

A Identidade da Vontade Geral

John Scott

Nota: este artigo é uma versão do Capítulo 3 do meu livro, de próxima publicação, *Rousseau on Identity* (Oxford University Press). Acrescentei uma seção introdutória que apresenta brevemente um resumo do Capítulo 1 do livro, intitulado “The Development of Identity”, que, por sua vez, se baseia em um artigo que publiquei: “Rousseau and the Development of Identity” (*Political Research Quarterly*, 2024).

A teoria de Rousseau sobre a legitimidade política, segundo a qual a soberania pertence necessariamente ao povo e as leis são a expressão da vontade geral dos cidadãos, tem sido identificada como um ponto de inflexão decisivo no pensamento político moderno (Tuck, 2016). Com efeito, a vontade geral (*volonté générale*) é um dos conceitos mais famosos, para não dizer infames, da história do pensamento político. “A vontade geral é a metáfora mais bem-sucedida de Rousseau”, afirma Shklar (1985, p. 184): “Ela transmite tudo o que ele mais queria dizer. Ela articula sua psicologia moral e sua teoria política como nenhuma outra palavra poderia fazê-lo” Bertram (2012, p. 403). concorda: “O conceito central da filosofia política de Rousseau é a vontade geral”. E Cohen (2010, p. 15): “A ideia da vontade geral é uma das ideias essenciais da filosofia política de Rousseau”. Se os estudiosos talvez sejam unânimes em concordar que a vontade geral é o conceito central da teoria política de Rousseau, esse consenso termina quando se trata de determinar sua importância. O que exatamente Rousseau pretendia dizer com a vontade geral? “Poucos conceitos na história do pensamento político se mostraram tão problemáticos quanto a noção rousseauiana de vontade geral”, afirma Dagger (1981, p. 359). E os problemas não cessaram, como atesta Spector (2019, p. 55): a vontade geral “é o conceito mais famoso e mais decisivo da teoria política de Rousseau. É também o conceito mais difícil, senão o mais obscuro”. Em suma, há considerável desacordo quanto à natureza, ao fundamento e à finalidade da vontade geral, bem como quanto aos meios para identificá-la.

Meu enfoque sobre o desenvolvimento da identidade no pensamento de Rousseau abre uma nova possibilidade de compreensão da vontade geral. Se a vontade é a faculdade ou o ato de escolher ou querer com base na crença acerca daquilo que é bom para a própria preservação e bem-estar, como argumentarei, então a vontade geral é mais bem compreendida como estando, em última instância, fundamentada na vontade que cada indivíduo possui enquanto cidadão. Como tal, a vontade geral está enraizada na identidade dos cidadãos enquanto cidadãos e em sua identificação com a associação política e com seus concidadãos. Digo que a vontade geral é mais bem compreendida como sendo “em última instância” a vontade geral do cidadão porque Rousseau, por vezes, se refere ao resultado da votação como a vontade geral e também parece atribuir a vontade geral a um corpo coletivo, especialmente ao soberano, o que levou alguns autores a considerar a vontade geral como algo de algum modo transcendente em relação aos cidadãos. Contudo, argumentarei que esses usos, por parte de Rousseau, são mais propriamente aquilo que ele denomina uma “declaração” da vontade geral, determinada pelo voto dos cidadãos. Por fim, minha interpretação revela a relação necessária entre as duas vertentes da teoria política de Rousseau, os princípios do direito político e a “ciência do legislador”, que são normalmente tratadas separadamente e até mesmo como elementos dissociáveis. Para que a vontade geral se realize, as vontades dos cidadãos devem ser moldadas por instituições extraleais, de modo a promover uma forte identidade política e a virtude cívica.

Estudiosos anteriores vislumbraram certos aspectos de meu argumento acerca da natureza expansiva do “eu” e de sua conexão com o pensamento político de Rousseau, embora, salvo algumas exceções, não o tenham relacionado à vontade geral. Os intérpretes perceberam como Rousseau pretende, de algum modo, estender o eu aos outros no interior da associação política, e apontaram diversos mecanismos psicológicos para fazê-lo: o amor de si (*amour de soi*) (Mara 1980, p. 540; Charvet 1974, p. 78-9, 85-7), a piedade (Boyd 2024, p. 249), a consciência (Abizadeh 2001, p. 565-9; Derathé 1948, p. 97-8) ou, mais próximo de minha própria interpretação, a autoconsciência ou “consciência” (*conscience*) (Guerpillon 2016) ou os “vínculos constitutivos da identidade” (*identity-constituting attachments*) (Neuhouser 2000, p. 192-8). Da mesma forma, outros autores falam em “transformar nossa psicologia moral” (O’Hagan 2004, p. 96-101), cultivar um “eu comum” ou *moi commun* (Spector 2019, p. 55; Bernardi 2006, p. 405; Strong 1994, p. 34-40; Cullen 1993, p. 153), ampliar a própria “identidade pessoal” (*selfhood*) (Douglass 2024, p. 74-7), promover “um sentido suficientemente forte de identidade compartilhada” (Bertram 2012, p. 405), ou afirmam que o cidadão “deve transformar completamente sua identidade, seu eu, seu locus de identidade” (Melzer 1990, p. 104). Meu enfoque na relação entre a vontade geral e a compreensão rousseauiana do desenvolvimento da identidade oferece uma interpretação mais sistemática e aprofundada do que aquela que esteve disponível até o momento.

Minha ênfase na vontade presente na vontade geral, ou em sua base voluntarista, contribui para diversos debates de longa data acerca da natureza, do fundamento e da finalidade da vontade geral. Em particular, ela oferece uma alternativa a duas interpretações dominantes. A primeira linha interpretativa considera a vontade geral como “transcendente”, seja como algo semelhante a uma ideia platônica que os cidadãos procuram apreender (por exemplo, Williams 2007), seja, de maneira mais prosaica, como um “bem comum” que existe independentemente das vontades dos cidadãos (ver Bertram 2012). Em contraste, argumento que, quando os cidadãos querem enquanto cidadãos, eles de fato buscam o bem comum, mas que não há nada de “transcendente” no bem comum ou no ato de querê-lo. A segunda corrente interpretativa é frequentemente denominada leitura da “autonomia social”, termo cunhado originalmente por Cohen (1986). O precursor mais influente dessa linha de interpretação é a leitura kantiana de Rousseau feita por Cassirer (1989 [1932]) (se não o próprio Kant), mas, mais recentemente, ela inclui entre seus representantes — quer eles próprios se identifiquem como tais, quer não — estudiosos influentes como Rawls (1999), Cohen (2010, 1986) e Neuhouser (2008). Segundo essa interpretação, a finalidade do Estado no pensamento de Rousseau é criar uma comunidade de indivíduos autônomos, capazes de legislar racionalmente para si mesmos. Como argumenta Hasan (2018; ver também 2016), esses intérpretes tendem a romper o vínculo entre os fundamentos racionais da obrigação na teoria política de Rousseau e sua psicologia moral. Por exemplo, Cohen (2010, p. 123) argumenta que, embora as paixões possam oferecer suporte motivacional para que os cidadãos cumpram seu dever, elas são distintas da própria teoria da obrigação, incluindo a vontade geral. Em contraste, embora reconheça que a razão desempenha um papel importante na maneira como os cidadãos apreendem o interesse comum que constitui o objeto da vontade geral, e que há desafios epistêmicos para fazê-lo, argumento que a vontade geral está, antes de tudo, fundamentada nas paixões envolvidas no desenvolvimento da identidade e da identificação.

Finalmente, concentro-me no *Contrato Social* como a formulação mais madura e desenvolvida de Rousseau acerca da vontade geral. Estudiosos têm argumentado de modo convincente que há diferenças importantes na maneira como ele articula o conceito ao longo de suas obras, embora também concluam que tais diferenças são menos contradições do que desenvolvimentos do próprio conceito (Canon 2022; Guerpillon 2016; Bernardi 2006, esp. p.

317-54). Canon (2022) identifica três versões principais da vontade geral ao longo desses textos, argumentando que, na “Economia Política” (1755), na qual Rousseau emprega pela primeira vez o termo, ela se restringe a uma vontade implícita do corpo coletivo, desvinculada da deliberação; que o “Manuscrito de Genebra”, adicionalmente, a caracteriza como a vontade declarada resultante da deliberação do povo soberano; e, finalmente, e de modo mais importante, que o *Contrato Social* fundamenta ainda mais a vontade geral na vontade pessoal de cada cidadão. Seguindo Canon (2022, p. 369), enfatizo a centralidade do “querer” na vontade geral e demonstro como o ato de querer a vontade geral se relaciona com a compreensão rousseauiana da identidade e da identificação.

