

ROUSSEAU. A FARSA DA REPRESENTAÇÃO POLÍTICA¹

O livro de Milton Meira Nascimento, *A farsa da representação política*,² defende uma tese oposta à nossa e propõe uma leitura de Rousseau mais positiva e alternativa àquela que apresentamos.

O professor Milton é um dos maiores estudiosos do pensamento político de Rousseau e o livro em questão pode ser visto como uma verdadeira apologia da concepção de democracia proposta pelo filósofo genebrino.

Não pretendemos comentar todo o livro, que é composto por vários ensaios publicados ao longo do tempo; limitar-nos-emos aos capítulos sobre *A Vontade Geral e o princípio da equidade* e sobre *A representação política como farsa*.

Começamos enfrentando o tema central: o que é a vontade geral? Na nossa interpretação, a vontade geral de Rousseau, –sendo infalível, indivisível, inalienável, não identificável com a vontade da maioria nem como a vontade de todos –para como uma “entidade metafísica” sobre a realidade do corpo político. Milton Nascimento reconhece as dificuldades de compreensão deste conceito-chave, mas se propõe a justificar e defender a sua relevância.

O capítulo do livro dedicado à vontade geral começa com uma citação do filósofo católico neotomista Jacques Maritain, que compara a vontade geral de Rousseau à vontade de Deus do crente.

Escreve Nascimento:

A leitura de uma passagem do livro *Três reformadores, Descartes, Lutero e Rousseau* de Jacques Maritain de 1925, será o nosso ponto de partida desta investigação. Ali, o autor, ao se referir à vontade geral, afirma que estamos diante de uma transposição absurda da posição do crente que, em suas orações, ao pedir a Deus algo de sua conveniência, pede e quer, no entanto, que acima de tudo seja feita vontade de Deus, já que, segundo Rousseau, o voto vencido em uma decisão da assembleia seria o reconhecimento de um erro, pois, se sua posição fosse vencedora, ele estaria querendo algo contra a vontade geral³.

Maritain não é o único que faz esta analogia, também Carl Schmitt no seu famoso ensaio *Teologia Política* afirma algo parecido.

“*Imiter les decrets immuables de la Divinité* era o ideal da vida jurídica estatal que, simplesmente, iluminava o racionalismo do século XVIII. Em Rousseau, em cujo artigo sobre a *Economia política* se encontra esta citação, a politização de conceitos teológicos no conceito de soberania é tão evidente, que não passou despercebida a nenhum dos reais conhecedores dos seus escritos políticos. Boutmy nos *Annales des sciences politiques* (1902, p. 418) afirma: “Rousseau applique au souverain l'idée que les philosophes se font de Dieu; il peut ce qu'il veut; mais il ne peut vouloir le mal [Rousseau aplica ao soberano a ideia que os filósofos se fazem de Deus; pode o que quer; porém não pode querer o mal], etc.”⁴

¹ Publicado in TOSI, G. – GUIMARÃES, R. *Democracia & elitismo dos antigos e dos modernos. ensaios*. Curitiba: CRV, 2020, p..271-286.

² NASCIMENTO, Milton Meira. *A Farsa da Representação Política*. Estudos sobre o pensamento político de Rousseau, São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

³ NASCIMENTO, 2016, p. 55.

⁴ SCHMITT, C. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 43.

E comenta mais adiante:

O princípio metafísico de que Deus de si manifesta somente declarações de vontade gerais e não particulares, domina a metafísica de Leibniz e Malebranche. Em Rousseau a “*volonté générale*” torna-se idêntica à vontade do soberano; mas, simultaneamente, o conceito do aspecto geral recebe, também em seu sujeito, uma determinação quantitativa, ou seja, o povo se torna soberano. Com isso, perde-se o elemento decisionista e personalista do conceito de soberania vigente até então. A vontade do povo é sempre boa, *le peuple est toujours vertueux*: “De qualquer maneira uma nação queira, basta que queira; todas as formas são boas e a sua vontade é sempre a lei suprema” (Sieyès)⁵.

Para Schmitt, “todos os conceitos centrais da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados”, e o conceito de vontade geral de Rousseau cabe perfeitamente nesta definição; só que Schmitt opta pela soberania hobbesiana, mais “decisionista” e “personalista” em detrimento da soberania popular de Rousseau.

Segundo o prof. Milton, Rousseau opera uma reviravolta histórica em relação a Hobbes e a toda a tradição: “A reviravolta dada por Rousseau coloca o povo no lugar do rei. O povo soberano deve ser também a autoridade suprema”. O conceito de soberania elaborado na modernidade desde Bodin e Hobbes é “invertido” por Rousseau, o soberano passa a ser o povo e não mais o rei. Porém, as características do poder exercido permanecem idênticas: o poder soberano em Hobbes é absoluto, indivisível e irresistível, assim como a vontade geral de Rousseau é indivisível, inalienável, infalível.

