



P E N G U I N



C L Á S S I C O S

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

DO CONTRATO SOCIAL



JEAN-JACQUES ROUSSEAU nasceu em Genebra em 1712. Um dos mais importantes filósofos do período Iluminista, a sua visão da forma como se faz política foi determinante para a Revolução Francesa e para muitos aspetos das sociedades modernas, como a economia, a política e a pedagogia. Órfão de mãe desde o nascimento, aprendeu com o pai, calvinista, o ofício de relojoeiro. Aos 16 anos, foge da sua cidade natal e, convertido ao Catolicismo, erra por França e pela Sardenha até se estabelecer, em 1732, em Chambéry, na casa da Madame de Warens, onde explora o seu interesse pela música e filosofia e que recordaria para sempre como um lugar idílico. Mais tarde, partirá para Paris, onde conhece Diderot, que lhe encomenda várias entradas para a *Enciclopédia*. A partir de 1750, os seus escritos adquirem um tom mais contestatário, o que lhe valerá alguns conflitos com a Igreja e, também, a rutura com Diderot e Voltaire. Os anos seguintes são de grande produção intelectual: em 1755, publica *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Em 1761, publica *Heloísa*, romance que lhe granjeou enorme sucesso, e, em 1762, escreve o ensaio de pedagogia *Emílio*. Nesse mesmo ano, expõe as suas ideias de Estado social e de soberania em *Do Contrato Social*, sendo as suas obras consideradas uma ameaça à moral e aos bons costumes em França, o que o leva a refugiar-se, em Inglaterra, das perseguições de que foi alvo. Regressa a França pouco depois, vivendo o resto dos seus dias numa certa reclusão social. Em 1770, termina a sua obra magistral, *Confissões*. Morreu, em Ermenonville, França, em 1778.

GONÇALO NEVES nasceu em Setúbal em 1964. Licenciou-se em Engenharia Agronómica na Universidade Técnica de Lisboa e trabalhou durante vários anos em multinacionais americanas ligadas à indústria alimentar, mas desde cedo manifestou vocação para a literatura, lexicografia e tradução. Foi coautor do *Dicionário Universal Compacto Português-Espanhol* (Texto Editores, 2004) e do *Dicionário Espanhol-Português* (Texto Editores, 2006) e, desde 2004, trabalha exclusivamente como tradutor. Traduziu vários autores, de diversos géneros, do inglês (Barbara Kingsolver, Ashley Audrain, Greer Hendricks, Daniel Hammett, Anthony McCarten, Matt Whyman, Tim Harford, Deepak Chopra, David Quammen, entre outros), do espanhol (Vic Echevoyen, Carmen Mola, Ildefonso Falcones, Antonio Monegal,

Agustín Martínez, Guillermo Calderón, entre outros) e do francês (Daniel Cohen, Jean-Jacques Rousseau). Em 2023-2024 traduziu ainda oito livros de banda desenhada de autores espanhóis. Entre 2005 e 2020, foi consultor de latim no Ciberdúvidas, em cujo portal publicou 94 trabalhos filológicos e respostas a consultas. É especialista em línguas planeadas e publicou, em três delas, vários tomos de poesia, contos e ensaios, bem como traduções de autores portugueses e estrangeiros.

ANDRÉ BARATA é professor catedrático na Universidade da Beira Interior, onde é docente desde 2002 e onde dirige, presentemente, a Faculdade de Artes e Letras. Também preside à Sociedade Portuguesa de Filosofia. Os seus interesses académicos circulam pela filosofia social e política e pelo pensamento fenomenológico e existencial, tendo publicado uma dezena de livros. Assina regularmente colunas no *Jornal Económico* e no *Público*.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	
Uma afetuosa inteireza cidadã	ix
Do Contrato Social: Ou Princípios do Direito Político	1
ADVERTÊNCIA	5
PRIMEIRO LIVRO	7
CAPÍTULO I. Objeto do primeiro livro	9
CAPÍTULO II. Das primeiras sociedades	10
CAPÍTULO III. Do direito do mais forte	13
CAPÍTULO IV. Da escravidão	15
CAPÍTULO V. Que é necessário retroceder sempre a uma primeira convenção	20
CAPÍTULO VI. Do pacto social	22
CAPÍTULO VII. Do soberano	25
CAPÍTULO VIII. Do estado civil	28
CAPÍTULO IX. Do domínio real	30
SEGUNDO LIVRO	33
CAPÍTULO I. Que a soberania é inalienável	35
CAPÍTULO II. Que a soberania é indivisível	37
CAPÍTULO III. Se a vontade geral pode errar	40
CAPÍTULO IV. Dos limites do poder soberano	42

CAPÍTULO V.	Do direito à vida e à morte	46
CAPÍTULO VI.	Da lei	49
CAPÍTULO VII.	Do legislador	53
CAPÍTULO VIII.	Do povo	58
CAPÍTULO IX.	Continuação	61
CAPÍTULO X.	Continuação	64
CAPÍTULO XI.	Dos diversos sistemas de legislação	68
CAPÍTULO XII.	Divisão das leis	71
TERCEIRO LIVRO		73
CAPÍTULO I.	Do governo em geral	75
CAPÍTULO II.	Do princípio que constitui as diversas formas de governo	81
CAPÍTULO III.	Divisão dos governos	84
CAPÍTULO IV.	Da democracia	86
CAPÍTULO V.	Da aristocracia	89
CAPÍTULO VI.	Da monarquia	92
CAPÍTULO VII.	Dos governos mistos	98
CAPÍTULO VIII.	Que nem todas as formas de governo são próprias para cada país	100
CAPÍTULO IX.	Dos sinais de um bom governo	106
CAPÍTULO X.	Do abuso do governo e da sua tendência para degenerar	108
CAPÍTULO XI.	Da morte do corpo político	112
CAPÍTULO XII.	Como se mantém a autoridade soberana	114
CAPÍTULO XIII.	Continuação	116
CAPÍTULO XIV.	Continuação	118
CAPÍTULO XV.	Dos deputados ou representantes	120
CAPÍTULO XVI.	Que a instituição do governo não é um contrato	124
CAPÍTULO XVII.	Da instituição do governo	126
CAPÍTULO XVIII.	Meios para prevenir as usurpações do governo	128

QUARTO LIVRO	131
CAPÍTULO I. Que a vontade geral é indestrutível	133
CAPÍTULO II. Dos sufrágios	136
CAPÍTULO III. Das eleições	140
CAPÍTULO IV. Dos comícios romanos	143
CAPÍTULO V. Do tribunato	154
CAPÍTULO VI. Da ditadura	157
CAPÍTULO VII. Da censura	161
CAPÍTULO VIII. Da religião civil	163
CAPÍTULO IX. Conclusão	174
NOTAS DE TRADUÇÃO	175
POSFÁCIO DO TRADUTOR	179

INTRODUÇÃO

Uma afetuosa inteireza cidadã

Cada geração descobre um novo Rousseau no qual encontra o exemplo do que ela quer ser ou do que recusa apaixonadamente.