[Breve resumo do Capítulo 1: O Desenvolvimento da Identidade]

Identidade e Identificação

Para compreender como a vontade geral está enraizada na identidade pessoal e como os cidadãos do Estado de Rousseau são formados para desenvolver uma forte identidade cívica, é necessário delinear a teoria rousseauiana do desenvolvimento da identidade. O ponto principal é que o “eu”, ou identidade pessoal, não é algo dado ou natural, mas, ao contrário, resulta de um processo de desenvolvimento que ocorre à medida que os indivíduos interagem com o ambiente e, sobretudo, com seus semelhantes. Esse processo de desenvolvimento, tal como compreendido por Rousseau, foi elaborado por Scott (2024), que restringe sua análise à dinâmica psicológica desse processo e não a estende à maneira como ele fundamenta a vontade geral. Assim como Scott, parto da importante observação de Jean-François Perrin (2014, p. 61-86) de que Rousseau foi o primeiro autor a empregar os termos correlatos “identidade” (*identité*), “identificação” (*identification*) e “identificar” (*identifier*, *s’identifier*) em sentido psicológico, tendo-os adaptado de seu significado teológico original. A compreensão rousseauiana do processo de identificação foi, portanto, em si mesma, uma importante inovação, cuja novidade nos é obscurecida justamente por ter se tornado familiar. Limito-me aqui a um breve esboço da compreensão de Rousseau acerca do desenvolvimento da identidade, concentrando-me no papel da identidade e da identificação nesse processo, para então ampliar o trabalho de meus predecessores ao argumentar que esse mesmo processo fundamenta a moralidade, incluindo a justiça, por meio de uma expansão ou generalização do amor de si através da identificação com os outros.

Rousseau caracteriza sua investigação sobre a natureza humana no *Discurso sobre a desigualdade* como uma forma de “meditação” que revela os elementos e operações psicológicos fundamentais que se mostrarão centrais para o desenvolvimento da identidade:

Meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio perceber nela dois princípios anteriores à razão, um dos quais nos interessa ardentemente por nosso bem-estar e nossa autopreservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural a ver qualquer ser sensível perecer ou sofrer, principalmente nossos semelhantes” (*Discurso sobre a desigualdade*, p. 54-55).

Esses “princípios”, ou aquilo que poderia ser caracterizado como forças motrizes primárias, revelar-se-ão como o amor de si e a piedade. A interação entre esses princípios, sua “convergência e combinação”, seja em cooperação ou em competição, determina as formas que eles assumem, sobretudo as diferentes manifestações do amor de si e, desse modo, a própria configuração do eu.

A identidade pessoal e a identificação com os semelhantes desenvolvem-se, sobretudo, por meio das interações entre os seres humanos que colocam em ação esses dois “princípios”.

O amor de si está manifestamente relacionado ao eu ou à identidade, e a piedade também desempenha um papel central no desenvolvimento da identidade, à medida que expandimos o eu aos outros por meio da identificação com eles (ver Scott 2024, p. 363). Essa interação no desenvolvimento da identidade é observada com maior clareza no *Emílio*. Os primeiros lampejos de individualidade ocorrem na infância, quando a criança se torna capaz de dirigir suas forças corporais e, assim, interagir com seu ambiente físico: “É nesse segundo estágio que, propriamente falando, começa a vida do indivíduo: é então que ele toma consciência de si mesmo. A memória estende o sentimento de identidade [*identité*] a todos os momentos de sua existência, ele se torna verdadeiramente uno, o mesmo” (*Emílio*, p. 78). Nessa etapa do desenvolvimento psicológico, poder-se-ia falar de uma identidade pessoal incipiente. É somente com a adolescência e o despertar das paixões e da imaginação que o aluno imaginário se torna plenamente um eu para si mesmo e para os outros. Central nesse processo é o papel da piedade, que conecta a própria identidade à dos outros por meio da identificação. A relação entre o amor de si e a piedade é sugerida pelo fato de que a discussão temática de Rousseau sobre a piedade no *Emílio* emerge de seu tratamento do amor de si. “A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras”, presumivelmente incluindo a piedade, “é o *amour de soi* — uma paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras, e da qual todas as demais são, de certo modo, apenas modificações” (*Emílio*, p. 212-13). O amor de si (*amour de soi*) começa como um “sentimento absoluto”, voltado unicamente para o “eu” (*moi*), mas, com o desenvolvimento das paixões e, sobretudo, da imaginação, torna-se um “sentimento relativo”, *amour-propre*, e, a partir de então, “o eu relativo [*le moi relatif*] está constantemente em jogo” (*Emílio*, p. 243). A tendência do *amour-propre* a degenerar em vaidade ou “orgulho”, no sentido negativo, não deve obscurecer a maneira como ele pode ser regulado positivamente por meio da piedade, ela própria um “sentimento relativo”, que pode ser compreendido como o potencial expansivo do amor de si (ver Scott 2024, p. 366; Neidلمان 2013; Cooper 1999; Grace 2001).

A piedade envolve uma extensão imaginativa do eu aos outros: a identificação. Antes limitada a “reações instintivas” ao sofrimento alheio, a *Emílio* adolescente pode agora estender seu eu aos outros. “Assim nasce a piedade, o primeiro sentimento relativo que toca o coração humano segundo a ordem da natureza”, explica Rousseau: “Com efeito, como nos deixamos comover pela piedade, senão transportando-nos para fora de nós mesmos e identificando-nos [*identifiant*] com o animal que sofre, deixando, por assim dizer, nosso próprio ser para assumir o seu? ... Assim, ninguém se torna sensível antes que sua imaginação seja animada e comece a transportar-se para fora de si mesmo” (*Emílio*, p. 222-23). Nós nos identificamos especialmente com “nossas misérias comuns”, explica ele, daí a compaixão. “Segue-se disso que estamos ligados aos nossos semelhantes menos pelo sentimento de seus prazeres do que pelo de suas dores, pois é nestas últimas que vemos muito melhor a identidade [*identité*] de nossa natureza” (*Emílio*, p. 219-21).

Finalmente, e de modo importante para meu argumento acerca da fundamentação da vontade geral na identidade, a dinâmica psicológica observada no desenvolvimento da identidade também está na base dos juízos morais relativos à justiça, por meio da generalização do amor de si através da identificação. “Enquanto sua sensibilidade permanecer limitada à sua própria individualidade, não haverá nada de moral em suas ações. É somente quando [a sensibilidade] começa a se estender para além de si mesmo que [a sensibilidade] assume, primeiro, os sentimentos e, depois, as noções de bem e mal que verdadeiramente o constituem como homem e como parte integrante de sua espécie” (*Emílio*, p. 219-20).

Se este fosse o lugar apropriado para isso, eu procuraria mostrar como as primeiras vozes da consciência nascem do primeiro movimento do coração, e como as primeiras noções de bem e mal

nascem dos sentimentos de amor e ódio. Eu mostraria que a justiça e a bondade não são meras palavras abstratas — puros seres morais formados pelo entendimento —, mas verdadeiros afetos da alma iluminados pela razão e, portanto, apenas um desenvolvimento ordenado de nossos afetos primitivos (*Emílio*, p. 235).

As noções morais de justiça e bondade surgem por meio de um desenvolvimento ordenado de “nossos afetos primitivos”, a saber, o amor de si e a piedade, ou nossa “sensibilidade” (ver Rousseau 1990-2010, 1: 112). Em uma nota anexada à continuação dessa passagem, Rousseau esclarece: “Até mesmo o preceito de fazer aos outros aquilo que gostaríamos que nos fizessem não tem outro fundamento verdadeiro senão a consciência e o sentimento”. A regra de ouro depende da expansão do amor de si aos outros: “quando a força de uma alma expansiva faz com que eu me identifique [*m’identifie*] com meu semelhante, e sinto que estou, por assim dizer, nele, é para não sofrer que não quero que ele sofra. Eu me interesso por ele por amor a mim mesmo.... O amor pelos homens, derivado do amor de si, é o princípio da justiça humana” (*Emílio*, p. 235). Aqui vemos os mesmos elementos de identificação por meio de uma extensão do amor de si que observamos no desenvolvimento da identidade, agora direcionados à virtude. Como explica Spector (2022, p. 206): “Somente a extensão afetiva do [auto]interesse pode fundamentar a moralidade; trata-se de ampliar o eu sensível [*soi sensible*] a fim de fazer surgir, por meio de um processo de identificação, uma forma ampliada de interesse”.¹ Rousseau é explícito quanto ao processo de extensão do amor de si como fundamento da moralidade: “Estendamos o *amour-propre* a outros seres. Nós o transformaremos em uma virtude.... Quanto mais se generaliza [o próprio] interesse, mais ele se torna equitativo, e o amor pela humanidade nada mais é do que o amor pela justiça” (*Emílio*, p. 252-53). Embora *Emílio* generalize seu interesse de maneira cosmopolita à humanidade como um todo, os mesmos mecanismos psicológicos de extensão ou generalização do eu aos outros também fundamentam uma generalização mais limitada, por meio da qual os cidadãos se identificam uns com os outros e com a *patrie*, tal como aparece nos escritos especificamente políticos de Rousseau (cf. Douglass 2024, p. 65-66).

