

Introdução ao conceito de Vontade Geral

*Moisés Rodrigues da Silva**

Resumo: Vontade Geral é um conceito fundamental da teoria política de Jean-Jacques Rousseau. A intenção deste artigo é mostrar alguns atributos dessa vontade; apontar sua importância nas idéias rousseauianas de Soberania e Lei; apresentar como ela é identificada e promovida e como ela se impõe na sociedade pós-pacto garantindo a igualdade e a liberdade do homem social.

Palavras-chave: Corpo político; educação; lei; Vontade Geral

Abstract: General Will is one fundamental concept of the political theory of Jean-Jacques Rousseau. The intention of this article is show some attributes of that will; to mark its importance on ideas of Rousseau about Sovereignty and Law; to present how it is observed and fostered and how it impose itself in society post-pact guaranting the equality and liberty of social man.

Keywords: General Will; education; law; Political body

No *Discurso Sobre a economia política* Rousseau introduz a idéia de corpo político comparando este corpo com o corpo humano. Ele é organizado e vivo. Tem cabeça, cérebro, sentidos, órgãos, o sangue que circula por ele bombeado pelo coração; tem membros, sente dor e, enfim, pode morrer. Porém, há algo de importante no corpo político que, apesar de significar uma semelhança com o corpo humano, denota uma diferença essencial, pois, embora o corpo político seja “também” um ser moral, ele é “apenas” moral (Rousseau, 1995, p. 25). Não se trata de um corpo físico como o do homem, mas de um corpo artificial, que, mesmo tendo como membros esses homens, não se limita a eles e não ganha sua existência dessa simples justaposição de indivíduos, mas do pacto que eles fizeram.

* Mestre em filosofia pela UFG, professor efetivo no IFITEG (Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás). *E-mail:* professormoiserosdriguez@hotmail.com. Artigo recebido em 30.09.2011, aprovado em 15.12.2011.

Sem o pacto, o corpo político não pode existir. O homem é, antes do pacto, ainda no estado de natureza, um todo absoluto vivendo uma vida solitária. Bastando-se a si mesmo, não sente necessidade do outro e, mesmo que tenha piedade, esta não é suficiente para que se estabeleça associação alguma. Antes, então, que as revoluções no decorrer de incalculáveis séculos imprimissem no homem a necessidade do pacto, não seria possível a este ser solitário viver em sociedade e deixar de se ver como um todo em si mesmo para, agora, sentir-se parte indivisível de um todo maior.

Este todo maior tem o nome de corpo político, cuja origem não é natural, pois a associação não é feita pela natureza – como pensava Aristóteles –, mas pela convenção, que faz desse corpo uma pessoa moral que deve sua existência e vida ao pacto (Rousseau, 2000, p. 105). Esse corpo artificial só pode, então, se manter vivo se esse pacto não se reduz à aglomeração; se o contrato que o fez nascer tem sua integridade poupada. Assim também o observa Salinas Fortes quando afirma que a existência teórica do corpo político “só se converte numa existência de fato se for cumprida a cláusula do contrato” (Fortes, 1976, p. 93). Esta cláusula é aquela a que se reduzem todas as outras cláusulas do contrato, a saber: “a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos à comunidade toda” (Rousseau, 2000, p. 70).

O pacto produz, segundo Rousseau,

em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembléia, e que, por esse mesmo ato [de associação], ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade (2000, p. 71).

Esta vontade do corpo político é a vontade geral, assunto deste artigo.

Poderíamos¹ identificar no corpo político, enquanto corpo, a mesma vontade presente no homem desde seus primórdios, no estado de natureza; a mesma vontade que o fez se associar depois de se sentir incapaz de, sozinho, vencer os obstáculos que se lhe apareceram à frente. O corpo político, depois de estar vivo por causa do pacto social, tem vontade de manter-se assim, de se conservar com saúde. E a vontade geral “tende

¹ Apenas a título de introdução, numa tentativa perigosamente simplificadora de um conceito complexo.

sempre à conservação e ao bem estar do todo e de cada parte” (Rousseau, 1995, p. 25). Ora, é perfeitamente razoável afirmar que todo aquele que quer algo, o quer para o seu próprio bem e o corpo político, sem excluir nenhum de seus membros, se deseja algo, deseja sempre o melhor para si.

Notamos a importância da vontade geral para o corpo político quando consideramos a essência do pacto, que é expressa no capítulo VI do livro I do *Contrato Social* nos seguintes termos: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (Rousseau, 2000, p. 71). Para que o pacto seja realmente selado e para que o corpo seja único e inteiro, saudável e forte, é preciso que a vontade geral dê a direção, e não de uma forma qualquer, mas de maneira suprema, irresistível. Ulhôa, em seu livro *Rousseau e a utopia da soberania popular*, chega a afirmar que “a integridade do corpo político está na razão direta da preservação da vontade geral” (Ulhôa, 1996, p. 102). Quanto mais preservada a vontade geral, mais íntegro é o corpo político.

O que é, afinal, a vontade geral? Para entender o que ela é convém, antes, apontar alguns equívocos comuns a respeito dela como, por exemplo, a crença em um ser chamado ‘coletividade’, de quem a consciência seria a vontade geral e a aparente identidade da vontade do corpo político com a vontade da maioria e a vontade de todos. Dessa forma, podemos, aos poucos, contemplar este conceito tão importante na teoria política de Rousseau e tantas vezes confuso aos primeiros olhares.