O Prof. Milton, de certa forma, corrobora esta afirmação ao comparar Hobbes e Rousseau:

A teoria hobbesiana, sem a representação política que institui a soberania, será a base da sua teoria da soberania do povo. A solução rousseauiana retoma toda a estrutura da tese hobbesiana, mas exclui a transferência dos direitos a um homem ou a uma assembleia de homens. Essa transferência, em Rousseau, terá uma conotação bem diferente. Ele consistirá na alienação da pessoa, da liberdade e dos bens de cada um, não a um terceiro, mas à comunidade toda da qual cada um faz parte⁶.

O autor reconhece que, ao negar a representação, Rousseau “encontrará uma grande dificuldade, a de como fazer aparecer a soberania no cenário político”⁷ e repete esta inquietação várias vezes. E aqui começa um *tour de force*, muito denso e nem sempre fácil de acompanhar, no qual ele expõe os malabarismos (não encontrei outra palavra) que Rousseau cria para manter intacto o princípio da soberania do povo e negar radicalmente a possibilidade de que este poder possa ser representado.

Três são os conceitos introduzidos para mediar a relação entre soberania e Estado: o de “governo”, o de “legislador” e o de “escritor político”.

A primeira estratégia é: “Estabelecer um corpo intermediário entre o soberano e o Estado, isto é, o governo, para ser executor da vontade geral [...] O governo é apenas o cérebro que acata as ordens do soberano (coração) e a transmite a seus membros”⁸. Há

⁵ IDEM, p. 44-45.

⁶ NASCIMENTO, 2016, p. 64

⁷ IDEM, p. 64.

⁸ IDEM, p. 65.

uma distinção entre a vontade livre do povo (**soberania**), e a efetivação desta vontade (**governo**).

O que é o governo?

É a instituição encarregada da execução daquilo que o povo quer, formada por um quadro de funcionários do povo soberano e a este subordinado: “O bom governo é aquele que obedece ao povo soberano. Um mau governo é aquele que não obedece à autoridade do povo e, além disso, quer mandar no seu lugar, isto é, usurpar a autoridade soberana”⁹.

Este poder é chamado por Rousseau de poder **executivo**, no sentido literal do termo, ou seja, que executa os ditames da vontade soberana do povo; o poder do povo é o poder **legislativo**, que “é o lugar do exercício da vontade geral. Um povo só é livre quando pode tomar decisões sem transferir sua vontade para ninguém. O poder legislativo deve ser exercido, portanto, necessariamente, por todo o povo soberano”¹⁰ e não por uma assembleia de representantes eleitos pelo povo.

Rousseau introduz aqui a figura enigmática do **Legislador**, um homem extraordinário no Estado que não pertence à República e tem o ofício de fazer as leis que é diferente do ofício de governar os homens.

Afirma Rousseau:

O legislador, sob todos os aspectos, é no Estado um homem extraordinário. Se o deve ser por seu engenho, não o será menos pelo ofício; não é, de modo algum, magistratura, não é, de nenhum modo, soberania. Tal ofício, que constitui a república, não pertence em absoluto à sua constituição, por ser uma função particular e superior, que nada tem de comum com o império humano; pois, se aquele que governa os homens não deve governar as leis, o que governa as leis não deve, pela mesma razão, governar os homens; do contrário, suas leis, instrumentos de suas paixões, perpetuariam muitas vezes suas injustiças, e ele jamais poderia evitar que pontos de vista particulares alterassem a integridade de sua obra¹¹.

O legislador, apesar de não possuir nenhuma autoridade, porque não pertence à comunidade política e não tem nenhum poder, tem a tarefa de persuadir “uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém”, dado que “a vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido”¹².

Rousseau atribui ao Legislador a árdua tarefa de “mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual, de certo modo este indivíduo recebe sua vida e seu ser”¹³.

Milton Nascimento reconhece “que é uma tarefa realmente acima das forças humanas”, porque se trata “simplesmente na transformação do homem do estado de natureza pautado tão somente pelo seu interesse particular, em cidadão, o novo homem que coloca o interesse comum acima do particular”¹⁴.

⁹ IDEM, p. 190.

¹⁰ IDEM, p. 191.

¹¹ ROUSSEAU. *Do contrato social*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.57-58 (Os Pensadores).

¹² NASCIMENTO, 2016, 66,67

¹³ IDEM, p. 67. Esta afirmação lembra a de Aristóteles em *A Política*, de que o todo é maior do que as partes e é prioritário na ordem ontológica ao indivíduo, uma vez que ele nem sequer existiria sem a totalidade.

¹⁴ IDEM, *ibidem*.

A função do Legislador é de esclarecer para os cidadãos os princípios que fundamentam as leis. E aqui Rousseau, defensor da vontade geral infalível e crítico intransigente da representação, admite que: “O povo precisa de guias, porque nem sempre julga acertadamente sobre o que considera o seu próprio bem. A sabedoria do Legislador consiste em esclarecer o julgamento para que o povo acerte mais”¹⁵.