[Fim do Resumo]

A Compreensão Rousseauiana da Vontade

No capítulo anterior, examinei a relação entre o desenvolvimento da identidade e a moralidade, especialmente como o princípio da justiça reside na extensão do amor de si aos outros por meio da identificação, particularmente tal como isso se manifesta no *Emílio*. Em nenhum momento de sua discussão sobre o desenvolvimento da moralidade Rousseau emprega a terminologia da vontade, muito menos da vontade geral, tão central em sua teoria política. Não pretendo entrar aqui no debate sobre a relação entre o *Emílio* e os escritos especificamente políticos de Rousseau, notadamente na questão de saber se *Emílio* é ou não educado para se tornar o tipo de cidadão exigido pelo *Contrato Social*.² O que desejo observar, ao voltar-me para a vontade geral e seu papel em seus escritos políticos, é que

¹ Para uma discussão mais abrangente da psicologia moral desenvolvida por Rousseau no *Emílio*, ver Spector 2022, p. 167-210, especialmente a partir da p. 196.

² Alguns estudiosos argumentam que a educação oferecida a *Emílio* tem como objetivo prepará-lo para ser cidadão de um Estado legítimo, tal como formulado no *Contrato Social* (por exemplo, Gomes 2018; Neuhauser 2008, p. 20-24; Bloom 1979). Outros consideram os projetos educacional e político de Rousseau em grande medida distintos e argumentam que *Emílio* é educado para se tornar um cidadão muito mais contingente e cosmopolita do que aquele concebido no *Contrato Social* (por exemplo, Mara 1980; Shklar 1968). Incluo-me neste último grupo.

Rousseau em nenhum lugar define a vontade (*volonté*). A primeira tarefa, portanto, é reconstruir sua compreensão da vontade, a fim de compreender a natureza, o fundamento e a finalidade da vontade geral.

Começarei com uma definição minimalista estipulada: a vontade é a faculdade ou o ato de escolher ou querer por parte de um indivíduo, com base na crença acerca daquilo que é favorável à sua autopreservação e ao seu bem-estar. O termo “vontade” também é empregado para designar o resultado ou a decisão alcançada por meio do ato de querer, por exemplo, “esta é a minha vontade”, ou aquilo que introduzi brevemente acima como aquilo que Rousseau denomina a “declaração” da vontade geral (ver Rousselière 2024, p. 88; Dagger 1981, p. 366-70). Esse duplo uso se mostrará importante para a interpretação da vontade geral. Em ambos os casos, a vontade é, por definição ou tautologicamente, dirigida à autopreservação e ao bem-estar daquele que quer, como se revela, por exemplo, quando Rousseau escreve: “Ora, uma vez que a vontade tende sempre para o bem do ser que quer...” (CW, 4: 87). Pode-se, contudo, estar equivocado quanto àquilo que efetivamente corresponde ao próprio interesse, fato que suscita questões epistêmicas relativas à vontade e à vontade geral. De modo geral, essa definição sugere uma estreita conexão entre a vontade e o amor de si, bem como entre a vontade e a identidade, uma vez que aquilo que acredito ser bom para mim é determinado pela maneira como concebo a mim mesmo.

Permitam-me agora defender essa definição em relação ao que Rousseau efetivamente escreve. Primeiro, na passagem do *Discurso sobre a desigualdade* que examinei no capítulo anterior, ele sustenta que os seres humanos se distinguem dos animais por serem agentes livres e por possuírem uma “consciência dessa liberdade”, afirmando ainda que “o poder de querer, ou melhor, de escolher, e o sentimento [*sentiment*] desse poder” não pode ser explicado pelas leis mecânicas da física (*Discurso sobre a desigualdade*, p. 71-72). Observe-se que ele oscila entre “querer” e “escolher”, e eu o acompanho nesse uso em minha definição mínima estipulada, deixando assim em aberto a questão do estatuto metafísico da vontade. Em todo caso, a vontade permanece indefinida nessa passagem. Segundo, no *Emílio*, ele contrapõe “vontades” e “coisas”, advertindo, por exemplo, que a criança não deve chegar prematuramente a perceber vontade nas ações dos outros, sob o risco de surgirem os efeitos corruptores da dependência pessoal (*Emílio*, p. 66). Mais uma vez, porém, ele não define a vontade, embora ela pareça implicar intencionalidade e, portanto, consciência da capacidade de escolher. Terceiro, no *Contrato Social*, ao introduzir a distinção entre o “soberano” e o “governo”, ele explica: “Toda ação livre tem duas causas que concorrem para produzi-la: uma moral, a saber, a vontade que determina o ato; a outra física, o poder que o executa” (III.1, p. 205). “Determinar” um ato novamente parece exigir uma escolha consciente. Por fim, no capítulo anterior, examinei uma passagem da “Profissão de fé” no *Emílio* em que o querer é relacionado ao julgar. Para retomá-la em parte: “Quando me perguntam qual é a causa que determina minha vontade, pergunto, por minha vez, qual é a causa que determina meu julgamento; pois é claro que essas duas causas são apenas uma; e, se compreendermos claramente que o homem é ativo em seus julgamentos, e que seu entendimento é apenas o poder de comparar e julgar, veremos que sua liberdade é apenas um poder semelhante ou derivado do primeiro” (*Emílio*, p. 280). Embora esse argumento, apresentado pelo Vigário, faça parte de sua defesa do livre-arbítrio com base em um dualismo metafísico, argumentei que a passagem em questão pode ser lida independentemente do argumento do Vigário acerca do dualismo metafísico, dada sua semelhança com aquilo que Rousseau escreve em seu próprio nome, sem assumir ele próprio tais compromissos filosóficos. De todo modo, sugiro que as questões relativas ao estatuto metafísico da vontade e da liberdade não são relevantes

para meu argumento acerca da fundamentação da vontade geral na identidade e na identificação.

Voltemos ao *Contrato Social* para examinar como a vontade está relacionada à identidade e, com isso, preparar uma análise da vontade geral. Em sua discussão sobre o governo como um corpo distinto, encarregado de executar as leis elaboradas pelo povo soberano em sua função legislativa, Rousseau articula as diferentes “vontades” que um indivíduo pode ter simultaneamente. O “governo” (que ele, provocativamente, denomina o “príncipe”) é o corpo encarregado de executar as leis provenientes do povo soberano e é composto pelos magistrados. “Podemos distinguir três vontades essencialmente diferentes na pessoa do magistrado”, ele explica:

Primeiro, a vontade própria do indivíduo, que tende unicamente à sua vantagem particular. Segundo, a vontade comum dos magistrados, que se ocupa exclusivamente da vantagem do príncipe e que pode ser denominada vontade corporativa, a qual é geral em relação ao governo e particular em relação ao Estado do qual o governo é parte. Em terceiro lugar, a vontade do povo ou vontade soberana, que é geral tanto em relação ao Estado considerado como um todo quanto em relação ao governo considerado como parte desse todo. (*Contrato Social*, III.2, p. 210)

Observe-se, primeiro, que essas “vontades” são todas vontades de uma única pessoa, dependendo de como ela se identifica: como indivíduo, como membro de um corpo corporativo ou como membro da associação política. Como afirma Dent (1988, p. 173): “Não há nada de misterioso na possibilidade de uma pessoa possuir diferentes ‘vontades’. Ao longo da vida, assumimos muitos papéis e ocupamos muitas posições” (ver também Cohen 2010, p. 61; Strong 1994, esp. p. 82; Mara 1980, p. 362). O argumento de Riley (1970) de que “vontade” e “generalidade” são “mutuamente excludentes” e, portanto, de que a “vontade geral” constitui uma contradição em termos, baseia-se, em parte, em não ter percebido a possibilidade de uma multiplicidade de “vontades” em um indivíduo, bem como a maneira pela qual o eu ou a identidade pode ser generalizado por meio da identificação. Por fim, observe-se que a “generalidade” e a “particularidade” de uma vontade também são termos relacionais, pois, no caso do governo, sua vontade é “geral” em relação aos seus membros e “particular” em relação ao Estado.

Além disso, essas “vontades” podem estar em conflito umas com as outras. Como explica Rousseau: “Na legislação perfeita, a vontade particular ou individual deve ser nula, a vontade corporativa do governo deve ser muito subordinada e, conseqüentemente, a vontade geral ou soberana deve sempre predominar e ser a única regra de todas as outras”. Embora a formulação de Rousseau aqui abstraia das diferentes vontades presentes em um indivíduo, tratando a vontade como um atributo do corpo corporativo do governo ou do soberano — questão à qual voltarei em breve —, a continuação da passagem sugere o papel subjacente da vontade pessoal. “Segundo a ordem natural, ao contrário, essas diferentes vontades tornam-se mais ativas na proporção em que se concentram. Assim, a vontade geral é sempre a mais fraca, a vontade corporativa ocupa o segundo lugar e a vontade particular é a primeira de todas. Como resultado, cada membro do governo é, antes de tudo, ele mesmo, depois um magistrado e, por fim, um cidadão — uma gradação diretamente oposta àquela exigida pela ordem social” (*Contrato Social*, III.2, p. 210-11). As diferentes identidades da pessoa, em conflito entre si, produzem diferentes vontades: aqui, como indivíduo, magistrado e cidadão.