JEAN STAROBINSKI

I

Sobretudo, os clássicos releem-se. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, na sua posição de clássico incontornável da filosofia política moderna, ressoa nas razões de cada época, com as suas teses e a sua potência transformadora a reverberarem além das grandes revoluções que tiveram lugar nas décadas subsequentes à sua publicação, a Revolução Americana e a Revolução Francesa. Ler este ensaio à luz do nosso tempo, das suas encruzilhadas, é perguntar pela sua capacidade de inspirar pensamento e ação. E, verdadeiramente, mais de um quarto de milénio depois da sua publicação, *Do Contrato Social* guarda uma tempestividade como se pudéssemos conceber ter sido escrito para responder a questões centrais do presente. É desta incidência contemporânea que este prefácio se alimenta.

Uma nota prévia justifica-se a esta luz. Jean-Jacques Rousseau não enjeitou a condição de pensador que se permite o paradoxo, a vulnerabilidade da contradição, a necessidade de continuar a pensar e a agir sobre o pensar da coerência até às últimas consequências, atravessar os limites sólidos da coerência lógica, admitir-se o paradoxo além da arquitetura de um edifício de ideias e argumentos cujo arranjo de pilares e vigas não pode falhar. Um pensar assim arrisca sempre a queda, mas, talvez, a queda seja a possibilidade que mais inscreve o pensador ao seu pensamento. *J'aime mieux être homme à paradoxes qu'homme à préjugés*, lê-se em *Emílio, ou Da Educação*. É a assunção corajosa do risco, da preferência em o fazer a ficar no espaço da certeza. É também a resolução de que o seu modo de pensar, muito filho das luzes modernas, sacode o preconceito, sem guarida para o obscurantismo e para o que se esquiva ao esclarecimento da razão, mas nem por isso fica dependente do projeto igualmente marcante da modernidade de uma razão todo-poderosa, de uma arquitetónica da razão, como a concebeu Immanuel Kant na sua *Crítica da Razão Pura* duas décadas mais tarde. Preferir o paradoxo, e encarná-lo na sua pessoa, a ser corpo hospedeiro de preconceitos é talvez a assunção das duas forças motrizes maiores do pensar moderno e, ao mesmo tempo, sinal da inflexão precoce de Rousseau, aliás fortemente evidenciada no paradoxo, para não lhe chamar contradição, de quem começa *Do Contrato Social* com a afirmação de que os homens nascem livres, mas, ao mesmo tempo, já homem maduro, foi capaz de entregar à roda todos os cinco filhos que teve com Thérèse Levasseur, nascidos livres, mas logo perdidos à nascença para sempre, enjeitados sem paradeiro. Rousseau ainda se justificou em carta a Madame Dupin de Francueil, foi denunciado por Voltaire, chegou a invocar ter-se imaginado membro da república de Platão e considerar que agira como cidadão, para, finalmente, admitir o erro em *As Confissões*, mas não concluído pela razão, apenas pelo remorso, cheio de piedade por si próprio — «os remorsos do coração ensinaram-me que me tinha enganado.»

Mas o paradoxo não é só o índice da incerta condição da existência que se leva e da vulnerabilidade das suas justificações. Perpassa na sua consciência também a tensa contradição dos tempos que se vivem — homens nascidos livres, mas a ferros — e a urgência de romper esse real encontrado, para, a partir da premissa da liberdade, imaginar uma resposta à pergunta sobre como queremos viver juntos, célebre formulação de Roland Barthes, dispositivo gerador de respostas que façam prevalecer a formação de uma vontade sobre os constrangimentos que resumem a realidade. E é precisamente com Rousseau, mau grado os paradoxos da sua vontade pessoal, e neste *Do Contrato Social*, que uma ideia de *vontade geral* se assume como fundamento e condutora do agir político.

II

Onde reside a originalidade de *Do Contrato Social*, ensaio que Rousseau publicou em 1762, na expectativa de vir a ser parte de uma obra maior que não veio a ter lugar? A própria ideia de contrato social, inscrevendo-se na tradição contratualista, foi precedida por outras formulações como a de Thomas Hobbes em o *Leviatã* (1651) ou a de John Locke no seu *Dois Tratados sobre o Governo* (1689), ambas ainda do século anterior. No entanto, é no ensaio do genebrino que a ideia de contrato social encontra uma formulação de pacto até então inusitada e provida de uma radicalidade própria:

Cada um de nós põe em comum a sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo.

Com efeito, enquanto o pensamento de Hobbes se propunha legitimizar uma alienação sem condições das liberdades de cada cidadão num príncipe, legitimando o absolutismo em nome de uma

promessa de segurança face ao risco de morte súbita e violenta, e se Locke, pelo contrário, condicionava a alienação dessas liberdades, lançando as bases filosóficas do liberalismo político, ambos procurando proporcionar o quadro de fundamentação teórica para dois momentos históricos distintos da monarquia inglesa, Rousseau, pelo contrário, tomava por premissa incondicional e irrevogável a inalienabilidade da liberdade. Assim, a pergunta sobre como queremos viver juntos traduzia-se no desafio de:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, obedeça apenas a si mesmo e permaneça tão livre como antes.

