

Posição e pressuposição: notas sobre Rousseau e a Dialética.

Ganzert Pato Christy.

Cita:

Ganzert Pato Christy (2010). *Posição e pressuposição: notas sobre Rousseau e a Dialética*. V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política. Asociación Latinoamericana de Ciencia Política, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-036/830>

POSIÇÃO E PRESSUPOSIÇÃO: NOTAS
SOBRE ROUSSEAU E A DIALÉTICA

Christy Ganzert Pato

Professor do Departamento de Sociologia da
Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS)
Doutorando do Departamento de Filosofia da USP

Preâmbulo

O presente artigo é fruto de algumas discussões travadas com alunos, durante um curso de Ciência Política que ministrei quando ainda professor na Universidade Federal de Uberlândia. Lá se vão mais de quatro anos desde que deixei a UFU, e só agora me dispus a escrever sobre o tema, pois o achava uma trivialidade. Contudo, como não encontrei análises semelhantes, julguei que talvez valesse a pena colocar a idéia no papel. Claro que, ainda assim, este trabalho se apresenta muito mais recheado de intuições do que de formulações acabadas. A própria bibliografia aqui enumerada é conscientemente limitada diante do problema proposto. Críticas e sugestões são, portanto, muito bem-vindas.¹

Introdução

O presente artigo pretende destacar o caráter necessariamente dialético da construção rousseauiana da sociedade civil. Pela contraposição a dois de seus pares jusnaturalistas, Locke e Hobbes, pretendo evidenciar esse caráter absolutamente peculiar do raciocínio rousseauiano. Afinal, ainda que os mais desavisados vejam na construção rousseauiana o mesmo périplo, como se seu objetivo – de assinalar o “momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei” (ROUSSEAU, 1991 [1755], p.235) – seguisse a mesma seara presente no raciocínio de Hobbes e Locke, considero, contudo, seu raciocínio como sendo absolutamente distinto. Naqueles, a constituição da sociedade civil deriva de uma espécie de fórmula na qual a gênese do estado civil se dá em função do inconveniente a ser sanado no estado de natureza². Em Hobbes, sendo o Homem naturalmente tão igual quanto os demais, sua vida neste estado pré-societário seria a mais prenhe de potência possível. Não havendo uma vida em comum, não haveria moralidade, não haveria certo nem errado, apenas o direito a tudo. No entanto, o exercício desse direito irrestrito a tudo necessariamente colide com o exercício do direito de outrem, ao que se instaura o conflito. Não havendo regras para ordenar o conflito, tal estado apresenta um inconveniente fundamental, que cabe à sociedade civil sanar, qual seja, a ausência da lei. Daí a natureza específica do soberano em Hobbes. Já em Locke, por um percurso análogo mas, obviamente, distinto,

¹ O autor é professor do Departamento de Economia da PUC-SP, mestre em Ciências Políticas (USP) e doutorando em Filosofia (USP).

² cf. BOBBIO, 1997.

chegamos ao inconveniente da ausência de um juiz, donde o soberano se erige, portanto, em torno da figura daquele que legisla. Rousseau, por sua vez, não constrói a sociedade civil remetendo-a a uma passagem, seja ela hipotética ou não. Sua construção sobre a ordem civil toma “os homens como são”. E para chegar-se às leis “como elas podem ser”, o arranjo possível só pode partir de uma forma de associação na qual cada um unindo-se a todos só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Não há, portanto, um inconveniente a ser sanado, mas uma essência a ser mantida, a da liberdade, pois a associação visa a agregação de um conjunto de forças necessárias à conservação justamente daquele indivíduo primeiro. Contudo, o estado civil distingue notavelmente o homem, “substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhe faltava”. Mas se não há de fato uma passagem, se se parte do homem tal como ele é, como pode a moralidade estar e não estar presente? E se a Vontade Geral só pode produzir um corpo moral e coletivo porque cada um dando-se a todos não se dá a ninguém, sua força só pode advir não de uma unanimidade entre suas partes, mas de uma identidade de cada uma de suas partes com o todo. Mas como pode haver identidade se, para Rousseau, essa passagem ao estado civil constitui um salto moral qualitativo? Como ficará evidente ao longo do texto, somente as noções de posição e pressuposição, imanentes à lógica dialética – da qual tratarei com o auxílio de Ruy Fausto –, permitem explicar adequadamente esse aparente paradoxo no raciocínio rousseauiano.