Ao lado do Legislador, Rousseau coloca a figura do **escritor político** (ele mesmo é um deles) com tarefas próximas, mas distintas da do Legislador. Enquanto o legislador atua externamente ao corpo político, o escritor político age internamente como cidadão e atua apenas na determinação da vontade geral, e não na sua efetivação, que cabe ao governo.

Temos assim quatro figuras que devem se harmonizar: o povo soberano que expressa a vontade geral, o Legislador que esclarece externamente os princípios gerais da Lei (para que o povo possa legislar seguindo a vontade geral), o governo que a executa a vontade geral, e o cidadão escritor político que atua internamente para vigiar “a máquina administrativa encarregada do governo que possui, segundo Rousseau, uma tendência a agir *motu proprio* contra a vontade geral”¹⁶.

O professor Milton se dá conta da complexidade desta construção e volta a formular a questão central: “Como superar os impasses da teoria da soberania de Rousseau? Como fazer que os interesses particulares não se sobreponham ao interesse geral?”

A solução proposta é equiparar a vontade geral de Rousseau à equidade de Aristóteles na *Ética a Nicômaco*. A equidade (*epieikeia*) para Aristóteles é a virtude de conciliar a lei universal com o caso particular e é, como a justiça, uma virtude.

A partir desta analogia, segundo Milton Nascimento, Rousseau elabora duas estratégias para submeter as vontades particulares à vontade geral. A primeira é colocar as leis acima dos homens:¹⁷

Os homens – afirma Rousseau – foram levados a se juntarem mais estreitamente através das sociedades civis, apenas para assegurar os bens, a vida e a liberdade de cada membro pela proteção de todos. Ora, como forçar os homens a defender a liberdade de um deles sem se preocupar com as dos outros? A solução para isso está em colocar as leis acima dos homens¹⁸.

A segunda proposta é tornar os homens virtuosos, porque: “Todo homem é virtuoso quando sua vontade particular está em conformidade com a vontade geral”¹⁹. Praticar a virtude da justiça e da equidade é assim pautar-se pela vontade geral.

Isso significa dizer, para Milton Nascimento que “a engenharia política de Rousseau é um campo aberto” porque deve ser moldada para cada povo com suas características e não de forma universal, assim como a equidade de Aristóteles que é a ponderação entre a lei universal e o caso particular.

E conclui este capítulo com um *plaidoyer* em favor da vontade geral:

¹⁵ IDEM, p. 68.

¹⁶ IDEM, p. 72.

¹⁷ Esta também antiga lição aristotélica como vimos anteriormente.

¹⁸ IDEM, p. 80.

¹⁹ IDEM, *Ibidem*.

Podemos concluir que, segundo Rousseau, em geral os homens se dirigem a uma assembleia pensando nos seus interesses particulares e, quando veem suas propostas derrotadas, saem dali decepcionados, como se tivessem perdido uma batalha. Mas se forem virtuosos (!), não irão à assembleia com aquele propósito, mas estarão sempre (!) dispostos a acatar qualquer (!) resultado das deliberações e ficarão muito satisfeitos com isso ²⁰.

A partir deste esclarecimento central, embora bastante aporético, passamos a debater o capítulo final sobre *a representação política como farsa*.

O pacto ou contrato social cria, para Rousseau o corpo político, a associação política através da qual a *multitudo* se torna *populus*, mas com uma característica peculiar em relação aos outros pensadores.

Escreve Milton Nascimento:

Esse corpo político recém-formado possui uma identidade própria, e, **como se fosse uma pessoa**, possui também uma vontade própria, que Rousseau designa como vontade geral. Tal como todo indivíduo só pode ser considerado livre se exercer sua vontade sem qualquer coerção, assim também a comunidade política só poderá ser livre se tiver condições de exercer sem restrições em plenitude sua vontade própria, isto é, sua vontade geral. Esta vontade em exercício, em ação, é a soberania. ²¹

Esta afirmação é central para toda a argumentação sucessiva, é um pressuposto inquestionável que sustenta todo o edifício da filosofia política de Rousseau. Temos aqui três conceitos-chave: i) o corpo político considerado como se fosse uma pessoa; ii) a vontade geral que emana deste corpo político unitariamente entendida; iii) a soberania que é o exercício livre desta vontade: “Quando Rousseau afirma que o povo é soberano, ele quer com isso dizer que o povo é a autoridade máxima e que age sem ser tutelado, sem transferir o seu poder de decisão a ninguém”²².

Mas quem é este povo soberano?

Numa certa tradição política – afirma Milton Meira – como a de Maquiavel, o povo é a parte da comunidade política mais simples, mais pobre e se opõe aos ricos, aos grandes. Para Rousseau, no entanto, o povo é o conjunto de todos os cidadãos de uma determinada comunidade política, sem exceção, incluindo aí os ricos e os pobres²³.