É com esta inalienabilidade absoluta da soberania como premissa, princípio de resposta à pergunta sobre como queremos viver juntos, que Rousseau propõe a fórmula de um contrato que, inesperada, mas muito coerentemente, encontra solução na ideia de que cada indivíduo contrata apenas consigo próprio, gerando, por esse ato performativo, uma metamorfose da sua condição diante de todos os outros, que o transforma em cidadão.

Este acento no que poderíamos designar como uma experiência interior de cidadão contrastada com a experiência de cada um como indivíduo, tão original quanto controverso, dá-nos, contudo, ferramentas para pensar aspectos cruciais da vivência do que tem sido entendido como uma crise hodierna da democracia, nomeadamente uma rarefação do interesse comum como fundamento da vontade política, e a respeito desta, uma perda da autonomia da condição de cidadão em detrimento de uma existência pública cada vez mais pautada pela persecução exclusiva de interesses individuais particulares.

Curiosamente, os meios que Rousseau concebe para prevenir a fragmentação e a dispersão da vontade geral, fomentando a sua

melhor formação, estão no centro das dúvidas maiores, certamente legítimas, apontadas à sua concepção democratista, tanto pelo lado da receção liberal ao seu pensamento, como também pelo lado da receção mais republicana. Se as perspetivas de *Do Contrato Social* foram logo controversas, levando Rousseau a enfrentar vários exílios, da sua cidade natal e também de França, se, mais tarde, depois do advento do totalitarismo no século xx, o pensamento de Rousseau enfrentou críticas bem conhecidas, de grandes pensadores políticos contemporâneos, como Isaiah Berlin ou Hannah Arendt, talvez haja hoje uma relevância das concepções rousseauianas de cidadania, interesse comum e vontade geral que, sem alijarem o fundo de controvérsia que nelas pulsa como sangue nas artérias, responda aos tempos de anemia democrática, a que alguns têm chamado, desde a viragem do milénio, *pós-democracia*.¹

A propósito destas condições para a formação de uma vontade geral, relevam-se especialmente dois momentos na estruturação do pensamento político de Rousseau em *Do Contrato Social*. Um primeiro tem que ver com a valorização e procura de uma certa inteireza da vontade política, que não se fragmente em partidos, em que o interesse particular, de grupo, setor, até de classe, não sobreleve o interesse comum. Sobretudo do ponto de vista dos críticos liberais, aponta-se ao genebrino a falta de reconhecimento do pluralismo e chega a antecipar-se nele os fundamentos para as perspetivas que defenderam e praticaram, ao longo do século xx, a ideia de partido único, sindicato único, em suma, de uma legitimidade única. Contudo, além de se dever ter presente a complexidade que este salto temporal traduz, importa não perder de vista que, para Rousseau, no seu tempo, o crucial era cuidar que a vontade política não se fragmentasse em vontades intermédias, com escasso vínculo ao interesse comum, mais claramente percebidas apenas como agregação de vontades particulares. Estava muito mais em causa uma pretensão de perseveração do interesse comum como princípio da ação política do que uma pretensão de eliminação de pluralismo.

Mesmo o célebre tópico rousseauiano de uma diferença de princípio entre uma *vontade de todos* e a *vontade geral* pode ser pensado à luz desta promoção decisiva, mas sempre precária, do interesse comum e da verificação se a vontade de todos ou da maioria se constitui como vontade geral que persegue o interesse comum, o que não é forçoso que se verifique. A vontade de todos não é mais do que a forma agregada das vontades particulares, podendo ou não exprimir uma vontade geral. Estabelecer as condições mais propícias a que a vontade geral se forme e seja expressão de uma vontade de todos é precisamente o que leva Rousseau a defender que não haja partidos, na presunção de que estes expressam e perseguem interesses particulares e não o interesse comum.

É certo que uma pluralidade de partidos pode exprimir uma pluralidade de vontades particulares, mas pode não ser tanto esse o pluralismo exercido quanto o de visões sobre o interesse comum. Por difícil que seja determinar a diferença entre interesses privados e visões plurais sobre o interesse comum, esta diferença tem significativas consequências que não podem ser omitidas. Com efeito, é bom notar que se os partidos tiverem, na definição da sua natureza, um caráter geral e um compromisso programático com o interesse comum, e que estejam claramente assumidos na forma como a vontade geral legisla a sua existência e o seu exercício, o argumento de Rousseau deveria ser relativizado.

Em todo o caso, a fragmentação da vontade, no limite expressa na forma de vontade de todos divorciada de uma vontade geral, expõe a incapacidade de se pôr no ponto de vista do interesse comum. Este aspeto a que Rousseau foi tão sensível reverbera muitíssimo no contexto contemporâneo de desvalorização da ideia política de bem comum como conteúdo de uma vontade política democrática. E contrasta com a apologia liberal de que a paisagem de interesses que importa ter em conta é unicamente a dos interesses particulares, sejam individuais ou de grupos, e que, por isso, a democracia apenas deveria apurar e fazer respeitar o resultado do cálculo dos interesses particulares maioritários, sem que

nisto haja um conteúdo específico reconhecido à vontade geral, não sobrando mais do que o efeito numérico contabilístico que rege a ideia de vontade de todos, a democracia uma espécie de regra do jogo, um algoritmo, um dispositivo de eleição, apenas procedimento formal.

Este empobrecimento da democracia que se regula pela vontade de todos independentemente da vontade geral não é estranho à circunstância em que democracias se deixem dominar pela demagogia ou em que prescindam das mediações essenciais à formação de uma vontade política que tome em consideração o interesse comum.

Todavia, este posicionamento de Rousseau recebeu críticas significativas, nomeadamente a de as liberdades individuais poderem ser relativizadas e assim ficarem subordinadas ao interesse coletivo, antecipando-se em Rousseau, pelo menos aos olhos dos seus críticos liberais, as ideias de que os fins justificariam os meios, que o coletivo deve prevalecer sobre o individual, enfim, que Rousseau lançara, como já aludimos, as sementes do coletivismo que os séculos posteriores colheriam na sua potência opressora. Além disso, a originalidade de o pacto ser uma celebração de cada indivíduo consigo próprio, concebida como uma metamorfose da sua liberdade, sem nenhuma perda, foi interpretada como uma internalização daquela potência opressora, a dominação do coletivo sobre o indivíduo inscrita no peito de cada um, como não deixará de apontar enfaticamente Hannah Arendt.