Podemos agora voltar proveitosamente àquela que é, sem dúvida, a ocasião mais conhecida em que Rousseau discute o conflito entre duas vontades em uma pessoa. “Com efeito, cada indivíduo pode, como homem, ter uma vontade particular contrária ou diferente

da vontade geral que possui como cidadão. Seu interesse particular pode falar-lhe de maneira inteiramente diferente do interesse comum. Sua existência absoluta e naturalmente independente pode levá-lo a considerar aquilo que deve à causa comum como uma contribuição gratuita...”. A solução para o problema do *free riding* (efeito carona) é notória: ele deve ser “forçado a ser livre” (*Contrato Social* I.7, p. 175; grifo meu). Sem entrar na questão do que significa ser forçado a ser livre,³ permitam-me observar alguns aspectos dessa passagem pertinentes à presente investigação. Primeiro, ambas as vontades encontram-se no mesmo indivíduo: a “vontade particular” que esse indivíduo possui enquanto “homem”, *qua* homem, isto é, enquanto ser natural que busca sua própria autopreservação e bem-estar, e a “vontade geral que possui como cidadão”, isto é, sua vontade geral voltada para a busca do interesse comum. Rousseau é posteriormente enfático quanto a esse ponto ao afirmar que, no cidadão, a “vontade geral dentro dele” pode ser evitada ao ignorá-la em favor de seu interesse particular, mas não pode ser extinguida (*Contrato Social* IV.1, p. 244). Segundo, em ambos os casos o indivíduo está buscando seu “interesse”. Buscar o interesse comum por meio da vontade geral é a tarefa de cada cidadão que quer *qua* cidadão juntamente com seus concidadãos.

A Vontade Geral

Aquilo que Rousseau entende por vontade geral só gradualmente se torna evidente no *Contrato Social*, e sua primeira menção ao conceito nessa obra oferece pouca orientação. Tendo formulado o problema fundamental para o qual o pacto social constitui a solução, ele resume sua “essência”: “Cada um de nós coloca em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e, como corpo, recebemos cada membro como parte indivisível do todo” (*Contrato Social* I.6, p. 173; grifo no original). A vontade geral permanece aqui indefinida, embora, pelo contexto, pareça referir-se à vontade do corpo coletivo formado pelo pacto social, qualquer que seja a maneira como essa vontade deva ser compreendida. Essa impressão inicial é reforçada pela continuação da passagem: “Imediatamente, no lugar da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo composto [*composé d’*] de tantos membros quantas forem as vozes presentes na assembleia, o qual recebe desse mesmo ato sua unidade, seu eu comum [*moi*], sua vida e sua vontade” (ibid.). Do mesmo modo, Rousseau oferecerá posteriormente uma descrição semelhante da formação do governo, na passagem discutida acima, na qual distingue as três “vontades” que se possui simultaneamente como indivíduo, magistrado e cidadão. O “corpo artificial” do governo deve ter “uma vida real que o distinga do corpo do Estado; para que todos os seus membros possam agir em conjunto e atender ao fim para o qual foi instituído, deve ter um eu particular [*moi*], uma sensibilidade comum aos seus membros, uma força, uma vontade própria que tende à sua autopreservação” (*Contrato Social* III.1, p. 209). Observe-se que, em ambos os casos, Rousseau fala daquilo que é “comum” aos membros: seja o “eu comum” do soberano, seja a “sensibilidade comum” entre os membros do governo.

Uma breve pausa para esclarecer a terminologia de Rousseau ao se referir ao Estado e ao governo como um “corpo corporativo”, um “corpo moral e coletivo” ou um “corpo artificial” demonstrará que essas entidades, falando propriamente, não possuem uma vontade independente do resultado ou da “declaração” do querer de seus membros, ainda que ele por vezes escreva de maneira a sugerir que possuem. Rousseau deriva sua terminologia da moderna escola de jurisprudência natural, sobretudo de Pufendorf. Em *On the Duty of Man*

³ Para uma excelente análise, ver Neuhouser 2000, cap. 2.

and Citizen according to Natural Law (1673), Pufendorf introduz a terminologia de uma “pessoa moral”, em contraste com as “pessoas naturais”, para definir o Estado: “Assim, um Estado é definido como uma pessoa moral composta, cuja vontade, amalgamada e combinada a partir do acordo de muitos, é tomada como a vontade de todos, de modo que possa empregar as forças e capacidades de cada indivíduo em prol da paz e da segurança comuns” (II.iv.10; [1991, p. 137]). Em *On the Law of Nature and Nations* (1672), Pufendorf insiste (contra Hobbes; ver Holland 2020) que a “pessoa moral composta” do Estado não possui existência independente dos indivíduos que a constituem: “propriamente falando, uma multidão de homens não é um corpo composto único, mas muitas pessoas separadas, cada uma das quais possui seu próprio juízo e sua própria vontade para determiná-la em todas as questões que lhe forem propostas” (VII.ii.6 [1710, p. 511; ortografia modernizada]). O “corpo moral composto” do Estado é, portanto, apenas “concebido como existente à maneira de uma única pessoa” (ibid., VII.ii.13, p. 517).

Que Rousseau segue Pufendorf torna-se mais claro a partir da versão anterior de seu tratado político. Ele explica ali (naquilo que posteriormente se tornaria o capítulo II.1 do *Contrato Social*): “É evidente, a partir disso, que o soberano é, por sua natureza, apenas uma pessoa moral, que possui somente uma existência abstrata e coletiva, e que a ideia atribuída a essa palavra não pode ser equiparada à de um simples indivíduo” (CW, 4: 87). De modo semelhante, em outra passagem (que se tornaria o capítulo II.4 da versão final), afirma: “Como o Estado ou a cidade constitui um ser moral cuja vida consiste na cooperação e na união de seus membros...” (ibid., p. 95). Finalmente, em sua defesa do *Contrato Social* nas *Cartas escritas da Montanha*, explica: “a vontade de todos é, assim, a ordem, a regra suprema, e essa regra geral e personificada é o que chamo de Soberano” (CW, 9: 232). Ele parece empregar aqui “vontade de todos” (*la volonté de tous*) em sentido não técnico (ver *Contrato Social* IV.1, p. 244) e, seguindo Pufendorf, utiliza o termo “personificada” (*personifiée*), única ocasião em que o faz, para se referir à “pessoa moral” do Estado como personificação de uma “pessoa natural”. “Mas como age esse ser abstrato e coletivo?”, pergunta ele: “Ele age por meio de leis, e não pode agir de outra maneira.... E o que é a lei? É uma declaração pública e solene da vontade geral, sobre um objeto de interesse comum” (CW, 9: 232). Finalmente, no capítulo do *Contrato Social* “Sobre o sufrágio” (IV.2), explica que, ao votar sobre se uma lei proposta é “conforme à vontade geral que lhes é própria”, cada cidadão “manifesta sua opinião por meio do voto, e a declaração da vontade geral é obtida da contagem dos votos” (ibid., p. 146). Em suma, a vontade geral do soberano é a declaração dos cidadãos que atuam em sua capacidade legislativa, e o “ser abstrato e coletivo” do soberano não possui, falando propriamente, uma vontade. Desse modo, podemos reconciliar dois dos sentidos da vontade geral identificados por Canon (2022) no *Contrato Social*: a vontade declarada do soberano e a vontade pessoal de cada cidadão que quer *qua* cidadão.

Retornando ao *Contrato Social*, essa interpretação da vontade geral do corpo coletivo do soberano em relação às vontades de seus membros explica como Rousseau procede em sua explicação do pacto social que cria a associação política. Ele afirma que “o ato de associação envolve um compromisso recíproco do público com os indivíduos privados, e que cada indivíduo, ao contratar consigo mesmo, encontra-se, por assim dizer, envolvido em uma dupla relação: a saber, como membro do soberano em relação aos indivíduos privados, e como membro do Estado em relação ao soberano” (*Contrato Social* I.7, p. 174). São os indivíduos que compõem o soberano que se encontram em uma “dupla relação” consigo mesmos, como cidadãos e súditos, e sua relação com “o público” é com uma associação de indivíduos, isto é, consigo mesmos. A explicação de Rousseau nas *Cartas escritas da Montanha* esclarece ainda mais o ponto quando ele denomina o contrato social um “compromisso recíproco de todos

[*tous*] para com cada um” (CW, 9: 231). Aqui, *tous* significa “todos eles” tomados separadamente, em oposição a um compromisso com *le tout*, “o todo”. Essa leitura explica ainda por que Rousseau prossegue, no mesmo capítulo de seu tratado político, com sua famosa — ou infame — discussão sobre ser “forçado a ser livre”. Depois de afirmar que cada indivíduo pode ter uma “vontade particular” conflitante com a “vontade geral que possui como cidadão”, ele escreve: “E considerando a pessoa moral que constitui o Estado simplesmente como um ser produzido pela razão, porque não é um homem, ele desfrutaria dos direitos de cidadão sem querer cumprir os deveres de súdito....” (*Contrato Social* I.7, p. 175). Esse potencial *free rider* reconhece corretamente que é um “homem”, ou seja, um ser natural que segue sua vontade particular e, do mesmo modo, que o Estado é um produto da razão, uma “pessoa moral”. Seu erro consiste em se recusar a honrar o “compromisso recíproco” no qual se envolveu simultaneamente como cidadão e súdito.

