do respeito por si mesma como respeito pela universalidade da lei razoável, da razão legislativa no coração do indivíduo; é ação, não se deixa aprisionar por nenhuma ciência do entendimento; ela é vida e escarnece das pretensões de um saber mecânico, de um saber morto; e como é vida, todo homem participa dela, ignorando-a como o erudito, se quiser participar dela e ser livre na razão. O indivíduo não é determinado; nas determinações sempre relativas e fenomênicas do mundo, ele se determina absolutamente, quer dizer, de uma maneira que é imediatamente evidente e certa e que, por esse motivo, só pode parecer loucura aos olhos da ciência deste mundo.

Foi necessário Kant para *pensar os pensamentos* de Rousseau. Uma tarefa que o próprio Rousseau não fez nada para facilitar, sobretudo para nós; pois não estamos na situação afortunada de Kant que não conhecia os últimos escritos, os *Devaneios do caminhante solitário* ou as *Confissões*, que, para Gilliard, representam o verdadeiro Rousseau e que, de fato, o são, se o objetivo for compreender Rousseau e não apenas seu pensamento. Portanto, é precisamente o que devemos tentar alcançar agora.

O primeiro manuscrito das *Confissões* contém uma frase que poderíamos colocar no início de toda interpretação desse pensamento: “Este será sempre [...] um livro precioso para os filósofos”. Rousseau pensava apenas nas *Confissões* quando escreveu isso. No entanto, ela se aplica perfeitamente a toda a sua obra: preciosa *para os filósofos*, o que significa que é necessário esperar o filósofo para extrair dela a substância e que a leitura direta, ingênua e imediata desses escritos confundirá mais a mente desinformada do que a esclarecerá.

As dificuldades são muitas! Quantas contradições surgem à primeira vista! São elas reais? Ou serão meramente aparentes e terá sucesso o esforço para sistematizar pensamentos sucessivos em um discurso coerente? E as influências, quantas são! Influências divergentes, quase irreconciliáveis! Há tantos conceitos cuja função parece obscura, cuja legitimidade parece duvidosa! E quantas mudanças de um texto para outro, quantas hesitações! Devemos desistir de tentar ver tudo isso com clareza? Ficaremos satisfeitos em julgar o pensamento por seus frutos e em declará-lo como venenoso ou salutar, dependendo se discernimos nele a origem do fascismo, da ditadura, da tirania de indivíduos e de grupos, ou se encontramos ali as raízes das ideias de justiça política, de igualdade, de liberdade, de democracia?

De qualquer forma, pode-se afirmar sem receio que a política de Rousseau é um dos *nós* da história, que ela constitui um daqueles pontos críticos nos quais as ideias do passado convergem e a partir dos quais uma outra época do pensamento começa. Não é surpreendente que essa política se revele ambígua e até contraditória: se o passado está contido nela, se o futuro por meio dela se anuncia, é inevitável que nela passado e futuro estejam presentes com

suas contradições históricas ou que estão por vir. Aquele que procura desvendar os fios do devir passado, redescobrirá a multiplicidade das escolas em conflito e as verá reunidas na mesma mente, nos mesmos livros; aquele que, a partir de seu presente, remonta à política de Rousseau verá que todos os partidos se aproveitam dele, considerando-o como seu legítimo ancestral, ou, ao contrário, como o homem contra quem tiveram que lutar e ainda lutam, e que, assim, fornece, embora negativamente, a unidade constitutiva de sua ideologia.

É relativamente fácil dissipar os mal-entendidos resultantes desse último aspecto. Basta seguir o historiador. O autor viveu em um determinado momento da história, leu certos livros e foi influenciado por uma atmosfera específica: é um anacronismo querer encontrar nele respostas para perguntas que não pôde fazer. A investigação acadêmica e a análise histórica são, portanto, indispensáveis.

Assim, obteremos o melhor proveito de trabalhos como os de Lovejoy ou Sir Ernest Barker. Lovejoy, o representante mais destacado do que se chamou de história das ideias (e que melhor se chamaria de história dos conceitos), mostra em seu ensaio sobre *Le prétendu primitivisme de Rousseau* que, aos olhos de Rousseau, o homem primitivo de modo algum representa um ideal a ser perseguido ou, para ser mais prudente, um ideal de existência para o homem civilizado. Conforme sua resposta a Voltaire, Rousseau não tem a intenção de levar o homem de volta para as florestas e fazê-lo caminhar de novo sobre quatro patas. Rousseau, Lovejoy observa com razão, é um dos primeiros evolucionistas. As etapas percorridas pelo gênero humano não são determinadas por nenhuma vontade transcendente, em vez disso, representam o desenvolvimento de potencialidades inerentes à natureza humana desde o início, que poderiam não ter se efetivado, mas que, uma vez concretizadas, passam a ser constitutivas do ser humano tal como o conhecemos. O homem foi um ser bruto, que vivia em uma civilização livre, caracterizada pela independência social, em uma época em que pequenas comunidades encontravam a coesão necessária nos sentimentos de seus membros, civilização que chegou, enfim, ao estágio em que Rousseau a enxerga, estágio da *opinião*, da inautenticidade, da decomposição moral e psíquica, estágio no qual o indivíduo não pode mais ser ele mesmo nem viver consigo mesmo, e do qual ele deve sair. Mas a idade de ouro não existiu

– disse Rousseau –, e a idade da razão está por vir: o ideal (projetado no passado) não deve ser buscado na época em que o homem era um “animal estúpido e limitado”, mas em uma etapa intermediária que, na enumeração completa de Lovejoy, é a terceira – e que, historicamente, nunca ocorreu.

Burgelin parece ser o único a ter conhecido o artigo de Lovejoy, publicado pela primeira vez em 1923, mas agora acessível na importante coletânea de seus artigos publicados sob o título *Essais dans le domaine de l'histoire des idées*³. Ele extraiu de Lovejoy as conclusões necessárias, mas que nem sempre conseguimos alcançar, apesar de Kant: o estado de natureza não é um conceito histórico, mas sim um conceito regulador, que permite apreciar os fatos e organizá-los sistematicamente. O homem primitivo é unidade total consigo mesmo, a sociedade primitiva (que não era aquela dos homens primitivos) é a sociedade da justiça e da igualdade. Esta sociedade e este homem não são melhores que o homem atual, eles são absolutamente bons.