O Jusnaturalismo Moderno

Ainda que o conceito de jusnaturalismo seja de amplo conhecimento, convém retomarmos algumas de suas características, a fim de melhor situarmos o terreno. O modelo dito jusnaturalista, como se sabe, erige-se sobre a grande dicotomia entre estado de natureza e sociedade civil. E ainda que os muitos autores abrigados sob este guarda-chuva tratem desta dicotomia de formas distintas, algumas características podem ser elencadas como comuns a autores tão díspares como Hobbes, Locke, Spinoza, Pufendorf e Rousseau, para citarmos os mais eminentes. O leitor mais atento logo me acusará de não ter enumerado Hegel e Kant no panteão. Mas faço-o justamente por considerar que esses dois autores têm características tão peculiares que, ainda que tratem da mesma passagem à sociedade civil, colocá-los no mesmo cesto de características jusnaturalistas seria um tanto reducionista.

Norberto Bobbio (1991, p.1-2) é quem nos auxilia numa breve porém coesa lista de características comuns aos autores citados: o ponto de partida da análise sobre o fundamento da sociedade civil é o estado de natureza; entre o estado de natureza e a sociedade civil há uma relação de contraposição, na qual a sociedade civil surge como antítese ao estado de natureza; no estado de natureza seus elementos constitutivos são, fundamentalmente, “indivíduos singulares não associados” (BOBBIO, 1991, p.2); esses indivíduos constitutivos do estado de natureza são livres e iguais uns em relação aos outros, ao que no estado de natureza impera a liberdade e a igualdade (ainda que haja sensíveis variações nas concepções dos autores); a passagem do estado de natureza à sociedade civil ocorre através de atos voluntários e deliberados, ocorre através de convenções, ao que o estado civil é concebido como um ente artificial; e, por fim, o princípio de legitimação da sociedade civil é o consenso.

Aos familiarizados com as minúcias dos argumentos dos autores ditos jusnaturalistas talvez soe um tanto incômoda essa pretensa lista de características comuns, enumeradas por Norberto Bobbio. Mas considero-a um bom guia através do qual podemos notar não apenas as semelhanças mas, principalmente, as diferenças entre os autores.

A Sociedade Civil em Hobbes

Neste tópico não pretendo acrescentar nada de novo às análises sobre Thomas Hobbes, ao que o leitor já familiarizado com o *Leviatã* pode, tranquilamente, saltar ao próximo tópico. Aos demais, a exposição aqui se presta tão-somente a resumir os tópicos principais, necessários ao destaque que se pretende dar à peculiaridade do argumento de Rousseau sobre o mesmo tema, ao que se frustrará o leitor em busca de uma leitura mais pormenorizada.

O ponto de partida de Hobbes é bem conhecido, “a natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que [...] a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele” (HOBBS, 1979 [1651], p.74). Neste estado primeiro, de plena igualdade de faculdades, o direito só pode ser, portanto, “a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza [...] e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe

indiquem como meios adequados a esse fim” (HOBBS, 1979 [1651], p.78). Sendo os homens tão iguais quanto os demais e, por isso mesmo, sujeitos apenas a seu próprio julgamento, “governados por sua própria razão”, neste estado de natureza todos os homens têm direito sobre todas as coisas. No exercício de seu direito, cada homem, portanto, necessariamente colide com outrem em seu próprio exercício de direito, ao que o conflito se torna imanente ao estado de natureza. Mas se neste estado não pode o homem ter a “segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver”, que resta ao homem a fazer se, a despeito desse estado de guerra de todos contra todos, é aí que ele se encontra em sua mais plena liberdade?

Governado por sua própria razão, neste estado de natureza uma única lei fundamental, derivada da própria razão, se erige: a da autopreservação. Esta *lei da natureza* “proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la” (HOBBS, 1979 [1651], p.78). Este homem senhor de si mesmo, clivado entre o direito irrestrito a tudo e a todos e a lei da autopreservação – dividido, portanto, entre o exercício pleno da liberdade e a atenção à obrigação da sobrevivência –, a este homem o estado de natureza constitui uma contradição fundamental. Uma contradição na qual ser senhor de si mesmo leva à insegurança do viver, uma contradição na qual ao seguir seu próprio julgamento ele acaba por violar a única lei derivada deste mesmo julgamento: a atenção à sobrevivência.

