
Entre as Paixões e A Soberania: a Formação Política em Hume e Rousseau

Between Passions and Sovereignty: The Political Formation in Hume and Rousseau

TIAGO PORTO¹

Resumo: Vivemos atualmente em “dias interessantes”, como diz o milenar provérbio chinês: uma época de agitação e incerteza político-social. Os cidadãos dos mais diversos países questionam as decisões tomadas pelos governantes, tornando explícita uma crise de representatividade. Este questionamento aparece de várias formas, seja nas manifestações que ganham as ruas do mundo, seja nos fóruns e petições online. Tendo em vista este panorama, é lícito procurarmos razões para este problema e possíveis soluções para a sua resolução. Assim, buscamos com o presente artigo abordar, em um primeiro momento, como se dá a formação política em David Hume e Jean-Jacques Rousseau; em seguida, ao analisarmos o panorama político contemporâneo, traremos à discussão pontos fundamentais da influência das TIC's e como esta nova plataforma pode, em consonância com as teorias dos dois filósofos citados, oferecer um campo de inclusão democrática para os cidadãos.

Palavras-chave: Soberania. Paixões. Representação. Democracia.

Abstract: We Currently live in "interesting day" as the ancient Chinese proverb says: a time of social unrest and political uncertainty. Citizens of various countries question the decisions made by governments, making explicit a crisis of representation. This question appears in various shapes, whether manifestations in the streets spread into the world, whether in forums and online petitions. Given this background, it is correct to seek reasons for this problem and possible solutions for their resolution. Thus, we seek to address with this article, at first, how is the political formation in David Hume and Jean-Jacques Rousseau; then to analyze the contemporary political landscape, will bring key points to discuss the influence of ICT's and how this new platform can, in line with the theories of the two philosophers mentioned, offer a field of democratic inclusion for citizens.

Keywords: Sovereignty. Passions. Representation. Democracy.

1. Introdução

Conforme diz o milenar provérbio chinês, vivemos em “dias interessantes”².

O povo, descontente com os rumos políticos que seus representantes vêm decidindo, organiza-se contra as decisões realizadas com a exclusão de sua opinião. Dessa

¹ Mestrando em Filosofia pela PUCRS, bolsista pelo CNPq. E-mail: tgporto@gmail.com

² O provérbio chinês diz “Que você viva tempos interessantes”, o que significa viver em uma época de turbulência: mudanças, agitações, dificuldades e incertezas. Para os sábios chineses, viver em um momento de tranquilidade levaria ao desenvolvimento do espírito, enquanto vivenciar agitações levariam à estagnação do espírito.

forma, proliferam passeatas e protestos contrários às medidas político-sociais adotadas em diversos países, sejam estas em favor de uma maior austeridade econômica ou quanto aos investimentos das verbas públicas para fins obscuros. O cidadão do mundo parece não se contentar mais em observar as coisas acontecerem sem fazer nada.

Dentro deste panorama mundial, é importante que voltemos nosso olhar para o passado, em busca das origens do que levou a política contemporânea para essa orientação. Assim sendo, a retomada do estudo de filósofos políticos modernos nos parece ser acertado, visto que influenciaram muito as formas com que se faz política nos dias de hoje. Portanto, pretendemos com o presente artigo trazer à discussão atual duas teorias modernas: a questão das paixões e da justiça em David Hume e a soberania popular em Jean-Jacques Rousseau.

Hume trata no seu livro mais conhecido, o *Tratado da natureza humana*, a questão das paixões como determinantes do agir humano³, possuindo força superior à razão, que deve se submeter a esses afetos. Adiante, na sua obra, o filósofo argumenta que as paixões que nos afligem, sejam elas diretas ou indiretas, recebem influência direta da moral. Assim sendo, baseada nesse ponto de vista, é argumentado como as virtudes desaguarão no estabelecimento da justiça e na política, conforme veremos a seguir.

Já Rousseau desenvolve uma filosofia política baseada no acordo entre homens livres e iguais que saem de um estado de natureza para a constituição de uma sociedade civil. Fundando sua noção de Estado na soberania popular, busca demonstrar sob este conceito o desenvolvimento da vontade geral e sua aplicação dentro da sociedade. Sendo o povo o soberano último do Estado, como fica a questão da representatividade? Seria ela possível dentro do modelo rousseauiano ou não há espaço para nenhuma forma de representação dentro do seu sistema político? Veremos como o filósofo resolve estas questões adiante no texto.

Ainda que as teorias de Hume e Rousseau sejam bastante instigantes, gostaríamos também de voltar nossa análise para questões dos dias de hoje. Chegamos a uma crise de representatividade, mas como podemos sair dela? Como se articulam as novas tecnologias da informação e comunicação, sobretudo as redes

³ Cf. livro dois da obra citada.

sociais da internet, na busca por soluções desse modelo político atual que demonstra sinais de cansaço? Buscaremos responder essas questões em conformidade com as teorias acima citadas.

Metodologicamente, procederemos neste trabalho da seguinte forma: inicialmente, buscaremos expor como as paixões estão fundamentadas na moral e como se estabelece uma teoria política estruturada no sentimento de justiça no sistema filosófico de Hume. Em seguida, abordaremos a questão da soberania e representatividade possível em Rousseau, assinalando como ela é possível dentro da sua teoria política; finalmente, analisaremos à luz dos filósofos citados se as paixões são um entrave para o exercício da soberania, levando em consideração a crise de representatividade a qual acompanhamos e a influência contemporânea das redes sociais da internet no estabelecimento de uma plataforma democrática e horizontalizada de debates e engajamento político.

2. Paixões e Política em Hume

Tendo em vista que para David Hume as paixões exercem uma grande influência nas ações dos seres humanos, não podemos deixar de pensar em que medida elas também influenciam nas questões políticas dentro de um Estado. Nesta seção do artigo, iremos nos debruçar sobre este tópico, dissertando acerca da noção de justiça humeana e as vicissitudes da virtude dentro da política. Porém, gostaríamos primeiro de situar a questão, abordando inicialmente, à guisa de introdução ao assunto principal desta parte, como se dividem as virtudes e como se formou a sociedade pela ótica do autor.