Esta afirmação implica o não reconhecimento da existência de contrastes, conflitos e contradições irreconciliáveis entre as várias componentes do povo, os ricos e os pobres, os proletários e os burgueses, e é coerente com a ideia de um povo como uma única pessoa, que exprime uma única vontade geral.

Como fazer isso sem representação? Afirma Milton Nascimento: “Por intermédio da criação de instituições que garantam a tomada de decisões pelo conjunto dos cidadãos”. O que importa sublinhar para o autor, (e este é um aspeto relevante de toda a sua argumentação), é que o povo é chamado a decidir não para escolher os representantes, mas para escolher as “grandes questões que irão nortear a vida política”²⁴.

²⁰ IDEM, p. 84.

²¹ IDEM, p. 188 (Negritos dos autores).

²² IDEM, p. 189.

²³ IDEN, *Ibidem*.

²⁴ IDEM, p. 192.

Supõe-se que este poder de decisão deveria se dar através do voto, mas o professor Milton não explica como, se pela vontade da maioria, ou por um quorum qualificado ou se necessariamente por unanimidade.

Um pressuposto desta argumentação é: “a necessidade de participação intensa de todos quando está em jogo a tomada de uma decisão que diz respeito a todos”; mobilização que seria “algo muito natural se o povo estivesse acostumado a sempre tomar decisões”²⁵.

O que Bobbio e Dahrendorf criticavam como “cidadão total” conclamado a participar de manhã à noite para exercer os seus deveres é aqui visto como algo positivo e que se tornaria quase que “natural” se o povo fosse acostumado a tomar decisões. Ao contrário, o que acontece com a democracia representativa é o fenômeno difuso da apatia política, que deriva justamente do fato de que o povo não é chamado a se pronunciar sobre assuntos que atingem a sua vida o seu cotidiano, ou que são de interesse geral, mas somente a escolher os representantes que irão decidir sobre esses assuntos: “Em vez de votar em propostas, em projetos, [o povo inglês] vota em representantes, isto é, vota em pessoas que deverão tomar decisões em seu lugar”²⁶.

É a democracia representativa, comenta ironicamente Meira, que gera a apatia política: “Que coisa estranha! Por que a grande maioria das pessoas não se interessa mais pela política? Não há nada de estranho nisso, porque o próprio sistema se encarregou de expulsar os representados do cenário político”²⁷.

Trata-se de uma escolha radical, um *aut aut*, entre liberdade e escravidão, na primeira o povo exerce a sua vontade soberana, na segunda é “tratado como imbecil ou infantilizado”²⁸.

Afirma Nascimento:

Falamos de esgotamento quando começa a cair a máscara do sistema representativo que mantém a servidão como se estivesse preservando a liberdade de todos. [...] Fim do sistema, fim de um modelo político que não pode ter outro nome senão ‘farsa’, ‘farsa da representação’²⁹.

A partir deste momento Milton Nascimento se dedica a defender Rousseau das críticas costumeiras que lhe foram feitas, e que nós também fizemos no nosso livro. O autor responde com um argumento principal, ou seja, a distinção entre “soberania” e “governo”.

No capítulo I do Livro III do *Contrato Social* Rousseau explica as diferenças entre monarquia, aristocracia e democracia, e faz a famosa afirmação de que “um governo onde todos os membros do poder legislativo também fizessem parte do poder executivo, seria tão perfeito que não convêm aos homens e se houvesse um povo de deuses governar-se-ia democraticamente”³⁰.

Esta afirmação paradoxal aparentemente colocaria por terra toda a argumentação de Rousseau, mostrando a “artificialidade” do seu discurso; mas o

²⁵ IDEM, p. 191,192.

²⁶ IDEM, p. 196.

²⁷ IDEM, p. 209.

²⁸ IDEM, p. 193.

²⁹ IDEM, *Ibidem*.

³⁰ IDEM, p. 195,196.

professor Milton encontra uma solução no aprofundamento da distinção entre **soberania** e **governo**.

Se não podemos escolher representantes da soberania popular, poderemos escolher representantes para a função governamental sem, com isso, perdermos a liberdade de decisão, sem abrir mãos da soberania popular. “Como? Simplesmente (!) escolhendo propostas, projetos, que serão executados pelos governantes eleitos como simples (!) funcionários do povo, com poderes limitados, subordinados ao povo soberano”³¹.

É de certa forma surpreendente esta afirmação tão “ingênua” e contrafactual, expressa de maneira tão radical e sem questionamentos, como se fosse simples e fácil aos “funcionários” executar as decisões do povo sem interferir nelas. E continua afirmando que: “A participação popular massiva ocorre, portanto, em dois momentos principais, no da elaboração das metas que deverão constar nas leis fundamentais e no de vigilância para que essas metas sejam respeitadas pelos governantes”³².