Independentemente dos argumentos que se possam esgrimir a favor ou contra estas críticas, a que ainda voltaremos adiante, ressalta com evidência o alcance dos instrumentos e argumentos que Rousseau nos proporciona para criticar e desmontar a construção individualista e deserta de bem comum que atravessa os nossos tempos contemporâneos. Encontramos em Rousseau, pois, uma compreensão que persiste politicamente válida, que, naturalmente, deve atenção à incorporação das críticas que lhe foram feitas, sem ignorar, no fundamental, o protesto de que uma

liberdade individual não pode ser consumida por alguém que se julgue detentor ou melhor intérprete de uma vontade geral. Não sendo a vontade de ninguém que se possa apontar, proporciona-se perigosamente fazer-se voz da vontade geral quem faz valer a sua posição de intérprete da vontade geral diante dos outros, na verdade, um poder sem o consentimento dos demais, que se afirma por se autorreconhecer e instituir como quem conhece a vontade geral de todos, mesmo contra a vontade de todos.

Contudo, se os meios devem incorporar a crítica que lhes foi endereçada, nomeadamente a crítica de que são meios limitadores, que inibem, de forma opressora, as liberdades, importa ter presente que são meios em vista de fins e que a crítica àqueles não deve transitar para estes. Com efeito, os fins no espírito de Rousseau, em *Do Contrato Social*, eram os da tentativa de garantir as melhores condições para a expressão do interesse comum, do bem comum, conteúdo perseguido por uma vontade geral, a formar o mais espontaneamente possível sobre e a partir da dinâmica movente dos interesses das vontades particulares.

Estes fins, que importaram tanto no seu tempo, importam hoje de forma superlativa diante de uma consciência crescente de rarefação de uma ideia de bem comum e da redução do interesse comum a uma mera aritmética, não mais do que a soma e diferença de uma multidão de interesses particulares.

III

Outra grande opção, igualmente controversa, no pensamento de Rousseau em *Do Contrato Social* foi a sua rejeição da representação política. À semelhança do risco de fragmentação da vontade geral, de novo a estratégia proposta consistiu em prevenir uma perda a partir da determinação política de uma inibição. De um lado, a inibição da fragmentação da vontade geral em vontades particulares agregadas, do outro a inibição de que essa vontade

geral possa ser confiada, na forma de uma delegação, a alguém, seja a uma só pessoa ou a um coletivo. A defesa da inalienabilidade da soberania leva o genebrino a rejeitar que soberano e súbdito possam ser separados, mesmo mediante um consentimento. Assim, dentro do sistema de ideias desenvolvido por Rousseau, vê-se impossibilitada a constituição de representantes que, com relativa autonomia, protagonizassem a vontade geral. O mandato confiado a outrem é apenas imperativo, habilitado a ser porta-voz, mas sem autonomia.

Diante desta estratégia de inibição da faculdade de representação política, através da escolha, eleitoral ou por outro procedimento, de representantes, a crítica aos meios mobilizados por Rousseau faz-se ouvir de novo: é preciso que a voz levada pelo cidadão mandatado possa ser por si interpretada, que haja maior confiança política, que esse ato de confiar seja ele próprio profundamente soberano, e que dessa maneira razões poderosas devam ser esgrimidas em favor da democracia representativa. Contudo, é precisamente o apelo a uma democracia menos delegada que leva Rousseau a promover uma democracia participativa em detrimento da representação política, cada cidadão sempre participante da soberania, sem alienação ou delegação.

Mesmo que haja uma confiança a suportar a representação, como no *trust* liberal de John Locke, ainda assim, descendo das ideias à sua implementação histórica concreta, não raro esteve em causa nas nossas democracias representativas um índice de desresponsabilização que aceitou delegar a tarefa da política a um setor parcial da sociedade que, aliás, tendeu a reproduzir-se e a conservar-se, na forma de elites políticas ou de aparelhos partidários, que se reservam o acesso aos lugares de poder político, excluindo o resto da comunidade. A confiança pressuposta na representação política democrática tende assim a dar lugar à desconfiança, que se vai exacerbando e originando disfunções que dão crédito aos balanços hodiernos de que a democracia é um regime político em crise.

Em democracia, é imprescindível um pensamento político sobre a confiança, que a inclua, com o seu movimento de largar mão. Mas, simultaneamente, é preciso que este movimento de largar a mão não largue a responsabilidade. Sob o compromisso de que quem confia não se desresponsabiliza nunca do que confiou, há caminho para que a confiança política no representante possa ser concebida e praticada, não como uma alienação, como logo concluiu, talvez apressadamente, Rousseau, mas uma extensão de capacidade, alcançada por meio do exercício partilhado da soberania.

E tanto como pode haver uma perspectiva pela qual a representação não presume alienação da soberania, também uma valorização da democracia participativa pode ser concebida em complementaridade com aquela conceção da representação. Em vez de serem uma e outra pensadas em competição ou mesmo conflito, ambas podem ser mobilizadas para uma compreensão mais substancial e mais vivida da democracia, indo ao encontro da ambição de um sistema democrático que vá além de um dispositivo ou procedimento de apuramento de maiorias, consensos mais nominais do que reais, cada vez mais longinquamente ligados a uma prática de cidadania ativa.

IV

A compreensão do interesse comum e da vontade geral que o persegue como uma unidade que não pode fragmentar-se nem alienar-se é uma das pedras de toque da conceção de democracia de Rousseau. É, ao mesmo tempo, motivo de confronto com o regime de funcionamento das democracias representativas liberais hodiernas, organizadas, contrariamente à indicação de Rousseau, em partidos políticos que mobilizam periodicamente os cidadãos para elegerem os seus representantes. A dúvida, para não dizer a crítica e a rejeição das propostas do genebrino, está grandemente

associada ao caráter de inibição das determinações previstas pelo desenho das instituições em *Do Contrato Social*. Para Rousseau, nem partidos políticos nem mandatos representativos devem ter lugar, colocando o seu programa de contrato social numa posição difícil, tomado por duas inibições de grande alcance, longe do horizonte de expectativas de uma geração que enfrenta uma crise da democracia. Mas é útil e interessante sublinhar que estas inibições são, na economia argumentativa de Rousseau, apenas meios com toda a relatividade que emana dessa condição de meios e que tem variações significativas com o passo da História.