Michael Debrum afirma que a vontade geral não deve ser concebida como uma consciência coletiva, a exemplo do que pensavam alguns filósofos e sociólogos, pois o corpo social “não constitui uma ‘totalidade orgânica’, transcendente e dominante em relação a seus participantes” (Debrun, 1962, p. 39). Em Rousseau, não se pode pensar a vontade geral como uma entidade exterior ao indivíduo à qual se daria o nome de ‘coletividade’. “Uma coletividade qualquer”, como nota Derathé, para Rousseau, “não passa de uma soma de indivíduos ligados por uma convenção” (Derathé, 1995, p. 238). Deve-se evitar confundir a vontade geral com um suposto ‘interesse da coletividade’, já que este pode ser entendido como uma força externa aos membros do povo, podendo levá-los para onde quer a coletividade indiferentemente aos indivíduos e, às vezes,

até em detrimento do interesse destes. Esta pretensa entidade poderia sacrificar o indivíduo, e isso, para Rousseau, é inaceitável.

Há, também, a tendência de se ver a vontade geral como a vontade da maioria. Isto se dá devido ao contexto aparentemente democrático em que nos encerramos, onde as decisões majoritárias são respeitadas como sendo as de todos. Isto nos remete a Locke, que afirma: “Quando qualquer número de homens consentiu desse modo em constituir uma comunidade ou governo, ficam, de fato, a ele incorporados e formam um corpo político no qual a maioria tem o direito de agir e resolver por todos” (Locke, 1978, p. 71). Para este filósofo, como para Rousseau, o pacto dá origem ao corpo político. A diferença marcante está no fato de a vontade da maioria, para o filósofo inglês, ser considerada a vontade do corpo político. O raciocínio lockeano é simples: a maior parte do corpo manda no corpo, pois é “necessário ao que é um corpo para mover-se em um sentido, que se mova para o lado para o qual o leva a força maior, que é o consentimento da maioria” (Locke, 1978, p. 71). Para Locke, a maioria detém naturalmente o poder de todos, porquanto a parte mais forte vai sempre arrastar a mais fraca. Para Rousseau isso é um absurdo e não compartilha em nada com a idéia da vontade geral. A maioria, tão enaltecida pelo filósofo inglês, tem, é verdade, sua importância na teoria política do genebrino, como se vê no capítulo do *Contrato Social* sobre os sufrágios (Rousseau, 2000, cap. II, livro IV), porém nem por isso a vontade geral pode ser entendida como sua vontade.

Para que a vontade geral seja expressa não é necessário que se manifeste o maior número de vozes; é preciso, antes, que haja o interesse comum, pois, como nos diz Rousseau, “menos do que o número de votos, aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os une” (Rousseau, 2000, p. 97). Eis uma noção de grande valia no entendimento do conceito de vontade geral, já que esta vontade tem como objeto este interesse e não outro, como, por exemplo, o de uma parte do corpo, mesmo que esta seja a maior. É relevante notarmos que o interesse da maioria pode se relacionar negativamente com o interesse individual, podendo até ser indiferente e desrespeitar a este, porquanto não se encontra em todos os indivíduos, ao passo que o interesse comum não só se relaciona positivamente como também faz parte desse interesse individual, estando presente em todos. Isso o torna geral, pois, embora seja o indivíduo que o

tem, não há nenhum outro que não o tenha também. Tal interesse não poderia, assim, prejudicar ninguém, e, vale lembrar, é vontade do corpo político manter-se vivo e saudável.

Rousseau admite a possibilidade de não haver unanimidade nas deliberações, sendo esta necessária apenas para se firmar o pacto social. Afirma até que “quanto mais se aproximarem as opiniões da unanimidade, tanto mais dominante também será a vontade geral” (Rousseau, 2000, p. 203), o que poderia nos levar a aceitar que o filósofo vê na vontade da maioria, a vontade geral. Entretanto, apenas nos limitamos a esse parecer se não o lemos corretamente. No *Discurso sobre a economia política*, Rousseau nos mostra que dentro da sociedade política há outras sociedades menores imbuídas de seus próprios interesses e nos instrui:

As aparências da vontade pública são modificadas de várias formas pela influência da vontade de todas essas associações tácitas ou formais. A vontade dessas sociedades particulares tem sempre duas relações: para os seus próprios membros é uma vontade geral, para o conjunto da sociedade, uma vontade particular, freqüentemente reta no primeiro caso, e viciosa, no segundo (Rousseau, 1995, p. 26).

Apesar de ser mais fácil ver o interesse comum na maior parte do todo, pode não estar sendo respeitada a vontade geral nessa maioria, pois seu interesse pode ser comum apenas aos seus membros, sendo estranho aos demais membros do corpo. Dessa forma, a vontade da maioria se mostraria geral somente em relação à maioria, embora fosse, na realidade, particular no que importa à totalidade do Estado. Isto se dá porque mesmo a maioria tende a agir como facção que delibera conforme seus exclusivos desejos. Neste contexto, a maioria seria um grupo que compete com outros, e só ganha à maneira de Locke, pela força. Sobre isso ratifica Lourival Gomes Machado quando, em nota ao *Contrato Social*, afirma que “se é possível conseguir-se a concordância dos interesses privados de um grande número, nem por isso se estará atendendo ao interesse comum” (Rousseau, 2000, p. 85. Nota 3).

A vontade geral se identifica, pois, com a vontade da maioria apenas quando o interesse desta coincide com o interesse comum. Caso contrário, não.

Com relação à vontade de todos, Rousseau nos informa: “Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral” (Rousseau, 2000, p. 91). Por que há ‘muita diferença’ se, quando lemos a palavra ‘geral’, nos remetemos à idéia de totalidade, de algo que não exclui nada e que, portanto, abrange a ‘todos’? Rousseau vê muita diferença por perceber no homem duas vontades distintas e não somente uma. Vontades estas que são, muitas vezes, antagônicas quando não estão em conformidade, e que têm uma relação que deve ser tratada com cuidado.

