

**Jean-Jacques Rousseau:**  
**uma crítica da representação política**

Alessandra Maia T. Faria  
& André Magnelli



PONTOS DE  
LEITURA



Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) foi um homem múltiplo: educador, literato, esteta, musicista, linguista, botânico, proto-romântico e, por último mas não menos importante, teórico político. Visto como contraditório, paradoxal e mesmo dissimulado, falou-se muito de um “enigma Rousseau”.<sup>1</sup> Todavia, apesar das tensões internas, seu pensamento tem uma sistemática conceitual. Um exemplo disso está no fato de *Emílio: ou da educação* (1762) ter sido concebido como prenúncio ao *Do contrato social: ou princípios do direito político* (1762), de modo que a investigação do fundamento da vida civil aparece como a culminação de uma educação para a liberdade.

A obra de Rousseau inaugurou o pensamento republicano moderno, inspirou a Revolução Francesa<sup>2</sup> e concebeu, *avant la lettre*, os fundamentos da democracia. O *Contrato Social* coloca em novos termos o pensamento político: contrário à defesa do “direito do mais forte” de um Hugo Grotius, ele submete a força e a obediência ao direito e à justiça; e crítico das teorias da soberania de Jean Bodin e sobretudo de Thomas Hobbes, ele radicaliza o contratualismo refutando uma tendência natural para a guerra e recusando a alienação completa no Estado. Desde o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755), Rousseau havia concebido o ser humano como naturalmente livre; todavia, se, no *Discurso*, ele trata de uma *liberdade natural* perdida com a desigualdade e a civilização, no *Contrato Social* ele fala das condições de uma *liberdade civil*. Considerando “os homens como são e as leis como podem ser”, a sociedade não é conceituada como uma multidão ou um agregado, mas sim como um *corpo moral e coletivo*, que tem origem numa *associação* de indivíduos voltada ao bem comum: o *contrato (ou pacto) social*.

---

1 Ver Cassirer, E. [1932], 1989. *The question of Jean-Jacques Rousseau*. Yale University Press.

2 Cf. Manin, B. (1988) Rousseau. In: Furet, François; Ozouf, Mona (orgs.). *Dictionnaire critique de la Révolution Française*. Paris: Flammarion, p. 872-887; Gauchet, Marcel (1989) *La Révolution des droits de l'homme*. Paris: Gallimard.

Desse modo, Rousseau faz a *legitimidade* política estar na dependência de uma constituição em “igual-liberdade”. Uma lei só deve ser obedecida porque indivíduos livres a instituíram para todos e cada um, formando laços sociais recíprocos. A diferença antropológica entre súdito e autoridade é desfeita, o que se traduz em formulações célebres que lhe custarão caro, com perseguições até o fim da vida, tais como: “o homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais não deixa de ser mais escravo do que eles”<sup>3</sup>; e “renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres (...)”.<sup>4</sup> E, de fato, ele construiu um dispositivo conceitual com potência revolucionária.

Tudo se joga na força explosiva do conceito de *vontade geral*. Ao invés de partir da *instituição da representação*, isto é, “do ato pelo qual um povo elege um rei”, ele dá um passo atrás para tratar do *ato instituinte*, isto é, “o ato pelo qual um povo é povo”, que é “o verdadeiro fundamento da sociedade” (1762, Livro I, cap.V). Assim ele opera uma tradução inédita do esquema teológico-político medieval – o do rei soberano legitimado pela vontade divina – para imaginar uma *soberania do povo* expressa na vontade geral. Esse processo de secularização de um *soberano definido pela vontade* se evidencia quando escutamos os seus atributos: inalienável (Livro II, 1), indivisível (II, 2), certo (II, 3), ilimitado (II, 4) e indestrutível (IV, 1).

Essa “vontade geral” se distingue, por óbvio, das “vontades particulares”. Mais importante, porém, é a sua distinção em relação à “vontade de todos”. O princípio da *maioria* – a soma das vontades de cada um – é submetido ao ideal de *unanimidade* – o consenso do corpo social. A vontade deve partir do todo formado pela generalidade de cidadãos para aplicar-se a todos, tendo o in-

3 Rousseau, J. J. (1762) Du contrat social. In: Rousseau, Jean-Jacques (1896) *Du Contrat social, édition comprenant, avec le texte définitif, les versions primitives de l'ouvrage collationnées sur les manuscrits autographes de Genève et de Neuchâtel, une introduction et des notes*, par Edmond Dreyfus-Brisac. Paris: Félix Alcan.