Rousseau desenvolve o conceito de vontade geral em sua explicação da soberania. “A primeira e mais importante consequência dos princípios anteriormente estabelecidos é que somente a vontade geral pode dirigir as forças do Estado segundo a finalidade de sua instituição, que é o bem comum. Pois, se a oposição dos interesses particulares tornou necessária a criação das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que a tornou possível” (*Contrato Social* II.1, p. 179). Aqui, “interesses particulares” refere-se principalmente ao interesse próprio dos indivíduos, orientado pelo amor de si à sua autopreservação e ao seu bem-estar. Dado o conflito que surge entre os interesses particulares, a sociedade torna-se necessária, e a vontade geral ocupa-se do “bem comum”, onde os interesses próprios dos indivíduos convergem.

A vontade geral dos cidadãos *qua* cidadãos está voltada para o bem comum, em oposição a um interesse próprio particular. Nesse contexto, Rousseau observa que o soberano é “nada mais que um ser coletivo” (*Contrato Social* II.1, p. 179). Trata-se de um fraco eco da mesma passagem da versão original, citada acima, na qual ele esclarece que o soberano “é, por sua natureza, apenas uma pessoa moral, que possui somente uma existência abstrata e coletiva, e que a ideia atribuída a essa palavra não pode ser equiparada à de um simples indivíduo” (CW, 4: 87). Assim, a “vontade geral” do soberano só pode significar as decisões alcançadas pelos cidadãos que querem *qua* cidadãos. Essa compreensão esclarece o que Rousseau quer dizer quando afirma, ao final do mesmo capítulo, que “as ordens dos dirigentes [podem] ser tomadas como vontades gerais, enquanto o soberano, estando livre para se opor a elas, não o faça” (*Contrato Social* II.1, p. 180). Aqui, “vontades gerais” — e observe-se o plural — refere-se às decisões alcançadas por meio da votação. Como tal, no capítulo seguinte, sobre a indivisibilidade da soberania, ele afirma: “Pois a vontade geral ou é geral* ou não é; ela é ou a vontade do corpo do povo ou apenas de uma parte. No primeiro caso, essa vontade, quando declarada, é um ato de soberania e constitui lei”. Embora a vontade geral seja atribuída ao “corpo do povo”, é claramente o resultado declarado da votação dos cidadãos. Isso também fica evidente na nota que Rousseau acrescenta à passagem (indicada pelo asterisco): “Para que uma vontade seja geral, não é sempre necessário que seja unânime, mas é necessário que todos os votos sejam contados” (*Contrato Social* II.2 e nota, p. 180; grifo nosso). Em outras palavras, a vontade geral, aqui, é o resultado declarado da votação do corpo dos cidadãos que votam *qua* cidadãos.

Questões Voluntaristas e Epistêmicas Relativas à Vontade Geral

Se a vontade geral atribuída a um corpo corporativo, sobretudo ao soberano, deve ser entendida como o resultado declarado da votação, então surgem diversas questões acerca da

relação entre o voto dos cidadãos, a atividade de suas vontades gerais *qua* cidadãos e a vontade geral enquanto resultado desse querer. Há duas questões principais. Primeiro, há o que chamarei de uma questão voluntarista: como indivíduos naturalmente interessados em si mesmos podem querer a vontade geral que possuem *qua* cidadãos? Segundo, uma questão epistêmica: se a vontade, por definição, visa ao bem do indivíduo, e a vontade geral que ele possui como cidadão visa ao bem comum, e se, não obstante, o indivíduo pode equivocar-se acerca do que é bom ou do que constitui o bem comum, então como a vontade geral enquanto resultado da votação se relaciona com a vontade geral considerada como o bem comum que os cidadãos buscam?

Rousseau aborda tanto a questão voluntarista quanto a questão epistêmica ao considerar se a vontade geral pode errar. Ele argumenta que, a partir de sua discussão da vontade geral como um ato de soberania, “a vontade geral é sempre correta [*droite*] e sempre tende à utilidade pública. Mas não se segue daí que as deliberações do povo tenham sempre a mesma retidão. Quer-se [ou: quer-se — *veut*] sempre aquilo que é bom para si, mas nem sempre se o vê” (*Contrato Social* II.3, p. 182). Começemos pela questão voluntarista. Ao afirmar que a vontade geral é sempre “correta”, Rousseau quer dizer “corretamente dirigida” ou dotada de “retidão”. Em outras palavras, a “correção” da vontade geral não é uma questão epistêmica, de chegar à “resposta correta”, mas, antes, uma afirmação voluntarista acerca de uma vontade devidamente orientada. (Ao considerar se a vontade geral pode “errar”, deve-se ter em mente o sentido originário de “errar” (*errer*) como “vagar”, por exemplo, afastando-se do caminho correto ou reto.) Como explica Rousseau: “Quer-se sempre aquilo que é bom para si”: uma expressão lacônica da compreensão tautológica da vontade como aquilo que, por definição, quer o que é bom para o ser que quer. Como tal, a vontade geral, por definição, visa ao bem comum e, nesse sentido, é “sempre correta” (ver Spector 2019, p. 57; Williams 2014, p. 70; Masters 1968, p. 325-26). Isso é verdadeiro tanto para o querer dos cidadãos *qua* cidadãos quanto para o resultado declarado de sua votação, ou seja, para ambos os sentidos em que Rousseau se refere à vontade geral. Se um indivíduo vota de acordo com “a vontade geral que possui como cidadão”, então essa vontade “tende à” utilidade pública. Do mesmo modo, se os cidadãos, atuando em sua capacidade legislativa como soberano, votam de acordo com suas vontades gerais, a vontade geral entendida como o resultado dessa votação também está orientada para o bem comum. Em nenhum dos dois casos a vontade geral é uma ideia ou conceito transcendente que seja, de algum modo, apreendido por meio da votação, da razão ou de qualquer outro meio.

Rousseau aborda ainda a questão voluntarista de uma maneira que nos reconduz à forma pela qual a vontade geral está enraizada na identidade e na identificação, ao estabelecer uma distinção entre a “vontade geral” (*volonté générale*) e a “vontade de todos” (*volonté de tous*). “Há frequentemente uma diferença considerável entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta última considera apenas o interesse comum, enquanto a primeira considera o interesse privado e é apenas uma soma de vontades particulares” (*Contrato Social* II.3, p. 182). Em ambos os casos, Rousseau se refere à vontade entendida como o resultado da votação. Não obstante, subjacente a ambos os tipos de vontade encontra-se uma questão voluntarista: os indivíduos que votam o fazem consultando a vontade geral que possuem como cidadãos, caso em que o resultado da votação é a “vontade geral”, ou o fazem consultando suas vontades particulares, caso em que o resultado é a “vontade de todos”? Aqui devemos ter em mente o significado, discutido acima, de *tous* no termo *volonté de tous* como “todos eles” considerados separadamente. Na medida em que me identifico como cidadão e me identifico com meus concidadãos quando voto, estou querendo a vontade geral. Por outro lado, se me identifico como indivíduo, consulto minha vontade particular e, se os membros do

Estado fizerem o mesmo, o resultado de sua votação será “apenas uma soma de vontades particulares”. O mesmo argumento se aplica à recomendação de Rousseau, nesse contexto, de que se evitem as facções ou “associações parciais” se a vontade geral quiser ser realizada, uma vez que “a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado”, caso em que os votos são, essencialmente, os votos dessas associações parciais (*Contrato Social* II.3, p. 182-83). Em outras palavras, na medida em que os membros dessas associações se identificam como membros e se identificam uns com os outros nessa condição, suas vontades gerais estão dirigidas ao bem da associação parcial à qual pertencem, que é “particular” em relação ao Estado como um todo.