2.1. As virtudes e a consolidação da sociedade

No seu livro mais famoso, o *Tratado da natureza humana*, o filósofo David Hume considera as paixões como fatores determinantes para a agência humana, sendo elas provocadas pela moral. De acordo com sua teoria, a moral não tem a sua origem na razão, visto que, conforme defende no livro II do *Tratado*, a razão não possui força alguma para criar ações ou produzir volição, não possuindo também poder para se opor a um ato volitivo ou concorrer com qualquer paixão. Para que isso fosse possível, a razão deveria possuir a capacidade de produzir um impulso na direção contrária à da paixão. Contudo, se fosse esse o caso, também poderia gerar

um ato volitivo, o que não é o caso. Dessa forma, segue-se que de acordo com o filósofo “a razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas”⁴. Assim, uma vez que a razão possui apenas funções analíticas quanto a verdade e a falsidade das coisas que nos cercam e suas ligações, as regras morais não poderiam partir dela. Conforme Hume:

Como a moral [...] tem uma influência sobre as ações e os afetos, segue-se que não pode ser derivada da razão, porque a razão sozinha [...] nunca poderia ter tal influência. A moral desperta paixões, produz ou impede ações. A razão, por si só, é inteiramente impotente quanto a esse aspecto. As regras da moral, portanto, não são conclusões de nossa razão. (Hume, 2009, p. 497)

Ademais, a distinção entre virtude e vício também não pode partir da razão, pelos mesmos motivos acima. Conforme Hume, estes são objetos do sentimento (*feeling*) e não da razão, podendo ser comparados aos sons, cores, calor e frio, por exemplo, sendo assim “percepções na mente”⁵.

Dito isso, o filósofo defende que as virtudes podem ser divididas em dois grupos distintos: *naturais* ou *artificiais*. No primeiro grupo, encontramos a inteligência, a bondade e a generosidade, entre outras; no segundo, encontramos o respeito à propriedade de outrem, manter promessas e acordos feitos e a obediência ao governo. As virtudes naturais são encontradas no ser humano mesmo que não haja uma sociedade civil estabelecida, enquanto as artificiais são impessoais, surgindo a partir das práticas sociais e da formação de instituições surgidas por convenções. Vejamos agora como o filósofo articula as paixões com a criação da sociedade civil.

Sobre a gênese da sociedade civil, Hume argumenta que a base para a sua formação é encontrada na estrutura familiar. Esta, baseada no impulso sexual e no instinto de sobrevivência (ou seja, basea-se na satisfação de paixões diretas), faz com que os seres humanos primordialmente busquem a companhia dos seus semelhantes para melhor se defenderem contra as ameaças externas. Conforme o filósofo diz já nas primeiras linhas do ensaio *Da origem do governo*, “O Homem, nascido numa família,

⁴ HUME, 2009, p. 451.

⁵ Ibidem, p. 508.

é forçado a viver em sociedade, por necessidade, por inclinação natural e por hábito”⁶.

Gabriel de Almeida (2002) observa que o fundamento utilizado por Hume para a formação da sociedade civil é a uniformidade da natureza humana. Tanto nossos hábitos e paixões quanto as associações de ideias são uniformes, proporcionando uma teoria política da mesma forma que a uniformidade encontrada nas relações da natureza que possibilitam o estudo da física, por exemplo⁷. Ademais, o hábito desempenha papel fundamental para a estabilidade da vida em sociedade, ressaltando suas vantagens a partir das vivências dos indivíduos. Segundo a visão empirista de Hume, o hábito implica um problema de conhecimento: os homens devem conhecer as vantagens de viver em grupo conforme certas regras para que a sociedade civil possa ser devidamente consolidada.

Posto isso, o filósofo elenca algumas paixões naturais ao homem, valendo o nosso destaque o *egoísmo*. Conforme seus escritos no *Tratado*, Hume argumenta que essa característica humana foi por demais abordada por outros filósofos de forma “tão afastada da natureza quanto as narrativas sobre monstros que encontramos em fábulas e romances”. Segundo suas observações, os homens, ainda que possuam um grande amor-próprio e dificilmente amem alguém mais do que a si mesmos, ainda mais raro é encontrar alguém que na soma dos seus afetos benévolos não superem os egoístas⁸. Assim, notamos que Hume aceita que o ser humano é naturalmente egoísta assim como Hobbes, contudo, se afasta deste ao afirmar que as qualidades do homem superam esse lado negativo da sua constituição, julgando como fantasiosas as alegações dos filósofos que colocam peso demasiado nessa característica⁹. Assim, entra na conjunção a *generosidade*, paixão que por vezes entra em conflito com o egoísmo. Isso não seria muito grave se não tivéssemos de levar em conta as implicações externas desse conflito: os indivíduos possuem a tendência de serem

⁶ HUME, c2004, p. 135.

⁷ Cf. ALMEIDA, 2002, p. 199.

⁸ Cf. HUME, 2009, p. 527.

⁹ Hume ainda vai mais longe nesta questão, alegando que é totalmente indiferente se a natureza do homem é boa ou má para a constituição da sociedade. Conforme suas palavras no *Tratado*: “[...] a questão de saber se a natureza humana é boa ou má não tem a menor importância para essa outra questão acerca da origem da sociedade; e não há nada a considerar senão os graus de sagacidade ou estupidez dos homens. Porque se a paixão do interesse próprio é considerada um vício ou uma virtude, tanto faz, já que apenas ela mesma pode se restringir. Desse modo, se for virtuosa, os homens se tornam sociais por sua virtude; se for viciosa, é seu vício que tem esse efeito.” (HUME, 2009, p. 533)

generosos primeiramente consigo, depois com os seus familiares e amigos mais próximos e por último com aqueles que desconhecem; assim, a divergência entre egoísmo e generosidade pode levar a uma inconstância das ações, colocando em risco a estabilidade da sociedade e a observância das posses individuais.