O nosso filósofo nos mostra que cada indivíduo pode, “como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum” (Rousseau, 2000, p. 75). Dessa forma, um indivíduo pode, muitas vezes, admitir: “Minha vontade particular diz algo, porém minha vontade geral diz outra coisa”. Isto porque a primeira tem como objeto o interesse privado enquanto o objeto da última, como vimos, é o interesse comum. A vontade particular tende a predileções e à desigualdade e cobra, geralmente, o desconforto de muitos como preço pelo bem-estar de alguns; já a vontade geral tende sempre à igualdade, porque além de causar o bem ao indivíduo, não prejudica a nenhum outro, por ser a mesma em todos.

A vontade de todos não é a vontade geral quando é apenas a soma das vontades particulares. Pois a vontade geral não é a simples concordância entre as vontades, mas o seu substrato; é o que há de comum entre elas. Para que a vontade seja geral, é necessário que ela esteja em todos e em cada um; que, ao se retirarem os “a-mais e os a-menos” de todas as vontades, ela se manifeste como soma das diferenças. Colocando-se dessa maneira, pode-se concluir que todos os membros do corpo, apesar de serem diferentes entre si e terem suas próprias vontades, têm em comum a vontade geral.

Em decorrência do que foi observado até aqui, impõe-se a nós afirmar que, para alcançar o bem comum, apenas a vontade geral pode ser eficaz. Unicamente ela “pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição” (Rousseau, 2000, p. 85). Esta finalidade é a conservação do homem, pois foi para não perecer que o gênero humano passou do estado de natureza para o estado civil (Rousseau, 2000, p. 69), e se recordarmos o pacto, vemos que tal instituição visa essencialmente manter o homem livre e igual, substituindo suas liberdade e igualdade

naturais pelas convencionais. As outras vontades, como, por exemplo, a da maioria e a de todos, pelos motivos que foram apresentados, não são suficientemente capazes para a promoção do bem comum, promovendo, pelo contrário, a desigualdade e a injustiça. A única que pode estar em cada indivíduo e em todos ao mesmo tempo é a vontade geral, que, por ser a vontade do corpo político, tem como único objetivo o bem-estar deste corpo. Ela está sempre voltada para a utilidade pública, e isso necessariamente, pois, como nos lembra Rousseau, é “impossível ao corpo desejar prejudicar a todos os seus membros”, assim como “não pode também prejudicar a nenhum deles em particular” (Rousseau, 2000, p. 74).

Para que o corpo político seja saudável e tenha seu bem-estar garantido é preciso, portanto, que a vontade geral seja seguida em tudo. Entretanto, para segui-la é necessário conhecê-la. Surge aqui um problema: conceber o conceito da vontade geral passando do âmbito teórico do pacto para sua concretização no âmbito prático. Onde o povo poderia enxergar essa parte tão nobre de sua vontade? Para que cada um de nós ponha sua pessoa e todo seu poder sob a direção da vontade geral, faz-se necessário – e assim o exige a razão – que se possa ouvi-la ou ver para onde ela aponta.

Rousseau não ignora essa dificuldade e na primeira versão do *Contrato Social*, no capítulo que trata da necessidade das leis, podemos notar sua consciência quanto ao problema quando pergunta como

os particulares garantiriam a comunidade dos males que eles não podem nem ver senão tarde demais, – e como procurariam eles os bens dessa comunidade dos quais eles não podem julgar a não ser após seu efeito? Como assegurar-se, aliás, que incessantemente chamados por sua natureza à sua condição primitiva, eles não negligenciarão jamais esta outra condição artificial cuja vantagem não lhes é sensível a não ser por conseqüências freqüentemente remotas? Suponhamo-los sempre submissos à vontade geral: como poderá essa vontade manifestar-se em todas as ocasiões? Será ela sempre evidente? O interesse particular não os afastará jamais com suas ilusões? O povo permanecerá sempre reunido para declará-la, ou confiará em particulares sempre prontos a substituí-la pela sua? Enfim, como é que todos agirão com concerto, que ordem porão em suas relações, que meios terão para se entenderem, e como farão, entre si, a partilha dos trabalhos comuns? (Rousseau, 1964, p. 309-10).

A primeira parte da questão é respondida pelo pacto, pela noção da vontade geral. Contudo, a segunda clama por algo prático, por uma

manifestação no real daquilo que é ideal. O que poderia ser, para Rousseau, responsável por tamanha façanha? Apenas “a mais sublime de todas as instituições humanas” (Rousseau, 1995, p. 28): a Lei. Assim o afirma o próprio filósofo no trecho do *Discurso sobre a economia política* que se segue:

Que arte inconcebível é essa por meio da qual se pode subjugar os homens para torná-los livres; empregar a serviço do Estado os bens, os braços, e mesmo a vida de seus membros, sem reprimi-los e sem consultá-los; acorrentar sua vontade através de sua própria confissão; fazer valer seu consentimento contra sua recusa e forçá-los a se punirem a si próprios, quando fazem o que não querem? Como se pode, ao mesmo tempo, fazer que obedeçam e que ninguém os comande, que sirvam e que não tenham senhor, sendo de fato mais livres sob uma aparente sujeição onde ninguém perde parte da sua liberdade, a não ser naquilo que pode prejudicar a do outro? A lei é a única responsável por esses prodígios (Rousseau, 1995, p. 28-29).

A lei é tão enaltecida por Rousseau – e até certo ponto pode-se dizer que recebe deste uma espécie de adoração, quando é chamada de “a mais sublimes das instituições”, “arte inconcebível”, “voz celeste” e prodigiosa – devido ao fato de ter, na teoria política do filósofo, entre outros papéis, o de mostrar como a vontade geral está aí, na realidade. Isto porque a lei é, como a define Rousseau na sexta carta da montanha, “uma declaração pública e solene da vontade geral, sobre um objeto de interesse comum” (Rousseau, 1964, p. 807-8). Em outras palavras: A lei é a expressão da vontade geral do corpo político.