O conceito de estado de natureza e o conceito de contrato que cria o Estado possuem estatutos filosóficos diferentes? É o que Sir Ernest Barker afirma no artigo *La théorie du contrat social chez Locke, Rousseau et Hume*⁴. Ele critica severamente a tese de Rousseau, porém, sua severidade não nos parece justa quanto ao essencial: Rousseau não era totalitário, a renúncia do indivíduo no contrato social não é total, já que esse indivíduo não abdica de sua razão, mas sacrifica apenas suas paixões e seus interesses particulares: deixar-se “forçar a ser livre” é, então, o desejo do indivíduo razoável, não só do cidadão, mas também da pessoa humana enquanto tal, o pedido que Emílio pode dirigir a seu mestre. Mais uma vez, Burgelin está certo. Entretanto, antes de retornarmos a esse ponto, como teremos de fazer, tenhamos em mente a

³ Ele contém uma série de análises muito importantes, que vão de Tertuliano ao Romantismo, mas dedicadas principalmente aos séculos XVII e XVIII – importantes não apenas por sua riqueza material, porém, mais ainda por sua consciência metódica que exige que, para cada autor e cada movimento, encontremos o sentido histórico dos conceitos e valores, seus deslocamentos, seus fundamentos inconscientes, seus significados, muitas vezes contraditórios, no espírito do pensador e de sua época.

⁴ É como uma interpretação da teoria da sociedade de Santo Agostinho, adição principal à nova edição de seus *Essays on Government*, um livro mais do que útil, mas cuja primeira edição, publicada em 1945, parece ter passado despercebida em França.

importante contribuição de Sir Ernest. Essa contribuição não é da ordem da interpretação, mas da “história das ideias”. Quase sempre, negligenciamos a distinção entre os diferentes tipos de contrato social conhecidos pelas teorias políticas. Trata-se daquele que une os membros da comunidade entre si? Ou daquele que a comunidade estabelece com o governo que ela engendra para si? Talvez ambos ao mesmo tempo? Além disso, que tipo de contrato define a relação entre sociedade e governo? Seria um contrato mútuo? Ou unilateral, conferindo todos os direitos ao príncipe, como em Hobbes, ou ao povo, como em Rousseau? A importância dessas questões é evidente, embora seja mais simples respondê-las do que abordá-las corretamente. Ademais, elas estão intrinsecamente ligadas à discussão sobre o conceito de soberania, à determinação do soberano e aos limites de sua autoridade. É notável, mais uma vez, que essas questões, que eram as de Rousseau, remetem à noção de *direito natural*.

Robert Derathé dedicou extensas pesquisas a este último problema. Disso resulta – embora este não seja o lugar para discutir os detalhes – que não podemos superestimar a influência da escola do direito natural sobre o pensamento de Rousseau. Ele conheceu os mestres e os críticos do direito natural, Grotius e Pufendorf, Burlamaqui e Hobbes, Locke e Jurieu, Filmer e Bossuet. Conheceu, assim, as teorias filosóficas de sua época e de épocas anteriores (que se cristalizaram, por aceitação ou recusa, em torno do conceito de direito natural), e formulou seu próprio sistema político na constante discussão com todos os pensadores da teoria política – com exceção dos autores escolásticos. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* é, portanto, um comentário indispensável à leitura do *Contrato social*. Veremos, na obra de Derathé, as ligações entre o passado e o pensamento de Rousseau, que se tornará pensamento revolucionário; veremos ainda quanto desse pensamento é devedor das reflexões de teóricos anteriores. Descobriremos em que medida o aparecimento de Rousseau escondeu o que o precedeu: é raro que o pensamento continental, exceto pelos especialistas, vá além disso. Constataremos ao mesmo tempo que não era tanto o desejo de ser original (embora essa crítica de Diderot não pareça ser apenas fruto de hostilidade), mas a consequência de uma regra universal que exige que um pensador cite de seus predecessores o

que neles combate, enquanto o que aprendeu graças a eles lhe parece evidente e arqui-conhecido.

Contudo, em um horizonte diferente, a força do trabalho de Derathé revela-se uma fraqueza. Saímos de sua leitura com a impressão de que Rousseau encontrou nos pensadores da escola do direito natural todas as suas mais profundas inspirações. Entretanto, este não é o sentimento de Derathé, e ele cautelosamente informa aos seus leitores que tal visão é apenas um dos aspectos históricos desse pensamento, destacando que, por exemplo, a Antiguidade desempenha ali um papel muito importante e que a filiação que ele estabelece não visa ser a única, nem necessariamente a principal. No entanto, existe o receio de que o leitor não dê atenção a essas advertências o que poderia resultar na confrontação com paradoxos que ele será incapaz de resolver. Dito isso, é inegável que Rousseau se destaca como o último representante de uma longa linhagem e, simultaneamente, como o precursor de uma nova: para ele e com ele, o conceito de lei, e de lei ao mesmo tempo moral e política, depois de ter habitado muito tempo com os especialistas, esse conceito adentra a residência da filosofia, da qual não sairá mais, na qual não habitará como locatário tímido e tranquilo, mas, ao contrário, como senhorio, a transformará de ponta a ponta. Ao estudar todas as fontes de Rousseau, torna-se cada vez mais surpreendente perceber a importância decisiva da ideia de lei, herdada tanto de Platão quanto da tradição do direito natural. Sem dúvida, Derathé tocou em um ponto central; e ao fazê-lo tão bem, é lamentável que, por meio de uma análise de todas as fontes, não tenha demonstrado plenamente até que ponto ele mesmo estava correto ao delimitar seu tema da maneira que o fez.