Quanto às posses, Hume diz que elas podem ser de três espécies distintas: satisfação interior do espírito, qualidades exteriores de nosso corpo e fruição de bens adquiridos pelo trabalho ou pela sorte¹⁰. O primeiro é compartilhado por todos, o segundo não traz proveito a ninguém que possa nos privar dele e o terceiro é o ponto nevrálgico do problema. Como este bem é material, fica exposto e é passível de transferência para outras pessoas. Ademais, esses bens não se encontram em abundância, à disposição de todos, mas ao contrário, são relativamente escassos e podem levar a conflitos inflamados pelas paixões, o que põe em jogo a estabilidade social.

Assim, para manter a ordem da sociedade frente a possível inconstância das paixões nos indivíduos e proteger as posses de cada um, é necessário uma convenção entre os homens, baseada na inventividade e no hábito. Conforme observa Cláudio Eduardo Rodrigues (2009),

Em termos lógicos, o interesse pela sociedade é apenas fragilizado frente a força de outras paixões, pois, caso ele fosse eliminado, Hume crê que não seria possível resolver o conflito de interesses pelo redirecionamento das paixões, muito menos fundar qualquer instituição a partir das paixões. Daí a necessidade de se estabelecer artifícios – regras e organismos – para fortalecer o interesse pela sociedade, orientar as pessoas acerca de interesses mais gerais e para regular a convivência social. (RODRIGUES, 2009, p. 82-3)

Tal convenção é um acordo comum entre os indivíduos, visando o bem comum e a definição de regras para a conduta, ou seja, para o estabelecimento de regras de justiça. Estas regras artificiais irão limitar as liberdades individuais dos cidadãos e nortearão os seus atos dentro de um Estado político, conforme veremos a seguir.

2.2. A justiça e a política

¹⁰ Cf. HUME, 2009, p. 528.

Conforme vimos acima, a justiça para Hume é uma *virtude artificial*, ou seja, um artifício não-natural, visto que parte do estabelecimento de regras de conduta para os seus cidadãos de uma sociedade. Ademais, os conceitos de justiça e injustiça para o filósofo estão intimamente ligados à propriedade: para que esse direito seja assegurado de forma plena, as regras de justiça também devem ser plenas no que toca a manutenção às posses do indivíduo. Fazendo vistas a estas características, estabelece-se o Estado. Assim sendo, a gênese deste vem como uma segurança de que as liberdades dos indivíduos serão limitadas, além de fazer com que eles colaborem uns com os outros em favor do desenvolvimento da sociedade. Conforme as palavras de Hume:

[...] Sendo evidente que todo homem ama mais a si mesmo do que a qualquer outro indivíduo, ele é levado naturalmente a aumentar sempre que possível as suas posses; e esta sua inclinação só pode ser limitada pela reflexão e pela experiência, graças às quais ele fica conhecendo os efeitos perniciosos do excesso de liberdade e a dissolução completa da sociedade que dele forçosamente decorre. (HUME, 2004, p. 680)

No ensaio *Dos primeiros princípios de governo*, Hume observa que todos os homens são sensíveis à necessidade de haver justiça para que possa haver paz e ordem no Estado, elementos primordiais para a sustentação da sociedade civil. Mesmo assim, parece que na natureza humana não há constância que assegure que os homens se mantenham no caminho da justiça de forma constante. Segundo o filósofo, podem ocorrer eventos no seu caminho que façam com que eles deem maior importância às ações desonestas, como o furto ou fraude, do que às consequências negativas dos seus atos para a união social estabelecida. Ainda, o homem é distraído dos seus interesses principais com maior frequência por tentações de ações imediatas que, conforme assinala, são geralmente pueris. Essa, conforme Hume, é uma “grande fraqueza” da natureza humana, “totalmente incurável”¹¹.

Buscando remediar essa característica, os homens buscam estabelecer cargos com a função de “proferir sentenças imparciais, punir os transgressores, reparar a fraude e a violência e obrigar os homens, mesmo contra a sua vontade, a respeitar os próprios interesses reais e permanentes”¹². Assim, Hume argumenta que a *obediência* acaba sendo criada artificialmente como princípio de apoio para a *justiça*, de forma que a igualdade entre os homens deva ser corroborada pela submissão a ela. Assim,

¹¹ Cf. HUME, c2004, p. 135-6.

¹² Idem.

temos a consolidação de um governo que irá manter a paz entre os homens, assegurar os direitos de propriedade e limitar as liberdades individuais, a fim de manter as paixões conflitantes sob controle. Conforme diz o filósofo, “A mesma criatura [...] se empenha em estabelecer a sociedade política, para poder administrar a justiça, sem a qual não pode haver paz entre os homens, nem segurança, nem relações recíprocas.¹³”.

O autor observa, também, que o governo quando estabelecido mantém a ordem da sociedade de forma muito mais eficaz do que quando este não existia. Contudo, a paixão do poder é muito forte nos corações dos homens, levando à ações extremamente temerárias para que possam exercê-lo. Uma vez no posto de governante, os homens acabam por muitas vezes sendo desviados de suas aspirações iniciais por paixões frívolas, mas, ainda assim, frequentemente encontram interesse em desempenhar uma administração imparcial da justiça. Aqueles indivíduos que são por ventura escolhidos pelos seus pares para desempenhar essas funções “administrativas”, devem demonstrar que possuem qualidades superiores aos demais, sejam elas valor, integridade ou prudência, características que inspiram confiança e respeito por parte dos demais indivíduos.

Depois de estabelecido o governo, as questões de nascimento, categoria e riqueza do magistrado causarão maior influência sobre os demais cidadãos, conferindo às suas decisões maior autoridade: quando houver desordem na sociedade, o líder se manifesta e chama para si os seus partidários, que prestarão toda a ajuda necessária para que o problema seja resolvido. Dessa forma, ele é, idealmente, apoiado por todos os cidadãos no momento da execução da sua função. Aqui, entra em ação uma das maiores características da natureza humana, o hábito: “[...] os homens, uma vez acostumados à obediência, nunca pensam em abandonar esse caminho, que eles e seus ancestrais constantemente trilharam, e ao qual são guiados por tantos e tão imperiosos e visíveis motivos.¹⁴”.

Conforme toda o seu sistema filosófico, Hume parte da experiência para inferir a questão da política. Como não é possível remontar diretamente ao primeiro governo estabelecido, o filósofo – que também foi historiador – recorre a documentos históricos para tentar definir a origem do que conhecemos por governo.