4 Ibid.

*teresse público* como ponto de fusão. Por isso que o *Contrato Social* se tornará a principal fonte de crítica à representação política. O próprio Rousseau afirma, de modo categórico, que “a vontade geral não pode ser representada”, que “(...) o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo (...)” (II, 2) e que “no momento em que um povo se dá representantes, não é mais livre; não mais existe” (III, 15). Essas frases devem ser bem lidas, pois Rousseau não desconhece que *a representação é politicamente necessária*.

O ponto de partida está na premissa de que nenhuma organização da “representação” pode suprimir a participação popular e limitar a vontade do soberano. Quando Rousseau afirma que a vontade geral não pode ser submetida a “grilhões futuros”, ele quer dizer que o povo soberano pode negar a ordem estabelecida e instaurar uma nova: “não há no Estado nenhuma lei fundamental que não possa ser revogada, nem mesmo o pacto social, pois, se todos os cidadãos se reunissem para, de comum acordo, romper esse pacto, não se pode duvidar que fosse muito legitimamente rompido” (III, 18). Para compreender melhor o que isso quer dizer, precisamos trabalhar com dois sentidos do termo “representação”: como *figuração* ou como *mandato*.<sup>5</sup>

O *Contrato Social* diz respeito, antes de tudo, ao *processo legislativo constituinte*. Com isso, o livro constrói a imaginação do legislador originário que inspira o constitucionalismo moderno. Como ele diz: “no momento em que o povo se encontra legitimamente reunido em corpo soberano, cessa qualquer jurisdição do Governo, suspende-se o poder executivo e a pessoa do último cidadão é tão sagrada e inviolável quanto a do primeiro magistrado, pois onde se encontra o representado não mais existe o representante” (III, 13). Uma assembleia constituinte é um momento de *figuração* do soberano. Nela a vontade coletiva é exercida e, também, *representada*, no sentido em que a soberania é antecipada pelo desenho institucional – o Estado – que deve encarná-la ao longo do

---

5 Rosanvallon, Pierre (1998) *Le peuple introuvable*. Paris: Seuil.

tempo. Este ato instituinte se realiza pela participação direta do povo na construção da constituição, que deve ser interpretada a partir de então em relação à vontade original. Na verdade, Rousseau é ambíguo, porque ele também recorre a uma figura diferente daquela do soberano: a do Legislador. Esse último seria um homem com inteligência superior, quase divina, capaz de ver as paixões humanas do alto e sem ter benefício com as instituições por ele criadas. Tendo em vista que as pessoas não pensam a partir de pontos de vista muito gerais e distantes e tendem a considerar as coisas por interesses particulares, ocorre que “a vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido” (II, 7). No momento da fundação, seria preciso alguém sábio e persuasivo, com uma visão esclarecida dos fins da sociedade e capaz de conceber as instituições que vão educar o povo para se tornar soberano. Rousseau faz, desta forma, uma teoria ambivalente, entre o ideal democrático do *povo livre* e a visão romântica do *gênio criador*.

Inspirando-se na Antiguidade grega e romana, Rousseau estabelece, além disso, o direito (e o dever) de participação do povo na política ordinária. Ao evocar a assembleia popular como constitutiva do processo político, ele instituiu o papel da deliberação por consenso como formadora de leis e de decisões detentoras de legitimidade. Por essa razão, Rousseau é um dos fundadores do republicanismo moderno. Se ele afirma que “os deputados do povo não são, nem podem ser seus representantes, [pois] não passam de seus comissários [*commis*], nada podendo concluir definitivamente” (III, 14), ele está negando que o soberano possa ser substituído por um processo representativo, mas ele reconhece a necessidade de uma representação-mandato. Com efeito, representar é um processo falível. O representante pode se afastar de sua função de comissário (representação-mandato) ou fracassar na expressão da soberania popular (representação-figuração); por isso, as decisões nunca são definitivas e o povo tem o direito de participar como criador, revisor, corretor ou validador. A

própria deliberação de uma assembleia, por mais ampla que seja, também pode distorcer a vontade. É sempre possível que o povo se engane ou seja enganado, passando a querer o próprio mal (II, 3). De todo modo, a regra é clara: todo o ato que pretende representar a vontade geral deve ser submetido ao sufrágio livre do povo. De forma implícita, ele defende uma antecipação radical dos instrumentos modernos do referendo e do plebiscito.