No entanto, Rousseau permanece vivo. E isso nos impõe o dever de discernir “o que está vivo e o que está morto” em seu pensamento. Essa parece ter sido a intenção de Bernard Groethuysen, a julgar pelas notas publicadas após sua morte. Com certeza, a partida de Groethuysen nos privou de um grande livro. Atrevemo-nos a afirmá-lo, porque tudo o que

publicou em vida era de rara qualidade. Essas notas, por si, não o demonstram? São as reflexões de um homem que discute com Rousseau no plano da atualidade: seria possível conciliar as ideias políticas de Rousseau com a ditadura de uma minoria, representando, melhor que a massa, a vontade geral e a razão? Poderíamos manter o essencial se renunciássemos à religião? Rousseau ainda seria Rousseau, ou melhor, poderíamos repensar Rousseau sem distorcê-lo, se considerarmos seu fervor como crente, sua sede de justiça transcendente e de imortalidade como traços puramente pessoais? Grøethuysen era um grande historiador, um historiador excepcional, e não permitiria que esses problemas de pura atualidade prevalecessem sobre a construção de uma análise verdadeira de Rousseau. O que temos neste volume, são, entre muitos fragmentos, peças grosseiras extraídas de uma oficina abandonada. Nem é preciso dizer que não faltam observações finas, penetrantes, às vezes profundas. Percebe-se a influência da atmosfera genebrina, com tanta justiça e exatidão, que os historiadores das ideias muitas vezes se contentam em frisar a pequena influência que a constituição jurídica de sua cidade natal teve sobre o maior cidadão de Genebra. Grøethuysen insiste na oposição entre ser e parecer, devida não à insuficiência do indivíduo, mas ao caráter falso da sociedade. Ele ressalta o valor do que é comum aos homens, o caráter factício e perigoso do que os separa. Há verdades a serem observadas nessas notas, verdades fecundas para a compreensão de Rousseau (entre erros, que não seria decente apontar em uma publicação que seu autor não destinou da forma que está ao público, mas cuja existência devemos mencionar, para que não sejam creditados a um nome de grande autoridade). Acima de tudo, é crucial lembrar que devemos levar a sério o autor com quem estamos lidando, isto é, engajar-se em um diálogo com ele, embora as perguntas feitas aqui possam não ser as mais propensas a obter respostas, e que o homem Rousseau, independentemente de nossa admiração ou aversão, não deve esconder o pensador que, certo ou errado, merece nossa atenção.

O que queria Rousseau, o pensador? Além disso, por que ele é com tanta frequência tão mal compreendido? Já abordamos o aspecto de seu ser e de seu pensamento que determina sua busca e que, ao mesmo tempo, torna os resultados de sua doutrina não necessariamente obscuros, mas dificilmente separáveis de sua função na economia da existência do homem

Rousseau. Ele pensa, porque pensar é, para Rousseau, um dos meios de lutar contra o dilaceramento de seu ser; mas ele clama por seu dilaceramento – não de imediato, mas por meio de uma obra que se apresenta como uma unidade. Não apenas o reivindica, mas ele o exhibe, o apresenta com uma força literária insuperável, com uma paixão alucinante. O próprio Rousseau fez de tudo para que se comparasse seu pensamento e sua existência histórica, histórica e subjetiva. Ele se estilizou como todos aqueles que perseguem a autenticidade de sua personalidade, e assim se estilizou contra seu próprio pensamento, não, como os filósofos costumam fazer, em seu pensamento. Pode ser que o homem só se incline para a filosofia – não estamos nos referindo àqueles que se interessam pela filosofia da mesma forma que nos interessamos pela pintura sem sermos pintores – porque precisa resolver uma contradição, uma série de contradições interiores, fundamentais e insuportáveis se não forem, pelo menos, percebidas. Nesse sentido, Rousseau é filósofo; e ao mesmo tempo poeta, agarrando-se à fissura que declara irreduzível.

Daí a influência da sensibilidade do escritor nas leituras do teórico. Já o mencionamos. Contudo, agora podemos compreendê-lo com mais precisão. Na época de Rousseau, não havia escassez de projetos de reforma, nem de queixas sobre os infortúnios que a política impõe aos pobres. Com Rousseau, pela primeira vez, uma voz se ergue – e com que tons! – afirmando que o homem não apenas sofre os infortúnios da sociedade, mas adoece profundamente por ela, que a comunidade pode ser perfeita ou ser a ruína do homem, que a culpa é da sociedade tal como ela é, que o homem está internamente dividido, entre o anseio pela solidão e o anseio pela universalidade, entre o desejo de uma vida natural e o reconhecimento de seu valor infinito, entre a razão do coração e uma razão de Estado que não é a razão do homem. Apenas por meio da reforma da vida política é que o indivíduo conseguirá reconciliar-se com os outros e consigo mesmo. Espera-se tudo dessa reforma: através dela, o indivíduo, tal como é e sem precisar trabalhar sobre si mesmo, recuperará a felicidade perdida. O “absolutismo” vem em auxílio do “primitivismo”.

A influência dessa interação da sensibilidade e da teoria foi imensa. No entanto, não foi a única. Ela impactou tanto o autor quanto seus leitores, gerando ali contradições e conflitos e

pondo Rousseau em conflito consigo mesmo. Primeiramente em sua vida e em suas ações: Rousseau conhece apenas uma vida perfeita ainda possível no mundo tal como ele é, a vida familiar: entretanto, ele nunca fundou uma família. Ele considera a educação das crianças como o único empreendimento salutar neste mundo: ele abandonou as suas (para o nosso problema não importa se ele o fez de fato ou se inventou a história). Ele afirma que o único dever do cidadão é viver no Estado e se submeter às leis da República, mesmo que essas fossem insuficientes: no entanto, ele nunca quis se submeter às leis de Genebra, vivendo como um eterno fugitivo que não pôde, ou não quis, se enraizar em lugar nenhum.

Não seria nada – muitos pensadores estiveram na mesma situação, especialmente os pensadores políticos –, se ele não tivesse enfatizado a realidade de sua existência em oposição a uma existência, para ele, ideal. E isso teve consequências para o seu próprio pensamento, que, racionalista e universal, coexistia na mesma cabeça com uma concepção que atribuía um valor infinito e absoluto ao indivíduo Rousseau tal como ele era, ao indivíduo que não era justo em suas ações, mas justificado pela pureza de suas intenções irrealizadas. Assim, ele foi levado a construir um ideal que projetava essa unidade, pela qual ele ansiava, em uma distância inacessível, em uma região que não *deveria* ser alcançada. A loucura em Rousseau é criativa: mas ela deixa marca em suas criaturas.