¹³ Ibidem, p. 135.

¹⁴ Ibidem, p. 138.

Segundo suas observações, o primeiro governo surgiu de forma acidental e imperfeita, provavelmente a partir de um estado de guerra. A partir daí, visto os benefícios da vida em sociedade e do exercício de cargo de liderança, as formas de governo evoluíram até então. Ademais, o filósofo observa que dentro de todos os governos ocorre uma queda de braço entre autoridade e liberdade, seja esse embate oculto ou aberto. De acordo com Hume, em todos os governos se deve sacrificar a liberdade, mas a autoridade, que a limita, não deve nunca ser totalitária e incontrolável. Por isso,

[...] é forçoso reconhecer que a liberdade constitui a base da perfeição da sociedade civil; mas, ainda assim, deve-se reconhecer que a autoridade é essencial para a sua própria existência: e, nos conflitos que tão frequentemente acontecem entre uma e outra, a autoridade pode, por força dessas circunstâncias, merecer a preferência. (HUME, c2004, p. 140)

Quanto a melhor forma de governo, Hume defende um modelo de monarquia parlamentar nos mesmos moldes do que havia no Reino Unido do seu tempo. No seu ensaio *Ideia de uma república perfeita*, o filósofo desenvolve os pormenores da sua argumentação em defesa dessa modalidade política colocando-a em contraste com a teoria de James Harrington, refutando seus argumentos mais importantes. O modelo de Harrington, desenvolvido na obra *República de Oceana*, é uma república igualitária onde a igualdade é assegurada na “fundação” da república pela Lei Agrária, e através de “superestruturas”, por meio de rodízio. A Lei Agrária evita que as terras sejam acumuladas nas mãos de pouco proprietários, exigindo que aqueles que possuem amplas posses de terra dividam de forma equitativa sua propriedade entre os seus filhos homens, no caso de haver mais de um filho. O sistema de rodízio aplica-se ao governo da república, que se divide em três ordens: o senado, que é constituído por homens eleitos por suas notáveis qualidades e que possui o papel de propor e debater as leis; o povo, que é representado por uma assembleia que dá validade às leis; e, por último, os magistrados, que são eleitos a cada três anos e que executam as leis. O senado e a assembleia realizam um rodízio a cada três anos ou mudam um terço dos seus integrantes a cada ano, enquanto que os magistrados, após o final dos seus mandatos, devem aguardar um período igual ao seu mandato para nova eleição¹⁵.

¹⁵ Cf. Nota de rodapé de Eugene Miller, editor dos *Ensaio morais, políticos e literários*, p. 723-4.

De acordo com a argumentação de Hume, o modelo proposto por Harrington possui três defeitos: 1) o sistema de rotação prejudica o Estado pois pode afastar homens eficientes; 2) a Lei Agrária é inviável na prática, conforme aponta exemplos históricos (Roma, por exemplo); 3) o modelo como um todo não apresenta nenhuma segurança que o exercício da liberdade seja de fato efetivado ou para a reparação de ofensas. Além disso, o senado possuindo totalmente o poder legislativo acarretaria um governo totalmente inconveniente. Feita a sua crítica, o filósofo expõe demoradamente como funciona o sistema britânico de monarquia parlamentar, delineando como ocorrem as decisões e como se dividem os representantes do povo e demais grupos políticos, a fim de argumentar seus pontos positivos¹⁶.

Após esta exposição de como as paixões se fundam na moral e como a justiça e a política se articulam dentro do sistema filosófico de Hume, gostaríamos de analisar a teoria política de um filósofo contemporâneo dele. Tendo em mente que Hume defende uma monarquia parlamentar, iremos nos focar a seguir nos meandros democráticos da soberania popular, sistema idealizado por Jean-Jacques Rousseau.

3. Rousseau: O Povo Como Soberano

3.1. O contrato e o soberano

O genebrino Jean-Jacques Rousseau buscou em suas obras desenvolver uma teoria política na qual os cidadãos das comunidades pudessem exercer sua cidadania de forma realmente eficaz, retirando o poder absoluto de um monarca que governaria conforme os seus desejos, geralmente em prol de suas próprias inclinações. No seu livro mais famoso, *Do contrato social*, o filósofo traz a discussão do estabelecimento de um acordo hipotético¹⁷ proveniente de uma escolha racional entre os indivíduos acordantes como uma saída para os prejuízos que o rompimento com o estado de natureza os trouxe. Conforme Rousseau, o estabelecimento do contrato visa solucionar o problema de estabelecer uma associação na qual os

¹⁶ Não desejamos, com esse trabalho, nos aprofundar nos méritos ou deméritos do modelo político britânico. Retornaremos a este tópico em específico em um trabalho posterior.

¹⁷ Vale lembrar que Rousseau principia a exposição de sua proposta de um pacto social (capítulo VI, p. 27) da seguinte forma: “Suponhamos que os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo, já não pode subsistir, e o gênero humano, senão mudasse de modo de vida, pereceria.”. Ressaltamos a palavra “suponhamos”, que denota um exercício mental a ser realizado pelo leitor.

indivíduos e suas posses estejam protegidas pelos acordantes, que unidos obedecem à si mesmos, mantendo suas liberdades como era antes do pacto. Desta forma, os homens abandonam os seus impulsos particulares em favor de um bem maior: a instauração de uma sociedade na qual se pode usufruir de racionalidade, direito, propriedade e liberdade. Em outras palavras, é a formação de uma sociedade de homens livres e iguais que respeitam o direito de propriedade e as devidas liberdades individuais.

Rousseau observa que as cláusulas do contrato, conforme vimos acima, quando bem entendidas podem ser subsumidas em uma: a *alienação total*. Esta nova norma deve ser entendida como uma completa doação do cidadão para a sociedade política estabelecida pelo pacto, ou seja, um abandono voluntários dos impulsos naturais próprios do indivíduo em favor dos padrões coletivos, sendo essa condição igual para todos os indivíduos¹⁸. Dessa forma, ao doarem-se para o bem-estar da sociedade, os indivíduos acabam por doarem-se a si próprios, não havendo perdas e aumentando exponencialmente a força para a manutenção daquilo que possuem.