Afim à heurística jusnaturalista, é em função deste inconveniente do estado de natureza que Hobbes deriva a substância da sociedade civil. Em oposição ao solipsismo de um estado de natureza no qual não pode haver lei moral comum, dado que cada um é senhor de si mesmo, um arranjo que permita aos homens viver em paz só pode emergir pela renúncia irrestrita, de cada um, a fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento lhe dita. Somente abdicando do direito natural pode o homem viver em acordo com sua lei primeira, que diz respeito à sua segurança e preservação. Ao abdicar do governo de sua própria razão, o homem deve necessariamente transferir a outrem – seja uma assembléia ou um indivíduo – essa faculdade do julgamento. A sociedade civil, portanto, só pode erigir-se sobre um soberano que encarne essa própria faculdade de julgamento. Na sociedade civil o soberano agora é a lei.

A Sociedade Civil em Locke

As mesmas observações feitas a respeito do tópico sobre Hobbes valem aqui, ao que, mais uma vez, não espere o leitor nada mais que um simples resumo de alguns dos tópicos principais.

Não é novidade que o percurso de Locke é análogo ao de Hobbes. Em verdade, é até mesmo fácil concordar com Norberto Bobbio, que vê na argumentação de Locke uma substância eminentemente hobbesiana:

Do ponto de vista do procedimento construtivo, a imitação elaborada por Locke sobre os preceitos teóricos de Hobbes parece-me evidente. Mais ainda: [...] Locke é hobbesiano também na substância, mesmo se preferisse dissimular-se (BOBBIO, 1997, p.169).

Senão vejamos a definição de Locke a respeito do estado de natureza:

[...] um estado de perfeita liberdade para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente, dentro dos limites da lei da natureza. [...] Estado também de igualdade, no qual é recíproco qualquer poder e jurisdição, ninguém tendo mais do que qualquer outro (LOCKE, 1978 [1689], p.35).

De fato, a substância do argumento pode ser entendida como hobbesiana, mas há uma sutileza que o distingue. Em Hobbes, o homem governado por sua própria razão tem como lei fundamental, natural, derivada de seu próprio julgamento, a atenção à sobrevivência. Já em Locke, da idéia de atenção à própria sobrevivência desdobram-se três leis fundamentais, sem as quais o sentido de atenção à sobrevivência se esvai por entre os dedos. Ou seja, em Locke, este mesmo homem, senhor de si mesmo, concebe que sua autopreservação depende de uma reciprocidade onde a liberdade, a igualdade e a propriedade devem ser os pilares de ordenamento das ações. Contudo, sendo recíproco qualquer poder e jurisdição, como julgar se as ações de si ou do outro estão ordenadas segundo esses três princípios fundamentais? Por conseguinte, em havendo discordância, como avaliar quem feriu as leis fundamentais?

[...] quando não existe tal apelo [da determinação imparcial da lei], como no estado de natureza, por falta de leis positivas e de juizes com autoridade para os quais se apele, o estado de guerra, uma vez começado continua com o direito da parte inocente de destruir a outra sempre que puder (LOCKE, 1978 [1689], p.41).

Dessa forma, se em Hobbes o estado de guerra é imanente ao estado de natureza, dada a ausência absoluta de leis – à exceção da lei de autopreservação –, em Locke o estado de guerra é sempre uma sombra a espreitar, pronta a irromper e, pior, perpetuar-se, dada a impossibilidade lógica da existência daquele a julgar e dirimir o conflito. Portanto, se da antítese a um estado de ausência de leis Hobbes deriva uma sociedade civil na qual o soberano é a lei, em Locke tal passagem só pode exigir um

soberano capaz de julgar a adequação das ações dos homens às leis naturais. Eis, portanto, o sentido do peso dado àquele que legisla, pois, mais do que julgar, cabe formular leis que, atentas às leis da natureza, mantenham em si mesmas os próprios critérios e sentidos do julgamento.

Lógica Dialética: posição e pressuposição

Antes de discutirmos as peculiaridades do modelo de Rousseau, convém um pequeno parêntese sobre os elementos constitutivos daquilo que se pode chamar de lógica dialética.

Não sendo foco deste trabalho, não pretendo esmiuçar todas as particularidades de um assunto tão intrincado, o que nos levaria a um percurso tortuoso por sobre a *Ciência da Lógica* de Hegel. E mesmo assumindo que a exposição de Ruy Fausto sobre as engrenagens de uma lógica dialética dá conta do recado, também não me proponho a alinhar todo o argumento do Prof. Ruy Fausto. Ao restrito foco deste trabalho, creio que apenas uma breve introdução aos conceitos de posição e pressuposição seja suficiente.