Passagens como essa acabam inspirando a oposição entre democracia direta e democracia representativa. Sendo essa última vinculada à tradição liberal, Rousseau é visto como o teórico da primeira. No entanto, os termos do problema estão incorretos. Ele deixa claro que não acredita numa democracia participativa ampla, geral e irrestrita: “é contra a ordem natural governar o grande número e ser o menor número governado. Não se pode imaginar que permaneça o povo continuamente em assembleia para ocupar-se dos negócios públicos (...)” (III, 4). Ele deixa claro, inclusive, que “não se deve multiplicar em vão os recursos, nem fazer com vinte mil homens o que cem homens escolhidos podem fazer ainda melhor” (III, 13), uma vez que a ampliação das pessoas envolvidas nas decisões pode tornar as coisas muito lentas e a vontade de tudo deliberar faz com que se perca o objeto da deliberação. O ponto principal é, portanto, que se a *vontade* coletiva não pode ser alienada, é preciso que o *poder* de alguma forma o seja (II, 2). Criticando a teoria dos três poderes de Montesquieu, ele concebe *um* poder originário, o legislativo, do qual derivam, enquanto *emanações*, o poder executivo e o poder judiciário.

No livro III do *Contrato Social*, Rousseau passa dos conceitos mais abstratos para os modos concretos de realização da vontade geral. Na definição do poder executivo encontramos uma distinção esclarecedora entre soberano, lei, Estado, príncipe e governo. “Não sendo a Lei mais do que a declaração da vontade geral, claro é que, no poder legislativo, o povo não possa ser representado, mas tal coisa pode e deve acontecer no poder executivo, que não passa da força aplicada à Lei” (III, 15). Ao passo que o soberano

cria a lei que se atém ao geral, o governo é a força particular que se aplica a particulares. Ele é o intermediário entre os súditos e o soberano e o comunicador entre o soberano e o Estado. Sendo a “força pública” que reúne e põe em ação as diretrizes da vontade geral, ele é encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade. Os governantes são chamados de “*magistrados*” ou “*reis*”, e o corpo do governo, de “*príncipe*”. O soberano pode limitar e modificar o príncipe, mas não pode governar sem ele. Os três – soberano, governo/príncipe e Estado – devem ser mantidos separados para nutrir inter-relações proporcionais. No entanto, existe “a ilusão de que a melhor constituição seria a que o poder executivo estivesse unguído pelo legislativo, que quem faz as leis a execute (...)” (III, 4). Quando confundidos, surge uma indistinção entre fato e direito, um “Governo sem Governo”, cujo resultado é que “não se saberia mais o que é a lei e o que não é, e o corpo político, desnaturado, cairia logo nas garras da violência contra a qual fora instituído” (ibid., III, 16); neste caso, “a desordem toma o lugar da regra, a força e a vontade não agem mais de acordo e o Estado, em dissolução, cai assim no despotismo e na anarquia” (III, 1).

Como estabelecer um governo? Ao falar disso, Rousseau evidencia como entende as eleições e as decisões. Ele diz que o sufrágio pode ocorrer por escolha ou por sorteio, mas prefere esse último como mais adequado à democracia. Além disso, ele diz que só o pacto social exige um consentimento unânime; fora dele, “o voto dos mais numerosos sempre obriga os demais” (IV, 2). Ele chega até mesmo a ditar regras práticas, como a distinção entre maioria simples e maioria absoluta. De todo modo, ele supõe que, num corpo bem constituído, a vontade geral se manifesta na pluralidade e rege a formação da maioria. Por trás da eleição existe o consenso do contrato social, uma unanimidade que permite opinar, propor, dividir e discutir com tranquilidade, dando legitimidade ao processo e base para a obediência da minoria. Quando o laço social se afrouxa e o Estado se arruína, “o interesse mais vil

se pavoneia atrevidamente com o nome sagrado do bem público, então a vontade geral emudece – todos (...) já não opinam como cidadãos (...) e fazem-se passar fraudulentamente, sob o nome de leis, decretos iníquos cujo único objetivo é o interesse particular” (IV, 1). Neste caso, o corpo político se dilacera em disputas ou, quando subjugado, expressa uma *unanimidade servil* na qual “o temor e a adulação transformam os sufrágios em aclamação; não se delibera mais, adora-se ou se maldiz” (IV, 2). De todo modo, tendo em vista o caráter indestrutível da soberania, “mesmo quando vende seu voto a peso de dinheiro, [o cidadão] não extingue em si a vontade geral – ilude-a” (III, 13).