Tratemos, portanto, um pouco sobre a lei e vejamos como ela exerce, no pensamento de Rousseau, essa função de extremo valor para o corpo político.

Já vimos acima que o corpo político passa a existir e a viver devido ao pacto; vimos também que ele tem sua própria vontade, à qual Rousseau dá o nome de vontade geral, que tem como único objetivo a conservação deste corpo. Falta-nos, porém, algo importante, pois “o ato primitivo, pelo qual esse corpo se forma e se une, nada determina ainda daquilo que deverá fazer para conservar-se” (Rousseau, 2000, p. 105). O corpo político recebe da legislação algo além do que obteve do pacto, pois este o deu o *status* de corpo vivo e aquela dá a ele o movimento, a possibilidade de agir em prol de sua vida. Observe-se que o corpo deve *fazer* algo *para conservar-se*, e só as

leis podem colocar este corpo em atividade, como se lê na primeira versão do *Contrato Social*:

As leis são o único móvel do corpo político, e este não é ativo e sensível a não ser por elas; sem as leis o Estado formado nada mais é que um corpo sem alma, não existe, nem pode agir, porque não é suficiente que cada um esteja submetido à vontade geral; para segui-la é necessário conhecê-la. Eis donde nasce a necessidade de uma legislação (Rousseau, 1964, p. 310).

Desse mesmo trecho citado pode-se inferir que, porque não é suficiente que cada um se submeta à vontade geral, sendo necessário que se a conheça para que se a siga, torna-se evidente que essa vontade geral deve ser expressa. Faz-se necessário que a lei apareça, tirando de dentro do cidadão o que há de melhor para ele e para todos os outros; enfim, que a vontade geral não apenas exista nos indivíduos, mas que seja manifesta na sociedade através da legislação.

A lei é um dos pontos em que a teoria política de Rousseau se mostra original. Pois, diferentemente de seus antecessores, que relacionavam as leis civis com as leis naturais, e de Montesquieu, que, quando tratava das leis, as relacionava com circunstâncias geográficas, ecológicas e sociais, Rousseau atribui a origem das leis apenas ao homem. Da mesma forma que a associação civil não é feita naturalmente, como já foi observado, as leis, não sendo mais do que as condições dessa associação, não têm na natureza a sua fonte. Assim como é dos homens que o pacto surge, é igualmente obra deles a lei. E Rousseau vai ainda muito além, como bem observa Lourival Gomes Machado, quando em nota diz que “Rousseau não se satisfaz com saber como são as leis feitas pelo homem, mas quer sobretudo saber como devem ser, tendo em conta sua origem e sua essência” (Rousseau, 2000, p. 105. Nota 1).

“Mas que será, finalmente, uma lei?” Pergunta-nos Rousseau no capítulo VI do livro II do *Contrato Social*. Pergunta-nos não para que atendamos sua curiosidade, mas para que nos concentremos em sua própria definição, que está no mesmo capítulo: “Mas, quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo (...). Então, a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que a estatui. A esse ato dou o nome de lei” (Rousseau, 2000, p. 106-7). A lei é, portanto, o ato pelo qual todo o povo estatui algo para todo o povo considerando, dessa forma,

somente a si mesmo. Disso decorrem algumas observações sobre a lei que poderão dar uma pequena contribuição ao entendimento sobre a vontade geral do corpo político.

Em primeiro lugar, a lei deve ser um mecanismo para a manutenção da igualdade entre os homens no estado civil. Rousseau afirma que se substitui, através do pacto, a desigualdade física (no que se refere à força e ao gênio) por uma igualdade de convenção e direito (Rousseau, 2000, p. 81) e deixa claro que a lei é responsável por essa igualdade quando a chama de “órgão salutar da vontade de todos que restabelece, por meio do direito, a igualdade natural dos homens” (Rousseau, 1995, p. 29). As leis dão ação ao corpo político; são, portanto, atos da vontade geral, e para reforçar a idéia de que elas devem manter a igualdade, basta lembrar que para o filósofo “todo o ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos” (Rousseau, 2000, p. 98).

Uma segunda observação extremamente relevante é que o objeto da lei é o mesmo da vontade que ela expressa. É sobre o interesse comum a todos os indivíduos que ela deve versar. A vontade geral, em tudo que for particular, perde sua razão de ser. Assim também a lei, que, por ser a expressão dessa vontade, quando declarada sobre um objeto particular, deixa de ser lei, não sendo nada mais que um decreto. Rousseau orienta que “a Lei poderá muito bem estatuir que haverá privilégios, mas ela não poderá concedê-los nominalmente a ninguém” (Rousseau, 2000, p. 107). Isto se dá porque o soberano – que na teoria política rousseauiana não é outro senão o povo – “conhece unicamente o corpo da nação e não distingue nenhum dos que a compõem” (Rousseau, 2000, p. 98). Assim sendo, a lei não deve particularizar; deve, pelo contrário, ser direcionada ao corpo da nação e não a este ou àquele membro do corpo. O individual não é tarefa para o legislativo e sim para o executivo, que é responsável por aplicar no particular aquilo que a lei, de forma genérica, estatuiu.