Para melhor entendermos como opera uma lógica do entendimento na qual a contradição é elemento fundamental, vamos dissecar a famosa passagem do *Para a Crítica da Economia Política*, de Marx.

Seguindo de perto o exemplo, a argumentação, e as palavras do próprio Marx, temos que quando estudamos um país, do ponto de vista da Economia Política, parece que o correto é começar pelo real e pelo concreto, que são a pressuposição prévia e efetiva. Ou seja, começamos por sua população, sua divisão em classes, sua repartição entre cidades e campo etc. No entanto, assim que adotamos uma observação mais atenta, tomamos conhecimento de que isto é falso. Afinal, a população não passa de uma abstração se desprezarmos, por exemplo, as classes que a compõem. E mesmo essas, no fundo não passam de palavras vazias de sentido se ignorarmos os elementos em que repousam, tais como o trabalho assalariado e o capital. Mas esse último também já não é nada sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço etc. Assim, ao começarmos pela população, temos uma representação caótica do todo que, por decomposição, nos leva a conceitos cada vez mais simples. Do concreto idealizado fomos passando a abstrações cada vez mais tênues, atingindo, por fim, determinações as mais simples. Mas ao chegarmos a essas determinações temos que fazer a viagem de volta, até dar de novo

com a população que, desta feita, já não mais se apresenta como uma representação caótica do todo, e sim como uma rica totalidade de determinações e relações diversas. Dessa forma, a população se exhibe como concreto não porque seja apenas pressuposição prévia e efetiva, mas porque síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Daí a peculiaridade do concreto aparecer no pensamento como o processo da síntese, ou seja, como passagem do simples ao complexo, como resultado, e não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo. Deste modo, em lugar de termos uma representação plena que se volatiliza em determinações abstratas, são essas que nos conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento. Elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Pausa. Convém reter esse último conceito, concreto pensado, pois o processo descrito não é de modo algum o processo da gênese do próprio concreto, já que mesmo a mais simples determinação abstrata, como o valor de troca, por exemplo, pressupõe um todo vivo e concreto já dado, no caso, uma população produzindo em determinadas condições, organizada em certos tipos de famílias, de comunidades etc.

Se reescrevermos a exposição anterior sob a batuta dos estudos de lógica dialética de Ruy Fausto, podemos chegar ao seguinte: sendo a população (o concreto) a síntese de muitas determinações as mais simples, temos uma série de juízos, tais como: a população é... o trabalho assalariado; a população é... o valor de troca; a população é... o capital, e assim por diante. Contudo, o “é” desses juízos não exprime uma relação de inerência entre sujeito e predicado. Pelo contrário, ele exprime a “passagem” do sujeito “no” predicado. Em todos esses juízos eu digo em certo sentido a população, porque digo o que é a população, mas no momento em que o digo, a população não está mais lá, só estão seus predicados. Em outras palavras, no momento em que o digo, ocorre a subsunção (*Aufhebung*) do sujeito no predicado. Ou seja, ao dizer a população (o concreto) eu o digo dizendo o seu outro, no caso, suas abstrações mais tênues, suas determinações. Ou ainda, ao dizer a população (o concreto), apenas o predicado (suas determinações) está posto. Contudo, a população (o concreto) está “lá”, mas esse estar é um mostrar-se enquanto pressuposição. Daí o corolário de que “o concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações”, e que nesse movimento o concreto aparece como resultado, não como ponto de partida, embora seja o ponto de partida efetivo. Pois ao dizermos o concreto não podemos dizê-lo senão como pressuposição (daí ponto de

partida efetivo), visto que ele só pode ser definido ao final e como resultado, não de si mesmo, mas de suas predicacões.

Bom, espero que dentro do escopo limitado deste artigo, essa breve exposiçao sobre lógica dialética seja suficiente para que o leitor possa compreender minha hipótese sobre o raciocínio rousseauiano.

A Sociedade Civil em Rousseau

Chegamos, finalmente, ao ponto que nos interessa. Hobbes e Locke por certo se enquadram no esquema jusnaturalista proposto por Bobbio, e apontado no início deste trabalho. Mas será que podemos dizer o mesmo de Rousseau?

Em Hobbes e Locke vimos que o ponto de partida lógico sobre a constituicão da sociedade civil é, necessariamente, o estado de natureza. Com eles, devemos primeiro indagar sobre o que teria sido, hipoteticamente ou não (Hobbes e Locke, respectivamente), a natureza primeira do homem, antes de quaisquer atributos morais – necessariamente sociais –, e somente a partir disso derivar a configuração de uma sociedade civil. Rousseau, no entanto, não toma o mesmo ponto de partida argumentativo. Ele deseja “indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os *homens como são e as leis como podem ser*” (ROUSSEAU, 1987 [1762], p.21, grifo meu).