Quanto ao que é essencial ao contrato, diz o filósofo:

Se separar-se, pois, do pacto social aquilo que não pertence à sua essência, ver-se-á que ele se reduz aos seguintes termos: 'Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo.'".
(ROUSSEAU, 1962, p. 28)

Alejandra Ciriza (2006) observa que para Rousseau, o estado civil deve se basear em moderação, caso contrário há o risco de cair-se no seu contrário, ou seja, em vez de realizar a substituição da desigualdade natural por igualdade civil, haverá apenas a legitimação do abuso.¹⁹ Temos assim a contraposição entre a *vontade de todos* e a *vontade geral*: a primeira, quantitativa por excelência, concerne a todos os interesses particulares dos cidadãos, que devem ser postas de lado no momento das tomadas de decisões políticas; já a segunda, representa um ponto crucial na filosofia de Rousseau: é a soma qualitativa da vontade proveitosa a toda a comunidade, ou seja, aquelas decisões que não se influenciam pelo bem particular do indivíduo, mas mira o

¹⁸ Cf. observado na nota 58 de Lourival Gomes Machado ao texto *Do contrato social*, 1962, p. 127.

¹⁹ Cf. CIRIZA, 2006, p. 90.

estabelecimento de um bem abrangente para todos aqueles que vivem na comunidade. Nas próprias palavras de Rousseau, “[...] a vontade particular tende pela sua natureza às predileções e a vontade geral, à igualdade”²⁰.

A formação social, constituída pela associação dos indivíduos, acaba por formar um corpo coletivo e moral. Esse ser público é conhecido como *República* ou *corpo político*, que enquanto passivo é chamado *Estado* e quando ativo é denominado *soberano*. É exatamente do corpo político enquanto ativo, ou seja, enquanto soberano, o que nos interessa a partir daqui. Conforme o filósofo, os indivíduos para serem reconhecidos como cidadãos devem participar da autoridade soberana, ou seja, deliberar em favor da sociedade. Com o contrato firmado, os indivíduos são empossados de dois compromissos: um como membro do soberano em relação aos demais indivíduos e outro como membro do Estado em relação ao soberano.

Rousseau observa que, ainda que os indivíduos possam receber pressão da deliberação pública quanto ao soberano devido aos dois tipos de comprometimento supracitados, o mesmo não ocorre do soberano para consigo mesmo, visto que é contrário à natureza do corpo político que seja imposta uma lei ou regra ao soberano que não possa ser infringida. Ou seja, não é possível que os indivíduos recebam normativas invioláveis, visto que segundo o filósofo, nem mesmo o contrato social é uma regra inquebrável. Ademais, o soberano não pode obrigar a ninguém, nem a si mesmo, a cumprir com normas que violem o contrato, como atos de alienação própria ou sujeição a outro soberano, visto que o soberano existe devido à integridade do pacto e a sua violação seria implicaria a implosão da sua existência.

Sendo o soberano a soma de todos os indivíduos da comunidade estabelecida pelo contrato, ele não pode almejar quaisquer interesses que se oponham ou lesem os seus componentes, não sendo, portanto, necessário que haja alguma espécie de garantias de que irá proceder de boa-fé nas suas ações: sendo ele um corpo político pluralista, não buscará nunca prejudicar aos seus membros ou a alguém em específico. O mesmo já não pode ser dito da parte do súdito²¹ em relação ao soberano, que necessita de um motivo para manter a sua fidelidade. Para se prevenir

²⁰ Cf. ROUSSEAU, 1962, p. 35.

²¹ Quanto aos indivíduos dentro da sociedade pós-contrato, Rousseau os divide em três categorias distintas: coletivamente são conhecidos como *povo*; quando participam ativamente do soberano, ou seja, quando legizam, *cidadãos*; e, por último, quando destinatários das leis delimitadas pelo Estado, são chamados *súditos*.

dos possíveis ataques ao poder do soberano ou a tentativa de usurpação do mesmo por parte de grupos ou individuais — que podem levar a uma monarquia absolutista, por exemplo —, é necessário apelar para algo em comum a todos os indivíduos: a vontade geral que deve manter sob controle a vontade particular dos súditos. É natural que cada indivíduo possua vontades próprias particulares, ainda que estas possam se opor aquilo que é desejado pelos demais. Contudo, ainda que possa divergir em determinados desejos, o indivíduo tem menos a perder ao abrir mão de uma vontade particular do que optar em agir de forma egoísta, causando assim um dano muito maior.

Rousseau, considerando que o contrato social não se trata de um acordo leviano, argumenta que ele traz consigo um compromisso tácito que configura um sustentáculo aos outros, qual seja, o indivíduo que recusar se submeter à vontade geral será coagido pelo restante do corpo político, forçando-o a ser livre, pois esta é a garantia que os indivíduos têm contra qualquer dependência pessoal. Conforme as palavras do filósofo: “Essa condição constitui o artifício e o jogo de toda a máquina política, e é a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos”²².

Após abordarmos o estabelecimento do contrato social e quem é o soberano dentro dessa organização social, assim como os influxos da vontade geral e da vontade de todos, gostaríamos de investigar a questão da representação política dentro dessa estrutura política rousseuniana a fim de entender se o filósofo aceita alguma espécie de representatividade ou não.

3.2. É possível a representação?

Segundo Rousseau, a representação política é possível ao passo que ela esteja de acordo com a vontade geral estabelecida pelos cidadãos, ainda que ela propriamente dita não aceite representação direta. Assim, não se cria espaço para uma monarquia absolutista, por exemplo, onde o monarca poderia justificar seus atos ao alegar ser a “personificação da vontade geral”²³. Conforme as palavras do filósofo,

²² ROUSSEAU, 1962, p. 30.

²³ Robespierre, quando instaurou a última fase da Revolução Francesa a qual ficou conhecida como *La Terreur* (o Terror), onde aproximadamente 16.594 pessoas foram guilhotinadas, defendia a sua megalomania alegando que sua vontade era a expressão da vontade geral. Dessa forma, acabou indo contra os preceitos inspiradores da Revolução, presentes no *Contrato social* de Rousseau.