Podemos notar, também, a partir da definição do que seja a lei, que é o povo quem a estatui e não o faz para ninguém mais senão para si mesmo. Disso resulta o fato de Rousseau não aceitar que se pergunte se a lei pode ser injusta ou se é possível ser livre estando-se sujeito a ela. Sobre isso ele é contundente ao afirmar no *Discurso sobre a economia política* que os homens “devem apenas à lei a justiça e a liberdade” (Rousseau, 1995, p. 29). Ora, a lei é a expressão da vontade geral do corpo político, vontade esta

que se encontra em cada um e em todos os cidadãos no que concerne ao interesse comum entre eles, do que se conclui que o cidadão, obedecendo à lei, obedece à expressão de sua própria vontade e, como nos informa o filósofo, “a obediência à lei que estabalei a si mesma é liberdade” (Rousseau, 2000, p. 78). Como, pois, pode alguém ser injusto consigo mesmo? e como poderá alguém não ser livre quando o que o comanda é apenas a sua vontade? Quem dirá, então, que Rousseau exagera quando afirma ser a lei a “mais sublime de todas as instituições humanas”? É a lei que, por ser o registro da vontade do corpo, movimenta-o no sentido de assegurar-lhe a igualdade, a justiça, a liberdade e, conseqüentemente, a sua conservação.

Esses breves apontamentos sobre a lei dão-nos razão para afirmarmos que ela representa um grande avanço na solução que o contrato social oferece ao problema que é encontrar uma associação onde “cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (Rousseau, 2000, p. 70). Entretanto, notamos algumas diferenças. O homem na natureza é livre quando é solitário, obedecendo à sua própria vontade, porém sua liberdade é limitada por sua força física, que não é, evidentemente, igual à dos outros indivíduos. Já o homem na sociedade, é livre quando é parte de um todo. E isso graças à vontade geral – que é o limite, no estado civil, de sua liberdade –, que torna possível a ele obedecer a seus próprios desejos na medida em que se submete às leis que ele mesmo criou.

É-nos possível, assim, conceber como a noção de vontade geral dá a Jean-Jacques o ensejo para reformular a importante idéia da soberania do povo. Embora anteriormente a soberania tenha residido (mesmo que por breve momento) já no povo – quando era ele que fazia o pacto instituindo um rei sobre si (Hobbes); quando por medo da morte ou por ser enganado pela aparência e manipulação dos príncipes consentia em ser governado (Maquiavel); ou, ainda, quando dava a si mesmo representantes tendo, no entanto, o direito de resistir-lhes caso prevaricassem em sua tarefa para com ele (Locke) –, apenas Rousseau dá ao termo ‘soberania popular’ sua significação mais expressiva e atribui, segundo Simone Goyard-Fabre em seu livro *Os princípios filosóficos do direito político moderno*, “ao povo no Estado um estatuto filosófico totalmente inédito” (Goyard-Fabre, 1999, p. 180).

Ora, se a lei é a expressão da vontade geral, e se essa vontade é a vontade do corpo político, conclui-se que nenhuma lei é lei quando seu autor não for o povo. “É nula toda lei que o povo diretamente não ratificar; em absoluto, não é lei” (Rousseau, 2000, p. 187). O povo é autor da lei mesmo que seja tacitamente quando, livre para opor-se, por ser soberano, a qualquer declaração, não o faz deixando que seu silêncio presuma seu consentimento (Rousseau, 2000, p. 86). E isso não nos deve fazer entender que o povo não ratifique a lei diretamente, pois, apesar de consentir pela falta de oposição, é ele próprio que consente e não alguém que o representa.

Por ser a vontade do povo, a vontade geral só pode ser exercida por ele. Mostra-se, assim, como o povo é soberano, já que, conforme o primeiro capítulo do segundo livro do *Contrato Social*, dizer “o soberano exercendo a soberania” é o mesmo que dizer “um ser coletivo² exercendo a vontade geral”. Por isso a soberania do povo não pode ser representada, pois a nenhum outro pode ser dado o direito de desejar por ele. “A soberania”, conclui Rousseau, “é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte” (Rousseau, 2000, p. 87). Esta soberania é intransferível e indivisível por causa do caráter irrepresentável da vontade geral.

O corpo político, como soberano, não pode de forma alguma se submeter a alguma vontade alheia à sua. Nisso, nosso autor distancia-se de Hobbes quando este afirma no *Do Cidadão* ser

preciso que, naqueles tópicos necessários que dizem respeito à paz e autodefesa, haja tão-somente uma vontade de todos os homens. Mas isso não se pode fazer, a menos que cada um de tal modo submeta sua vontade a algum outro (seja este um só ou um conselho) que tudo que for vontade deste, naquelas coisas que são necessárias para a paz comum, seja havido como sendo vontade de todos em geral, e de cada um em particular (Hobbes, 2002, p. 96).

O que o genebrino dá ao povo, o inglês dá a alguém sob quem o povo se coloca. Podemos, portanto, para exemplificar, afirmar que o povo, em Hobbes, diz: “É nessa direção que querem que andemos”, enquanto em Rousseau, declara: “É por aqui que queremos ir”.

² Não a coletividade, mas o “ser coletivo”, moral, ou seja, o corpo político.

Nota-se, então, que o corpo político, sendo seu próprio soberano, depende apenas de si para se beneficiar, por ser somente esta a sua vontade.

Assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros”, diz-nos Rousseau que “o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, ganha, como já disse, o nome de soberania” (Rousseau, 2000, p. 95).

Somente a vontade geral pode, portanto, fazer com que esse ‘poder absoluto’ esteja voltado a mover e dispor cada parte do corpo da maneira mais conveniente a todos os seus membros.

Pelo que a vontade geral significa no contrato social, não é arriscado concluir, como o autor conclui, que ela “é sempre certa e tende sempre à utilidade pública” (Rousseau, 2000, p. 91). Entretanto, enquanto contemplamos essa verdade animadora, Rousseau não demora a introduzir, no mesmo parágrafo, outra verdade tão forte que, mesmo não anulando a primeira, parece ser destacada por ele, talvez por expor o problema mais sério que o corpo político pode enfrentar. Assim o autor continua:

onde não se segue, contudo, que as deliberações do povo tenham sempre a mesma exatidão. Deseja-se sempre o próprio bem, mas nem sempre se sabe onde ele está. Jamais se corrompe o povo, mas freqüentemente o enganam e só então é que ele parece desejar o que é mau (Rousseau, 2000, p. 91).