O papel da identidade e da identificação no ato de querer a vontade geral torna-se agora mais claro. Rousseau afirma que os compromissos que vinculam os indivíduos ao corpo social são obrigatórios na medida em que são recíprocos e que, ao cumpri-los, trabalhamos para nós mesmos ao mesmo tempo que trabalhamos para os outros. “Por que a vontade geral é sempre correta [*droite*], e por que todos [*tous*] querem constantemente a felicidade de cada um deles [*chacun d’eux*], senão porque não há ninguém que não se aproprie da palavra cada [*chacun*] para si mesmo e que não se considere ao votar por todos [*tous*]?” (*Contrato Social* II.4, p. 184). O sentido talvez fique mais claro se transformarmos a formulação negativa: cada cidadão, ao votar, considera a si mesmo em relação a todos os outros, “cada um deles” e como um entre “todos” eles. Além disso, uma vez que a vontade, por definição, visa ao bem ou à felicidade do ser que quer e, nesse sentido, é “correta” (*droite*), na medida em que o indivíduo segue “a vontade geral que possui como cidadão”, ele quer a própria felicidade ao mesmo tempo que quer “a felicidade de cada um deles”. Em outras palavras, ele se identifica como cidadão e se identifica com seus concidadãos.

O que se segue dessa compreensão do voto não é nada menos que a reconciliação entre direito e interesse, justiça e utilidade, que Rousseau propôs no início da obra: “Nesta investigação, procurarei sempre unir aquilo que o direito permite àquilo que o interesse prescreve, de modo que justiça e utilidade não estejam sempre em desacordo” (*Contrato Social*, I, Preâmbulo, p. 163). Tendo afirmado que cada cidadão se considera a si mesmo ao votar por todos, ele declara: “Isso prova que a igualdade de direito e a noção de justiça que ela produz derivam da preferência que cada um tem por si mesmo e, conseqüentemente, da natureza do homem; que a vontade geral — para ser verdadeiramente geral — deve sê-lo tanto em seu objeto quanto em sua essência; que deve partir de todos para aplicar-se a todos, e que perde sua retidão natural quando se dirige a algum objeto individual e determinado.” A parte final dessa frase, relativa à generalidade da vontade geral, é normalmente interpretada como significando que as leis emanadas da vontade geral devem partir de todos e aplicar-se a todos, e corretamente, na medida em que isso alcança. Contudo, sugiro que, quando Rousseau afirma que a vontade geral deve ser geral “em sua essência”, ele tem em mente a própria natureza do querer dos cidadãos, em outras palavras, se eles estão ou não consultando sua vontade geral *qua* cidadãos. Essa interpretação é sugerida pelo início da frase, na qual ele afirma que o direito e a justiça produzidos pela vontade geral derivam da preferência que cada pessoa tem por si mesma, ou seja, do amor de si natural, mas estendido aos seus concidadãos por meio da identificação. “Deve-se compreender, a partir disso, que o que generaliza a vontade é menos o número de vozes do que o interesse comum que as une”, explica ele: “Pois, nessa instituição, cada um necessariamente se submete às condições que impõe aos outros — uma admirável concordância entre interesse e justiça...” (*Contrato Social*, II.4, p. 184-85). A vontade — aqui significando tanto a vontade dos cidadãos *qua* cidadãos quanto o resultado de seu querer — é “generalizada” por estar dirigida ao “interesse comum”, unindo,

assim, interesse, isto é, amor de si, e justiça. Tal reconciliação torna-se possível por meio da identificação dos membros como cidadãos.

Minha ênfase no papel central da vontade dos cidadãos que se identificam *qua* cidadãos ajuda a explicar uma afirmação que Rousseau faz em sua discussão sobre a lei e que tem sido utilizada para sustentar a interpretação de que a vontade geral é, de algum modo, um conceito transcendente. Ao tratar de conferir movimento ao corpo político por meio da legislação, ele escreve: “O que é bom e conforme à ordem o é pela natureza das coisas e independentemente das convenções humanas. Toda justiça vem de Deus; somente ele é sua fonte. Mas, se soubéssemos recebê-la do alto, não precisaríamos nem de governo nem de leis.... As convenções e as leis são, portanto, necessárias para unir os direitos aos deveres e reconduzir a justiça ao seu objeto” (*Contrato Social*, II.6, p. 188). Essa passagem divide os estudiosos. Alguns enfatizam a primeira parte da passagem, argumentando que a fonte divina da justiça à qual a vontade geral se dirige significa que a vontade geral constitui um padrão transcendente, talvez semelhante a uma ideia platônica, dotado de conteúdo substantivo (por exemplo, Williams 2007). Outros ressaltam a afirmação de Rousseau de que não sabemos como receber ou conhecer essa justiça transcendente, mesmo que ela exista, e que, portanto, ficamos com convenções e leis para determinar a justiça, por exemplo, mediante certos procedimentos formais (por exemplo, Shreenivasan 2000; Masters 1968, p. 314), ou, em uma versão mais radical, até mesmo para defini-la (por exemplo, Melzer 1983; Strauss 1953, p. 284-89). Essas interpretações alternativas, e aquelas situadas entre elas, enfrentam, assim, tanto as questões voluntaristas quanto as questões epistêmicas relativas à vontade geral.

Minha interpretação da vontade geral como um atributo dos indivíduos que querem *qua* cidadãos sugere uma interpretação alternativa. Qualquer que seja o significado da afirmação de Rousseau acerca de toda justiça provir da divindade e de nossa incapacidade de recebê-la do alto, sugiro que a justiça não constitui o conteúdo ou o objeto da vontade geral, mas, antes, uma característica relacionada à aplicação igualitária. Como observado acima, Rousseau afirma que o “interesse comum” é o objeto da vontade geral e também observa que “a vontade particular tende, por sua natureza, à parcialidade, e a vontade geral, à igualdade” (*Contrato Social*, II.1, p. 179). A vontade particular tende à parcialidade em razão do amor de si natural e, por isso, esse amor de si deve ser redirecionado, por meio da identificação do indivíduo como cidadão, para o interesse comum de todos — de cada um deles — considerados igualmente. Como afirma Rousseau em uma passagem examinada acima, a consideração da “igualdade de direito” de todos os cidadãos produz uma “noção de justiça” (*Contrato Social*, II.4, p. 185). A justiça é, portanto, a aplicação igualitária da lei por todos os cidadãos e a todos eles no ato de querer o interesse comum, ou uma característica da lei enquanto lei, e não seu conteúdo ou objeto. “Mas o que é, afinal, uma lei?”, pergunta Rousseau, censurando aqueles que atribuem à palavra apenas “ideias metafísicas”, e responde: “Mas quando todo o povo estatui sobre todo o povo, ele considera apenas a si mesmo e, se uma relação se estabelece então, é entre o objeto inteiro considerado de um ponto de vista e o objeto inteiro considerado de outro ponto de vista, sem nenhuma divisão do todo. Então, a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que estatui. É esse ato que chamo de lei” (*Contrato Social*, II.6, p. 188-89). Aqueles que enfatizam o caráter formal da vontade geral e da lei na teoria de Rousseau estão, portanto, corretos até certo ponto, pois a forma geral da lei não determina seu conteúdo, mas o restringe. Contudo, ao não compreenderem como a vontade geral está fundamentada na identidade e na identificação, não percebem que a vontade geral dos cidadãos que querem *qua* cidadãos busca, por definição, o bem comum, um bem que possui conteúdo substantivo e não é meramente o resultado da observância de determinados procedimentos, ainda que seja difícil apreendê-lo.

A questão de apreender o interesse comum suscita outra vertente interpretativa amplamente conhecida como a leitura da “autonomia social” de Rousseau, uma leitura que oferece uma compreensão racionalista, segundo a qual os cidadãos buscam sua “vontade racional” ou seu “verdadeiro interesse” e realizam sua liberdade como agentes autônomos por meio da vontade geral. Como mencionado no início deste capítulo, essa vertente interpretativa deriva da clássica leitura kantiana de Rousseau feita por Cassirer (1989 [1932]) e é frequentemente assimilada à teoria da justiça de Rawls (1971) como uma justificação racional do Estado. Cohen (2010) e Neuhouser (2008, 1993) são talvez os principais estudiosos dessa perspectiva, embora outros ofereçam interpretações afins (por exemplo, Bertram 2012, p. 405; Sreenivasan 2000; Rawls 1999, p. 229-34; Dent 1988, p. 96-102, 114-18). Na medida em que tal leitura concebe a vontade geral como uma agregação das vontades de indivíduos autônomos (mesmo que eles estejam buscando sua “vontade racional” ou seu “verdadeiro interesse”), ela corre o risco de obscurecer a distinção sobre a qual Rousseau insiste entre a “vontade geral” e a “vontade de todos”. É certo que a razão desempenha um papel essencial na vontade geral e nas questões epistêmicas envolvidas na apreensão do interesse comum para o qual a vontade geral dos cidadãos está orientada. Em todo caso, essas interpretações tendem a não se concentrar no papel do querer dos cidadãos que querem *qua* cidadãos.