O leitor mais afim à obra de Rousseau pode então indagar-me sobre qual é o estatuto do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Se a construção lógica da sociedade civil não deriva de um raciocínio sobre quais os incômodos a serem sanados no estado de natureza, por que razão Rousseau teria se empenhado num estudo tão longo sobre esse estado primeiro do homem? Em verdade, muitos podem inclusive apontar que Rousseau usa um expediente ainda mais hobbesiano, pois, tal como aquele, Rousseau se atém às discussões sobre a saída do homem do estado pré-societário não pela ótica de verdades históricas, “mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem” (ROUSSEAU, 1991 [1755], p.236).

Contudo, quando observamos a construção do pacto social pelo qual se funda a sociedade civil em Rousseau, notamos a ausência do tipo de raciocínio encontrado nos pactos fundadores de Hobbes e Locke. A primeira grande ruptura é que o pacto, em Rousseau, não visa corrigir nenhum inconveniente do estado de natureza.

Ele deve, em verdade, permitir ao homem manter-se “tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 1987 [1762], p.32). O leitor mais impaciente pode logo protestar: mas, ora, onde está a grande ruptura de raciocínio? O que tudo isso tem de dialética? Afinal, não se mantém em Rousseau o raciocínio jusnaturalista de pensar num estado originário, no porquê de abandoná-lo, e no porquê da nova configuração, chamada de sociedade civil? Nesse sentido, aliás, mais uma vez Rousseau poderia ser aproximado a Hobbes, já que a saída do estado de natureza se dá também pela mesma necessidade hobbesiana de autopreservação:

Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria. [...] Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças (ROUSSEAU, 1987 [1762], p.31).

Poder-se-ia argumentar, portanto, que Rousseau não se distancia nem um pouco do clube jusnaturalista, e que a ausência, em seu raciocínio, de um inconveniente a ser sanado pelo pacto social deriva apenas da concepção distinta de Rousseau a respeito do estado de natureza. Em Hobbes, dado o inconveniente da ausência de lei no estado de natureza, o pacto institui o soberano como a identidade da lei; em Locke, dada a ausência de um juiz, o pacto deve instituir aquele que legisla como sendo o soberano; e em Rousseau, dado que o homem só é pleno no estado de natureza, longe das forças de degeneração do espírito³, e onde o inconveniente das dificuldades de autopreservação não é ditado pela existência do outro, o pacto deve justamente preservar essas faculdades primeiras do homem, lhe permitindo, portanto, manter-se “tão livre quanto antes”.

No entanto, creio que algo fundamental nos escapa para que tal aproximação fosse realmente indiscutível. Em Locke e Hobbes o raciocínio é analítico-dedutivo. As demonstrações são auto-evidentes, e não comportam contradições. Mas será que podemos dizer o mesmo de Rousseau?

Em Locke e Hobbes, o pacto aparece quase como um fardo. Instaurar a sociedade civil é um mal necessário, uma limitação da qual não podemos escapar se pretendemos preservar nossos direitos fundamentais (seja a vida, como em Hobbes, seja

³ A famosa frase “o homem que medita é um animal depravado” pode ser entendida dessa forma. O homem que medita, tão longe está daquele que não foi “estragado com nossos licores fortes”, que a exaltação da Razão torna-se uma falsa consciência sobre um mundo no qual o que se lhe impõe, de fato, nada mais é que a degeneração do espírito. (cf. ROUSSEAU, 1991 [1755], p.241).

a liberdade, a igualdade e a propriedade, como em Locke). Nesses autores, se A (o estado de natureza) apresenta inconvenientes então B (a sociedade civil) é necessário. Já em Rousseau, a despeito de toda sua análise sobre a degeneração do homem em sociedade, tratada no *Discurso...*, a sociedade civil é vista como um ganho qualitativo, e não como uma limitação do escopo de ação do homem:

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava (ROUSSEAU, 1987 [1762], p.36).