A partir desta distinção, Milton polemiza com os críticos de Rousseau, em particular os que afirmam que a democracia rousseauiana tende para a tirania da maioria. Cita Benjamin Constant e Hannah Arendt, mas não os elitistas “clássicos” (Pareto, Mosca, Michels) nem os elitistas democráticos como Schumpeter, que fazem as críticas mais contundentes às quais nos referimos na nossa exposição.

À objeção de Benjamin Constant de que “o povo que tudo pode é tão perigoso ou mais perigoso que um tirano”, Milton responde que Constant não distingue entre soberania e governo; porque para Rousseau o governo é tão somente um funcionário do povo soberano.

Mas, se poderia objetar (a favor de Constant), que a leitura que os revolucionários jacobinos fizeram, é uma leitura possível de Rousseau: os jacobinos se consideravam “comissários”, “funcionários”, “executores” da vontade geral do povo e em nome dela haviam imposto o terror.

O mesmo vale para a crítica de Arendt, que havia afirmado o caráter unitário da vontade geral:

Rousseau tomou sua metáfora de uma vontade geral suficientemente à sério e ao pé da letra para conceber a nação como um corpo movido por uma só vontade, tal como um indivíduo.... Era exatamente nesse sentido que Robespierre exigia “*il faut une volonté UNE* [é preciso uma vontade UNA] *Il faut que soit republicaine ou royaliste* [é preciso que ela seja republicana ou monarquista]³³.

Não se vê como a separação entre soberania e governo possa colocar Rousseau ao abrigo dessas críticas; e o próprio Milton Nascimento acaba por reconhecer “a dificuldade teórica quando temos que lidar com o conceito de vontade geral”³⁴. Reconhece também que “os princípios de direito político esboçados no *Contrato Social* são “regras de observação”, que não podem ser transpostas pura e simplesmente para a realidade política da história concreta dos povos” e continua: “Nenhum leitor atento do *Contrato Social* sairá pelo mundo propondo reformas políticas por mérito da aplicação

³¹ IDEM, p. 196.

³² IDEM, p. 197.

³³ IDEM, p. 202. ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 113.

³⁴ IDEM. P. 202.

prática das ideias de Rousseau”³⁵. Ao contrário, “leitores muito atentos” fizeram isso com consequências nem sempre positivas, basta pensar na revolução francesa.

E conclui estas reservas apelando para a utopia: “As instituições políticas para o exercício da soberania popular deverão ser objeto de um processo altamente complexo de criação e invenção que só os povos livres poderão estar em condição de realizar” ³⁶.

E aqui aparece algo bastante contraditório com a argumentação anterior:

Nesse momento de efervescência, de agitação de liberdade política a afirmação de que, para que a vontade geral se explicitar será necessário que todas as diferenças sejam ouvidas, que todas as diferenças se manifestem, deverá ser o mote indicativo de que o povo está assumindo as rédeas do processo e não uma vanguarda ou os representantes do povo “termos que deverão ser banidos do vocabulário político se se quiser conservar a liberdade política” ³⁷.

Além de perguntar quem teria a autoridade para “banir” algo do vocabulário político e se esta não seria uma postura autoritária, a perplexidade surge pelo fato de que a manifestação das diferenças não está prevista no sistema político de Rousseau, uma vez que “o povo, o corpo político possui uma identidade própria”, e, “**como se fosse uma pessoa**, possui também uma vontade própria, a vontade geral”.

Havia escrito Milton Nascimento no capítulo anterior:

Tudo aquilo que o povo quiser será o que foi indicado pela vontade geral. E não poderia ser de outra maneira, já que a comunidade política, segundo Rousseau, é pensada sempre como um corpo. Tal analogia é decisiva, pois **não se pode pensar que um corpo**, uma unidade orgânica somada a uma estrutura psíquica, **possa ter mais de uma vontade**. Consequente, o povo pode ter uma única vontade, indivisível³⁸.

De onde surgiriam então as diferenças e como seriam tomadas as decisões quando essas diferenças se manifestariam, por maioria, por unanimidade, por *quorum* qualificado, através do diálogo ou da violência?

O autor conclui que a de Rousseau é uma “crítica radical à democracia com certeza, mas à democracia representativa, obviamente, isto é, a um regime que possui muito pouco de democracia, e é, como já dissemos uma verdadeira aristocracia. É, pois, contra isso que Rousseau se insurge”³⁹.

A democracia representativa, segundo o prof. Milton leitor de Rousseau, não é uma democracia, mas uma aristocracia ou uma oligarquia e deve ser radicalmente substituída por uma democracia direta.

Sobre a qual o prof. Milton afirma:

A maior parte das críticas endereçadas a Rousseau concentram-se em um único ponto, o de que ele estaria propondo uma democracia direta, o que, em tempos modernos seria totalmente impossível de realizar-se, dado o tamanho muito grande dos Estados⁴⁰.

³⁵ IDEM, p. 204.

³⁶ IDEM, p. 208.

³⁷ IDEM, p. 206

³⁸ IDEM, p. 56.

³⁹ IDEM, p. 2010.