“afirmo, pois, que a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade.”²⁴ Devemos tomar cuidado aqui para não compreendermos erroneamente as palavras do autor: conforme dito, o poder pode ser representado, no sentido de que é possível que haja um representante do Estado, mas não um representante da vontade geral que determinaria e legislaria em seu nome como um substituto. Se fosse esse o caso, haveria um grande problema entre os interesses da vontade geral contra a vontade particular, visto que esta tende sempre às inclinações do indivíduo, o que nem sempre contempla o que é melhor para a comunidade.

Dessa forma, não há como haver dois soberanos distintos: um que alega ser o representante da vontade geral e outro, sendo o povo. Rousseau defende que assim como a soberania é inalienável, ela também é indivisível: “[...] a vontade ou é geral, ou não o é; ou é o corpo do povo, ou somente uma parte”²⁵. Assim, os representantes políticos não estão autorizados a dividir a soberania, tornando-a um objeto multifacetado. Ainda que estabeleçam divisões entre executivo e judiciário, entre ministérios específicos para determinados assuntos, não podem confundir o que é a vontade soberana e suas emanações, ou seja, a sua aplicação.

Quanto ao modelo político, o filósofo sustenta que em países de pequena extensão territorial a democracia nos padrões romanos, ou seja, direta, seria a forma de governo mais adequada; já nos países maiores em território, ele argumenta que seja a aristocracia.

Depois de tê-las comparado [*as três formas de governo: democracia, aristocracia e monarquia*] por suas vantagens e por seus inconvenientes, dou a preferência àquela que é intermediária entre dois extremos e que leva o nome de aristocracia. Deve-se lembrar que, aqui, a constituição do governo e o Estado são duas coisas diferentes e que eu não as confundi. O melhor dos governos é o aristocrático; a pior das soberanias é a aristocrática. (ROUSSEAU, 2006, p. 322)

Aqui, cabe desfazer uma ambiguidade desse termo: para Rousseau, a aristocracia não teria nada a ver com direitos políticos herdados por consanguinidade

²⁴ ROUSSEAU, 1962, p. 35.

²⁵ Ibidem, p. 36

ou por nobreza; antes, seria um grupo de representantes do poder eleitos pelo povo em assembleia, o que está muito próximo da forma com que fazemos política hoje em dia.

Contudo, para evitar que o Governo passe à ações abusivas quanto às vontades do povo, ou seja, agir de forma contrária à vontade geral, uma forma de mediação deve haver. Assim, é constituído o *Tribunato*, uma ferramenta popular de fiscalização e delimitação dos poderes, que nas palavras de Rousseau “[...] é o conservador das leis e do poder legislativo”²⁶. Esse novo meio de interface entre Estado e súditos serve como impedimento de abusos e possível usurpação da soberania por parte do governante, visto que possibilita aos indivíduos agirem politicamente caso as leis deixem de respeitar a vontade geral. Aqui aparece, portanto, uma forma de direito de representação política, mas não nos moldes contemporâneos; não são eleitos tribunos que decidirão pelo que acreditam ser o melhor para os cidadãos, pois como vimos anteriormente, a vontade geral é inalienável. Conforme observa Vanderlei Antunes (2006),

O direito de representação concebido por Rousseau [...] se trata de um “mecanismo” que permite a cada cidadão, mesmo fora daquele momento em que está reunido em assembleia, cuidar das questões políticas importantes. Em outras palavras, se trata de um “mecanismo” fiscalizador que tem por função básica impedir o abuso de poder por parte do governo (executivo). Reunido em assembleia é soberano e legisla. Distante da assembleia, cada cidadão deve cuidar para que as leis tenham validade e sejam respeitadas. O direito de representação é, portanto, um “mecanismo” de controle do governo por parte do povo. Seu objetivo principal é impedir a já referida dinâmica dos governos, na qual o executivo tende sempre a sobrepor-se ao legislativo. (ANTUNES, 2006, p. 98-9)

Conforme vimos até aqui, Jean-Jacques Rousseau defende que a soberania deve ser emanada do povo e não do governante, pois este deve apenas seguir as regras acordadas pelos cidadãos e assegurar que elas sejam devidamente executadas. Outrossim, a questão de que o filósofo exclui qualquer espécie de representação é infundada, pois para ele o poder pode ser representado, mas não a vontade geral, no sentido de que não é possível que alguém a “personifique” e legisle em direção contrária ao que o povo deseja. Fazendo vistas a evitar que isso venha a acontecer, os Tribunatos são constituídos como uma ferramenta de fiscalização popular, agindo como representantes dos cidadãos para destituir o governante do poder em caso de

²⁶ Ibidem, p. 107.

desvio político por parte dele. A seguir, gostaríamos de nos voltar para o panorama político dos dias atuais e da nova configuração social, analisando os eventos a partir das teorias filosóficas abordadas até aqui.

4. As Paixões são um Desafio para o Soberano?

Após realizarmos a exposição das visões políticas de Hume e de Rousseau, gostaríamos de investigar se as paixões podem influenciar as decisões do soberano, ou seja, como os sentimentos podem exercer influência quanto aos trâmites políticos dentro de uma sociedade democrática. Afinal, a política deve ser feita apenas baseada em escolhas racionais ou as paixões são fatores que determinam essas escolhas, sendo a razão escrava das paixões como Hume já havia dito no segundo livro do *Tratado*?

4.1. A crise de representatividade

A crise de representatividade que acompanhamos recentemente parece ser fruto de um problema antevisto por Rousseau. Os políticos, surdos aos clamores do seu soberano, o povo, age de forma contrária à vontade geral, trabalhando de forma particular conforme a vontade de todos. Movidos por vontades particulares, sejam elas a permanência do nome da família tradicional no poder, enriquecimento ou amor ao poder, mantêm-se durante anos nos meandros do poder estatal mediante alianças e promessas sem comprometimento. Os candidatos oferecem pouca diversidade nas propostas, deixando a impressão indiferente da escolha do eleitor, o panorama continuará imutável. Ademais, os métodos de participação popular e de comunicação com os seus representantes são tolhidas ou falhas, ficando apenas disponível o recurso do voto a cada ano eleitoral. Mas como lidar com esse problema se ele se autogere, se mudam os políticos mas o problema se perpetua?