As questões epistêmicas relativas à vontade geral vêm à tona quando Rousseau passa à questão de como os cidadãos podem identificar o interesse comum ao legislarem sobre si mesmos. “Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que quer porque raramente sabe o que é bom para ela, realizará por si mesma um empreendimento tão vasto, tão difícil quanto um sistema de legislação? Por si mesmo, o povo sempre quer [ou: “quer” — *veut*] o bem, mas, por si mesmo, nem sempre o vê. A vontade geral é sempre correta, mas o juízo que a orienta nem sempre é esclarecido.” Antes de passar à resposta de Rousseau, permitam-me deter-me brevemente nessa passagem. Rousseau repete sua afirmação de que a vontade geral é sempre “correta” (*droite*), afirmação que decorre da própria natureza da vontade, aqui entendida como a vontade dos cidadãos. Essa é a questão voluntarista: como fazer com que os cidadãos atendam à vontade geral que possuem *qua* cidadãos. A questão epistêmica, por sua vez, consiste em como esclarecê-los acerca daquilo que está efetivamente em seu interesse, isto é, em seu interesse comum *qua* cidadãos. A resposta de Rousseau é: “Daí surge a necessidade de um legislador” (*Contrato Social* II.6, p. 189-90). Se os cidadãos devem ser capazes de querer a vontade geral *qua* cidadãos, seu próprio ser deve ser moldado.

Moldando a Identidade Política

Os escritos políticos de Rousseau não se ocupam apenas do padrão de legitimidade, mas também das condições que tornam possível esse autogoverno, entre as quais se destacam uma forte identidade política e a virtude cívica. Os estudiosos que se dedicaram ao que Rousseau denomina “a ciência do legislador” geralmente os trataram como distintos dos princípios do direito político, como questões práticas e não como questões intrinsecamente relacionadas a preocupações mais teóricas (por exemplo, Masters 1968, especialmente p. 354). Outros acolheram certos aspectos de sua teoria política, mas rejeitaram as práticas sugeridas por Rousseau, considerando-as baseadas em uma “sociologia política” ultrapassada, não intrínseca à sua concepção filosófica de legitimidade política (Cohen 2010, p. 21-22, 57-58), ou como um “modelo cultural” de lealdade cívica inculcado por meio de uma cultura, costumes e opiniões comuns, que ameaça o princípio da autodeterminação livre do “modelo da liberdade” (Stilz 2009). Outros ainda rejeitam o legislador, a religião civil e todo o conjunto dessas propostas por introduzirem diversas formas de heteronomia incompatíveis com os princípios do direito político (por exemplo, Griswold 2015; Ellenburg 1976, p. 252-

53), ou por serem antidemocráticas, antiliberais ou simplesmente assustadoras. Não pretendo aqui decidir se esses temores são legítimos ou não. O que espero ter demonstrado, ao mostrar como o princípio central do direito político, a vontade geral, está enraizado na identidade e na identificação, é que teoria e prática no pensamento político de Rousseau estão intrinsecamente relacionadas. Como as instituições extralegais que Rousseau recomenda para moldar uma forte identidade política e a virtude cívica são conhecidas, restrinjo minha análise à maneira como elas se relacionam com a identidade e a identificação.

No capítulo anterior, vimos que a bondade natural já não é suficiente para os seres humanos desenvolvidos, pelo menos para além do caso excepcional do próprio Rousseau, e que eles necessitam de virtude para resistir às inclinações que entram em conflito com o dever. A virtude exigida dos cidadãos, para Rousseau, possui um caráter específico. Em seu ensaio “Economia Política”, ele explica: “Quereis que a vontade geral seja cumprida? Fazei com que todas as vontades particulares estejam relacionadas a ela; e, como a virtude nada mais é que essa conformidade da vontade particular com a geral, para dizê-lo brevemente, que a virtude reine” (CW, 3: 149). No *Contrato Social*, ele aborda o possível conflito entre a vontade geral e a vontade particular na famosa — ou infame — passagem, discutida acima, na qual conclui que o indivíduo que não quer a vontade geral deve ser “forçado a ser livre”: “Com efeito, cada indivíduo pode, como homem, ter uma vontade particular contrária ou diferente da vontade geral que possui como cidadão. Seu interesse particular pode falar-lhe de maneira inteiramente diversa do interesse comum...” (*Contrato Social* I.7, p. 175). As instituições extralegais que ele recomenda como instrumentos à disposição do legislador para moldar as identidades dos cidadãos *qua* cidadãos destinam-se a reduzir a distância entre a vontade geral que se possui como cidadão e a vontade particular que se possui como indivíduo e, desse modo, tornar os cidadãos virtuosos.

Ao introduzir a figura do “Legislador” para fundar a associação política, Rousseau retoma uma antiga tradição da prática e do pensamento políticos que exalta figuras exemplares como Licurgo, Rômulo, Numa e Moisés, tradição ainda representada nos tempos modernos por Maquiavel, a quem Rousseau cita favoravelmente como uma autoridade sobre a questão (*Contrato Social* II.7, p. 193, nota). O legislador está ausente nos predecessores imediatos de Rousseau na tradição do contrato social, por exemplo, em Hobbes ou Locke, que parecem acreditar que a razão e a força, por si sós, podem realizar o trabalho de formar um Estado e obter a obediência de seus membros. Rousseau não compartilha dessa confiança, especialmente diante da exigência de que os cidadãos devem legislar por si mesmos, estabelecendo um patamar muito mais elevado para aquilo que significa ser um cidadão.

A maneira pela qual Rousseau introduz a necessidade de um legislador na passagem de *Contrato Social* II.6, citada acima, enfatiza o problema epistêmico de como esclarecer uma “multidão cega”, mas sua discussão sobre a tarefa do legislador no capítulo seguinte, dedicado ao tema, concentra-se inicialmente no problema voluntarista de moldar a vontade (ver Spector 2019, p. 78). Os cidadãos — individual e coletivamente — precisam ser transformados em cidadãos mediante a formação de sua identidade. “Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se capaz, por assim dizer, de mudar a natureza humana; de transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo completo e solitário, em parte de um todo maior, do qual esse indivíduo recebe, por assim dizer, sua vida e seu ser;... de substituir uma existência parcial e moral pela existência física e independente que todos recebemos da natureza” (*Contrato Social* II.7, p. 191). O legislador só muda a natureza humana “por assim dizer”, porque atender à própria vontade geral enquanto cidadão não implica renunciar ao amor de si, mas, antes, redirecioná-lo com base na própria identidade como cidadão e na

identificação com os concidadãos (ver Bernardi 2006, p. 405). Se essa transformação for bem-sucedida, Rousseau escreve: “cada cidadão nada é, nada pode fazer, senão com todos os outros” (*Contrato Social* II.7, p. 191). De modo semelhante, em *Emílio*, ele explica: “As boas instituições sociais são aquelas que melhor sabem desnaturar o homem, retirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe uma relativa e transportar o eu [*moi*] para a unidade comum, de tal modo que cada indivíduo não mais se julgue um, mas parte da unidade, e não mais se sinta senão dentro do todo” (*Emílio*, p. 40). O objetivo é transportar o próprio eu — o “eu”, o *moi* — para a “unidade comum”.

No *Contrato Social*, Rousseau oferece orientações limitadas sobre como esse objetivo deve ser alcançado. Quanto ao legislador, que deve sentir-se “capaz de mudar, por assim dizer, a natureza humana”, logo descobrimos que ele não pode comunicar ao povo a “razão sublime” que possui, que deve “persuadir sem convencer” e que o faz reivindicando autoridade divina para suas leis (*Contrato Social* II.7, p. 193). A necessária passagem à persuasão diz respeito tanto às questões epistêmicas quanto às voluntaristas relativas à vontade geral. Primeiro, quanto à questão epistêmica, o legislador parece possuir conhecimento acerca daquilo que constitui o interesse comum, que é o objeto da vontade geral, um objeto que está além do alcance do “vulgo”. “Pois há mil espécies de ideias que é impossível traduzir para a linguagem do povo. Visões excessivamente gerais e objetivos excessivamente remotos estão igualmente além de seu alcance. Cada indivíduo, não concebendo outro plano de governo senão aquele que diz respeito ao seu interesse particular, tem dificuldade para perceber as vantagens que obterá das privações comuns impostas pelas boas leis” (*ibid.*, p. 192). Em suma, a multidão continua “cega” quanto ao seu verdadeiro interesse. Contudo, essa passagem também suscita a questão voluntarista: esses indivíduos ainda seguem suas vontades particulares, em vez da vontade geral que possuem como cidadãos, e isso ocorre porque ainda não são cidadãos. Kelly (1987) argumenta que a linguagem persuasiva empregada pelo legislador é, ela própria, uma das formas pelas quais são instilados sentimentos compartilhados de cidadania, pois, na compreensão de Rousseau, especialmente conforme articulada no *Ensaio sobre a origem das línguas*, o discurso persuasivo empregado pelos grandes legisladores do passado é melódico e imitativo, transmitindo e formando emoções em seus ouvintes (ver também Scott 1996).