⁴⁰ IDEM, p. 194.

Mas a dimensão territorial é somente um dos motivos para justificar a necessidade de uma democracia representativa; além disso, há a complexidade e o pluralismo das sociedades modernas, que analisamos anteriormente.

De certa forma, a dimensão territorial poderia ser um obstáculo a ser superado, na medida em que avance o processo de intermediação e interligação eletrônica dos cidadãos, que poderiam ser chamados “virtualmente” a se manifestar tanto para aprovar ou reprovar projetos de lei (através do referendun e do plebiscito), como também para apresentar e votar projetos de leis de iniciativa popular. A democracia eletrônica, com todos os seus defeitos e problemas, poderia ser uma ferramenta viável em um futuro nem tanto distante para uma maior participação popular, porque elimina a dimensão do espaço e do tempo colocando simultaneamente todos os cidadãos em um mesmo espaço-tempo virtual.

A segunda objeção me parece mais pertinente; não se trata somente de dar mais oportunidades aos cidadãos de se manifestar, mas a questão central é que as decisões são sempre mais complexas e difíceis de serem tomadas com um sim ou com um não. A complexidade dos temas a serem decididos exige um corpo de técnicos e de burocratas e de políticos, e longas discussões que podem fazer parte do debate público – como acontece nas sessões da Câmara e do Senado ou do judiciário, transmitidas pelos meios de comunicação –, mas não podem ser “decididos pelo povo”. Os políticos, os técnicos, os burocratas são mediações necessárias para a tomada de decisões em uma sociedade altamente complexa e diversificada; e não podem ser meros “funcionários” e “executores” de uma decisão previamente tomada pelo “povo”.

O terceiro elemento é mais decisivo e ataca diretamente o pressuposto básico de todo o discurso de Rousseau: não existe um “povo” com uma vontade única, que age como se fosse uma pessoa. O “povo” é plural nas suas ideologias, interesses, crenças, atitudes, opções: não se vê como essas diferenças possam se manifestar se o povo é visto como tendo uma vontade única.

Rousseau inclusive condena qualquer institucionalização da mediação entre a soberania popular e o governo (partidos, sindicatos, corporações, etc.): porque todas elas seriam expressão de uma parte e não do todo que é a vontade geral. O mandato dos “funcionários” seria um mandato totalmente vinculado, absolutamente imperativo, que deveria simplesmente (!) executar uma vontade popular previamente definida, não se sabe como.

O professor Milton apela retoricamente à “criatividade de um povo livre”, mas não apresenta nenhuma engenharia política minimamente esboçada que permita esta manifestação da vontade geral e a sua execução por funcionários; talvez porque esses “detalhes” não são e responsabilidade do filósofo, que se limita a discutir “*i massimi sistemi*”, e deixa o restante para o cientista político.

O leitor que nos acompanhou até aqui sabe que a nossa tese é diferente: a democracia participativa ou direta não pode ser entendida como uma alternativa à democracia representativa, mas como um seu necessário complemento.

A representação está em crise tanto nas democracias mais antigas e consolidadas como nas novas que saíram de períodos de autoritarismo; mas não se vê como a democracia proposta por Rousseau possa ser uma alternativa a esta crise, parece mais um seu agravamento. Ela não somente é dificilmente exequível, como o próprio Milton Nascimento admite, mas é intrinsecamente contraditória, porque se fundamenta em um pressuposto metafísico indemonstrável e aceito acriticamente: que

existe um povo com uma vontade geral própria, composto por todos os cidadãos de um Estado, cujos interesses particulares devem ser subordinados ao interesse geral, onde ricos e pobres, oprimidos e opressores, brancos e negros, fascistas e marxistas, feministas e machistas, latifundiários e sem-terra, proletários e proprietários, devem se submeter a uma única vontade geral.

Reconhecemos que o arcabouço jurídico dos modernos Estados Democráticos de Direito, tem como seu princípio constitucional a soberania popular por explícita influência de Rousseau e que, por isso, o mandato dos representantes não é vinculado, não é imperativo, mas amplo, justamente para poder representar o bem comum e a vontade geral. Mas esta, como dizia Bobbio, é uma das principais promessas não cumpridas pela democracia, que é sempre mais uma representação de interesses particulares que se confrontam no espaço público⁴¹. É uma promessa que não poderia ser cumprida justamente porque não há uma vontade geral unívoca e predefinida.

Podemos também concordar com Milton Nascimento de que os interesses particulares, em uma sociedade democrática, não são irreconciliáveis (a diferença do que afirmam os marxistas), mas não porque se submetem a uma única vontade geral. Em uma visão mais realista da democracia o interesse geral, o bem comum é fruto de um paralelogramo de forças cujo vetor é dado pelas relações de força e de tensão que apontam em uma direção, possivelmente sem violência ou com a violência legítima do Estado.