Com isso, não queremos dizer que a teoria política de Rousseau seja uma teoria de raciocínio insensato. Pelo contrário, tentaremos mostrar que ela é perfeitamente, quer dizer, filosoficamente, coerente e sensata. No entanto, é crucial reconhecer e admitir que, em um de seus aspectos essenciais, essa teoria, em sua totalidade, sem ser insana, representa a teoria de um homem que não superou a contradição fundamental entre seu coração e sua mente. Sua teoria é, e se *quer*, irrealizável. É tarde demais para reformar o Estado e os Estados. A gangrena progrediu tanto que nenhuma força no mundo pode contê-la. Seria necessário um deus para que os homens encontrassem um legislador. A educação, mesmo com as condições mais favoráveis que possamos criar, só pode levar ao isolamento em uma dignidade separada de qualquer comunidade: Sofia deve cair e Emílio demonstrará o valor daquilo que o pedagogo ideal lhe ensinou quando, como um estoico diante do tirano, ele resiste, mesmo como escravo,

aos golpes do destino. Nisso, não pode existir governo justo, e mesmo a república mais bem concebida *deve* desmoronar devido à progressiva concentração de poder nas mãos de seus governantes. O indivíduo só pode alcançar a paz e a felicidade a que aspira, natural e legitimamente, na solidão ou no Estado perfeito: e, como *Émile* aponta, não há mais solidão nem verdadeira República. O que deve ser feito? Nada. Não há revolução desejável; a multidão não pode ser educada, pois o povo se tornou multidão nas cidades; líderes não podem ser reformados. Aos olhos de Rousseau, o ideal não se torna problemático; permanece o que é, não se trata de fazê-lo agir sobre a realidade (devemos mencionar o empreendimento singular que a obra de Rousseau constitui em *Considerações sobre o governo da Polônia*, tão significativas quanto as reflexões sobre a Córsega, nas quais Rousseau pensa poder ainda encontrar as condições do início da história). No entanto, o ideal não é depreciado por ele; pelo contrário, assim demonstra toda a sua força, toda a sua virtude: isso permite a Rousseau rejeitar tudo o que existe, tudo sem exceção, pois nada do que existe é perfeito. Não há história além daquela da perdição; não há ação que não seja simoníaca, interessada, radicalmente pervertida: Rousseau tem o direito, aliás, ele tem o dever de se retirar, ele deve viver sozinho, pois apenas estando sozinho ele é justo, apenas sozinho ele é autêntico, tão-somente homem, tão-somente ser vivo, enquanto todos os outros, todos até o último, são mecanismos movidos por forças inumanas, máquinas em revolta contra o homem seu mestre, seres determinados e que não escutam, e que jamais ouviram o grito da liberdade e da autenticidade.

Não surpreende, portanto, que aqueles que leram os escritos políticos de Rousseau e que não estavam obcecados com o mesmo desejo de justificação contra todos, a mesma sede de se libertar de qualquer obrigação concreta, tenham transformado, às vezes deformado, a ideia dele. O homem que quer agir não pode permanecer fiel a Rousseau. Mas ele pode repensar os pensamentos de Rousseau, todos os seus pensamentos. Se a atitude de Rousseau é louca, ela se expressa razoavelmente, muito mais, deve-se repetir, ela foi capaz de produzir um novo conceito de razão. O contrato social, a lei, a vontade geral, a igualdade, não são sonhos de um louco; estes são conceitos que, da pena de Rousseau, receberam a forma na qual integram o nosso pensamento, embora se possa perguntar – e a questão seria mais do que interessante –

se a função louca da política de Rousseau não superou em importância seu conteúdo razoável, e se a maneira de demonstrar a impossibilidade da realidade presente não encontrou mais adeptos do que a descoberta dos fundamentos da política moderna.

A sociedade dos homens é uma sociedade do direito: a descoberta de Rousseau está nesta única proposição. Certamente, a escola do direito natural o proclamara antes: o homem tem certos direitos inegociáveis, direitos aos quais não poderia renunciar mesmo que quisesse. Mas, para Rousseau, não se trata precisamente desses direitos: o homem no estado de natureza não tem nenhum, porque está só e não está em contato, pelo menos não em contato próximo com seus congêneres. O direito nasce com a sociedade, e a sociedade, aos olhos de Rousseau, não pode se constituir sem constituir-se como Estado. Os direitos de caráter psicológico, fundados na observação histórica, dados empiricamente, tal como os tinha conhecido o direito natural, desaparece, não se trata mais de uma questão de fatos, mas não se trata também de uma questão de direitos, trata-se *do* direito, de liberdade razoável, da razão em ação, e esse direito é seu próprio fundamento. Só existe na comunidade e sob a condição de que a própria comunidade seja uma comunidade de direito.

Mesmo para alguém como Hobbes, o direito do indivíduo é indiscutível. Um contrato inicial é necessário para a criação da república; muito mais, nenhum contrato pode obrigar o indivíduo a deixar-se matar pelo soberano ou a se deixar privar de tudo o que dá valor à sua existência. Mas esse direito não opera mais dentro do Estado enquanto o príncipe se contentar em impor a paz interna a seus súditos e permitir que eles prosperem; o Estado é a neutralização da luta universal, não é uma instituição do direito, e o direito, residual, do indivíduo, atua apenas no limite, perante a sociedade ou no caso desesperado da tirania, onde o príncipe, esquecendo que, sendo todo-poderoso, não tem nada a ordenar para si mesmo como indivíduo, viola a lei fundamental de sua própria ação, a lei da ordem pública. Mas não há relação jurídica entre o soberano e seu povo: a injustiça é muito melhor do que a desordem e a guerra civil que

seria insensatez querer vincular o príncipe, criador da ordem (esta ordem era ruim), às obrigações que teria para com a comunidade ou seus membros. Rousseau – podemos nos referir ao livro de Derathé, como podemos citar o artigo de Sir Ernest Barker – deve muito a Hobbes. O atomismo inicial, ele o leva tão longe quanto seu predecessor, se não mais longe: entre os homens do princípio, não há *sequer* uma luta, e eles são absolutamente independentes um do outro, não tendo desejos nem esse sentimento de honra, esse desejo de ser reconhecido como superior que, aos olhos de Hobbes, é constitutivo da natureza humana. Ele lhe deve a tese segundo a qual o homem não é naturalmente sociável, mas entra na comunidade por necessidade, impelido pelos males que uma convivência desregulada produz com a necessidade. Ele lhe deve, sobretudo, sua concepção de soberania, soberania total, que não conhece limites senão aqueles que deseja impor a si mesma, por assim dizer, gratuitamente.