Obtemos algumas orientações adicionais sobre a atividade do legislador em uma passagem posterior do *Contrato Social*. Em um capítulo sobre as diferentes classificações das leis — políticas, civis e penais —, Rousseau acrescenta um quarto tipo, “desconhecido de nossos políticos [*politiques*]”, incluindo, presumivelmente, os pensadores anteriores da tradição do contrato social. Essas “leis” não são gravadas em tábuas, mas “no coração dos cidadãos”: “Falo dos costumes, dos hábitos e da opinião — uma parte das leis desconhecida de nossos políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as outras, uma parte à qual o grande legislador se dedica secretamente, enquanto parece limitar-se a regulamentos particulares que são apenas os lados do arco, do qual os costumes — mais lentos para surgir — acabam por formar a abóbada inabalável” (*Contrato Social* II.12, p. 202-203). Embora Rousseau não mencione aqui a vontade geral, poderíamos facilmente imaginar a substituição de “corações” por “vontades gerais dos cidadãos”, significando que esses costumes, hábitos e opiniões moldam as vontades dos cidadãos *qua* cidadãos.

Finalmente, pode-se apontar para a discussão de Rousseau sobre a religião civil em *Contrato Social* IV.8 como outra instituição extralegal destinada a vincular os cidadãos ao Estado. Essa discussão é altamente controversa, especialmente diante da afirmação de Rousseau de que qualquer pessoa que se comporte como se não acreditasse nos dogmas da

religião civil que reconheceu ao tornar-se cidadã deveria ser punida com a morte (*Contrato Social* IV.8, p. 271). Essa determinação viola, segundo uma interpretação possível, as próprias condições do pacto social (ver, por exemplo, Griswold 2015). Essas são questões difíceis que estão além do escopo da presente investigação (para mais detalhes, ver Scott 2023, cap. 8). Limito-me aqui a observar que a religião civil proposta por Rousseau, cujos dogmas minimalistas incluem a crença na “santidade do contrato social e das leis” (*Contrato Social* IV.8, p. 271), constitui uma solução bastante anêmica no que diz respeito à formação da identidade política exigida dos cidadãos do Estado de Rousseau. Isso é particularmente evidente à luz do fato de Rousseau rejeitar as versões muito mais fortes da “religião do cidadão” encontradas entre os povos pagãos, as quais, apesar de sua eficácia em vincular os cidadãos ao Estado, fundamentam-se na falsidade e no erro, algo impossível após o advento das religiões monoteístas, especialmente o cristianismo, e talvez indesejável também (*ibid.*, p. 267-68). Se Rousseau retoma, à sua maneira, a antiga figura do grande legislador, ele não adota suas religiões particularistas.

Uma compreensão de como as vontades dos cidadãos podem contribuir para a criação de uma forte identidade política pode ser obtida a partir de outros escritos políticos de Rousseau, incluindo o ensaio “Economia Política” (1755) e as *Considerações sobre o Governo da Polônia* (1771-72). Quanto à “Economia Política”, depois de introduzir pela primeira vez em seus escritos o conceito de vontade geral e afirmar que ela visa ao bem comum, Rousseau aborda a questão motivacional de como levar os cidadãos a obedecer às leis que eles próprios elaboram. O “verdadeiro estadista... estende seu domínio respeitável mais sobre as vontades do que sobre as ações”, explica ele: “Se é bom saber servir-se dos homens tal como eles são, é melhor ainda torná-los aquilo de que se necessita. A autoridade mais absoluta é aquela que penetra no homem interior e exerce seu poder não menos sobre sua vontade do que sobre suas ações” (CW, 3: 147-48). Observe-se a centralidade da vontade nessa afirmação. Nesse ensaio, Rousseau fala em relacionar as “vontades particulares” à “vontade geral” (*ibid.*, p. 149), embora, como observado acima com referência a Canon (2022), ele ainda não tenha desenvolvido a compreensão da vontade geral como uma vontade pessoal. Não obstante, ele recorre à linguagem da identificação que utiliza pela primeira vez no *Discurso sobre a Desigualdade*, contemporâneo a esse ensaio. “Ora, formar cidadãos não se faz em um dia”, afirma ele, e explica que as paixões não devem ser destruídas, mas, antes, moldadas:

deve-se também admitir que, embora não seja possível ensinar os homens a não amar nada, não é impossível ensiná-los a amar um objeto em vez de outro.... Se, por exemplo, forem educados desde cedo para nunca considerarem suas pessoas senão em relação ao corpo do Estado, e para não perceberem sua própria existência, por assim dizer, senão como parte da existência do Estado, acabarão por identificar-se [*s’identifier*], de algum modo, com esse todo maior, por se sentirem membros da pátria; por amá-la com aquele sentimento delicado que todo homem isolado sente somente por si mesmo; ... e, desse modo, transformarão em uma virtude sublime essa disposição perigosa da qual surgem todos os nossos vícios. (CW, 3: 155)

Essa “disposição” é, evidentemente, o amor de si. Lamentando a ausência de verdadeiros cidadãos em seu tempo, ele escreve: “É tarde demais para mudar nossas inclinações naturais quando elas já se enraizaram e o hábito se combinou com o *amour-propre*. É tarde demais para nos tirar de nós mesmos quando o eu humano [*moi humain*] concentrado em nossos corações adquiriu aquela atividade desprezível que absorve toda virtude e constitui a vida das almas mesquinhas” (*ibid.*, p. 155). O amor de si é redirecionado mediante a formação do próprio eu. “É certo que os maiores milagres da virtude foram produzidos pelo amor à pátria. Ao combinar a força do *amour-propre* com toda a beleza da

virtude, esse sentimento doce e ardente adquire uma energia que, sem desfigurá-lo, faz dele a mais heroica de todas as paixões” (*ibid.*, p. 151).

Quanto a seus escritos tardios sobre a Polônia, Rousseau começa recorrendo ao “espírito das instituições antigas” em busca de orientação. “Jamais poderá haver uma constituição boa e sólida senão aquela em que a lei governe os corações dos cidadãos”, afirma ele, e censura os povos modernos por não compreenderem isso: “Nossos preconceitos, nossa filosofia mesquinha, as paixões do pequeno interesse próprio, concentradas, juntamente com o egoísmo, em todos os corações pelas instituições ineptas que o gênio jamais estabeleceu” (CW, 11: 171). Em termos da presente interpretação, eles fracassaram em generalizar o amor de si aos outros por meio da identificação. Nessa perspectiva, portanto, as recomendações de Rousseau aos poloneses são menos apelos elegíacos aos antigos legisladores — embora também o sejam — do que propostas destinadas precisamente a produzir tal identificação. Ele explica que Numa tornou as instituições iniciadas por Rômulo “sólidas e duradouras” ao transformar um bando de bandidos em “cidadãos, menos por meio de leis... do que por instituições brandas que os ligaram uns aos outros e a todos à sua terra, finalmente tornando sagrada a sua cidade”. Novamente, nos termos do meu enfoque sobre identidade e identificação, tais instituições “ligam” os cidadãos uns aos outros e à cidade. Os poloneses também poderiam moldar uma identidade nacional distintiva por meio da educação, de festivais e de outros meios, “para dar uma forma nacional às almas e orientar suas opiniões e seus gostos, de modo que sejam patriotas por inclinação, por paixão, por necessidade”. O amor do cidadão pela pátria e por seus concidadãos “constitui toda a sua existência; ele vê apenas a pátria, vive apenas para ela; assim que está sozinho, não é nada: assim que não tem mais pátria, já não existe e, se não está morto, é pior que morto” (*ibid.*, p. 179). Talvez haja aqui mais uma hipérbole da parte de Rousseau, mas, novamente, o ponto é claro: a identidade desse cidadão foi completamente transformada.

Conclusão

Se retornarmos, para concluir, à passagem de abertura do *Contrato Social*, na qual Rousseau caracteriza o objeto de sua investigação, podemos, retrospectivamente, vislumbrar como a vontade geral está fundamentada na identidade e na identificação. “Quero investigar se pode haver alguma regra de administração legítima e segura na ordem civil, tomando os homens como são e as leis como podem ser. Nessa investigação, procurarei sempre unir aquilo que o direito permite àquilo que o interesse prescreve, de modo que justiça e utilidade não estejam sempre em desacordo” (*Contrato Social*, I, Preâmbulo, p. 163). “Tomar os homens como são” implica aceitar que eles são fundamental e inexoravelmente motivados pelo amor de si, o núcleo duradouro da identidade, e, ao mesmo tempo, reconhecer que o sentido de si se desenvolve por meio da identificação com os outros e pode, portanto, ser moldado. O que o “interesse” prescreve é que as leis estejam de acordo com a maneira como os cidadãos se identificam como cidadãos e com aquilo que está em consonância com seu amor de si e seu interesse próprio. Por sua vez, tomar as “leis como podem ser” exige que, para que sejam “legítimas” ou estejam de acordo com o “direito”, elas devem provir da vontade geral. Se os cidadãos se identificam como cidadãos, então suas vontades gerais estão orientadas para a justiça e o interesse comum, estabelecendo-se, assim, uma concordância entre direito e interesse, justiça e utilidade. A fundamentação da vontade geral na identidade está na base tanto dos princípios do direito político quanto de sua efetivação no projeto político de Rousseau.