Finalmente, podemos até concordar de que a nossa concepção elitista de democracia é aristocrática, porque pressupõe que é uma elite que governa e não o povo diretamente. Mas não deixa de ser também democrática porque permite que a elite ou a classe dirigente seja recrutada de forma ampla e irrestrita pelos cidadãos, incluindo as classes tradicionalmente excluídas do poder.

A elite democrática não é, portanto uma aristocracia de sangue (hereditária) ou de dinheiro (oligarquia ou plutocracia), nem moral e intelectual (epistemocracia); mas uma classe dirigente escolhida na competição entre elites para a conquista do consenso popular e submetida não só periodicamente, mas permanentemente (através dos instrumentos de democracia participativa) ao controle dos cidadãos. Uma democracia se mede também ou principalmente pela qualidade e representatividade das suas elites e a capacidade de renovação e de circulação das elites que ela consegue promover.

Voltando ao tema da política moderna como secularização da teologia, podemos afirmar que nesta concepção de democracia, que é a do liberalismo político, não há nada de absoluto: nem o “Deus mortal” de Hobbes, absoluto, indivisível e irresistível nem a vontade geral de Rousseau, infalível, indivisível, inalienável. A democracia é um sistema político onde há diferentes centros de poderes (a poliarquia de Dahl) e o poder é um “lugar

⁴¹ BOBBIO, N. *O Futuro da democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p. 25: “Jamais uma norma constitucional foi mais violada que a da proibição de mandato imperativo. Jamais um princípio foi mais desconsiderado que o da representação política. Mas numa sociedade composta de grupos relativamente autônomos que lutam pela sua supremacia, para fazer valer os próprios interesses contra outros grupos, uma tal norma, um tal princípio, podem de fato encontrar realização? Além do fato de que cada grupo tende a identificar o interesse nacional com o interesse do próprio grupo, será que existe algum critério geral capaz de permitir a distinção entre o interesse geral e o interesse particular deste ou daquele grupo, ou entre o interesse geral e a combinação de interesses particulares que se acordam entre si em detrimento de outros?”.

vazio” como dizia Claude Lefort⁴², não há propriamente uma decisão final, uma palavra última, mas um diálogo constante e aberto, que nunca se encerra em razão da provisoriidade dos resultados. A democracia seria assim a secularização não de um Deus onipotente e onisciente, mas de um Deus que se faz “humano, demasiado humano”.

O ponto central de divergência com o absolutismo de Hobbes e de Rousseau é a concepção unitária e monolítica do poder de ambos, embora com sinal invertido. Para evitar este monopólio do poder, a democracia liberal propõe a separação dos poderes como *check and balance*, a presença de poderes majoritários e contra-majoritários, de pesos e contrapesos, na tentativa (sempre incerta) não de reprimir, mas de administrar o conflito sem violência ou com a violência legítima do Estado de Direito.

Apesar das divergências, reconhecemos que o livro do professor Milton vai além de Rousseau e enfrenta com muita competência e determinação um tema complexo, ou seja, a relação entre democracia e liberalismo. Os liberais sempre desconfiaram da democracia pelo perigo de se tornar uma “tirania da maioria”; os democráticos sempre desconfiaram dos liberais pela concepção elitista da democracia. Milton Nascimento opta claramente em favor da democracia direta como único sistema que conciliaria as duas instâncias, a democrática e a liberal; mas não resolve o dilema, porque a doutrina de Rousseau não é somente enigmática, mas também contraditória e apresenta elementos que justificam o temor da tirania da maioria ou do populismo.

Em relação a este último fenômeno, que é o que mais cresce no mundo contemporâneo, a leitura de Rousseau proposta por Milton Nascimento tem pouco a ver com o populismo; de certa forma é o seu oposto, porque o poder está “solidamente” nas mãos do povo que não o delega a ninguém, exatamente o contrário do populismo onde o poder é exercido pelo líder que manipula o consenso popular. Por outro lado, o populismo tem o seu fundamento nos mesmos princípios de Rousseau, ou seja, na existência de um povo univocamente entendido com uma vontade própria, da qual o líder populista diz ser o fiel executor, não o seu representante. Por isso, Rousseau serviu de inspiração para líderes populista de esquerda e de direita, e as acusações de autoritarismo (de Constant e de Arendt, mas também de Bobbio e Dahrendorf) possuem certo fundamento.

⁴² Ver OLIVEIRA, Luciano. *Claude Lefort e a Democracia: uma visão contra o senso comum*. 2013, p. 5. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/wp-content/uploads/2013/03/CLAUDE-LEFORT-E-A-DEMOCRACIA.pdf>: “Didaticamente, Lefort convida a reparar no desintrincamento que se opera entre a instância do poder e a instância da lei, a partir do momento em que se apaga a identidade do corpo político. Na verdade – e aqui tocamos numa das fórmulas lefortianas mais famosas – “o poder aparece como um lugar vazio”, e aqueles que o exercem, “como simples mortais que só o ocupam temporariamente. [...] Em resumo, “a democracia inaugura a experiência de uma sociedade inapreensível, indomesticável, na qual o povo será dito soberano, certamente, mas onde não cessará de questionar sua identidade”.