O que separa Rousseau desse predecessor não é tanto a concepção de um estado pré-social: parece-nos que Rousseau vai simplesmente mais longe do que Hobbes ao afirmar a independência inicial dos indivíduos; o que é decisivo, já foi dito mil vezes, é que, segundo Rousseau, a soberania é inalienável. O povo não pode abdicar ao seu direito à liberdade, à sua razão, à sua qualidade de ser o único capaz de criar uma lei universal, uma lei que obriga todos os homens, porque só exprime a vontade razoável de cada um. Locke, emulador dos juristas do direito natural, tem muito a ver com essa concepção. Ele e Rousseau, que o segue, pressupõem dois contratos, um que funda a sociedade, outro que institui o governo; Locke como Rousseau, isso é verdade, afirma (Rousseau muito mais claramente que Locke) que não há contrato entre o povo e o governo, mas reconhece implicitamente a existência: um contrato que vincula o servo ao seu senhor de tal forma que o servo jamais pode reclamar contra o empregador. Mas o contrato social prevalece: sua violação pela ação do príncipe desvincula a nação, uma ação do governo que ameaça ou prejudica os interesses da comunidade e dos indivíduos desfaz imediatamente o contrato de governo e devolve ao povo sua liberdade total.

Rousseau permanecerá fiel a essa concepção, e é importante lembrar disso, como o fez – talvez com muita prudência – Derathé, porque há muitos mal-entendidos sobre este ponto: a comunidade garante aos indivíduos sua liberdade pessoal e posse legítima dos bens que trazem

ao celebrar o contrato social; ela não os priva disso, embora tenha o direito de legislar para pessoas livres, sobre a propriedade, ou seja, limitar a liberdade e a propriedade (por leis *universais*). No entanto, Rousseau mantém esse essencial ao fundá-lo na teoria de Hobbes, que quer, contra as teses do direito natural, que a soberania seja total e que a propriedade seja de origem social, não natural. Não é assim na teoria de Locke, em que não há espaço para a soberania absoluta e onde a propriedade (no sentido específico dado a esse termo por Locke, que o torna uma abreviação para o conjunto de vida, liberdade e bens materiais) precede a sociedade e, em certo sentido, sobrevive se esta for demolida pela ruptura do segundo contrato.

Na prática, isso não tem grande importância: no sistema lockiano, nada impede que o *soberano*, ou seja, o rei e o parlamento agindo no âmbito da constituição, regule a economia do país. Praticamente, parece que a pequena diferença prática fez esquecer a enorme diferença filosófica. Pois Locke, pouco inclinado a se considerar um pensador profundo e original, bastante inclinado a se considerar como representante do bom senso e defensor das verdades universalmente conhecidas, havia levantado um problema de capital importância, sem perceber seu significado, muito menos sem apontá-lo. Se a sociedade é anterior ao Estado, se sobrevive a ele, o homem deixa de ser um *animal político*, é um animal trabalhador. A propriedade, diz Locke, são os objetos naturais transformados pela mão do homem, valorizado por sua intervenção: o homem faz essencialmente política; essencialmente, ele trabalha e luta com a natureza.

Rousseau não queria esse homem: para ele, a natureza é a dos estoicos (ou deveríamos dizer: de Epicuro?), a grande Mãe, a ama, a consoladora, acessível apenas ao olhar, apreensível apenas ao sentimento do homem que está em paz consigo mesmo ou que busca a paz com ela. Ele também permanece fiel à Antiguidade, e nada seria mais perigoso para a compreensão de sua teoria do que olhar para sua veneração da Antiguidade como uma peça de pompa, uma vestimenta que cobre ideias e teses modernas. Na sociedade perfeita, a sociedade do fim dos tempos, aquela cujo conceito deve regular todos os nossos julgamentos sobre o mundo presente, não há progresso material: o homem é imediato à natureza. Entretanto, e este meio tempo tem a sua importância, o homem digno desse nome não trabalha; outros homens que

não são dignos desse nome trabalham para ele, e não há nada mais revoltante para um moderno do que a décima carta da IV parte de *A nova Heloisa*: os servos só existem para seu senhor e nele; não tendo razão, não têm liberdade, devem ser conduzidos, não podem ser educados para a liberdade, são *escravos de nascença*, para usar a expressão de Aristóteles que, no entanto, considera a escravidão natural e justa como um fato da natureza, não, como Rousseau, como um fato social e ainda imutável. É um homem aquele que possui meios de existência independentes (são bens imóveis, comércio que torna os outros dependentes, o trabalho não sendo digno do homem livre, embora possa lhe ser útil, até necessário em certas situações), aquele que pode dedicar-se ao gozo da natureza dentro e fora dele; é um homem quem, diante da possibilidade de tal fruição, se forma ele mesmo ou se deixa formar pelo pedagogo ideal, que não quer transformar o mundo, mas transformar a si mesmo. Rousseau não é um democrata; o trabalhador não é cidadão, a mulher, irremediavelmente inferior ao homem, é excluída da comunidade. Seu cidadão ideal é o cidadão de Atenas, sua família, a *família* romana. O homem livre não trabalha e, a menos que a pátria e a liberdade estejam em perigo, ele não age; ele frui de si mesmo e da natureza, no sentimento.

Ele pode, porque, entre os cidadãos reina a liberdade e, com ela, a igualdade. São iguais porque são livres. Mas sua liberdade não é a do arbitrário; é a liberdade do filósofo, do ser razoável. E é nesse ponto que intervém essa grande descoberta de Rousseau cujos efeitos ainda perduram (embora se possa pensar que estão próximos de se esgotar, não no plano do direito, mas naquele dos fatos): a comunidade não é um fato da natureza, embora talvez deva sua existência empírica à natureza, ela é fundada no direito. O homem não é naturalmente sociável: o que isso significa, senão que a sociedade em que vive é sua obra e que ele é responsável por ela, não diante de um Deus legislador e juiz, mas diante de si mesmo? Ele é, portanto, responsável pelo direito, ele mesmo diante de si mesmo, em sua alma e consciência. A lei não imita um cosmos preexistente, ela não é o segredo incomunicável dos sábios da República platônica, ela existe no indivíduo. Rousseau, o antigo, permanece cristão, mais exatamente, é pós-cristão, pois não acredita em uma lei divina, em uma revelação, em um pecado original que proíbe o homem de se salvar por seus próprios meios (este é o sentido da bondade original);

mas nisto novamente ele está convencido do valor absoluto da alma humana e nunca negará que a convicção do homem racional (não a ciência) é a última instância, a única instância soberana. Contra essa convicção, o homem pode ser forçado, ele não pode ser obrigado, e nenhuma lei é válida para ele se não a subscreveu. A sociedade pode levá-lo a fazer o que não quer, infligir-lhe o que considera injusto e inadmissível; mas, mesmo acorrentado, sua razão permanece livre, e ninguém, nem mesmo o sábio de Platão, pode forçá-lo a reconhecer o que ele não entende como justo, isto é, como razoável.