E como o corpo político deve ser governado? Para tratar disso, Rousseau inclui, ao lado da vontade geral e das vontades particulares, a *vontade do corpo* do príncipe, aquela que está presente no que se chama hoje de “corporativismo”. Sua análise das relações entre as vontades (particular, geral e do corpo) e entre o soberano, o governo e o povo nos fornece um *realismo* que foi ofuscado pelo idealismo com o qual se acostumou a lê-lo. Não existe um governo bom para todos os casos. Tudo depende de um equilíbrio proporcional entre os termos em conformidade com os demais fatores, como as condições naturais, o número da população, o tamanho do território etc. As condições mais próximas do ideal democrático são as de uma pólis muito pequena, homogênea social e moralmente e com baixa atividade econômica. Na verdade, diz ele, “tomando-se o termo no rigor da acepção, jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira”. Em termos gerais, um governo republicano perfeito teria a vontade geral mais forte, a vontade do corpo em intensidade média e a vontade particular quase nula; mas, na ordem natural das coisas, “(...) a vontade geral é sempre a mais fraca, tendo o segundo lugar a vontade do corpo, e a vontade particular o primeiro, de modo que no Governo cada membro é primeiramente ele próprio, depois magistrado e depois cidadão” (III, 3). Por isso, a união do poder num homem só tende ao despotismo, visto que as vontades do corpo e do parti-



cular estariam fundidas. Sem ilusões, ele diz que o abuso do governo é sempre possível; mais ainda, que “todos os governos do mundo, uma vez revestidos da força pública, mais cedo ou mais tarde usurpam a autoridade soberana” (III, 18). Afinal, quando concentrada, a vontade do corpo ganha uma gravitação própria. Logo, quanto mais o Estado e os magistrados aumentam, mais diminui a liberdade e a força de agir do bem comum. Por essa razão, ele prevê o estabelecimento no contrato social de assembleias periódicas com perguntas sobre se apraz ao soberano conservar a forma de governo e a administração (III, 18). Por outro lado, quando se busca ampliar o governo incluindo todos os cidadãos, não teremos o reino da vontade geral, mas sim a pulverização em vontades particulares que torna impossível um príncipe. Portanto, “a arte do Legislador está em saber fixar o ponto em que a força e a vontade do Governo, sempre em proporção recíproca, se combinem na relação mais vantajosa para o Estado” (III, 3).

Falamos até então do poder executivo, mas o que dizer sobre o poder judiciário? Rousseau fala muito pouco sobre isso. O lugar do judiciário pode ser esclarecido através dos problemas acarretados por sua teoria. A começar por uma evidência de partida: o que é inalienável *não é a soberania dos indivíduos, mas a do povo*. Rousseau fala de uma *alienação total* de cada associado, em estado de igualdade, à comunidade. Se existem os *direitos do soberano*, que é o povo, e *do cidadão* (com direitos de participação), o contrato social não proporciona uma base sólida para os *direitos humanos*. Mesmo que Rousseau tenha o inventado ao imaginar, em pleno mundo aristocrático, que os homens *nascem e devem ser livres e iguais*, ele não pensa suficientemente nas instituições que garantem a liberdade civil. Ele afirma que o soberano tem “um poder absoluto sobre todos os seus” (II, 4); que os direitos de cada indivíduo a seus bens pertencem à comunidade; que o soberano não necessita de qualquer garantia face aos súditos porque só vai querer o bem deles e é sempre aquilo que deve ser; que quem se recusa a obedecer ao soberano deve ser forçado, possuindo ele

um direito de vida e morte sobre todos; e que cabe a cada cidadão o dever de se sacrificar pela pátria. Como compreender todos esses princípios sem ver neles um elogio à tirania do coletivo? Esse fato se torna ainda mais complexo quando ele afirma que a vontade geral será menos distorcida quanto mais os indivíduos forem separados e sem comunicação no momento do sufrágio, e quanto menos existirem as associações particulares na sociedade. Isto é, com a visão de um povo bom e indivisível, Rousseau constrói uma concepção de soberania em conflito com a pluralidade das associações (os “corpos intermediários”), de forma que a diversidade de interesses, vontades e opiniões nas associações é interpretada muitas vezes como facções e partidos que destroem a unidade entre força e a vontade do soberano. Como não perceber que essas premissas, uma vez postas em prática, tendem a legitimar a destruição do laço social em favor do Estado?

Esses problemas são reais e não podem ser desprezados como mal-entendidos. Em defesa de Rousseau, podemos escutá-lo dizer que a vontade geral só se afirma absolutamente quando se trata do geral e que, quando o soberano quer ser um juiz de questões particulares – os bens, interesses, direitos, vidas etc. –, ele é induzido à injustiça e ao erro, e acaba por corromper-se. O poder soberano “não passa nem pode passar dos limites das convenções gerais” e “todo o homem pode dispor plenamente do que lhe foi deixado, por essas convenções, de seus bens e de sua liberdade, de sorte que o soberano jamais tem o direito de onerar mais a um cidadão do que a outro, porque, então, tornando-se particular a questão, seu poder não é mais competente” (II, IV). Esta circunscrição dos limites do soberano não se traduz, contudo, em uma concepção de instituições garantidoras dos direitos individuais. A história ulterior vai proporcionar muitos aprendizados sobre as tensões existentes entre a soberania do povo e os direitos humanos. Pensadores franceses das gerações seguintes, como Abade de Sieyès, Benjamin Constant e Alexis de Tocqueville, perceberam bem as armadilhas da teoria da vontade geral. Esses aprendizados leva-

ram à construção de institutos, como as Supremas Cortes Constitucionais, os Ministérios Públicos, os procedimentos garantistas no direito, as cláusulas pétreas etc.