Por exemplo, importa sublinhar que parte essencial dos limites de uma democracia participativa que mantém tão próximos quanto possível o indivíduo e o cidadão, reunidos em cada pessoa, não decorre tanto de uma competição com a democracia representativa, mas com os constrangimentos concretos que limitavam as suas possibilidades de exercício. À escala de Estados-nações, cuja dimensão excedem os limites de uma pequena cidade onde todas as pessoas se podem reunir facilmente num mesmo lugar, não seria exequível uma aproximação ao exercício político de uma vontade agregada de muitos sem recurso à representação. Ora, esses constrangimentos estão hoje muito transformados face ao que foram no passado. Na verdade, a exequibilidade de uma democracia participativa é hoje muito maior do que na época de Rousseau. Os recursos proporcionados pelas transições tecnológica e digital desmontam e desmaterializam os obstáculos que se apresentavam a uma maior expressão e potenciação da realização de uma democracia participativa. E na medida em que os obstáculos a uma cidadania participante estão a ser superados, a bondade da tese de Rousseau — de que tanto quanto possível o cidadão não deve prescindir da sua participação no poder soberano, súbdito e soberano a um tempo a pulsarem no peito de cada cidadão — vê desimpedida a possibilidade da sua implementação, pelo menos em maior grau. Mesmo se não diretamente inspiradas nos argumentos presentes em *Do Contrato Social*, a apologia contemporânea de formas

de democracia mais deliberativa — em que os cidadãos são chamados não apenas a votar em pessoas e em programas políticos, sem que tenham tido algum contributo na constituição das opções, mas a participar ativamente na própria elaboração dessas opções que levam a um programa eleitoral ou à formulação de um orçamento —, estão em linha com a pretensão rousseauiana de uma vontade política mais bem formada, uma vontade que seja genuinamente geral.

Note-se que a transição tecnológica e digital tanto possibilita mais democracia participativa onde, antes, só seria viável uma democracia representativa, como, na verdade, agrava a possibilidade de uma alienação da vontade geral. O tema da delegação tecnológica e digital, especialmente a delegação na inteligência artificial, reconfigura de forma radical, em termos talvez inimagináveis para o espírito de Rousseau, o problema da alienação da soberania. Em todo o caso, é fascinante notar como tanto a ameaça que *Do Contrato Social* procurava prevenir-se persiste, e até cresce, passado mais de um quarto de século (na verdade, 263 anos depois da publicação da obra) como os meios mobilizados teoricamente para essa prevenção têm uma viabilidade prática que não tinham quando foram concebidos. O conflito que anima o debate proposto por Rousseau não só persiste como ganha alcance e radicalidade, tornando, por isso, o pensamento do genebrino fortemente atual.

A crítica à representação política e à fragmentação da vontade geral em Rousseau é, hoje, ainda especialmente interessante no enfrentamento de aspetos críticos relacionados com o entendimento das identidades como formas de representação. Cada indivíduo pensado como a sua subjetividade individual e a representação de todas as outras subjetividades que o atravessam faz dele um lugar de várias camadas de soberania e de poder — representante de si mesmo, mas também da classe social, da etnia, do género e de todas as outras representações. E se as representações foram lugares de discriminação, nem por isso a constituição de alguém,

indivíduo, cultura, corpo como seu representante deixa de ser a constituição de um lugar de poder, em que a parte representada, nem que seja de forma imaginativa, delega o seu interesse e o poder de o interpretar ao representante. Deste ponto de vista, o identitarismo é apenas uma forma de concentração de perspectivas particulares, sem que haja compromisso com o interesse comum, na verdade, até em competição com este.

V

Ao lado das críticas de recorte liberal, as teses de *Do Contrato Social* enfrentaram críticas contundentes de recorte mais republicano, desde logo as de Hannah Arendt no seu ensaio *Sobre a Revolução* (1963), contra a interiorização que Rousseau faz do conflito, cada pessoa potencial inimiga de si própria, na condição simultânea de cidadã movida pelo interesse comum e de sujeito individual movido pelo interesse particular. Mas, realmente, haveria que perguntar se não pode esse ser um conflito genuíno e com valor. A cada momento, a cada interpelação, cada cidadão vê-se confrontado com estes dois pontos de vista — o do interesse particular da pessoa individual que é e a assunção de cada pessoa pelo ponto de vista de interesse comum que encarna, crente da sua condição de cidadão e, assim, também crente da ficção de uma comunidade política composta por cidadãos iguais em dignidade. Esta dualidade não nos é estranha na vida cidadã e não é desprovida de valor — obriga a uma reflexão, que pode ser pensada como uma negociação, ou melhor, como um diálogo de si para si, interno, entre si e um outro de si, esse outro uma *persona*, um caráter de uma dramaturgia que é a vida pública de cada cidadão, onde se joga a justificação da sua ação diante dos demais cidadãos que partilham o mesmo espaço e tempo, e também uma justificação do seu caráter público, a sua virtude, ao praticá-la. Este diálogo pode ser questionado, sobretudo quando se configura como um conflito

de vontades internalizado, em que a admissão das duas vontades é feita já sob esse pressuposto sem se permitir a possibilidade de uma conciliação, de vontades que se plasmam consentâneas. E pode ainda ser questionado quando o diálogo cessa não só no peito de cada um, mas se torna um conflito e uma relação de poder de uns sobre outros, externalizada, como preocupou e bem a tradição liberal, nomeadamente quando pensamos em Isaiah Berlin e a sua preocupação em garantir fundamentalmente a *liberdade negativa* de cada indivíduo não ser objeto de interferência alheia. A ingerência em que uns se assumem intérpretes da vontade geral, mais conhecedores dela e por isso alegadamente mais conhecedores do interesse do próprio cidadão e assim justificando-se uma entrada transgressiva e abusiva no peito e na consciência do indivíduo — como a dizer «conheço melhor do que tu próprio a tua vontade geral» —, foi caminho para menorizações e paternalismos inaceitáveis à luz de um entendimento de cidadãos igualmente livres. Ainda assim, esta cissiparidade que cria uma vida pública sobre a superfície da vida dos interesses particulares já não tem que ver apenas com o interesse, antes com a participação implicada na promoção do bem comum. E é neste sentido que, apesar de empregar premissas liberais na sua conceção de um pacto social, Rousseau traz conclusões animadas por um intenso espírito republicano a que Arendt, de forma algo injusta, não foi sensível.