É por isso que não pode haver delegação da soberania individual (em princípio: tal delegação é de fato reconhecida como indispensável nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, pelo menos até que um sistema de associação de municípios livres elimine essa necessidade). Por isso que os partidos são inadmissíveis, associações proibidas na cidade: sozinho consigo mesmo, abrindo-se à voz da razão, o indivíduo deve buscar a vontade geral. É também por isso que Rousseau foi capaz de ir além da oposição entre coletivismo e individualismo: o indivíduo razoável, como tal, o indivíduo que silenciou seus interesses particulares e suas paixões, é em si mesmo universal, e sua vontade verdadeiramente livre não pode diferir em conteúdo daquela de qualquer outro indivíduo igualmente razoável. Todos e cada um, só podem querer o bem da comunidade, o bem razoável. “A vontade geral é sempre reta”: não se define pela retidão, pela universalidade?

A vontade geral, portanto, não é um mistério, assim como o contrato social. Os indivíduos, ao se submeterem ao universal, submetem-se apenas a si mesmos, e não tem nada de surpreendente, embora a expressão possa chocar, que o homem esteja pronto para se deixar forçar a ser livre: ele está pronto para se deixar educar. O mistério começa no momento que ele é questão de realização. Rousseau tornou mais fácil sua tarefa para si mesmo e, depois de ter estabelecido a medida das ações políticas, nem as instituições nem as leis concretas não lhe interessam mais. É verdade que, nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, como no *Projet*

pour la Corse, ele se comprometeu a transpor seus princípios ao nível das realidades⁵; mas, novamente, ele diz bem mais como fazer do que indica o que é preciso fazer.

Isso não é um acidente. Há o fator pessoal, e já falamos sobre isso. Existe, além disso, um princípio: o soberano não governa, ele legisla. Ele não pode governar, pois governar seria administrar, e administrar é resolver casos concretos, casos individuais: portanto, o universal da razão, como Rousseau o concebe, não conhece o indivíduo mais do que ele conhece o deus de Aristóteles. O soberano estabelece a constituição e permite que o governo governe, mesmo que isso signifique revogá-la, o que ele pode a qualquer momento e sem ser obrigado a dar suas razões (a quem as dará?), seja porque o governo não obedeceu ao soberano, ou porque a vontade geral descobriu uma outra e melhor forma de governo.

Ainda de outra maneira, Rousseau facilitou as coisas para si mesmo. Ele só considera a pequena comunidade, ele tem, como a de Platão ou Aristóteles, medo das massas humanas que precisam de um governo forte e cuja heterogeneidade, popular aos olhos de Rousseau, decompõe o povo soberano. O governo de um grande estado, segundo Rousseau, deveria ser apenas monárquico; ele precisa daquela concentração de poder que constitui o maior perigo para a liberdade da nação. Rousseau abandona: a evolução levou a humanidade além dos limites onde ela ainda poderia ter retornado à liberdade e à igualdade na razão; a sociedade é complexa demais para que ela possa se curar; seria preciso um milagre comparável ao milagre inicial do legislador primitivo que, a razão pura, sem interesse, sem paixão, pudesse estabelecer o Estado. Não há mais terapia, há apenas um diagnóstico fatal. Rousseau corrigiu os dois *Discursos*; ele nunca os negou.

Tom Paine, que conhecia das reformas e revoluções, que tinha sido amigo de Washington e continuaria sendo de Jefferson, que, representando Calais, entraria na Convenção, o mesmo Paine cujos escritos desempenharam um papel enorme na revolução na América e na discussão apaixonada que a revolução francesa iria inaugurar na Grã-Bretanha, escreveu em 1790:

⁵ Transposição muito fiel no caso, particularmente interessante, da Polônia, muito mais fiel do que se pensaria ler os intérpretes, que, quase todos negligenciam esse escrito, onde, no entanto, as referências diretas e indiretas ao *Contrato social* são numerosas.

“Encontra-se nos escritos de Rousseau e do abade Raynal um vivo sentimento de liberdade que tem direito ao nosso respeito e eleva as faculdades do homem; mas, uma vez criada essa animação, eles não dirigem seus atos e abandonam o espírito amoroso sem lhe indicar o meio de possuir o objeto desse amor”. A observação do revolucionário profissional está correta. Não é a seus contemporâneos, mas a uma geração pertencente a um passado idealizado que Rousseau prescreve regras. No entanto, ele agiu em seu tempo e sobre o nosso.

Os homens da Revolução estavam seguros de seus fatos quando se consideravam esses cidadãos virtuosos e independentes aos quais Rousseau se dirigira? Em todo caso, encontraram nele o conceito de liberdade razoável e, pelo menos ali, puderam acreditar que permaneceram fiéis a ele. No entanto, eles estavam se enganando. Pois a sociedade com a qual eles tiveram que lidar e da qual vieram era bem diferente daquela com que Rousseau havia sonhado⁶. Era a