Não existe, portanto, esse movimento de “se A então B”. O ponto de partida da análise, em verdade, não é A, mas B. A Rousseau interessa tomar os homens “como são”, ainda que não seja irrelevante pensar sobre como ele poderia ter sido. Preocupa-o “se B, então por que B”. Aquele homem originário, portanto, é tomado apenas enquanto pressuposto da análise, subsumido naquilo que, de fato, está posto, que é o homem em sociedade. Por isso que a própria imagem de um pacto social fundado no consenso, como em Hobbes e Locke, não faz sentido em Rousseau. A idéia de um consenso remete à idéia de uma Assembléia, abstrata ou não, na qual indivíduos singulares não associados pactuam. Nada mais distante de Rousseau do que esta imagem. Sendo a condição do pacto que cada um se dê completamente, nesta alienação sem reservas “a união é tão perfeita quanto possa ser”, e o ato de associação produz, portanto, “em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo”, em outras palavras, o pacto produz “cada membro como parte indivisível do todo” (ROUSSEAU, 1987 [1762], p.32-33). Daí também a figura peculiar do soberano, formado nessa unidade de um “*eu* comum”, que não é a mera soma de vontades particulares, mas uma totalidade, ao que “a vontade ou é geral, ou não o é” (ROUSSEAU, 1987 [1762], p.44). Mais ainda, se a condição de existência desse corpo moral e coletivo é dada pela alienação sem reservas feita por cada um, onde “cada um dando-se a todos, não se dá a ninguém”, significa que a vontade deste “*eu* comum” não se reduz à mera sobreposição de vontades individuais, pois necessariamente fruto não de um consenso, mas de uma identidade entre a parte e o todo. Ou seja, há uma circularidade no raciocínio, incompreensível aos olhos da lógica formal. A idéia de que a Vontade só pode ser Geral implica que, no pacto, o particular (cada um dos contratantes) deve necessariamente ser universal (o *eu* comum). Em outras palavras, ainda que o pacto social seja a fundação daquele corpo moral e coletivo, tal fundação só é possível pela existência desse próprio corpo moral enquanto pressuposto constitutivo dos contratantes, sem o que não se pode

falara em um *eu* comum. Se o raciocínio é do tipo “se B, então por que B”, a noção de sociedade civil só pode se assentar na idéia de que ela mesma é um devir imanente ao indivíduo. Aquilo que está posto, a sociedade civil, só pode ter sua gênese explicada pela existência dela mesma – enquanto corpo moral e coletivo, enquanto *eu* comum – também como pressuposto de si mesma, pois esta é a condição para o sentido da subsunção do contratante. O particular que é, ao mesmo tempo, universal. Esse o segredo de uma passagem na qual pode o homem permanecer tão livre quanto antes.

Claro que tal hipótese merece ainda uma elaboração mais cuidadosa, principalmente com atenção a esses volteios dialéticos. Mas se considerarmos Rousseau parte integrante da longa linhagem do discurso filosófico da Modernidade, não será estranho que o genebrino tenha, sem o saber, anunciado o próprio percurso da contradição.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor W. (2001). *Negative Dialectics*. [online] Tradução de Dennis Redmond. Disponível em <http://www.efn.org/~dredmond/ndtrans.html>. [1970].
- _____. (2003). O ensaio como forma⁴. In: _____. *Notas de Literatura I*. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003 [1958]⁵.
- BOBBIO, Norberto. (1997). *Locke e o Direito Natural*. Brasília: Ed. UnB, 1997.
- _____. (1991). *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- FAUSTO, Ruy. (1983). *Marx: lógica e política*. Tomos I e II. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- HABERMAS, Jürgen. (2000). *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1985].
- HOBBS, Thomas. (1979). *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 [1651]. (Coleção Os Pensadores).
- LOCKE, John. (1978). *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1689]. (Coleção Os Pensadores).
- MARX, Karl. (1978). Para a Crítica da Economia Política [1859]. In: _____. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1987). *Do Contrato Social*. 4ª ed. São Paulo : Nova Cultural, 1987 [1762]. (Coleção Os Pensadores).
- _____. (1991). *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. 5ª ed. São Paulo : Nova Cultural, 1991 [1755]. (Coleção Os Pensadores).

⁴ Embora tenha sido consagrado, pelo uso, que as referências a artigos e capítulos de livros devam vir entre aspas, não é essa a orientação da ABNT (ver NBR 6023 e NBR 10520, ambas de agosto de 2002).

⁵ As datas entre colchetes referem-se à data da 1ª edição da obra. No caso das traduções, referem-se à 1ª edição da obra na língua original. E no caso de artigos ou partes de obras em coletâneas, referem-se à data da 1ª edição da obra original de onde foram extraídos.