Isso foi feito, de certo modo, *contra* Rousseau, mas não deixou de ser feito *com* ele. É porque se ele nos conduziu a uma excessiva *idealização* do povo, sua teoria pode ser compreendida na linha de Immanuel Kant, que viu nela a descoberta da lei moral no plano das ideias da razão. Deste modo, caso compreendamos a vontade coletiva como uma forma *pura* à qual recorreremos contrafactualmente, de forma processual e dialógica, e não como uma substância empírica na realidade, podemos descobrir em Rousseau um dos principais pensamentos para a fundação pós-totalitária dos direitos do homem. Foi o que fez Jürgen Habermas, quando defendeu a “soberania coletiva como um processo”. Quando compreendemos a soberania do povo como um processo histórico mediado por *pretensões universais sempre inacabadas no interior de processos comunicativos*, podemos ler com outros olhos a sabedoria desta passagem do nosso pensador: “se quisermos formar uma instituição duradoura, não pensemos, pois, em torná-la eterna. Para ser bem sucedido não é preciso tentar o impossível, nem se iludir com dar à obra dos homens uma solidez que as coisas humanas não comportam” (III, 9).

## Bibliografia

Cassirer, Ernst [1932] 1999. A questão Jean-Jacques Rousseau. São Paulo: EdUNESP.

Gauchet, Marcel (1989) *La Révolution des droits de l’homme*. Paris: Gallimard.

Habermas, Jürgen [1992] (2022) *Facticidade e validade*. São Paulo: EdUNESP.

Manin, Bernard (1988) Rousseau. In: Furet, François; Ozouf, Mona (orgs.). *Dictionnaire critique de la Révolution Française*. Paris: Flammarion, p. 872-887.

Rosanvallon, Pierre (1998) *Le peuple introuvable*. Paris: Seuil.

Rousseau, Jean-Jacques (1755) Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. In: Rousseau, J. J. (1830) *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau, Tome I*. Paris: Armand-Aubrée [com várias boas publicações em português: coleção *Os Pensadores* (Abril Cultural), Ubu, Martins Fontes etc.].

Rousseau, Jean-Jacques (1762) Du contrat social. In: Rousseau, Jean-Jacques (1896) *Du Contrat social, édition comprenant, avec le texte définitif, les versions primitives de l'ouvrage collationnées sur les manuscrits autographes de Genève et de Neuchâtel, une introduction et des notes*, par Edmond Dreyfus-Brisac. Paris: Félix Alcan [com várias boas publicações em português: coleção *Os Pensadores* (Abril Cultural), Ubu, Martins Fontes etc.]

Rousseau, Jean-Jacques (1762) Émile ou l'éducation. In: Rousseau, J. J. (1830) *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau, Tomes III et IV*. Paris: Armand-Aubrée [publicado em português pelas editoras Martins Fontes e EdUNESP].

# Ateliê de

# Filosofia Política



A filosofia política tende a ser compreendida como separada do mundo da vida, como se fosse um estudo dedicado a conceitos abstratos e autores mortos. É comum, assim, que os estudantes perguntem: por que estudar a política a partir de textos de séculos passados? Tal questão leva a duas outras: por que estudar a história do político? Como pensar politicamente o nosso tempo?

O **Ateliê de Filosofia Política** visa responder a essas indagações através de uma metodologia pragmática, que aborda os autores e os conceitos como ferramentas construídas por pensamentos engajados no mundo da vida das pessoas, envoltas com problemáticas, instituições, práticas e experimentações.

Como os problemas e conceitos emergiram? Para quais usos foram concebidos? Quais interpretações foram propostas? Que práticas e instituições foram desenhadas, experimentadas e inventadas? Como os conceitos foram apropriados, posteriormente, por novos atores e contextos? E para que eles servem hoje, tanto no âmbito do pensamento quanto nas práticas?

PONTOS DE  
•LEITURA•



Ateliê de Humanidades



Ateliê de Humanidades  
Editorial