Ao olharmos para o Brasil, a crise em território nacional ficou evidente durante as *Jornadas de junho* ocorridas em 2013, onda de manifestações que tomaram as ruas de diversos estados brasileiros, como São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul. Os manifestantes, organizados majoritariamente sob uma postura apartidária, iniciaram a onda de protestos a partir do aumento da tarifa do transporte público após a convocação do *Movimento Passe Livre* através das redes sociais. Porém, outros assuntos também entraram na pauta, como a falta de verbas para a saúde e educação

além da postura contrária à corrupção dos políticos. Ainda que à exceção da solicitação da revogação do reajuste da tarifa (que foi devidamente atendida após as manifestações terem aumentado exponencialmente) as demais reivindicações fossem por demais abstratas, foi possível identificar que uma mudança estava ocorrendo. Após anos de ditadura militar, o povo ganhava as ruas para demonstrar o seu descontentamento com o panorama político brasileiro. Assim ficou claro que o fenômeno do levante popular, até então internacional, também pode ocorrer em território nacional. Contudo, levanta-se a seguinte questão: houve uma mudança efetiva na política após os levantes? Até o momento, a resposta parece negativa.

Então como possível solucionar esse problema? Retomemos Rousseau: o filósofo diz que, uma vez que o soberano é o povo, o múltiplo, quaisquer representantes do poder que não ajam conforme a vontade geral deve ser substituído por outro que esteja alinhado com ela. Contudo, para que tal coisa seja efetivamente realizada, os métodos de participação popular devem ser alterados: canais legítimos e acessíveis de comunicação devem ser elaborados, mantendo os seus eleitores em interface com os representantes. As leis também deveriam passar sob a anuência dos cidadãos antes de serem postas em prática, e aquelas que não propiciam o amparo dos direitos dos indivíduos deveriam ser passíveis de revogação. Além disso, deveria ser reconhecido o poder do povo como soberano, não permitindo ações unilaterais por parte do governo.

Ainda que tal sistema participativo possa parecer utópico para algumas pessoas, países como Suíça, Estônia e Islândia vêm desenvolvendo canais de comunicação com os cidadãos. Baseados em plataformas digitais, essas ferramentas vêm consolidando um cenário onde tecnologia e cidadania andam em consonância. Analisaremos a seguir como as novas tecnologias da informação e comunicação (TIC's) têm exercido influência na sociedade e na política.

4.2. As redes sociais, paixões e protestos

É um fato que as novas tecnologias da comunicação e informação (TIC's) vieram para ficar, trazendo consigo enorme potencial para uma plataforma democrática horizontalizada. Conforme vimos pelo mundo nos últimos seis anos, as redes sociais da internet são amplamente utilizadas com o fim de organizar manifestações contrárias aos abusos de poder e decisões governamentais que não

contemplam a vontade do povo. Além disso, há uma forte disseminação de paixões a todo estante, provocadas por imagens, vídeos ou documentos que demonstram abusos sofridos e revoltam os indivíduos a ponto de partirem para as ruas reivindicando mudanças políticas. Tendo em vista esse poderio de agregar indivíduos e fazer circular novas informações rapidamente pelo mundo afora, como a internet, sobretudo as redes sociais online, poderiam auxiliar no aperfeiçoamento de políticas democráticas?

Essa não é uma pergunta simples de se responder. Primeiramente, nas redes sociais da internet vemos uma enorme gama de paixões sendo excitadas a todo o momento: seja em favor às causas de minorias cujos direitos vêm sendo desrespeitados ou meros debates sobre questões pueris, encontramos nos sites de relacionamento *online* um terreno bastante amplo que acomoda os mais diversos discursos. Se colocarmos em contraste com a teoria humana, as paixões encontradas pela rede internacional de computadores podem responder a duas espécies distintas, sendo elas paixões *diretas e indiretas*.

Os afetos que fazem parte do primeiro grupo, as *paixões diretas*, são oriundas de experiências de bem ou mal, prazer ou dor. Podemos citar como exemplos encontrados sob este tipo o desejo, a aversão, a tristeza e a alegria. Para entendermos como estas paixões afloram em meio virtual, tomemos como exemplo o seguinte caso: quando grupos se articulam para a organização de protestos, eles partem geralmente de sentimentos de ultraje sofrido por alguma instituição. A partir do momento em que tomam as ruas, esses afetos se tornam mais poderosos, pois não são mais sentimentos atomizados: fazem parte de uma coletividade. Conforme o grupo aumenta, aparecem outras formas de paixões diretas, como por exemplo, a esperança de que sua pauta seja devidamente atendida; se o grupo diminui, o *medo* infiltra-se nas convicções dos manifestantes, temendo que o resultado de suas reivindicações sofram coerções. Assim, notamos que esta espécie de paixões aparece nas redes sociais, mas ganha poder efetivo quando ganha as ruas e se consolida em um ato físico.

Já as paixões que correspondem ao segundo grupo, as *indiretas*, são excitadas a partir da conjunção de outras qualidades, necessitando da presença de algum objeto externo ao indivíduo. Entre estes afetos, encontramos o orgulho, a humildade, o amor, o ódio e a inveja, entre outros. Estas são mais frequentemente suscitadas na

interação entre os indivíduos conectados pelas redes sociais, visto que abrange desde questões estéticas até mesmo grupos que se organizam para disseminar o ódio entre os indivíduos. Ademais, as paixões indiretas geralmente não costumam ser violentas como as diretas, que apelam diretamente a afetos primievos da constituição humana, como por exemplo a autopreservação.

Desses dois grupos distintos de paixões, para os fins democráticos o primeiro é mais importante. Uma vez que os indivíduos passam a utilizar as redes sociais da internet para se organizarem em grupos de discussão acerca de qualquer assunto, a relevância dos movimentos que nascem na internet somente são vistos quando ganham expressividade nas ruas. Seja na forma de protestos ou participação em assembleias públicas, as paixões que movem os indivíduos para a luta por direitos políticos ganham maior intensidade quando compartilhadas com outros indivíduos. Assim, com a expansão do grupo a probabilidade de alcançar metas políticas é maior, colocando na pauta discussões importantes para a evolução político-social do estado.

Ainda que as redes sociais da internet proporcionem facilidade na organização de grupos sociais, há ainda um ponto de dificuldade: a questão material. Levando em consideração que o número de acessos à internet vêm aumentando nos últimos anos, ainda assim este não cobre a maioria dos países do globo. Mesmo que os custos dos equipamentos que acessem à rede internacional de computadores venham baixando com o passar dos tempos, estes ainda configuram artigos de luxo para uma maioria. Dessa forma, fica difícil de alegarmos que as plataformas digitais sejam o último recurso para que seja realizada uma profunda reforma no que tange os atuais modelos políticos. Mesmo assim, encontramos exemplos de países que já possuem plataformas online para interação com os cidadãos, seja pelo método de voto eletrônico pela internet ou ferramentas de fiscalização e comunicação diretas com os governantes. Dentro deste modelo, podemos citar a Islândia, que utilizou redes sociais para manter contato com os cidadãos enquanto a sua nova constituição era escrita e a Estônia e a Suíça, que utilizam o sistema de *e-voting*. Além disso, a União Européia conta com uma rede social chamada *Govfaces* que é direcionada para políticos e eleitores, mantendo em interface os dois segmentos do Estado²⁷. No

²⁷ Cf. matéria publicada no site da BBC News, disponível em <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2014/05/140525_govfaces_facebook_politico_cm_lgb.shtml>. O website da rede social é <<http://govfaces.com>>.

Brasil, temos plataformas digitais para verificar o andamento de processos, mas nada tão participativo como nos países europeus e escandinavos. O mais próximo disso que dispomos é o canal direto que o deputado federal Romário utiliza com os seus eleitores, onde disponibiliza seus projetos para votação; aqueles que recebem maior aceitação por parte dos eleitores, é proposto efetivamente como projeto de lei²⁸.

Não podemos, portanto, depositar todas as nossas esperanças de reforma política somente nas plataformas *online*. Antes disso, é um ponto importante que os cidadãos desenvolvam uma cultura política e a vontade de participar nas deliberações legislativas do seu Estado, não se restringindo apenas à obrigação de votar a cada ano eleitoral. Se não houver engajamento dos indivíduos, não há nenhum formulismo pronto que possa realizar mudanças profundas em um passe de mágica. Com o avanço político-cultural dos cidadãos, alterações no *ethos* político também se consolidam, trazendo consigo uma abertura para o desenvolvimento de novas plataformas participativas para que os indivíduos possam reivindicar que suas opiniões sejam ouvidas e vivenciar um autêntico Estado democrático.

Concluindo este artigo, as paixões não representam ameaça ao Soberano, visto que nas palavras de Rousseau este é o povo e que mediante o contrato social, abre-se mão de todas as volições particulares pelo bem maior, a vontade geral. Ainda que as paixões façam parte da natureza humana, como já foi observado por Hume, elas são domadas pela necessidade de uma vida em sociedade onde os direitos, liberdades e propriedade sejam devidamente protegidas e asseguradas. Ainda que o conceito de Soberania do filósofo genebrino possa parecer utópico nos dias de hoje, este está carregado de uma força que a cada dia transborda quando ações que não correspondem ao que o povo deseja é realizado pelos políticos representantes no governo. Cabe, portanto, pensar de que forma as novas plataformas digitais podem oferecer efetivamente uma aproximação dos eleitores com os políticos eleitos, a fim de trazer às mãos dos cidadãos o poder de alterar esse paradigma político já em crise. Assim, teríamos na prática um Tribunato digital, fiscalizando e assegurando que a voz do povo fosse ouvida, acessível a todos. Isso não resolveria totalmente o problema, visto que os cidadãos deveriam também aprender a exercer a sua cidadania, tanto no ambiente digital como no físico. Contudo, somente com o devido

²⁸ Cf. o site do deputado <<http://www.romario.org/projetos/>>, acesso em 28 de junho de 2014.

tempo poderemos contemplar os rumos que a política tomará, se evoluirá com o a sociedade ou se perecerá no caminho.

5. Referências

ALMEIDA, Gabriel Bertin de. “O conceito de justiça e a justificação da vida em sociedade segundo David Hume”. In: **Dissertatio**, UFPel, 15-16, 2002, pp. 197-217.

ANTUNES, Vanderlei Lemos. **O conceito de soberania em Rousseau**. Dissertação. Florianópolis: UFSC, 2006, 110 p. Disponível em <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/89334/228301.pdf?sequence=1>>, acesso em 20 de junho de 2014.

CIRIZA, A. “A Propósito de Jean Jacques Rousseau: Contrato, Educação e Subjetividade”. In: **Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx**. BORON, Atílio (org.), Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: USP, 2006, 439 p.

COHON, Rachel. "Hume's Moral Philosophy", In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/hume-moral/>>. Acesso em 19 de junho

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. 2 ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, 760 p.

HUME, David. **Ensaio morais, políticos e literários**. Rio de Janeiro: Topbooks, c2004, 850 p.

MORRIS, William Edward; BROWN, Charlotte R.. "David Hume". In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/hume/>>, acesso em 19 de junho.

RIBEIRO, Conceição Isabel Pinto. **A democracia em Jean-Jacques Rousseau**. Tese. Braga: UMINHO, 2007, 155 p. Disponível em: <<http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/6765/1/ADemocraciaemJean-JacquesRousseau.pdf>> Acesso em 20 de junho de 2014.

RODRIGUES, Cláudio Eduardo. **O problema da agência moral e política na filosofia de David Hume**. Tese. São Carlos: UFSC, 2009, 237 p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. In: Obras, Vol. 2. Porto Alegre: Ed. Globo, 1962, 480 p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas escritas da montanha**. São Paulo: EDUC: UNESP, 2006, 450 p.

Endereço Postal:

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 5 – Sala 608

CEP: 90619-900 – Porto Alegre – RS

Data de Recebimento: 10 de julho de 2014;

Data de Aceite para Publicação: 30 de julho de 2014;