VI

Na vigência cada vez mais arreigada de uma organização social e política individualista, em que importa como sujeito político sobretudo, senão exclusivamente, o indivíduo, tornou-se imperativa a rejeição de qualquer outra expressão de liberdade além das liberdades individuais pois, de outro modo, estar-se-ia a relativizar e a subordinar estas liberdades. De feição com este credo liberal, a democracia — por vezes, enquadrada na designação

demoliberalismo — reduz-se a ser apenas uma expressão agregada das vontades de muitos indivíduos particulares. E a luta política pela persuasão destas vontades individuais em torno de um programa eleitoral é cada vez mais praticada à semelhança de uma luta por uma quota maior no mercado eleitoral.

Por outro lado, merece a pena fazer um paralelismo com outras tendências mais amplas. Este demoliberalismo está para a política como o positivismo seu contemporâneo para a ontologia e a epistemologia, a considerar como real apenas o que se dá positivamente na evidência. Além das vontades individuais, nenhuma vontade existiriam com autonomia, na verdade, todas estas seriam reconduzíveis àquelas. A esta luz, a vontade de todos não poderia deixar de exprimir a vontade geral, e o interesse comum seria desprovido de qualquer significado próprio além do conjunto interseção dos interesses particulares das vontades individuais. Outra concepção de liberdade além das liberdades individuais, outra concepção do bem comum além da soma dos interesses particulares seria como invocar o fantasma de um ser ou essência sob a realidade palpável do que se dá a observar, das evidências que importam ao positivismo.

O ponto de outras liberdades que emergem além das liberdades individuais é, contudo, distinto. Trata-se de reivindicar, de um ponto de vista que se pode reputar ecológico, um ecossistema de liberdades, diversidade de camadas de liberdades, as individuais, necessariamente, com o seu estatuto, e sem relativismos a condicionarem-nas, mas depois outras liberdades, que se constituem onde quer que se constitua ou urja constituir-se uma subjetividade política. Há sujeitos individuais, que são livres na sua condição de sujeitos, mas há que reconhecer ainda sujeitos coletivos, sejam comunitários, territoriais, nacionais, regionais, locais, culturais, expressão de vontades aos mais diversos níveis. Cada ocorrência de subjetividade provida de vontade política é *eo ipso* ocorrência de liberdade política.

Por outro lado, neste contexto epocal em que só se fala de liberdades individuais e nenhuma outra são concebidas e reconhecidas, além dessa perda de diversidade de liberdades num ecossistema, a própria liberdade individual perde-se no sentido em que se aprofunda uma dessubjetivação do próprio sujeito individual, cujos poderes se veem dispersados por meios que já não são dele — a memória entregue a um dispositivo mecânico, a atenção delegada a um motor de pesquisa, a formação das vontades, desejos e crenças, a algoritmos atravessados por interesses de mercado, a faculdade de parar para pensar impossibilitada por uma aceleração dos ritmos. A rarefação da subjetividade como categoria política é acompanhada pela deterioração do exercício de uma liberdade política individual.

Finalmente, a eliminação de camadas de sentido além da gestão do possível, realidade sem espaço para o exercício da vontade em política, e da formulação imaginativa da pergunta sobre como queremos viver juntos, exprimem uma capitulação da política diante da administração, do futuro aberto diante do determinismo político, do paradoxo diante da impossibilidade.

Como bem notou o filósofo português Fernando Gil, em *A Convicção* (2003), há no pensamento de Rousseau em *Do Contrato Social* um apelo ao trabalho da crença — crer cada um que é cidadão, crer uma comunidade política que é uma vontade geral em exercício — para instituir uma ficção além da realidade positivamente dada e que nessa instituição se torna movente e plena de consequências reais.

O povo nascente [*le peuple naissant*], fórmula que pertence a Rousseau, não poderia obedecer às leis em virtude das vantagens trazidas pelo contrato social. Por isso, «seria necessário que o efeito pudesse tornar-se a causa, que o espírito social que deve ser obra da instituição presidisse à instituição ela mesma (...).» Por que é preciso acreditar numa República ainda irreal,

incumbe ao Legislador transformar em crença permanente a disposição para reconhecer a utilidade do pacto. Para o fazer, o povo deve acreditar nos seus talentos de persuasão. É também preciso que ele «se sinta em estado de mudar, por assim dizer, a natureza humana.»²

A história do interesse comum e da vontade geral que o persegue autoalimenta-se através do que poderíamos designar por uma cultura de cidadania que ganha tanta mais realidade quão mais praticada for. Neste sentido, poderíamos dizer que a cultura civil se forma e se aprofunda na sua prática, como uma *profecia autorrealizável*, que, antecipando para as práticas o que não é efetivamente, acaba por assim o realizar. A cidadania é autopoética. Ou ainda, visto por uma perspectiva diferente, a política praticada como expressão e performatividade contrasta com uma política pensada como representação de interesses, relação de poder.

VII

Praticamente a fechar *Do Contrato Social*, Rousseau desenvolve uma noção de religião civil que assume esta crença numa boa ficção que nutre e se nutre de vontades na forma de um credo ou fé. Sustenta-se assim uma analogia com a credulidade e a veneração de uma fé religiosa, que permite pensar a condição cidadã como fé de cada indivíduo em poder ser cidadão e da prática de cidadania como um culto.

Apesar da sua relevância, esta interpretação analógica fica aquém das pretensões de Rousseau, para quem estava em causa restituir um fundo genuinamente religioso à política. Se, por um lado, desta maneira Rousseau respondia, cedo, a uma tendência importante da época moderna para uma dessacralização que conduziria aos diagnósticos da modernidade como um desencantamento do mundo e à redução da realidade humana à sua expressão

empírica, apenas a positividade do aparente, por outro lado, ao ir além da analogia, Rousseau confrontava-se com desafios que resultavam da reinstalação do transcendente na esfera da autonomia do humano.