Tal problema é tão sério por representar um risco de morte para o corpo político.

Para se verificar como está a saúde do corpo político basta observar o modo como os negócios públicos são tratados. Assim nos avisa Rousseau dizendo: “Quando alguém disser dos negócios do Estado: ‘Que me importa?’ – pode-se estar certo de que o Estado está perdido” (Rousseau, 2000, p. 186). Esta pergunta só pode ser freqüentemente feita pelo povo quando os interesses particulares sobrepujam o interesse comum. A influência desses interesses nos negócios públicos leva o povo a desejar o que é mau e a deliberar em desacordo com a vontade geral. A vontade geral não é corrompida, mas pode ser negligenciada. O filósofo mostra, no *Discurso sobre a economia política*, que o povo pode ser seduzido por interesses particulares (Rousseau 1995, p. 27). Os homens podem, assim, dar mais valor em seu bem exclusivo do que na sua parte do mal público quando, por

exemplo, sua grande propriedade de terra e seus vários bens de luxo interessam mais a ele do que a falta de segurança, a corrupção, a impunidade, e, enfim, todos os outros efeitos da desigualdade.³

No primeiro capítulo do quarto livro do *Contrato Social*, o autor nos ajuda entender por que o povo pode errar nas deliberações. Afirma ele: “Enquanto muitos homens reunidos se *consideram*⁴ um único corpo, eles não têm senão uma única vontade que se liga à conservação comum e ao bem-estar geral” (Rousseau, 2000, p. 199). Dessa forma, o interesse desses homens não é confuso e o bem comum é facilmente percebido. Quando eles, porém, não mais se consideram assim, dá-se o contrário: sua vontade não é mais de conservação comum e o bem-estar que desejam deixa de ser geral. No momento em que “o liame social começa a afrouxar e o Estado a enfraquecer, quando os interesses particulares passam a se fazer sentir e as pequenas sociedades a influir na grande, o interesse comum se altera e encontra opositores” (Rousseau, 2000, p. 200). Este interesse, que não era confuso, passa a dificilmente ser percebido, as disputas se tornam constantes e a vontade geral, quase indiscernível. Isto porque, como observa Cláudio Reis, “O jogo violento do amor próprio, das preferências, das vontades particulares, conspira fortemente contra a competência individual para discernir a vontade geral” (Reis, 2004, p. 681). As paixões do homem que não se identifica como parte indivisível do todo o levam a essa incompetência. Vale recordar que Rousseau afirma, na primeira versão do *Contrato Social*, que a vontade geral é, “em cada indivíduo, um ato puro de entendimento que raciocina no silêncio das paixões sobre o que o homem pode exigir de seu semelhante, e sobre o que seu semelhante tem direito de exigir dele” (Rousseau, 1964, p. 286). Se essas paixões falam na deliberação, o homem exigirá mais de seu semelhante do que dará a este o direito de exigir. Apesar de ser “sempre constante, inalterável e pura” (Rousseau, 2000, p. 200), a vontade geral pode emudecer quando se rompe o liame social e o interesse particular a reprime e pode, também, ser iludida, pois

³ Os homens não desejam que outros morram de fome ou falta de atendimento médico e não os agradam crimes como assalto, seqüestro e assassinato, porém preferem seus excessos a ter que abrir mão deles por uma sociedade mais justa e igualitária.

⁴ Grifei.

quando se excetuam os interesses particulares que imperam nos indivíduos, lá está ela, comum a todos eles.

Ora, Rousseau é um estudioso dos homens e sabe, por isso, as fraquezas e as contradições que os envolvem e entende que, como corpo político, estes têm uma inclinação à autoflagelação, a fazer o que não querem e a não conhecer o que desejam. Eis como o filósofo expõe a dificuldade:

Como uma multidão cega, que freqüentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém, cumpriria por si mesma empresa tão grande e tão difícil quanto um sistema de legislação? O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido. É preciso fazê-la ver os objetos tais como são, algumas vezes tais como eles devem parecer-lhe, mostrar-lhe o caminho certo que procura, defendê-la da sedução das vontades particulares, aproximar a seus olhos os lugares e os tempos, pôr em balanço a tentação das vantagens presentes e sensíveis com o perigo dos males distantes e ocultos (Rousseau, 2000, p. 108).

As leis trazem solução ao problema de expressão da vontade geral; porém, quando o próprio homem é um problema para si, impõe-se uma solução mais drástica, cirúrgica, que ajustará o homem à sua própria intenção e fará de sua vontade geral o que realmente determina suas ações. Aqui entra em cena uma figura importantíssima na teoria do *Contrato Social*.

Os particulares discernem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não discerne. Todos necessitam, igualmente, de guias. A uns é preciso obrigar a conformar a vontade à razão, e ao outro, ensinar a conhecer o que quer. Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis donde nasce a necessidade de um Legislador (Rousseau, 2000, p. 108).

O Legislador é o guia que auxilia o povo a encontrar o que quer. E de que forma? Esclarecendo o julgamento que orienta a vontade geral, que não obstante ser sempre certa e justa, o é pela sua intenção, podendo, de fato, errar se for mal orientada. Isso acontece quando o julgamento do que é bom para o corpo não é evidente, quando por muitas razões (dentre elas as que já foram apontadas aqui) os homens não dão a atenção devida à parte

geral de sua vontade. Apenas o Legislador pode mostrar o caminho certo pelo qual o corpo político deve andar para encontrar sempre o que realmente procura: seu bem-estar.