Vão nesse mesmo sentido as críticas a Rousseau de Marta Nunes da Costa, nas conclusões da sua obra *Os dilemas de Rousseau*:

Nos capítulos anteriores mostrei como o projeto político de Rousseau está marcado por vários dilemas, aparentemente insolúveis. [...] Essa impossibilidade de execução deriva de dois fatores. O primeiro, que se refere ao projeto mais amplo de transformação da natureza humana; o segundo, que diz respeito à crença de que os homens, ao se tornarem cidadãos, terão mais facilidade em identificar e/ou construir o interesse comum e, assim, fazer sobrepor a vontade geral às suas vontades privadas e particulares⁴³.

Ao citar as críticas de Hannah Arendt a Rousseau, Marta da Costa comenta:

Embora Rousseau pretenda restaurar as condições de uma igualdade e liberdade (hipotética) natural, ele fá-lo afirmando que é preciso *trocar* a liberdade natural por uma liberdade civil, política e moral [...] Assiste-se à transmutação do conceito de liberdade, que a partir de agora se tornará compatível com a admissão da submissão à lei, ao exterior positivo, à ficção da vontade geral que deverá regular as vontades individuais, à ficção política da soberania popular. A *isonomia* passa a ser entendida como igualdade perante a lei e a *isegoria* torna-se supérflua; afinal não esquecemos que Rousseau via na troca de ideias e discussão pública um perigo à formação da vontade geral. O processo deliberativo, ao contrário dos dias de hoje, era visto por Rousseau como um convite à definição e proliferação de facções que inviabilizariam o seu projeto de unificação das vontades⁴⁴.

O que confirmaria, de certa forma, a analogia com Hobbes. E continua:

O erro de Rousseau foi pensar que era possível transpor o ideal de uma vontade una, a uma prática que dependia da conversão ou transmutação do consentimento dos cidadãos em vontade geral. A vontade geral por definição deve ser una e indivisível, por isso ela exclui o domínio ou espaço público de opiniões⁴⁵.

Concluindo:

Neste sentido é fácil compreender como Rousseau pode ser empregue para projetos antidemocráticos. Do ponto de vista de uma conceptualização da democracia

⁴³ COSTA, Marta Nunes da. *Os dilemas de Rousseau: natureza humana, política e gênero em perspectiva*. Ijuí: Editora Unijui, 2017, p. 139.

⁴⁴ IDEM, p. 140,141.

⁴⁵ IDEM, p. 142.

contemporânea que parte necessariamente do paradigma de “igualdade de condições” de Tocqueville, em que igualdade, ou melhor, o processo de equalização sempre crescente se desdobra na multiplicação dos direitos (civis, políticos, sociais, econômicos e culturais), esta igualdade requer um horizonte político definido pelo pluralismo e respeito às diferenças. [...] Por isso, o modelo rousseauiano não só é incompatível com uma leitura contemporânea de democracia (e de tudo o que ela implica), mas pode servir instrumentalmente para o seu contrário: projetos nacionalistas, extremistas e autoritários⁴⁶.

Não é esse o Rousseau de Milton Nascimento, que apresenta um pensador bem diferente dos seus críticos: republicano, defensor das liberdades e das virtudes cívicas do povo, do cidadão virtuoso disposto a renunciar ao seu interesse particular em nome do interesse geral, do cidadão que, ao obedecer à lei que ele mesmo concorreu a criar, não perde a sua liberdade natural, mas a transforma em liberdade civil, do cidadão chamado a participar ativamente das decisões políticas.

É o Rousseau que influenciou o pensamento político de Kant: e de certa forma poderia se fazer uma leitura transcendental da vontade geral, como um imperativo categórico, e, portanto moral e não político e como uma ideia ou ideal de razão, que nunca poderá ser alcançado, mas que indica o caminho a ser percorrido.

É possível uma leitura mais positiva de Rousseau que tenta conciliar a liberdade com a soberania popular, liberalismo e democracia. Para tanto não é necessária a eliminação da representação, mas o fortalecimento dos instrumentos de democracia participativa que podem conviver com a democracia representativa, participando na elaboração das leis, fiscalizado o seu cumprimento, monitorando a atuação dos representantes, como procuramos demonstrar no nosso texto.

Permanece o enigma: o Rousseau libertário é a outra face do Rousseau autoritário; faces que talvez nunca possam se conciliar plenamente. Como o Maquiavel do *Príncipe* e dos *Discorsi* também o Rousseau do *Discurso sobre a Desigualdade* e do *Contrato Social* são duas faces dificilmente conciliáveis, apesar de todos os esforços dos intérpretes.

Esta é a grandeza dos clássicos e dos gênios do pensamento político que mantém a sua complexidade e permanente atualidade.

⁴⁶ IDEM, p. 143.