É diante destes desafios e da sua compleição conflitual que Rousseau procede distinguindo formas oponíveis de religião, a *humana* e a do *cidadão*, a primeira focada na universalidade do gênero humano, mas incapaz de servir de sustento a vínculos com uma comunidade nacional, uma pátria, e a segunda, pelo contrário, incapaz de nutrir vínculos além dos definidos dentro dos limites do pacto que liga uma comunidade particular. Perante esta oposição, Rousseau indica uma terceira forma, que não é síntese dialeticamente superadora das anteriores, mas convívio de antítese, assim mantida. A religião *civil* pode bem ser pensada como a religião do homem inundada pela do cidadão, ou ainda, pela religião do cidadão atravessada pela do homem. Assim, a sacralização do contrato social, do exercício da cidadania, até a cultuação das práticas inerentes a esse exercício, com deveres de participação, pode ser sustida sem que se encerre num particularismo que cortaria as pontes de tolerância para com os outros. A principal insuficiência que Rousseau aponta a uma religião do cidadão encontra resposta sem que se perca a principal riqueza ou valor da religião do cidadão.

Uma profissão de fé puramente civil sugere que a sua constituição não recorre a outros elementos além daqueles que resultam de natureza civil, como se fosse possível deduzir, ou pelo menos idealizar, de forma ficcional, uma constituição imanente da fé, assim resolvendo o conflito que sacrifica o lado crente em nome da autonomia, o lado crente que historicamente fora um lugar de subjugação da autonomia. A religião civil promove a possibilidade de uma conciliação que, pelos meios modernos de uma constituição puramente civil, não prescinde daquilo que grande parte da história da modernidade transformou em lamento de desencantamento, dessacralização.

Além da constituição puramente civil de uma fé, há ainda uma expressão sentimental, uma espécie de afeto civil, que se constitui no relacionamento concreto — o indivíduo experimentar ser cidadão é a forma concreta de essa condição ir entrando nele, constituindo-se como uma segunda pele, ou uma segunda natureza, que se vai tornando espontaneidade real apesar de fundada numa crença. Esta nutrição é também afetuosa, pois, além da dimensão crente, um sentimento acompanha-a e realiza-a concretamente, com satisfação, em atos esperados nesse regime civil do convívio social. O contrato não é apenas uma boa crença, mas uma prática que lhe confere uma vida de afeto e uma história de realizações.

VIII

Depois de todas as críticas à modernidade, num tempo que talvez já se diga claramente após a pós-modernidade, a atualidade do pensamento de Rousseau passa também pela sua capacidade de iluminar uma modernidade que se debate em novos termos, mas que reverbera um dissenso inerente à modernidade como a viveu e pensou Rousseau. Há uma modernidade que importa sobreviver ao pós-moderno, precisamente para responder a aspectos da modernidade obstinada que tem conduzido a todos os diagnósticos preocupados do nosso tempo de hiper-racionalização, eficiência acelerada, tendencialmente epistocrática, pós-democrática. Portanto, não se trata simplesmente de uma modernidade que, na continuidade da História, sacode a pós-modernidade como uma coberta a mais. É isso, mas é também uma modernidade que responde aos dilemas da própria modernidade e que persistem de uma forma absolutamente presente no nosso tempo, como ultramodernidade, que se cristalizou num regime de obstinação e que, de forma muito palpável, está a conduzir a uma dessubjetivação política que trai os ideais de autonomia e emancipação que caracterizam a própria modernidade. Uma encruzilhada crítica

dentro da modernidade atravessou toda a sua história e tem de ser reconhecida neste presente tanto quanto no passado, dado que o lado que se obstinou permanece, na sua objetividade, pleno de consequências sociais e políticas. Se é o caso que o lado que fragmentava e alienava estava fortemente presente na modernidade coeva a Rousseau, a ponto de justificar o seu posicionamento, e se esse prevalece precisamente hoje, então resulta evidente que é preciso restituir a força e os direitos da modernidade pensada em termos rousseauianos, a liberdade que não fragmenta, não aliena, que não dispensa a inteireza da vontade, da sua condução do agir político.

André Barata

NOTAS

¹ Colin Crouch, *Post-Democracy*, Wiley, Reino Unido, 2004.

² Gil, Fernando, *La conviction*, Flammarion, 2000, pp. 171-172.

Do Contrato Social
Ou Princípios do Direito Político

Dicamus leges

fœderis æquas

Æneid. XI, v. 321-322

ADVERTÊNCIA

Este pequeno tratado foi extraído de uma obra mais extensa, há muito posta de lado, que iniciei outrora sem ter consultado as minhas forças. Dos vários trechos que se poderiam aproveitar do que estava feito, este é a mais considerável e pareceu-me o menos indigno de ser apresentado ao público. O resto já não existe.

PRIMEIRO LIVRO

Considerando os homens como são e as leis como podem ser, procuro investigar se, na ordem civil, pode haver alguma regra de administração legítima e segura: nesta investigação, farei os possíveis por conciliar o que o direito permite com o que o interesse prescreve, a fim de evitar qualquer separação entre a justiça e a utilidade.

Pego no meu assunto sem demonstrar a sua importância. Perguntar-me-ão: sou algum príncipe ou legislador para escrever sobre política? Respondo que não, e é por isso que escrevo sobre ela. Fosse eu algum príncipe ou legislador, não perderia o meu tempo a dizer o que é necessário fazer; fá-lo-ia ou manter-me-ia calado.

Sendo cidadão de um Estado livre e membro do soberano, por mais fraca que seja a influência da minha voz nos assuntos de interesse público, o direito de nele votar é suficiente para me impor o dever de me informar a respeito destes. Sempre que medito sobre os governos, fico feliz de encontrar constantemente, no decorrer das minhas investigações, novos motivos para amar o do meu país!

CAPÍTULO I
Objeto do primeiro livro

O Homem nasceu livre e em todo o lado está agrilhoado. Aquele que se julga senhor dos demais acaba por ser mais escravo do que eles. Donde veio tal mudança? Ignoro-o. Quem a legitima? Creio ser capaz de deslindar esta questão.