A pessoa do Legislador é notável. Rousseau chega a afirmar que seriam precisos “deuses para dar leis aos homens” (Rousseau, 2000, p. 109). O Legislador não é um deus; é, na verdade, um homem, porém, ‘extraordinário’, que, sendo isento de paixões, sonda o coração humano e conhece todas as paixões que existem ali. Ele é “aquele, entre os homens”, como nota Lourival Gomes Machado, “que mais clara consciência tem dos problemas comuns” (Rousseau, 2000, nota 3). Por isso ele é o único que pode levar os particulares a não mais rejeitarem o que discernem e o público a bem discernir o que já quer. Não pertence, porém, ao Legislador, a soberania, pois, como afirma Jean-Jacques, “se aquele que governa os homens não deve governar as leis, o que governa as leis não deve também governar os homens” (Rousseau, 2000, p. 110). Deve-se ressaltar também que o Legislador, embora seja quem redija as leis, não deve ter nenhum direito legislativo.

O próprio povo não poderia, se o desejasse, despojar-se desse direito incomunicável, porque, segundo o pacto fundamental, só a vontade geral obriga os particulares e só podemos estar certos de que uma vontade particular é conforme à vontade geral depois de submetê-la ao sufrágio livre do povo (Rousseau, 2000, p. 111).

O Legislador não dita a vontade geral; antes, a vontade geral é que aprova ou não o que ele diz.

Este homem extraordinário é responsável pela socialização do povo. Sua tarefa é:

mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser; alterar a constituição do homem para fortificá-la; substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral (Rousseau, 2000, p. 110).

Seu instrumento para desempenhar tal função é a educação. Se o homem não está em condições de entender sua própria vontade, faz-se necessário educá-lo para tanto.

É algo muito presente no pensamento de Rousseau a idéia de que o homem tem a faculdade de aperfeiçoar-se (Rousseau, 1999, p. 64-65). No *Discurso sobre a desigualdade* essa característica peculiar levou o homem à miséria; no *Contrato Social* pode levá-lo à glória. O que realmente importa é que o homem vive sempre neste processo, que pode ser mudado apenas em sua direção.

O Legislador, através da educação, dará a melhor direção. Mas, do que trata a educação? De fazer reinar a virtude. Esta máxima, segundo o filósofo, é uma das regras essenciais da economia pública por possibilitar a realização da vontade geral. Pois virtude nada mais é do que a conformidade da vontade particular à vontade geral (Rousseau, 1995, p. 32).

Como já vimos, cada indivíduo, como homem, tem uma vontade particular que difere e, às vezes, até se opõe à vontade geral, que ele mesmo tem como cidadão. Tornar este indivíduo virtuoso, portanto, é, não eliminando sua qualidade de homem, fazê-lo sobretudo um cidadão. Não se pretende anular a vontade particular, mas submetê-la à geral, fazê-la tomar a mesma forma da vontade geral. Esta é a tarefa mais importante do Estado: formar indivíduos para se tornarem membros do todo. Assim é a educação de Emílio⁵, a quem Rousseau, no episódio das favas, quer “dar alguma idéia das relações de homem para homem e da moralidade das ações humanas” (Rousseau, 2004, p. 103). Este aluno é educado para ser autêntico – vale lembrar, aqui, que para a deliberação do povo ser sempre boa é necessário que este seja suficientemente informado e que não haja, durante este ato, nenhuma comunicação entre os cidadãos, pois “para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral”, importa “que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo” (Rousseau, 2000, p. 92) –, porém não dentro de uma floresta. O objetivo de Rousseau é formar um homem que não se deixe levar pelas opiniões e aparência, que esteja de acordo consigo mesmo, porém capaz de conviver com os demais homens na sociedade e compartilhar com eles o mesmo interesse e a mesma vontade.

Para que o homem seja virtuoso no sentido que tratamos aqui, é imprescindível levá-lo, através da educação pública, a amar a pátria. Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, quando no quarto capítulo o autor trata da educação, lemos: “É a educação que deve dar às almas a

⁵ Cf. a obra *Emílio ou da educação*.

conformação nacional e de tal modo orientar suas opiniões e gostos, que se tornem patriotas por inclinação, paixão e necessidade” (Rousseau, 1962, p. 277). É na direção da conformação nacional e do amor à pátria que o Legislador vai guiar os homens, transformando sua natureza de ‘todo em si’ em ‘parte de um todo maior’ e fazendo-o se enxergar como insignificante quando só e como indispensável quando membro do corpo.

Desse trecho das *Considerações* inferimos que o amor à pátria não é possível sem que o homem tenha paixões. Enganam-se os que pensam que elas devem ser anuladas a fim de ter a vontade geral, efetivamente, domínio⁶. Não se devem extinguir as paixões, mas direcioná-las para o bem público. A educação deve trabalhar as paixões de tal modo que, se os homens são movidos por elas, elas o movam para o bem-estar geral. Para que as leis sejam, realmente, a declaração da vontade dos cidadãos, é preciso que estes, por terem suas paixões bem direcionadas, não façam as leis para senti-las, porém, que as sintam para fazê-las⁷.

A educação deve colocar o homem em acordo com sua própria vontade. Porém, vê-se que a vontade geral precisa coagir e que, muitas vezes, é desrespeitada. Por que isso acontece uma boa parte deste texto pode ter ajudado a demonstrá-lo. O que faz aquilo necessário (a coerção) facilmente se percebe. A ignorância, os preconceitos, e as paixões mal direcionadas podem fazer com que o homem não reconheça uma parte essencial de seu próprio interesse e a esqueça depois de perder os seus laços sociais. Vemos, assim, que o homem é iludido no que concerne à sua vontade, o que o deixa cada vez mais insensível ao interesse comum e ainda

⁶ É possível ver aqui uma aparente contradição, quando lembramos a definição de Vontade Geral que está na primeira versão do *Contrato Social*, que a mostra, no indivíduo, como ato que raciocina no silêncio das paixões. Ora, as paixões que isolam o homem, que o fazem desejar ser o centro das atenções e que dão ao desejo imediato a aparência de bem comum devem ser silenciadas, de forma que o particular não seja visto como geral. Porém, o homem, mesmo no *Contrato Social*, é movido por paixões que, se forem influenciadas pela boa educação, tornarão o homem capaz de não mais ver como geral o que é apenas seu (particular), mas ver como seu o bem de todos.