⁶ Não se trata aqui, claro, de medir a influência de Rousseau no pensamento dos revolucionários. Para ver com clareza, seria preciso distinguir duas vezes: de que homens estamos falando, os de 1789? Aqueles de 1793? E de que Rousseau estamos falando, dos *Discours*, tão difundido, e que fornece fórmulas para todos? Ou a do *Contrat social*, pouco estudado até a Revolução, mal estudado depois? O que parece certo é que, se alguém busca – ou constrói – a unidade do pensamento político de Rousseau, dificilmente encontrou um representante, e por uma boa razão: ela permite julgar, não agir. Isso não impede que essas percepções políticas, essas ideias brilhantes de que Rousseau é tão rico encontrem adeptos. A religião civil, a educação pública e laica, a luta contra os corpos intermediários, contra as prerrogativas da nobreza, da Igreja, dos grandes corpos e das corporações, contra a apropriação de encargos, – o conceito de propriedade sujeita ao Estado e não independente dele (ainda que para Rousseau, assim como para Hobbes, seu mestre nesse ponto, a intervenção do Estado nesse campo, como em todos os outros, deve se limitar ao *strict minimum*), o controle do governo pelo legislativo, o direito da nação para revogar o governo e mudar sua forma, tudo isso se encontrava em Rousseau. Mas com tudo isso Rousseau não foi muito original, os fisiocratas, a tradição dos velhos parlamentos e da lei natural, os comentaristas da constituição inglesa, os conhecedores da América forneceram as mesmas ideias, de uma forma menos brilhante e menos abstrata. O que é verdadeiramente de Rousseau é uma *sensibilidade* política e um estilo com vocabulário. O *patriotismo*, que, é verdade, é uma palavra de ordem inglesa antes de se tornar um título de glória na França, foi sobretudo Rousseau quem o credenciou. A *virtude*, como característica do *cidadão*, recebe de suas mãos a consagração definitiva que Montesquieu não havia dado (para ele, não é indispensável a nenhum Estado). A *razão* e a *bondade* do homem, esses dois valores, mudam todo o estilo do pensamento político; segundo Rousseau, eles submetem os princípios ao julgamento de todos (mas apenas as leis fundamentais, não as de aplicação, muito menos os decretos: a restrição é facilmente esquecida e todo cidadão se julgará no direito de se pronunciar sobre qualquer questão). A mesma aliança de conceitos feitos que o adversário político não está mais simplesmente no erro, mas que ele é depravado, vendido, traidor. Finalmente, o conceito de soberania leva (naturalmente, desde a herança do absolutismo, mas contra a intenção de Rousseau) à confusão do executivo com o legislativo. – Seria fácil, além disso, enumerar pontos importantes (além daqueles de que falamos na ocasião) sobre a qual *toda* a Revolução contradiz Rousseau. Basta mencionar sua preferência pela riqueza fundiária, sua desconfiança do capital moderno (que ele compartilha, significativamente, com Burke). Para outras divergências entre Rousseau e a Revolução (ou o que se chama de tradição revolucionária) é interessante consultar a introdução de Bertrand de Jouvenel à sua edição do *Contrato*

sociedade de Locke, a sociedade do trabalho e da propriedade, do progresso e interesses particulares (que não eram necessariamente interesses privados): poder-se-ia dizer que Napoleão, ao liquidar a liberdade e a igualdade da Revolução, foi o único entre os revolucionários a levar Rousseau a sério. Pois se não queremos aceitar os males deste mundo (contemporâneo), devemos abandonar seus bens e retornar à vida antiga, a dos Cincinnatus e dos espartanos: e se não quisermos pagar esse preço, é melhor desistir do empreendimento. O fato é que as instituições do mundo moderno são de origem social, que não basta a heroica e pura política da cidade antiga, e que a razão não está mais fora da história, a não ser que o indivíduo, dessocializando-se, num violento desenraizamento, condene-se ao silêncio e permita que o mundo seja o que ele é.

Rousseau tinha um forte sentimento disso, mas, se assim podemos dizer, de forma negativa: seu pessimismo histórico, aparentemente tão oposto ao seu otimismo antropológico, é a prova disso. Quando os costumes são degenerados, apenas um milagre pode salvar a comunidade. Porém, precisamente, essa referência ao milagre – herança de Maquiavel e, por meio dele, de Políbio e de Platão –, à necessidade do milagre em uma história que é essencialmente, e não acidentalmente, uma perversão progressiva, é insuportável para quem não quer se trancar em Clarens ou ser escravo dos Mouros. Rousseau poderia ter encontrado em Spinoza, com quem tem muito mais afinidade do que se poderia acreditar seguindo Derathé – e o próprio Rousseau⁷ – o contraveneno desse fatalismo que ainda se encontra em

social. Pode-se seguir sempre o autor – ele aproxima demais a vontade geral da vontade de todos – ficaremos gratos a ele, não apenas por ter acrescentado ao texto trechos úteis de outros escritos políticos e manuscritos de Rousseau, bem como as notas marginais de Voltaire e dos únicos críticos contemporâneos de Rousseau, Beauclair e Élie de Luzac –, mas sobretudo por terem enfatizado certos traços voluntariamente negligenciados, como o antidemocratismo de Rousseau (se tomamos a palavra democracia no seu sentido primitivo), o seu medo à “multidão”, suas apreensões e suas hesitações onde se tratava, como no caso da Polônia, de emancipação civil e política de servos e burgueses, sua preferência pela monarquia nos grandes Estados, seu federalismo anarquista, seu silêncio, em todos os seus debates com os genebrinos, logo que se tratava das prerrogativas dos cidadãos e burgueses (sua classe) e da inferioridade política dos “habitantes e nativos”, a recusa apavorada do voto popular etc. Foi bom lembrar esses fatos. Rousseau teria entendido, mas nem sempre aprovado, a Assembleia Constituinte; a Convenção teria sido uma abominação para ele.

⁷ Essa é a lacuna mais lamentável na análise histórica de Derathé, sobretudo porque, cronologicamente, Spinoza se situa no quadro desta obra. Em um importante artigo sobre *Les réminiscences spinozistes dans le “Contrat social” de Rousseau*, M. Francès complementa isso. Ela mostra que as ideias centrais de Rousseau, aquelas de contrato

Montesquieu: é preciso construir o Estado com os homens como são e não se deve impor as condições, mas aceitá-las tais como a realidade as apresenta.

Rousseau permanece assim o sujeito revoltado. Ele não é revolucionário e não o queria ser; ele também não é um reformador; inclusive sempre teve medo dos perigos que comporta qualquer modificação das leis em vigor. E porque ele quis sempre ser revoltado, todos os revolucionários e todos os reformadores podiam invocar seu nome, podiam ser convencidos a marchar atrás de sua bandeira. Ele foi acusado como individualista extremo e como totalitário impenitente; ele foi condenado como o ancestral do fascismo, das ditaduras, do liberalismo econômico e político. Ele foi tudo isso ao mesmo tempo, porque não teria aceitado nenhuma dessas interpretações satisfatórias de seu princípio: ele era contra tudo aquilo que era possível concretamente, e assim todos podiam ver nele o inimigo de seus próprios adversários. Ele não pensava que o acordo dos indivíduos garantisse a presença da vontade geral e, portanto, parecia admitir a ditadura esclarecida e razoável do legislador. Ele não acreditava que os governantes deste mundo pudessem ser desinteressados e leais à razão: e assim parece estabelecer como fundamento da liberdade a desconfiança de todo governo, seja ele qual for. Ele quer que a comunidade tenha como objetivo principal a preservação para o indivíduo de toda a sua liberdade, toda a sua independência, toda a sua propriedade: nenhum liberal poderia ir mais longe; e ele deixa essa mesma comunidade dispor do indivíduo e de tudo o que é seu, de modo a satisfazer o mais extremo dos “estatistas”. Ele concentra todo o poder legislativo nas mãos