Se eu considerasse apenas a força e o efeito que dela decorre, diria: enquanto um povo é forçado a obedecer e obedece, faz bem; e melhor ainda se, podendo sacudir o jugo, o sacode: pois, ao recuperar a sua liberdade pelo mesmo direito que lha extorquiou, ou tem boas razões para a retomar, ou ninguém as tinha para lha tirar. A ordem social, porém, é um direito sagrado, no qual assentam todos os outros. No entanto, este direito não provém da Natureza; baseia-se, portanto, em convenções. Importa identificar estas convenções. Antes de prosseguir, é necessário esclarecer o que acabei de afirmar.

CAPÍTULO II

Das primeiras sociedades

A família é a mais antiga de todas as sociedades e a única que é natural. Mesmo assim, os filhos só permanecem ligados ao pai enquanto precisam dele para se manterem. Logo que cessa esta necessidade, dissolve-se o vínculo natural. Dispensados os filhos da obediência que deviam ao pai, e dispensado o pai dos cuidados que devia aos filhos, todos retomam de igual forma a independência. Se continuam unidos, já não é de forma natural, mas sim voluntária, e a própria família só se mantém por convenção.

Esta liberdade comum é uma consequência da natureza do homem. A sua primeira lei é cuidar da sua própria conservação, os seus primeiros cuidados são os que deve a si mesmo, e, assim que atinge a idade da razão, sendo ele o único juiz dos meios adequados para se conservar, torna-se dessa forma o seu próprio senhor.

A família é, pois, se quisermos, o primeiro modelo das sociedades políticas: o chefe é a imagem do pai, o povo é a imagem dos filhos, e todos eles, nascendo iguais e livres, só alienam a sua liberdade pelo proveito comum. A grande diferença é que, na família, o amor do pai aos filhos compensa os cuidados que lhes presta, enquanto no Estado o prazer de mandar supre esse amor que o chefe não tem aos seus povos.

Grócio nega que todo o poder humano esteja estabelecido em prol dos governados: refere a escravidão como exemplo. A sua forma mais constante de raciocinar consiste em estabelecer sempre

o direito por meio do facto.¹ Poderíamos utilizar um método mais coerente, mas não mais favorável aos tiranos.

Por conseguinte, é duvidoso, de acordo com Grócio, se o género humano pertence a uma centena de homens, ou se esta centena de homens pertence ao género humano, e ao longo do livro o autor parece inclinar-se para a primeira opinião: é também este o entendimento de Hobbes. Eis, pois, a espécie humana dividida em rebanhos, cada um deles com o seu chefe, que o guarda para o devorar.

Como um pastor é de natureza superior à do seu rebanho, os pastores de homens, que são os seus chefes, são também de natureza superior à dos seus povos. Assim raciocinava, conforme nos transmite Fílon, o imperador Calígula, concluindo razoavelmente bem, dessa analogia, que os reis eram deuses, ou que os povos eram bestas.

O raciocínio do tal Calígula é semelhante ao de Hobbes e de Grócio. Aristóteles, antes de todos eles, dissera também que os homens não são naturalmente iguais, mas que alguns nascem para a escravidão e outros para a dominação.

Aristóteles tinha razão, mas tomava o efeito pela causa. Todo o homem nascido na escravidão nasce para a escravidão, nada é mais certo. Os escravos perdem tudo nos seus grilhões, até o desejo de se libertarem deles: amam o seu cativo como os companheiros de Ulisses amavam a sua brutalidade.² Portanto, se há escravos por natureza, é porque houve escravos contra a natureza. A força fez dos primeiros escravos, a sua cobardia perpetuou-os.

Nada disse a respeito do rei Adão, nem do imperador Noé, pai de três grandes Monarcas que dividiram entre si o Universo,

¹ «Muitas vezes, as pesquisas eruditas sobre o direito público mais não são do que a história dos antigos abusos, e insistir no seu estudo tem-se revelado uma teimosia inútil.» *Traité des intérêts de la France avec ses voisins*, pelo marquês d'Argenson (impresso em Amesterdão por Rey.) Foi precisamente o que Grócio fez.

² Veja-se um pequeno tratado de Plutarco, intitulado: *Os animais usam a razão*.

tal como os filhos de Saturno, com quem foram identificados. Espero que me agradeçam tal moderação, pois, descendendo diretamente de um desses príncipes, e porventura da linha de primogenitura, quem sabe se, pela verificação dos títulos, não me acharia eu o legítimo rei do género humano? De qualquer forma, não se pode negar que Adão fosse soberano do mundo como Robinson o foi da sua ilha, porquanto foi o seu único habitante; e o que havia de conveniente nesse império era que o monarca, firme no seu trono, não tinha de temer rebeliões, nem guerras, nem conspiradores.

«Que nenhum cidadão seja tão opulento
a ponto de poder comprar outro, e nenhum
tão pobre a ponto de ser forçado a vender-se.»

Publicado originalmente em 1762, *Do Contrato Social* constitui um texto fundamental da filosofia política, representativo do pensamento moderno e da viragem em direção ao individualismo. Partindo da rejeição da ideia de que alguém tem um direito natural de exercer autoridade sobre outros, Jean-Jacques Rousseau propõe um pacto: um Estado soberano, assente na vontade do povo enquanto coletivo, que providenciaria, a todos os cidadãos, o garante da liberdade, da igualdade e da justiça a troco da alienação dos seus direitos naturais.

São estas as premissas de uma teoria polémica, tida por muitos como uma declaração fundamental da democracia, que contribui para o ardor da Revolução Francesa e que incendiou o debate sobre como devemos governar-nos.

P E N G U I N



C L Á S S I C O S

Tradução de Gonçalo Neves
Introdução de André Barata



La Danse (I),
1909 (óleo
sobre tela),
Henri Matisse

© steeve-x-art/
Alamy Stock Photo/
Fotobanco.pt



penguinlivros.pt



[penguinlivros](https://www.facebook.com/penguinlivros)



Penguin
Random House
Grupo Editorial

ISBN: 978-989-583-559-1



9 789895 835591