⁷ “Um Estado assim governado tem necessidade de bem poucas leis e, à medida que se torna preciso promulgar outras novas, reconhece-se tal necessidade universalmente. O primeiro que a propuser não fará senão dizer o que todos já sentiram”. (Rousseau, 2000, p. 199).

mais submisso ao seu interesse particular; e sabemos que isso representa o declínio do Estado⁸.

O corpo político, como o humano, pode morrer, e ele tende sempre a evitar que isso aconteça. Para se manter vivo e saudável é razoavelmente simples: basta que ele todo, sem ter um ou outro membro rebelde, se submeta à sua vontade de viver. Caso contrário, o corpo está enfermo. É preciso se medicar, cicatrizar feridas, livrar-se do que incomoda e posicionar-se de modo a conseguir maior conforto. É necessário, portanto, fazer com que todos os seus membros funcionem da melhor forma. E essa forma não é outra senão aquela mais conveniente a todo o corpo.

Para Rousseau, o indivíduo faz parte de um organismo maior e o interesse desse organismo deve se sobrepor ao interesse individual quando este não o corresponde. Não se deve, porém, confundir o interesse do corpo político com o interesse da coletividade de que tratamos anteriormente. Apesar de a vontade geral ter essa característica coercitiva, ela não é indiferente aos indivíduos e nunca age em detrimento do interesse destes. Age, antes, de maneira a levá-los a fazerem valer aquilo que é importante para eles próprios. Logo, o corpo político pode opor sua vontade à vontade particular de seus componentes.

Mas, o indivíduo, sendo submisso à vontade geral, não contribui apenas para a conservação do corpo; garante, também, sua própria liberdade. Pois, só pela vontade geral os membros do Estado são “cidadãos e livres” (Rousseau, 2000, p. 205). O homem, quando age contra a vontade geral, não faz aquilo que quer, perdendo, por conseguinte, sua liberdade por estar agindo contra a vontade que é dele mesmo. Assim sendo, para que o pacto – que quer fazer os homens tão livres quanto antes – seja efetivamente mantido, é necessário trazer aquele indivíduo que se desviou de sua própria vontade de volta à direção certa. Eis o compromisso que, segundo o filósofo, pode dar força a todos os outros do pacto social:

aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois é essa a condição

⁸ É com raciocínios estatistas como esse que percebemos o quanto Rousseau se parece com Hobbes. É também por estas leituras que se diz que Rousseau – como já se afirmou que Platão – é um teórico do regime ditatorial.

que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal (Rousseau, 2000, p. 75).

O indivíduo é constringido pelo corpo a obedecer a sua própria vontade e, dessa forma, é forçado a ser livre. A vontade geral exprime o seu interesse ao mesmo tempo em que o obriga a segui-lo. Se não for obrigado a obedecer à vontade geral, o indivíduo terá, fatalmente, que obedecer à vontade de outro – é essa a dependência pessoal –, e isso é escravidão, o que para Rousseau é nada menos que excluir toda moralidade de suas ações e renunciar à sua qualidade de homem.

O entendimento satisfatório acerca do conceito da vontade geral do corpo político em Rousseau, portanto, se mostra fundamental para pensar o homem livre depois da instituição do estado civil. Dessa forma, o filósofo genebrino teoriza uma sociedade onde a vontade que predomina pode não ser a de todos, mas é geral, garantindo a boa saúde do corpo político, favorecendo a todos os seus membros e os mantendo livres, mesmo que para isso seja preciso forçá-los.

Referências

- Derathé, Robert. *Rousseau, Jean-Jacques et la science politique de son temps*. Paris: Vrin, 1995.
- Fortes, Luís Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
- Goyard-Fabre, Simone. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*. Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- Heck, José N. *Ceticismo e trabalho: uma contribuição ao materialismo filosófico*. Goiânia: Ed. Da UFG, 1997.
- Hobbes, T. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- Locke, J. *Segundo tratado sobre o governo*. Trad. Anoar Aiex e Jacy Monteiro, 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores).
- Reis, Cláudio. *Vontade geral e pluralismo*. In: *Fragments de cultura*, v.14, n. 4, 2004. Goiânia:
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre a economia política*. Trad. Maria Constança. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1964. v.3 (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. *Considerações sobre o governo da Polônia*; Obras, vol. II. Porto Alegre: Ed. Globo, 1962.

_____. *Discours sur l'économie politique*. In: *Oeuvres compètes*. Genebra: Gallimard, 1964.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col. Os Pensadores II).

_____. *Discours sur l'origine et les fodements de l'inégalité*. In: *Oeuvres complètes*. Genebra: Gallimard, 1964.

_____. *Do contrato social*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Col. Os Pensadores I).

_____. *Du contrat social*. In: *Oeuvres complètes*. Genebra: Gallimard, 1964.

_____. *Emílio ou da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira, 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Paidéia)

_____. *Émile ou de l'éducation*. In: *Oeuvres complètes*. Genebra: Gallimard, 1969.

Saad, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. *Aspectos sobre a constituição da vontade geral dos cidadãos de Rousseau*. In: *Philósophos*, v. 7, n. 1, 2002.

Goiânia: Ed. Da UFG, 2002, p. 91-114.

Ulhôa, Joel Pimentel de. *Rousseau e a utopia da soberania popular*. Goiânia: Editora UFG, 1996.