social, de razão, de religião civil etc., encontram-se em Spinoza, e com a mesma importância filosófica. Ela insiste aliás, e com que precisão, sobre o fato de que o sistema espinosista não padece da enorme debilidade do *Contrato social*, isto é, de uma separação total entre o soberano e o governo. Spinoza não pensa na perspectiva do sujeito, mas na do político que quer permanecer cidadão e alcançar tanto a ordem quanto a liberdade. É natural que, sob essa luz, a originalidade de Rousseau dificilmente apareça. Contudo, ela é real, mas se situa em outro lugar, na nova concepção da razão, que não é mais puramente contemplativa, ou, se for, não contempla mais as profundezas da natureza, mas a natureza sensível, e na introdução da história, insignificante para Spinoza, que foi um eternalista até mesmo em sua política.

dos cidadãos e faz depender a validade das decisões do consentimento de todo homem razoável: a desordem é melhor do que a perda da liberdade; mas, na realidade, esse soberano é apenas um rei preguiçoso, incapaz de pensar e criar, tal como no plano político que será o indivíduo no plano moral em Kant, capaz de julgar máximas, desde que essas máximas lhe venham de outro lugar. Ele quer reduzir ao mínimo a função governamental, gostaria que quase não houvesse novas leis, quase nenhuma intervenção administrativa; contudo, ele pressupõe em toda parte o legislador divino que deve não apenas criar ou reformar a comunidade, mas antes de tudo criar homens dignos de entrar nela e incutir a razão nos bárbaros que a ignoram ou nos depravados que a esqueceram⁸. Ele é patriota a tal ponto que o estrangeiro será para seu cidadão quase um inimigo; mas funda a humanidade do homem na piedade universal, essa *simpatia* de que fala Políbio, essa *humanitas* estoica de Cícero.

Será então apenas uma teia de contradições? Nada poderia estar mais longe de nosso pensamento. As contradições ocorrem na mente do leitor de Rousseau, se este não aceitar as condições que Rousseau deu a si mesmo. Não podemos construir ou reconstruir o mundo com a ajuda desta teoria de Rousseau, porque, situado no mundo da história moderna, está cheia de lacunas. Mas ela é decisiva em todo domínio que abrange. Ou deveríamos dizer: ela é decisiva para tudo o que torna obsoleto? Seria mais justo e mais prudente ao mesmo tempo. Ela limpou o terreno e, ao limpá-lo, chamou a humanidade para construir sobre ele. Isso é tudo; e é enorme. Ela não foi capaz de nos dizer o que é completamente a lei em nosso mundo; mas, ensinou-nos que só o direito pode fundar o Estado. Ela não nos diz o que é concretamente a liberdade do indivíduo razoável em suas relações com o exterior; mas mostrou que a consciência do homem moderno só pode reconhecer o que pode respeitar como razoável. Ela não fornece uma filosofia elaborada da razão – e podemos dizer que tudo está na elaboração –, mas fez da razão do homem, não de uma razão transcendente ou cósmica, a juíza de toda ação, de todo acontecimento, de qualquer condição.

⁸ É uma memória de Maquiavel, sobre Rousseau, cuja influência é frequentemente subestimada.

Não devemos, no entanto, cair no outro extremo e concluir que essas lacunas são desprezíveis, essas lacunas tão grandes que uma imagem mais apropriada preferiria falar de uma ilha do pensamento em um vasto oceano de sentimentos e aspirações. É certo que se tirou conclusões das teses de Rousseau que não têm nenhum fundamento em seus escritos e que não podem ser atribuídas a ele. As ambiguidades que surgem de sua recusa da história positiva, da vontade de progresso (não estamos falando de sua recusa da ideia de progresso automático inscrita na ordem do mundo – foi uma recusa libertadora) não são as únicas que pesam sobre seu pensamento. Não tivemos culpa, nós o indicamos, para considerá-lo como aliado ou adversário porque o colocaram ao lado de seus próprios amigos ou inimigos; fizemos ele dizer positivamente o que ele, o homem revoltado contra toda positividade, jamais teria aprovado. Ele não era totalitário nem democrata liberal, nem tolerante, nem intolerante (sua religião civil exige apenas o reconhecimento, em atos, de um tribunal moral; mas ela pune com a morte a ação imoral). Positivamente, ele não foi nada; por sua negação de qualquer autoridade que não aquela da liberdade razoável, ele se tornou tudo.

Tudo para aqueles que ousaram atacar o problema positivo, o problema da positividade mesma – o problema do governo e da ação. Para Rousseau, qualquer governo, se não for ruim, tende a ser. O Estado ideal é uma comunidade sem governo, que não tem decisões a tomar, que não tem política externa (não aconselha os poloneses a sacrificar sua independência nacional em vez de formar um governo forte?), sem exército, sem finanças. Rousseau continua sendo o sujeito revoltado – e a palavra *sujeito* deve ser tomada aqui em seu sentido político; ele permanece o mal-intencionado, o sujeito que recusa as obrigações do mundo sem o qual (e do qual) vive, sem se comprometer a refazer, quanto a ele, um outro mundo. Deixou a seus herdeiros uma enorme tarefa, e sua grandeza é tê-la assinalada; e os deixou com uma imensa tentação, a de se ligarem, vazios, à autenticidade do indivíduo existente para si mesmo, da personalidade exaurida (e se satisfaz) na pureza do conflito com o dado. Pode-se perguntar qual parte dessa dupla herança nossa época prefere. Devemos nos perguntar isso. O fato de que tenhamos que nos julgar em relação a ele, é a última e mais forte prova da grandeza de Rousseau.

Recebido em: 10-10-2022

Aprovado em: 12-03-2023

Ubiratane de Morais Rodrigues

Professor Adjunto III de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) Campus de Grajaú. Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) e Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA).