

RAYANE BATISTA DE ARAÚJO

3

PENSAR A REPRESENTAÇÃO POLÍTICA UM DIÁLOGO COM JEAN-JACQUES ROUSSEAU”



ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS DO SÉCULO XVIII



Criação Editora

PENSAR A REPRESENTAÇÃO POLÍTICA: UM DIÁLOGO COM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

AUTORIA

Rayane Batista de Araújo

ISBN

978-85-8413-696-4

COLEÇÃO ILUMINISMOS - ABES

Coordenador da Coleção

Dr. Antonio Carlos dos Santos

CONSELHO CIENTÍFICO DA COLEÇÃO

Antônio Carlos dos Santos

Helena Esser dos Reis

Maria das Graças de Souza

Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi

Lilian Cristina Monteiro França

Karine Salgado

Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro

Daniel Soares Silveira

EDITORA CRIAÇÃO | CONSELHO EDITORIAL

Ana Maria de Menezes

Christina Bielinski Ramalho

Fábio Alves dos Santos

Jodeyson Islony de Lima Sobrinho

Jorge Carvalho do Nascimento

José Afonso do Nascimento

José Eduardo Franco

José Rodorval Ramalho

Justino Alves Lima

Luiz Eduardo Oliveira

Martin Hadsell do Nascimento

Rita de Cácia Santos Souza

Rayane Batista de Araújo



3

PENSAR A REPRESENTAÇÃO POLÍTICA: UM DIÁLOGO COM JEAN-JACQUES ROUSSEAU



Criação Editora
Aracaju | 2025

Copyright 2025 by Mariana Dias Pinheiro Santos

Grafia atualizada segundo acordo ortográfico da Língua Portuguesa, em vigor no Brasil desde 2009.

Projeto gráfico
Adilma Menezes

OBSERVAÇÃO

Para citar as obras de Rousseau, nós utilizamos as traduções brasileiras referenciadas na bibliografia ao final do livro, com exceção do *Manuscrito de Genebra*, que ainda não possui tradução integral para o português. Trechos de obras que ainda não possuem tradução para o português citados ao longo do livro são traduções de nossa responsabilidade, assim como trechos de obras cuja tradução não consta na bibliografia.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Tuxped Serviços Editoriais (São Paulo, SP)

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Pedro Anizio Gomes - CRB-8 8846

S671p

Araújo; Rayane Batista de

Pensar a representação política: um diálogo com Jean-Jacques Rousseau / Rayane Batista de Araújo. -- 1. ed. - Aracaju, SE: Criação Editora, 2025.

186p

(Coleção Iluminismos, v. 3).

Inclui bibliografia.

ISBN 978-85-8413-696-4

1. Política 2. Rousseau. 3. Filosofia. 4. Justiça

I. Título. II. Assunto. III. Autor

CDD 302.5:304.8

CDU 316.324:314.742

Para Robson, Jean e Cleison.

Um governo é representativo não quando demonstra controle sobre os governados, mas justamente o contrário, quando os governados têm controle sobre o que o governo faz.
– Hanna Pitkin

Lista de Abreviaturas das Obras de Rousseau

<i>Primeiro Discurso:</i>	<i>Discurso sobre as ciências e as artes</i>
<i>Segundo Discurso:</i>	<i>Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens</i>
<i>Economia:</i>	<i>Economia (Moral e Política)</i>
<i>MG:</i>	<i>Manuscrit de Genève</i>
<i>CS:</i>	<i>Do contrato social ou princípios do direito político</i>
<i>Cartas da montanha:</i>	<i>Cartas escritas da montanha</i>
<i>Córsega:</i>	<i>Projeto de constituição para a Córsega</i>
<i>Polonha:</i>	<i>Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada</i>
<i>Emílio:</i>	<i>Emílio, ou Da educação</i>

Sumário

10	<i>Introdução</i>
21	<i>1. A Representação Política enquanto Problema Filosófico</i>
21	1.1. As origens da representação
28	1.2 O que é o fenômeno político da representação democrática?
36	1.3 Diferentes concepções de representação
45	1.4 Como julgar se uma representação é suficiente?
53	<i>2. O Problema da Representação Política em Rousseau</i>
57	2.1. A passagem do estado de natureza ao estado civil enquanto desnaturação
66	2.2. O princípio da soberania da vontade geral
82	2.3. O problema da representação política no Contrato Social
103	2.4. O problema da representação nas Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada

114	3. <i>Representação e Justiça, Política e Moral: Condições Sociais da Democracia</i>
116	3.1. O problema da desigualdade econômica
124	3.2. O problema da desigualdade de gênero: a crítica de Mary Wollstonecraft à Rousseau
143	3.3. O problema da desigualdade racial: a crítica de Charles Mills à tradição contratualista
159	3.4. A democracia enquanto forma de vida social
165	<i>Conclusão</i>
170	<i>Referências</i>
170	Referências bibliográficas
180	Referências audiovisuais
183	<i>Agradecimentos</i>



Introdução

A principal pergunta que orienta a nossa investigação é: o que é o fenômeno político da representação? Nós almejamos compreender o que significa dizer que um representante formal qualquer representa um indivíduo, um grupo de indivíduos ou um povo, e, por outro lado, o que significa dizer que um representante formalmente eleito não representa um indivíduo, um grupo de indivíduos ou um povo. Nós fazemos essas perguntas nos colocando na perspectiva do direito, isto é, o nosso objetivo não é definir em que consiste a representação política de fato, em um sentido descritivo, próprio da ciência política, mas indagar a sua essência e valor. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) já alertava para o perigo de se definir o direito a partir do fato.¹ Enquanto o primeiro se refere à política como dever ser, o segundo se refere às instituições políticas como elas são. E assim como “é preciso estudar o que é natural, não nos seres corrompidos, mas naqueles que se comportam em conformidade com a natureza”, citação de Aristóteles que Rousseau utiliza como epígrafe de seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755-56), também é preciso estudar o que é legítimo ou o que é de direito não nos fatos ou na História, mas nos princípios fundacionais do corpo político ou, ainda, nos compromissos mútuos

¹ Ver crítica de Rousseau a Grotius em CS, I, 2, p. 507.

travados entre os membros do corpo político. No *Manuscrito de Genebra* (1761), Rousseau escreve: “busco o direito e a razão, e não discuto os fatos” (MG, p. 297). E, ainda, no *Emílio* (1762), ele escreve: “é preciso saber o que deve ser para bem julgar o que é” (*Emílio*, V, p. 589). Nesse sentido, nós buscamos o que é o direito de representar e o que é o direito de ser representado, e não como a representação se dá de fato nas sociedades contemporâneas. E o valor da pergunta pelos fundamentos é que a resposta nos serve de parâmetro para julgar os fatos.

A ideia de que a democracia representativa é um misto de aristocracia e autorização democrática é recorrente. Segundo essa concepção, a representação seria uma ficção ou farsa, uma vez que ela se limitaria à autorização formal por meio da eleição e uma vez que, por meio da escolha de representantes, o povo perderia a sua soberania. Hans Kelsen, por exemplo, defende que a representação do povo pelo parlamento é uma ficção. Ele argumenta que a vontade estatal criada pelo parlamento não é, em absoluto, a vontade do povo e, portanto, não se deve legitimar ou justificar o parlamento pelo princípio da soberania popular, mas sim pelo seu valor enquanto meio técnico e social específico para a criação da organização social (Kelsen, 2019, p. 109-135). Mas será sempre esse o caso? Ou é possível conceber uma democracia representativa em que isso não se confirma? Se sim, sob quais condições? Quer dizer, quando é que a representação não se limita à autorização formal por meio da eleição, e quando é que, ao eleger representantes, o povo permanece soberano?

Para pensar o fenômeno da representação política, nós elegemos um autor clássico da política, Rousseau, como nosso interlocutor. Mas por que Rousseau? Primeiro porque Rousseau fabrica, em especial em *Do contrato social ou princípios do direito político* (1762), ferramentas conceituais que nos permitem medir o grau de legitimidade do exercício do poder dentro de uma co-

munidade política. Seguimos aqui a interpretação de Milton Meira do Nascimento que concebe o *Contrato Social* não enquanto um programa político a ser aplicado, mas enquanto “uma escala, isto é, um instrumento de medida que nos permite ler a realidade concreta que se inscreve na história de cada comunidade política”; “um instrumento de análise” que nos permite analisar “qualquer formação política concreta, qualquer comunidade política dada, e a seguir, procedermos a uma espécie de diagnóstico da situação” (Nascimento, 2016, p. 11). A nossa tese é a de que essas ferramentas conceituais podem nos ajudar a julgar quando uma representação é suficiente. Segundo porque Rousseau é reconhecidamente um grande crítico da representação e, dado o momento atual de crise da democracia representativa, julgamos que a crítica tem o seu lugar. Terceiro porque as noções de interesse comum e de soberania popular, noções essas fundamentais no pensamento político do filósofo, são, a nosso ver, extremamente importantes de serem resgatadas continuamente e, em especial, em momentos de crise em que nem os governantes nem os cidadãos parecem se guiar por esses critérios em suas ações no espaço público.

Por outro lado, a escolha por Rousseau como interlocutor traz consigo alguns problemas, dentre eles a distância histórica e o fato de que o filósofo viveu antes do surgimento das democracias representativas, o fato de que ele condenava a representação na esfera do poder legislativo, hoje fenômeno largamente aceito e adotado, e o fato de que, apesar de defender a igualdade dos cidadãos, ele exclui completamente as mulheres e outras minorias² da política.

² Jean-François Braunstein observa, em nota ao texto do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, que Rousseau “não questiona a discriminação que proíbe os ‘habitantes’ (estrangeiros autorizados a residir na cidade) e os ‘nativos’ (descendentes de habitantes) de participarem das decisões políticas em Genebra”, sendo que eles constituíam três quartos da população (Braunstein, 2020, p. 148, nota 4).

Não se trata nem de salvar nem de condenar Rousseau, mas de estabelecer um diálogo com o filósofo. Segundo Maria das Graças de Souza, “a leitura dos nossos clássicos não é uma leitura neutra, por mais que nós imaginemos isso. Nós os lemos sem tirar os olhos do presente e eles podem nos inspirar quando fazemos o diagnóstico do nosso tempo”.³ Ou, ainda, conforme aprendi com Newton Bignotto, a responsabilidade de pensar o presente é nossa (não faz sentido exigir isso dos autores do passado), porém nós podemos nos servir de conceitos, ideias etc., de autores passados para pensar o presente. É essa a nossa proposta neste trabalho, é isso o que nós buscamos, a saber, uma inspiração ou, ainda, um interlocutor para pensar o presente. Nesse sentido, este trabalho almeja não se restringir a um livro de história da filosofia, ainda que não deixe de sê-lo também em certo sentido.

O fenômeno da representação não é um fenômeno restrito à política. Ele é, na verdade, um fenômeno largamente difundido na sociedade e está presente em diversas situações corriqueiras, como a atribuição de significado a símbolos e palavras, a interpretação de atrizes e atores nos palcos, e a atuação de advogadas e advogados na esfera jurídica. Apesar da variedade de aplicação do termo e de sua alta complexidade, nós podemos pensar, seguindo a etimologia da palavra resgata por Hanna Pitkin (1931-2023), que em todas essas situações “algo não-literalmente presente é considerado presente em um sentido não-literal” (Pitkin, 1967, p. 8-9). A esse respeito, Mônica Brito Viera e David Ruciman escrevem que

³ Ver conferência de abertura do X Colóquio Internacional Jean-Jacques Rousseau: Respeito à liberdade e à vida intitulada “Acaso e necessidade do pensamento sobre a história de Rousseau” da Profa. Dra. Maria das Graças de Souza, PPGF UFBA (canal no Youtube), 5 de outubro de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aKViOV8hAS0&t=2147s>

quando se trata de representação, uma coisa, e talvez apenas uma, é inegável: é um conceito que abrange uma gama extraordinária de significados e aplicações, que se estende de imagens mentais a transações econômicas, e de processos legais a performances teatrais. Esses diversos, mas relacionados, sentidos do termo estão todos implicados, se não confundidos, nos debates atuais sobre representação política. (Vieira; Runciman, 2008, p. vii).

O problema da representação em Rousseau também não é um problema que se restringe à política. O filósofo irá criticar a representação no teatro em *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos* (1758)⁴ e a representação na linguagem em *Ensaio sobre a origem das línguas* (texto publicado postumamente, em 1781), além de fazer usos do termo “representação” nos textos políticos com outras conotações que não a política. Para os fins deste trabalho, no entanto, nós iremos nos limitar à representação política, concebida aqui enquanto não só a escolha de representantes por meio de eleições periódicas, mas também enquanto a atuação desses representantes na esfera pública durante todo o seu mandato, de maneira que os representantes tornem os representados presentes em um sentido não-literal. A filósofa Cristina Lafont escreve que

a democracia está em crise. Ainda que as causas sejam múltiplas, todas elas indicam que as pessoas perderam a capacidade de influência política porque existem atalhos demais que permitem a atores poderosos tomar decisões políticas à margem da população. Mesmo que nas sociedades democráticas as pessoas continuem tendo todos os direitos políticos formais de voto, liberdade de expressão

⁴ Para um estudo da crítica de Rousseau à representação teatral, ver Freitas, 2003.

etc., esses direitos já não garantem um poder real de influenciar as decisões políticas. (Lafont, 2021)

Esse “poder real de influenciar as decisões políticas” garante a representação política, tal como ela é compreendida neste livro.

Os nossos objetivos aqui são:

- i) não desprezar a crítica de Rousseau à representação na esfera da soberania. Acreditamos que não é porque Rousseau critica a representação que a sua crítica não é interessante para pensarmos a representação, ainda mais em um contexto de crise;
- ii) argumentar que há uma defesa da representação em Rousseau – no caso, na esfera do governo – e nos posicionar contrariamente às leituras que reduzem essa representação a uma espécie de mandato imperativo e
- iii) defender que, em linhas gerais, o mérito da concepção de representação de Rousseau é limitar a representação à sua função e, nesse caso, nos ajudar a pensar a representação substantiva.⁵ Defenderemos que, segundo o genebrino, o representante só representa quando as suas ações atualizam os princípios que fundaram o pacto de associação cuja regra geral é a vontade geral. Quando o representante não segue a vontade geral ou, em outras palavras, quando ele não visa ao interesse comum ou, ainda, quando o representante enxerga na representação não uma função, mas uma condição privilegiada para fazer valer a sua vontade individual e/ou de corpo, ele

⁵ Seguimos aqui a distinção feita por Hanna Pitkin entre representação formal, representação descritiva, representação simbólica e representação substantiva em seu livro *The concept of representation* (1967), que é um marco muito importante para os estudos sobre representação. A esse respeito, ver seção 1.4 do presente trabalho.

corrompe os princípios de fundação do corpo político e assim corrói o Estado por dentro.

Quanto à estrutura do livro, o objetivo do primeiro capítulo é formular o nosso problema de investigação. Para tanto, nós abordamos brevemente as origens e as diferentes concepções de representação, nos apoiando sobretudo no trabalho de Hanna Pitkin. Ainda que o trabalho de Pitkin seja do século passado e ainda que muitos estudos sobre representação política tenham sido publicados desde então, a sua distinção entre representação formal, descritiva, substantiva e simbólica será essencial para construirmos nosso argumento. Também faremos referências, em menor proporção, aos trabalhos de Nadia Urbinati, Suzanne Dovi, Bernard Manin, Mônica Brito e David Ruciman. Em seguida, formularemos o nosso problema nos apropriando da noção de função de status de John Searle. Seguindo Searle, propomos pensar a representação política enquanto uma função que estabelece direitos e deveres, e que é atribuída (inter)subjetivamente por uma comunidade política como um todo.

No segundo capítulo, nós recorremos aos textos rousseauianos para pensar o problema formulado no primeiro capítulo. Para tanto, nós dissertamos sobre como Rousseau aborda o problema da representação política no *Contrato Social* e nas *Considerações sobre o governo da Polônia* (texto publicado postumamente, em 1782). Nós não abordamos a posição de Rousseau antes do *Contrato Social* por entender que é somente no *Contrato* que ele formula a sua crítica à representação e, a partir dessa crítica, a maneira como o governo deve se comportar. Como a proposta do trabalho é estabelecer um diálogo com o autor, e não acompanhar o desenvolvimento do seu pensamento sobre o tema da representação – proposta esta, aliás, do livro do Ri-

chard Fralin⁶ –, nós não julgamos necessário recorrer aos textos anteriores ao *Contrato Social* em que Rousseau ainda não tinha desenvolvido a sua crítica à representação. Nós só recorremos a esses textos ocasionalmente, quando eles nos ajudam a esclarecer alguma formulação do *Contrato* ou do texto da Polônia.

Nesse segundo capítulo, nós defendemos que, porque a vontade geral é fundamento e critério de legitimidade da política na teoria de Rousseau, a função do representante deve ser seguir a vontade geral. É nesse sentido que nós acreditamos que Rousseau contribuiu para a formulação da concepção substantiva de representação. Diferentemente da concepção formalista, no caso da representação substantiva, há, sim, um critério segundo o qual os representantes devem agir e segundo o qual os representados podem julgá-los, e não se trata de um critério subjetivo, mas de um critério objetivo, ainda que a identificação da vontade geral nem sempre seja tarefa fácil e da qual se exige um esforço de abstração das diferenças e identificação do que é o interesse comum ou do interesse de todos, apesar das diferenças.

Sobre o texto da Polônia, onde Rousseau aplica os princípios do *Contrato* a um caso muito particular, que é a Polônia da segunda metade do século XVIII, que ainda vivia um regime feudal tardio, mesmo que o nosso interesse seja nos aspectos normativos da representação, nós adotamos a tese de Luiz Roberto Salinas Fortes (1937-1987) em *Rousseau: da teoria à prática* (1976), segundo a qual o texto da Polônia é um complemento indispensável ao

⁶ Richard Fralin possui o trabalho mais extenso e abrangente sobre a questão da representação política na obra de Rousseau do qual temos notícia. Ver Fralin, 1978a. Ainda que o trabalho de Fralin seja de maior fôlego – afinal, trata-se de um livro de cerca de 200 páginas –, nós julgamos que o melhor trabalho sobre o tema é o capítulo de livro de Lucas Mello Carvalho Ribeiro. Ver Ribeiro, 2019, p. 15-41. Nós iremos expor as nossas divergências em relação ao livro de Fralin ao longo do capítulo 2.

Contrato, na medida em que nele a questão da representação ganha maior complexidade diante da dificuldade que é não só aplicar princípios gerais a casos concretos, mas também diante da dificuldade de propor uma organização política legítima diante de enormes desigualdades sociais e desigualdades no que diz respeito ao acesso ao poder. Nós concordamos com Thiago Vargas quando ele diz que os textos de intervenção política são exemplos singulares de como a filosofia de Rousseau se vale do fundamento da imanência dos corpos políticos ao assumir que são as condições concretas daquele lugar, naquela época e daquele povo que determinarão a melhor forma de organização política, e isso exigirá respostas antes não pensadas.⁷ Nesse sentido, nós nos distanciamos da interpretação de Fralin, que vê uma mudança e “amadurecimento” do pensamento de Rousseau entre os dois textos, a saber, entre o *Contrato Social* e o texto da Polônia.

O nosso objetivo geral no segundo capítulo é identificar a contribuição da teoria da representação de Rousseau para o pensamento democrático ou, ainda, resgatar o potencial democrático da teoria rousseauiana de representação.⁸ A nossa tese é a de que o pensamento do genebrino contribuiu para a agregação de uma camada de sentido ao fenômeno da representação democrática, a saber, o seu sentido substantivo.

No terceiro capítulo, nós abordamos alguns obstáculos para o alargamento da nossa democracia, a saber, as desigualdades social, de gênero e de raça. Nós tocamos nesses temas a partir de

⁷ Ver “Debate virtual: Genebra, Córsega e Polônia: Rousseau e os textos de intervenção política”, Editora Unesp (canal do Youtube), 5 de maio de 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xN83BtfSFLg>.

⁸ Maria Isabel Limongi possui um excelente artigo que tem este mesmo objetivo, só que em relação ao filósofo Thomas Hobbes. Ela escreve: “minha intenção não é a de atualizar a teoria hobbesiana da representação, mas de reconstruí-la no seu tempo lógico e histórico, para avaliar, a partir daí, no que ela ainda nos serve” (LIMONGI, 2018, p. 147-170).

Rousseau, fazendo referência ao que ele disse ou deixou de dizer, e convidamos a filósofa britânica do século XVIII, Mary Wollstonecraft (1759-1797), e o filósofo jamaicano contemporâneo, Charles Mills (1951-2021), para a conversa. Veremos que Rousseau abordou o tema da desigualdade social, porém ele excluiu as mulheres da política e a sua teoria não nos permite pensar a questão racial, questão central para as democracias contemporâneas. Finalmente, nesse terceiro capítulo nós defendemos, junto com Rousseau, que “nada pode substituir os costumes na manutenção do governo” (*Economia*, p. 96). A nossa hipótese é a de que não há representação democrática independente de uma moral ou de um *ethos* democrático. Esse *ethos* democrático guiaria a ação dos cidadãos, lhes daria motivos para agir. Porque não basta um desenho institucional democrático, não basta a nossa Constituição ter sido redigida segundo princípios democráticos, se os agentes – os políticos, funcionários públicos em geral e os cidadãos como um todo – não acreditam e não pautam as suas ações nesses princípios, dentro e fora da esfera pública. Nós procuramos conectar essa última seção com o primeiro capítulo do livro, onde defendemos que a representação é, em última instância, uma função atribuída por todos nós enquanto membros do corpo político.

O pensamento de Rousseau é marcado pelo método conjectural. Nós podemos destacar o caráter utópico da descrição de Genebra na Dedicatória do *Discurso sobre a desigualdade*, o caráter hipotético do estado de natureza nesse mesmo texto, e o caráter hipotético da história das instituições políticas no *Contrato Social*. Nós gostaríamos de sublinhar, ao longo do livro, a importância normativa de todas essas conjecturas ou construções e fazer um paralelo disso com o papel e a importância das noções de povo e de representação. A nossa hipótese é a de que essas noções ou ficções, enquanto objetos ontologicamente subjetivos,

isto é, dependentes de um observador ou intencionalidade, podem servir como guias para conduzir as ações de representantes e representados. Por mais que as ideias de povo e de representação possuam uma dimensão simbólica, não é por ser simbólico que elas são menos importantes, uma vez que algo pode ser simbólico e ainda assim nos servir de guia para as nossas ações.

Se a filósofa alemã Hannah Arendt (1906-1975) estava certa ao afirmar que o hiato entre o passado e o futuro é o lugar próprio de toda reflexão, o momento de pensar a democracia e a representação é agora, diante do atual cenário de crise política, institucional, social, econômica, ambiental e sanitária; crise da democracia e crise da representação.⁹ Trata-se do cuidado de não definir o direito a partir do fato, de não tomar o efeito pela causa e da necessidade de voltar aos primeiros princípios em tempos de crise para, a partir deles, nos inspirar na correção da realidade.

⁹ Segundo uma pesquisa da Universidade de Cambridge publicada em 2020, 58% das pessoas entrevistadas em 154 países estão insatisfeitas com a democracia enquanto sistema de governo. No Brasil, apenas 20% das pessoas ouvidas aprovam o regime democrático. Relatório da pesquisa disponível em: <https://www.bennettinstitute.cam.ac.uk/media/uploads/files/DemocracyReport2020.pdf>.

1.

A Representação Política enquanto Problema Filosófico

O objetivo deste primeiro capítulo é preparar o terreno da investigação. Se o nosso propósito é investigar o fenômeno político da representação, julgamos importante primeiro recorrer à sua origem histórica e, em seguida, formular a questão em termos político-filosóficos. Quanto à história inicial do conceito de representação, trata-se de uma história complexa e, portanto, nós só conseguiremos delinear as suas linhas gerais. Quanto à formulação da questão em termos filosóficos, é possível abordar o problema da representação política a partir do ponto de vista do direito constitucional e a partir da ciência política. Porém, a nossa proposta é abordá-lo a partir do ponto de vista da filosofia política, o que significa que a nossa pergunta é pelos fundamentos, legitimidade e normatividade da representação política.

1.1. As origens da representação

Segundo Hannah Arendt, uma maneira de datar o nascimento efetivo de fenômenos históricos gerais é descobrir a primeira vez em que aparece a palavra que, a partir daí, passa a vincular o fenômeno. E isso porque “todo novo aparecimento entre os homens requer uma nova palavra, quer se cunhe um novo

termo para designar a nova experiência, quer se utilize um termo antigo com significado totalmente novo”. Ela acrescenta ainda que isso se aplicaria duplamente à esfera política, na medida em que aí a “fala reina suprema” (Arendt, 2006, p. 25-26). Se aplicarmos esse método para o caso específico do termo “representação”, nós encontraremos algumas dificuldades. Em primeiro lugar, porque há uma controvérsia entre os estudiosos sobre se a origem do fenômeno está de fato associada à origem e ao uso do termo.

A origem do termo “representação” é latina, conforme nos explica Hanna Pitkin:

O [termo] latim *repraesentare* significa “tornar presente ou manifesto; ou apresentar de novo”, e no Latim clássico seu uso é quase inteiramente reservado a objetos inanimados. Ele pode significar torná-los literalmente presentes, trazê-los à presença de alguém; ele também pode vir a significar se apresentar à corte em resposta a uma convocação, literalmente fazer-se presente. Ele também pode significar o tornar presente uma abstração por meio de ou em um objeto, como quando uma virtude parece personificada na imagem de uma certa face. E ele pode significar a substituição de um objeto por outro, ao invés de um terceiro, ou a antecipação de um evento, trazendo-o para o presente. Assim ele pode significar “atuar imediatamente” ou ainda “pagar em dinheiro”. Não tem nenhuma relação com pessoas representando outras pessoas ou mesmo o Estado romano. (Pitkin, 1972, p. 241)

Porém, há discordância sobre se o fenômeno político da representação surgiu ou não antes da cunhagem do termo. Reproduzo aqui uma nota de Giovanni Sartori em seu trabalho intitulado *A teoria da representação no Estado representativo moderno* (1962), na qual ele menciona essa polêmica e nos oferece preciosas referências bibliográficas:

a tese [se se pode falar de representação em referência à Antiguidade] foi defendida sobretudo por MOMMSEN, *Le Droit Public Romain*, tradução francesa, Fontemoing Paris, 1887-96, vol. V, pág. 6 e seguintes. É aceita também, entre outros, por Duguit (cf. *Études de Droit Public*, vol. II: *L'Etat, les Gouvernants et les Agents*, Fontemoing, Paris, 1903, pág. 9 e segs.; e *Traité de Droit Constitutionnel*, 3ª edição em 5 volumes, Fontemoing, Paris, 1928, vol. II, pág. 640). Podemos dizer que a posição de Jellinek é intermediária em *La Dottrina Generale del Diritto e dello Stato*, trad. italiana, Giuffré, 1949, págs. 140-142. Rousseau, como é sabido, afirmava ao contrário que 'a ideia dos representantes é moderna: provém do governo feudal ... Nas Repúblicas antigas aquela palavra era desconhecida' (*Contrato Social*, L. III, cap. 15), tese esta seguida por muitos, entre outros por Esmein e por Carré de Malberg. (Sartori, 1962, p. 20, nota 5)

Depois de dar essas referências, Sartori, na mesma nota ao texto, apresenta a sua opinião de que a tese de Mommsen, segundo a qual se pode falar de representação em referência à Antiguidade, não pode ser aceita se considerarmos que a representação política “envolve o problema de um governo representativo, isto é, a edificação de uma democracia indireta, fórmula que permanece realmente inconcebível ao mundo clássico”. Em concordância com Sartori, de que a ideia de representação política é moderna, Hanna Pitkin argumenta que, por mais que os gregos antigos elessem alguns oficiais e, às vezes, enviassem embaixadores, isto é, atividades que nós, contemporâneos, diríamos que envolvem representação, os gregos, além de não terem o termo para descrever o fenômeno, também não concebiam a ideia de homens representarem outros homens ou instituições políticas representarem pessoas.

Segundo Pitkin, essa ideia foi gradualmente desenvolvida a partir dos séculos XIII e XIV.

O difícil desafio de buscar a etimologia do termo “representação”, e de acompanhar as suas várias mutações ao longo da história do pensamento político, foi enfrentado por Pitkin em seu livro *O conceito de representação* (1967). O trabalho dela é um marco nos estudos sobre representação política e ainda permanece leitura indispensável no campo de pesquisa. No livro, ela defende que a origem do termo “representação” é latina, ainda que seu significado original não tivesse nenhuma relação com agência [*agency*], governo, ou com quaisquer instituições da vida romana que nós pudéssemos considerar instâncias de representação (Pitkin, 1972, P. 241).

Na Idade Média, segundo Pitkin, a palavra passou a ser empregada na literatura cristã para designar uma espécie de encarnação mística, mas a sua real expansão começa no século XIII e início do século XIV, quando se diz que o papa e os cardeais representam Cristo e os apóstolos. Ela escreve: “a conotação não é ainda de delegação nem de agência [*agency*], uma vez que os líderes da igreja são vistos enquanto a encarnação e imagem de Cristo e dos apóstolos, e ocupam aquele cargo por sucessão” (PITKIN, 1972, p. 241). Ao mesmo tempo, os juristas medievais começam a usar o termo para a personificação da vida coletiva. Uma comunidade, apesar de não ser um ser humano, deve ser entendida como uma pessoa. Temos então as expressões latinas *persona repraesentata* (“a pessoa representada”), *repraesentat unam personam* (“representa uma pessoa”), *unum personae repraesentat vicem* (“representa a vez de uma pessoa”), onde a ênfase é na natureza fictícia da conexão, porque se trata não de uma pessoa real, mas de uma pessoa apenas por meio da representação (*persona non vera sed repraesentata*) (Pitkin, 1972, p. 242).

Enquanto isso, escreve Pitkin, tem-se entre os glosadores¹ a noção, derivada do direito romano, de que o príncipe ou o imperador age pelo povo romano, se coloca no lugar dele, cuida do seu bem-estar. No século XIII os canonistas² começam a adotar esta ideia, a aperfeiçoá-la e desenvolvê-la, e a aplicá-la à vida religiosa comunal. Todavia, nem os glosadores nem os canonistas usam a palavra “representação” ao desenvolver essas ideias presentes no direito romano (Ptkin, 1972, p. 242). É apenas no final do século XIII que os juristas e outros escritores começam a usar o termo *repraesentare* para descrever a maneira pela qual um magistrado ou advogado se apresenta e age pela comunidade.

Pitkin defende que para entender como o conceito de representação se deslocou para as esferas da agência e atividade política, nós devemos ter em mente o desenvolvimento histórico das instituições, o desenvolvimento correspondente no pensamento interpretativo sobre aquelas instituições, e o desenvolvimento etimológico da família das palavras que nós estamos estudando. E isso porque a noção de representação política emergiu gradualmente, e a sua conotação hoje é fruto de diversas reformulações ao longo do pensamento político.

¹ Os glosadores foram juristas que se dedicaram principalmente ao estudo e interpretação do direito romano, particularmente o “Corpus Juris Civilis” de Justiniano. Eles surgiram no século XII, tendo seu centro na Universidade de Bolonha, e sua influência se estendeu pelos séculos XIII e XIV. Os glosadores eram conhecidos por escrever glosas, ou seja, comentários marginais e interpolações nos textos legais, visando esclarecer e interpretar o conteúdo dos textos jurídicos romanos.

² Os canonistas eram juristas especializados no direito canônico, o sistema de leis e regulamentos da Igreja Católica. Este campo do direito governava a Igreja e seus membros e abrangia uma ampla gama de questões religiosas e seculares, desde a administração eclesiástica até questões morais e sociais. Os canonistas estudavam, interpretavam e sistematizavam os decretos eclesiásticos e as decisões papais.

Voltando à divergência sobre se podemos falar em representação em referência ao mundo antigo, Mónica Brito Vieira e David Runciman discordam da posição de Sartori e Pitkin e argumentam que, apesar de os atenienses não empregarem o termo, “muitas das funções importantes da democracia ateniense eram desempenhadas por indivíduos ou pequenos grupos que agiam em nome do povo ateniense, tendo sido eleitos ou seleccionados por sorteio para esse fim” (Hansen *apud* Viera; Runciman, 2008, p. 6). Eles também defendem que a ideia do que hoje chamaríamos de representação já estava em ação em Roma, apesar de o termo “representação” não ser empregado para esse fim, seja no direito romano, quando alguém era representado por um *actor*, *cognitor*, *procurator*, *tutor* ou *curator*, em um processo judicial, seja no teatro com a prática do uso de máscaras (Viera; Runciman, 2008, p. 3-28).

Outras dificuldades para encontrar a origem do termo são: (i) o conceito de representação sofreu diversas mutações de significado ao longo da história, e essas mutações não são equivalentes nas diferentes línguas modernas (Pitkin, 1989, p. 132-133); (ii) a palavra em si sempre foi muito difícil de definir, porque foi especificamente projetada para transmitir um “significado dicotômico”, mesmo quando está sendo usada em um ambiente prático (Vieira; Ruciman, 2008, p. 5-6), e (iii) ao longo de sua história, o conceito de representação foi descrito em várias expressões idiomáticas distintas, tais como “representação pictórica”, “representação teatral”, “representação jurídica”, com diferentes implicações sobre como a representação deve funcionar na prática (Vieira; Ruciman, 2008, p. 5-6).

De todo modo, ao menos há consenso de que o significado político de representação foi mais conceitualmente desenvolvido a partir das revoluções dos séculos XVII e XVIII que, por sua vez, tiveram que lidar com o problema da representação de frente e com urgência. É no contexto da Revolução Francesa que

o conceito de representação política se destaca, de uma vez por todas, de uma de suas matrizes, a saber, da sua matriz privatística (representação jurídica), que era uma de suas origens. Na Constituição francesa do ano 1791, lê-se: “os representantes nomeados nos departamentos não serão representantes de um determinado departamento, mas da nação inteira”, razão pela qual se proíbe expressamente aos eleitores vincular os eleitos com um mandato imperativo: “não poderá ser-lhes dado nenhum mandato” (Sartori, 1962, p. 19-20). Segundo Sartori, a transformação do povo em nação, ou seja, de algo que existe concretamente para o campo do simbólico, teria sido o fator que permitiu a representação da sociedade se conciliar com a unidade da autoridade.

A partir desse breve percurso, nós poderíamos levantar uma série de perguntas relacionadas ao fenômeno da representação política. Por exemplo: o que é, afinal de contas, a representação política? Quais os seus princípios? Quais os problemas políticos que estão por trás da representação e que, portanto, ela se propõe resolver? Quem é representado, isto é, quem é a pessoa ausente na representação? E de que modo ela é representada? Como julgar se uma representação é verdadeira ou suficiente?

Para os propósitos deste livro, focaremos especialmente em duas ordens de questões. A primeira diz respeito ao aspecto ficcional da representação. Tem-se, por um lado, a ficção da unidade da coletividade porque, afinal de contas, o povo não é singular ou homogêneo; ao contrário, ele é múltiplo e plural. No entanto, para haver representação, é preciso se referir ao povo enquanto uma unidade, enquanto uma pessoa no singular, unidade que simplesmente não existe. Por outro lado, tem-se a ficção da possibilidade da representação, isto é, de que é possível uma pessoa representar outra, agir por outra, ou seja, de que é possível uma pessoa tornar outra pessoa presente em algum sentido que não o literal. Já a segunda ordem de questões diz respeito à possibili-

dade de nós termos uma democracia por meios da representação, quer dizer, diz respeito à viabilidade de uma democracia indireta, sem que se traia os princípios democráticos. Em ambos os casos, o que está em jogo é o caráter normativo da representação política. Nós pretendemos explorar essas duas ordens de questões ao longo do livro e formularemos com maior precisão os problemas nas próximas seções deste capítulo.

1.2 O que é o fenômeno político da representação democrática?³

O que é representação política? Sim, nós elegemos representantes em intervalos regulares – nós, brasileiras e brasileiros, por exemplo, elegemos cargos executivos (prefeitos, governadores e presidentes) e cargos legislativos (vereadores, deputados e senadores) de quatro em quatro anos. Sim, esses representantes possuem mandato livre ou representativo (e não um mandato imperativo), ou seja, eles possuem autonomia na tomada das decisões. Sim, nós, cidadãos e cidadãs, possuímos liberdade de opinião em relação à condução dos negócios públicos por parte dos representantes. E, sim, as decisões dos representantes normalmente passam por algum tipo de processo deliberativo (assembleias, por exemplo). Porém, esses quatro princípios, que caracterizam o governo representativo descritos por Bernard Manin em seu livro *Os princípios do governo representativo* (1997) – a saber, i) eleições periódicas, ii) mandato representativo, iii) liberdade de opinião e iv) deliberação –, não explicam o que significa representar na esfera política, isto é, dizer que tal indivíduo ou grupo de indivíduos eleitos representam o seu Estado ou povo. Esses princípios podem até explicar em que consiste o fenômeno

³ Uma versão anterior desta e das duas seções seguintes foram publicadas no formato de artigo na revista *Contextura*, BH, vol. 13, n° 18, dez. 2022, p. 31-40.

da representação política sob o ponto de vista do direito constitucional ou mesmo da ciência política, porém, eles não explicam de maneira satisfatória o que é a representação de um ponto de vista que nós chamaremos aqui de político-filosófico. Afinal de contas, para além da aplicação jurídica do sistema de representação, por um lado, e para além do diagnóstico de como as coisas se dão, por outro lado, o que significa representar alguém politicamente? O que significa dizer que *x* representa *y*? Porque dizer que *x* representa *y* pelo simples fato de que *y* elegeu *x* para determinado cargo político, não parece ser uma definição satisfatória. É essa a crítica, por exemplo, dos defensores de uma concepção ou modelo de representação enquanto *accountability* aos defensores de uma concepção ou modelo de representação formal, conforme veremos na seção 1.3. Segundo os defensores de uma concepção ou modelo de representação enquanto *accountability*, dizer que *x* representa *y* pelo simples fato de que *y* elegeu *x* para determinado cargo político seria reduzir a representação ao momento de autorização que ocorre por meio de eleições periódicas. Mas o ponto é: o que *x* precisa fazer para que *y* seja representado na esfera pública durante todo o mandato de *x*?

É preciso lembrar que um governo representativo pode assumir diferentes formas, a saber, a forma de uma monarquia, a forma de uma aristocracia ou a forma de uma democracia. Ou seja, um governo representativo não é necessariamente um governo democrático. Na verdade, representação e democracia são dois conceitos distintos, com trajetórias históricas diferentes e que, uma vez unidos, permanecem, porém, em incessante disputa. Enquanto na democracia direta, cujo exemplo histórico clássico é a democracia ateniense, todos os cidadãos⁴ governavam

⁴ É sempre importante lembrar que eram considerados cidadãos na democracia ateniense apenas os homens livres nascidos na cidade de Atenas (de pai e

e eram governados alternadamente, dadas as constantes assembleias populares, assim como a alta rotatividade dos cargos públicos e a escolha por sorteio para a ocupação de tais cargos⁵; em contrapartida, na forma contemporânea da democracia, isto é, na democracia representativa, o fato é que a maior parte da população não governa. O voto é universal, mas ele significa que uma minoria eleita governará e a grande maioria não fará parte do governo, ainda que qualquer um possa se candidatar, na teoria.⁶ Não há nenhum vínculo jurídico entre a opinião dos eleitores e a atuação dos representantes. Há, sim, limites constitucionais para o que o representante pode fazer, mas, uma vez eleito, ele tem

mãe ateniense), ou seja, mulheres, estrangeiros e escravos eram excluídos do espaço público e das decisões coletivas e, portanto, o conceito de cidadania dos atenienses não englobava, de fato, a maioria da população. Ver Hansen, 1991, p. 94-97. Embora dados censitários para a Antiguidade sejam de difícil confirmação, alguns números aproximados são consenso entre estudiosos do período. A população de Atenas deveria ser de 20.000 a 30.000, porém o número de cidadãos não teria passado de 15% ou 20% da população total. Ver Ober, 1989, p. 127-128.

- ⁵ Bernard Manin defende que a característica fundamental da cultura democrática grega era o princípio de rotatividade dos cargos: “Democratas não só reconheceram a existência de uma diferença de papel entre os governantes e os governados, como também reconheceram que, na maior parte do tempo, as duas funções não poderiam ser exercidas pelos mesmos indivíduos simultaneamente. O princípio fundamental da democracia não era que o povo deveria governar e ser governado ao mesmo tempo, mas sim que cada cidadão deveria ser capaz de ocupar as duas posições de forma alternada. Aristóteles definiu uma das duas formas que a liberdade — ‘o princípio básico da constituição democrática’ — poderia assumir da seguinte maneira: ‘Uma das formas de liberdade [*eleutheria*] é governar e ser governado por sua vez [*en merei archesthai kai archein*]’. Em outras palavras, a liberdade democrática consistia não em obedecer apenas a si mesmo, mas em obedecer hoje a alguém em cujo lugar se estaria amanhã. (...) A alternância de cargos, portanto, fornecia a legitimação básica do comando. O que dava o direito de governar era o fato de ter estado, em algum momento, na posição oposta” (Manin, 1997, p. 28-29).
- ⁶ Conforme veremos no capítulo 3, não basta o direito formal dizer que todos podem se candidatar aos cargos políticos se há outras condições, tais como poder aquisitivo, gênero e raça que determinam quem de fato pode ou não participar do jogo democrático.

liberdade para conduzir os negócios públicos da forma que julgar melhor. Será então a democracia representativa um paradoxo, uma vez que a democracia é entendida enquanto o governo do povo, mas, na democracia contemporânea, o povo não governa? Ou é possível uma democracia por meios da representação? Em caso afirmativo, o que distinguiria, por exemplo, uma aristocracia eletiva representativa de uma democracia representativa?

A representação democrática surgiu, muitos irão dizer, enquanto solução diante da impossibilidade de implementação de uma democracia direta. Os homens da Revolução Americana afirmavam que “a representação é necessária somente porque é impossível o povo agir coletivamente” (Farrand *apud* Pitkin, 1972, p. 86), ou ainda, que “em uma comunidade composta por um grande número de pessoas, habitando um país extenso, não é possível que o todo se reúna” e, portanto, um órgão representativo deve servir como “o substituto mais natural para uma assembleia do todo” (Adams *apud* Pitkin, 1972, p. 86). Na Revolução Francesa, Mirabeau afirmou que a representação é necessária sempre que “a nação é muito numerosa para se reunir em uma única assembleia” (Mirabeau *apud* Hanna Pitkin, 1972, p. 86). Em uma petição dos cidadãos de Paris de 5 de dezembro de 1789, lê-se: “como o grande número de cidadãos impede que cada indivíduo tenha seu próprio representante nos Estados Gerais, é necessário que vários cidadãos tenham um único e mesmo representante, que leve seus desejos à Assembleia Nacional”. Da mesma forma, os proporcionalistas consideram o governo representativo “a forma moderna da democracia, (...) um mecanismo necessário à civilização moderna e às exigências da vida para tornar possível o governo democrático” (Sterne *apud* Pitkin, 1972, p. 86).

Já no século XX, Hans Kelsen inicia seu ensaio intitulado “O problema do parlamentarismo” (1924) criticando a historiografia e a ideologia política de sua época por censurar o princípio parlamen-

tar. Ele nos lembra que as revoluções do fim do século XVIII e início do século XIX contra a autocracia foram essencialmente uma luta em favor da instituição parlamentar. Ele escreve: “para uma república democrático-parlamentar, o problema do parlamentarismo é um problema de existência, pois, do fato de o parlamentarismo ser ou não um instrumento para resolver os problemas sociais de nosso tempo depende a própria existência da *democracia* moderna”. Ou seja, o autor entende que apesar de *democracia* e *parlamentarismo* não serem a mesma coisa, uma vez que a democracia direta é impossível na prática nas sociedades contemporâneas, o parlamentarismo é então a única forma *real* possível da democracia realizar-se. Assim, ele conclui que “a condenação do parlamentarismo é, ao mesmo tempo, a condenação da democracia” (Kelsen, 2019, p. 111-112).⁷ Temos, portanto, essa defesa da impossibilidade físico-espacial da democracia direta porque, com o aumento das populações e o advento das sociedades de massa, “não caberão todos na sala” [*the room will not hold all*], como John Selden explicou o nascimento do parlamento inglês em 1689 (Selden *apud* Arendt, 2006, p. 228).

No entanto, uma outra explicação para o surgimento do sistema representativo é a escolha das elites de impedir que os cidadãos em geral participem das deliberações políticas. Muitos dos líderes da Revolução Americana, tal como Alexander Hamilton, acreditavam que o governo deveria estar nas mãos de uma elite educada e proprietária de terras, uma vez que, segundo eles, apenas certos indivíduos estavam qualificados para exercer o poder político. Eles tinham receio da “tirania da maioria”, isto é, que decisões populares pudessem ameaçar os direitos (em especial, o direito de propriedade) e gerar instabilidade política. Assim, eles

⁷ Sobre a declaração de que a democracia direta não é mais possível devido ao tamanho das sociedades modernas, ver também Sartori, 1962, p. 255-256 e Holden, 1974, p. 27.

acreditavam que uma elite esclarecida seria a melhor guardiã dos interesses de longo prazo da nação.⁸

A esse respeito, Jacques Rancière escreve em *O ódio à democracia*:

a representação nunca foi um sistema inventado para amenizar o impacto do crescimento das populações. Não é uma forma de adaptação da democracia aos tempos modernos e aos vastos espaços. É, de pleno direito, uma forma oligárquica, uma representação das minorias que têm título para se ocupar dos negócios comuns. Na história da representação, são sempre os estados, as ordens e as possessões que são representados em primeiro lugar, seja porque se considera seu título para exercer o poder, seja porque um poder soberano lhes dá voz consultiva. E a eleição não é em si uma forma democrática pela qual o povo faz ouvir sua voz. Ela é originalmente a expressão de um consentimento que um poder superior pede e que só é de fato consentimento na medida em que é unânime. A evidência que assimila a democracia à forma do governo representativo, resultante da eleição, é recente na história. A representação é, em sua origem, o exato oposto da democracia. Ninguém ignorava isso nos tempos das revoluções norte-americana e francesa. Os Pais Fundadores e muitos de seus seguidores franceses viam nela justamente um meio de a elite exercer de fato, em nome do povo, o poder que ela é obrigada a reconhecer a ele, mas ele não saberia exercer sem arruinar o próprio princípio do governo. (...) Hoje, “democracia representativa” pode parecer um pleonismo, mas foi primeiro um oxímoro. (Rancière, 2014, p. 69-70)

E, segundo essa explicação, algo que demonstra que a representação teria surgido não devido a uma necessidade dada pe-

⁸ Ver Hamilton; Madison; Jay, 2003.

las condições concretas dos grandes Estados, mas para limitar a participação política a uma elite considerada mais apta, é que se seria perfeitamente possível criar formas diversas de exercício ampliado da cidadania, tal como as próprias revoluções do século XVIII haviam feito. A esse respeito, Roberto Gargarella escreve que “os americanos gozaram, durante toda a etapa pré-revolucionária, de uma prática de autogoverno bastante notável, particularmente através de frequentes convocatórias a assembleias públicas, que pouco depois começaram a se extinguir (Gargarella, 2002, p. 15-16). Arendt escreve sobre esta prática, isto é, o sistema de conselhos, no capítulo 6 de *Sobre a revolução*.

De todo modo, uma vez convencionada a necessidade da representação, seja devido à impossibilidade físico-espacial da democracia direta, seja devido aos “perigos” desta, nós nos deparamos com a seguinte questão: como devem os representantes democráticos representar? A esse respeito, nós temos dois modelos básicos de mandato, a saber, o modelo de representação em que os representantes agem enquanto delegados [*delegates*], isto é, simplesmente seguindo as preferências expressas dos eleitores, concepção defendida por James Madison em 1787-8; e o modelo de representação como relação de confiança [*trustes*], isto é, os representantes seguem o seu próprio entendimento da melhor ação a ser tomada, concepção defendida por Edmund Burke em 1790. No seu discurso aos eleitores de Bristol em 1774, Burke afirma: “o seu representante lhe deve não apenas sua dedicação, mas também seu julgamento; e ele o trai, em vez de servi-lo, se o sacrifica à sua opinião”.⁹

Segundo Pitkin, qualquer teoria adequada da representação deve se debater com as demandas contraditórias desses dois modelos porque, se por um lado é importante que o representante

⁹ Esse discurso de Burke está disponível em <https://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/v1ch13s7.html>.

tenha certa autonomia na tomada das decisões para tornar todo o processo mais eficaz, e mesmo para que esse representante possa ser julgado por suas ações e responsabilizado, se for o caso; por outro lado, é preciso algum vínculo entre os representantes e os representados que torne a representação um fenômeno democrático, um processo contínuo de autorização por parte da população e não uma mera delegação de poder pontual, de quatro em quatro anos. Porque se fosse esse último caso, poderíamos concordar com Rousseau quando ele diz que “o povo inglês pensa que é livre; engana-se redondamente, ele o é apenas durante as eleições dos membros do Parlamento. Tão logo são eleitos, torna-se escravo, não é nada. Nos curtos intervalos de sua liberdade, pelo uso que faz dela, bem merece perdê-la” (CS, III, 15, p. 430).

Aqueles que entendem que não é possível conhecer as preferências dos constituintes para agir segundo tais preferências, seja porque elas nem sempre existem (no sentido de que elas podem ainda não estar plenamente formuladas), seja porque elas nem sempre chegam aos ouvidos dos representantes a tempo, seja porque elas não convergem entre si, enfim, essas pessoas dirão que o modelo de representação em que os representantes agem enquanto delegados é uma ilusão. Da mesma forma, aqueles que enxergam na representação entendida enquanto relação de confiança um processo de delegação de poder e, portanto, de perda de liberdade, também dirão que a representação é um mito. É o que defende, por exemplo, conforme já vimos na introdução, Hans Kelsen, que escreve contra a ficção da representação do povo pelo parlamento. Kelsen acredita na representação do Estado, mas não na representação do povo ou na ideia de soberania popular. Segundo ele, a vontade estatal criada pelo parlamento não é, em absoluto, a vontade do povo, mas um procedimento ou meio técnico e social específico para a criação da organização estatal (Kelsen, 1925, p. 112-116). Ou seja, diante da impossibilida-

de de o povo ser representado pelo parlamento, nós ficaríamos então com o que seria a alternativa menos pior: o povo elege os seus representantes e esses governam em seu interesse.

1.3 Diferentes concepções de representação

O que nos ajuda na formulação e abordagem do problema é revisitar as quatro diferentes concepções de representação de Hanna Pitkin em seu livro *O conceito de representação*. São elas a representação formalista, a representação substantiva, a representação descritiva e a representação simbólica. Enquanto a primeira (representação formalista) se concentra nas formalidades da relação entre representante e representado, as demais vão além das formalidades e abordam o conteúdo da representação. Veremos que a representação substantiva está preocupada com o que o representante faz, isto é, com o que constitui a atividade do representante, enquanto a representação descritiva (também conhecida como representação como espelho ou representação sociológica) e a representação simbólica estão preocupadas com quem é a(o) representante, com o que ela(e) deve ser para representar. O argumento de Pitkin no livro é que por mais que essas diferentes perspectivas estejam intrinsecamente relacionadas entre si, nós podemos abordá-las separadamente a fim de melhor compreendermos a complexidade do fenômeno da representação. Ela também enfatiza a limitação de cada concepção considerava isoladamente. Cada uma é tentadora porque é parcialmente correta, porém errada se considerada isoladamente, porque toma uma parte do conceito pelo todo.¹⁰

¹⁰ No capítulo 2, em que abordaremos o problema da representação em Rousseau, nós veremos que o filósofo considera a representação formal teorizada por Thomas Hobbes insuficiente e que ele insiste na importância da representação substantiva. No entanto, as dimensões descritiva e simbólica

As concepções formalistas [*formalistic views*] de representação definem representação em termos de dar e ter autoridade. Essa compreensão de representação se concentra nas formalidades da relação entre representante e representado, e define representação enquanto uma transferência de direitos que precede e que dá início ao processo de representação. O representante é alguém que foi autorizado a agir, “ele recebeu um direito de agir que não tinha antes, enquanto o representado se tornou responsável pelas consequências dessa ação como se ele próprio a tivesse praticado” (Pitkin, 1967, p. 38-39).¹¹

É neste sentido que Thomas Hobbes concebe o fenômeno da representação, por exemplo. No *Leviatã*, Hobbes distingue dois tipos de pessoa, a saber, a natural e a artificial. A pessoa natural é aquela cujas palavras e ações são consideradas dela própria, isto é, de sua autoria. Já a pessoa artificial é aquela cujas palavras e ações são consideradas de outrem e não dela mesma. Dessa forma, um representante é uma pessoa artificial na medida em que ele é autorizado, por um conjunto de indivíduos, a agir e falar no lugar deles. As ações do representante não são consideradas suas próprias, mas de quem ele representa. Quem detém a autoridade é aquele que detém o direito de executar a ação, no caso, a ação política. Hobbes chama de “ator” quem executa a ação, em distinção ao que ele chama de “autor”, que é quem concedeu o direito de o “ator” agir. O que possibilita aos homens saírem do estado

da representação não são consideradas por ele, ao menos não a contento. Na seção 3.2 nós abordaremos o problema da exclusão das mulheres da política por Rousseau, já denunciado por Mary Wollstonecraft no século XVIII, e na seção 3.3 defenderemos, junto com Charles Mills, que a teoria rousseauiana não dá conta de pensar o problema do racismo.

¹¹ Exemplos de teóricos defensores da concepção formalista de representação são Thomas Hobbes, Max Weber, Hans Wolff, Otto von Guericke, Georg Jellinek, Joseph Tussman, John Plamenatz e Eric Voegelin. Ver Pitkin, 1967, capítulo 3.

de natureza hobbesiano é não só o contrato social, mas também a noção de representação. Os homens, ao se contratarem uns com os outros, autorizam um dentre eles a representar todos. A unidade do soberano garante então a unidade do corpo político. Tudo o que o soberano faz tem como autor o conjunto dos cidadãos da comunidade política. O problema é que os representados autorizam o representante a agir por eles antecipadamente e, uma vez autorizado, o soberano não precisa prestar contas aos representados. Como se lê no capítulo 30 do *Leviatã*, o soberano tem vários deveres decorrentes de seu cargo de representante. Tais deveres estão ligados ao papel que ele tem de desempenhar em prol dos indivíduos que pactuaram e se tornaram seus súditos, formando o Estado. Portanto, são obrigações que o soberano tem de cumprir como consequência do poder que lhe foi confiado pelos representados. Porém, devido ao modo como Hobbes concebe a representação, o descumprimento desses deveres não pode ser considerado uma injustiça pelos súditos, os quais não teriam direito de contestar as ordens do soberano. Apenas Deus é que poderia julgar se o soberano agiu bem ou cometeu alguma iniquidade.¹²

Os teóricos dessa concepção que abordam a representação política no contexto das democracias representativas focam na autorização dada aos representantes por meio das eleições. Eles falam das eleições enquanto “atos de investidura de autoridade”¹³. Segundo essa concepção, “na medida em que o representante foi autorizado, dentro dos limites da sua autoridade, qualquer coisa que ele faça é representação” (Pitkin, 1967, p. 39), e aí está a limitação dessa perspectiva. Conforme veremos na próxima seção, o que o representante formalmente eleito faz durante o seu man-

¹² Ver Hobbes, *Leviatã*, capítulos 16-18 e 30.

¹³ “Elections are acts of ‘vesting authority’” (Pinney apud Pitkin, 1967, p. 43).

dato importa, porque ele pode tanto preservar as instituições democráticas quanto corroê-las por meio de suas ações.

A concepção formalista é fortemente inclinada em favor do representante porque seus direitos são ampliados e suas responsabilidades são reduzidas. O representado, por outro lado, adquire novas responsabilidades e renuncia a alguns de seus direitos (Pitkin, 1967, p. 39). Uma abordagem que procura corrigir os problemas da concepção formalista é a *accountability view*, segundo a qual é preciso, de alguma forma, controlar as ações dos representantes. A *accountability view*

pretende ser um corretivo para as teorias ou exemplos de representação que, como a concepção de autorização [concepção formalista], dão ao representante autoridade e novos direitos, mas não colocam nenhuma obrigação ou controle sobre ele. Em oposição a isso, os teóricos da *accountability* afirmam que, ao contrário, a representação genuína existe somente onde há tais controles – responsabilidade [*accountability*] para com o representado; na verdade, ela é idêntica a esses controles. Mas o interesse real dos teóricos da *accountability* não está nos controles ou na prestação de contas [*accountability*] que eles impõem ao representante; esses são apenas um dispositivo, um meio para seu objetivo final, que é um certo tipo de comportamento por parte do representante. O objetivo de responsabilizá-lo depois que ele age é fazer com que ele aja de uma determinada maneira – cuidar de seus eleitores ou fazer o que eles querem. A pessoa é responsabilizada para que possa se tornar responsável, ou seja, sensível às necessidades e reivindicações dos outros, às obrigações implícitas em sua posição. Na representação genuína, o representante deve ser responsabilizado para que responda às necessidades e reivindicações de seus constituintes, às obrigações implícitas em sua posição. Isso é o que esses teóricos [da *accountability*] acham que falta na visão

de autorização [concepção formalista] e o que sua definição pretende suprir. (Pitkin, 1967, p. 57)¹⁴

Não podemos negar que o processo de autorização é fundamental para a representação e que a representação democrática é impensável sem eleições periódicas. No entanto, tal como nos adverte Pitkin, é um erro limitar a representação à autorização. Além do problema apontado pelos teóricos da *accountability*, como veremos agora, a representação possui outras facetas ou aspectos que também devem ser considerados.

A representação descritiva define representação enquanto correspondência, semelhança, reflexo. Segundo essa perspectiva, representar significa assemelhar-se ou refletir com precisão:

Essa abordagem do conceito de representação é muito diferente da concepção formalista e da *accountability view*. Para esses autores, representar não é agir com autoridade, ou agir antes de ser responsabilizado, ou nenhum outro tipo de ação. Em vez disso, ela depende das características do representante, do *que* ele é [on what he is] ou *como* ele é [is like], de ser algo mais do que fazer algo. O representante não age pelos outros; ele os “representa” [stand for] devido a uma correspondência ou conexão entre representante e representado, uma correspondência de reflexo. Em termos políticos, o que parece importante é menos o que o parlamento faz do que como ele é composto. (Pitkin, 1967, p. 61)

Assim, essa concepção foca na composição dos cargos representativos e em que medida os representantes se assemelham aos representados, não somente no que diz respeito à representativi-

¹⁴ Uma outra representante dessa concepção é Nadia Urbinati. Ver, por exemplo, Urbinati, 2006.

dade de gênero e raça ou etnia, mas também no que diz respeito a interesses comuns e experiências de vida compartilhadas.¹⁵ O debate contemporâneo no Brasil sobre cotas para mulheres e negros para candidaturas dentro dos partidos, por exemplo, tem em mente essa concepção específica de representação. É claro que os defensores dessa concepção de representação como espelho também estão interessados no que os representantes fazem. O ponto é que eles acreditam que a composição das instâncias representativas determinará as ações dos representantes.

A representação descritiva está muito relacionada à exclusão histórica de certos grupos. Suzanne Dovi escreve que há basicamente quatro diferentes argumentos que justificam a necessidade da representação descritiva de grupos historicamente desfavorecidos, a saber:

- 1) segundo o argumento do “modelo a seguir” [*role model*], membros de grupos historicamente desfavorecidos se beneficiariam ao ver membros do seu próprio grupo em posições de poder;
- 2) segundo o argumento da justiça, a representação descritiva de grupos historicamente desfavorecidos compen-

¹⁵ “No período da Revolução Americana, John Adams argumentou que uma assembleia legislativa representativa ‘deveria ser um retrato exato, em miniatura, do povo em geral, pois deveria pensar, sentir, raciocinar e agir como eles’. E, embora suas visões se tornem mais conservadoras mais tarde, ele ainda sustenta, em sua *Defesa da nova Constituição*, que em uma ‘assembleia representativa’, assim como na arte, ‘a perfeição do retrato consiste em sua semelhança’. Da mesma forma, James Wilson defende na Convenção Constitucional que, assim como ‘o retrato é excelente na proporção em que é uma boa semelhança’, a ‘assembleia legislativa deve ser a transcrição mais exata de toda a sociedade’, ‘o eco fiel das vozes do povo’. Até mesmo Edmund Burke defende que ‘a virtude, o espírito e a essência’ de um corpo representativo residem ‘em ser a imagem expressa do sentimento da nação’” (Pitkin, 1967, p. 60-61). Outros defensores da concepção descritiva de representação são John Stuart Mill, que defende a representação proporcional, e Marie Swabey, que identifica representação com amostragem [*sampling*]. Ver Pitkin, 1967, cap. 4.

saria injustiças passadas e presentes em relação a certos grupos. Esse argumento da justiça aponta para padrões de desigualdade que precisam ser quebrados por meio da representação descritiva;

- 3) segundo o argumento dos “interesses negligenciados” [*overlooked interests*], os interesses, opiniões e perspectivas de grupos marginalizados não fazem parte da agenda política porque os cidadãos privilegiados nem sempre têm consciência de como as políticas públicas impactam grupos desfavorecidos. A ideia por trás desse argumento é a de que há limites para o que um indivíduo (no caso, um representante) consegue enxergar. Nós podemos pensar, por exemplo, que pautas feministas, negras ou dos povos originários não foram avançadas antes porque não havia representantes pertencentes a esses grupos minoritários que pudessem representá-las e colocá-las nas pautas das discussões parlamentares, o que justificaria a necessidade do ponto de vista do outro e da representação proporcional;
- 4) segundo o argumento da “democracia revitalizada”, o comprometimento com a pluralidade leva ao aumento da participação de grupos desfavorecidos que, por sua vez, aumenta a legitimidade das instituições democráticas (Dovi, 2007, cap. 2).

Porém, apesar de necessária, a representação descritiva por si só não basta, porque não há garantias de que uma representante mulher, por exemplo, irá avançar pautas de interesse para as mulheres. Nós temos alguns contraexemplos bem conhecidos nesse sentido. Dessa forma, tanto Hanna Pitkin quanto Suzanne Dovi sugerem ir além da representação descritiva. Ela é necessária, porém não suficiente.

Já a representação simbólica diz respeito ao nível de aceitação ou satisfação dos representantes por parte dos representados. Para que haja representação simbólica, não importa o motivo pelo qual o representado está satisfeito; se é pelas ações do representante, por sua aparência, identidade ou porque o representante consegue estimular o representado a se identificar com ele (Pitkin, 1967, p. 106). O que importa é que o representante seja acreditado, isto é, que exista a crença de que há representação na mente dos representados. Porque a ênfase recai sobre os elementos não racionais ou emotivos da crença, e porque essa crença existe ou não em cada indivíduo em particular, a representação simbólica possui um caráter subjetivo que, no entanto, também deve ser levado em conta, uma vez que a representação é essencialmente um fenômeno político.

Harold Foot Gosnell escreve que “que a representação de um indivíduo em uma sociedade é uma condição que existe quando as características e os atos de uma pessoa em uma posição de poder na sociedade estão de acordo com os desejos, expressos e não expressos, do indivíduo” e Alfred De Grazia afirma que “a representação é uma condição que existe quando as características e os atos de alguém investido de funções públicas estão de acordo com os desejos de uma ou mais pessoas para as quais essas funções têm importância objetiva ou subjetiva” (Gosnell e De Grazia *apud* Pitkin, 1967, p. 104).¹⁶

Nós vivemos um período de intensa polarização política em que o quanto um representante me representa ou não, no nível do simbólico, tem ganhado cada vez mais importância. Suzanne Dovi tem uma pesquisa sobre um tipo de representação simbólica que é a representação tóxica, mais especificamente, a *Scha-*

¹⁶ Para mais referências de autores que defendem a concepção simbólica de representação, ver Pitkin, 1967, cap. 5.

denfreude Representation, que é quando os eleitores consideram a representação enquanto uma fonte de entretenimento e se sentem representados quando um opositor político é de alguma forma prejudicado. Nesse sentido, eles priorizariam o prazer em detrimento de mecanismos eficazes de *accountability*.¹⁷

Por fim, a representação substantiva diz respeito às ações dos representantes, se elas de fato são tomadas no interesse ou em benefício dos representados. Nesse sentido, os representantes *representam* quando avançam políticas públicas que interessam e beneficiam os representados, mas não “representam” quando não é isso o que eles fazem durante os seus mandatos. É essa concepção que nós gostaríamos de abordar na próxima seção e ao longo da livro como um todo. Nós defenderemos que Rousseau tem uma contribuição a dar a essa concepção de representação.

Ao ser capaz de possibilitar todas essas diferentes abordagens e perspectivas, notamos que a representação é um fenômeno complexo. Mônica Brito e David Ruciman defendem que é justamente essa flexibilidade inerente ao conceito de representação que explica a sua longevidade e centralidade na política. Eles defendem que a ambiguidade inerente ao conceito de representação é uma potência:

devido à forma como permite que certas questões permaneçam em aberto, ou pelo menos que sejam respondidas de maneiras diferentes, dependendo do que é exigido e por quem. Esta é uma abertura que é central para a natureza competitiva, reflexiva e fluida de qualquer política democrática e sugere que, sem representação, não haveria democracia alguma. (Brito; Ruciman, 2008, p. xii)

¹⁷ A esse respeito, ver a palestra “Toxic Representation: Schadenfreude Representation” disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6JJvoQ5O-j38&list=PLQOJPms8r-UhMuMCzcYYsRYPgpLLPb2Ov&index=3>

1.4 Como julgar se uma representação é suficiente?

Conforme vimos, os teóricos formalistas não impõem limites ou critérios para a conduta do representante enquanto representante. Já nas concepções descritiva e simbólica, o representante representa segundo o que ele é ou como ele é visto, o que significa que os critérios para julgar a representação são a precisão na correspondência ou a crença ou aceitação daquele representante na mente dos representados. Em nenhuma dessas concepções, o conteúdo da ação dos representantes enquanto ação no interesse ou em benefício dos outros é considerada. Apenas a concepção substantiva de representação nos permite discutir as obrigações da(o) representante enquanto tal e julgar suas ações.¹⁸

Ainda que um governo possa ser tido como representativo no âmbito legal, nós ainda assim podemos questionar a sua legitimidade. A legitimidade diz respeito aos princípios nos quais nós, enquanto comunidade política, acreditamos; princípios esses que fundam as nossas instituições políticas, no caso, democráticas; princípios tais como igualdade e liberdade. Ainda que as leis possam ser a encarnação desses princípios e ainda que a obediência à lei vise justamente garantir esses princípios, a lei não é suficiente para garantir a legitimidade. E isso porque, por fundarem nossas instituições, esses princípios também devem servir de guia para as nossas ações¹⁹ (representantes e represen-

¹⁸ Essas distinções entre representação formal, descritiva, simbólica e substantiva estão intrinsecamente relacionadas e comumente é difícil isolá-las na prática. Nós estamos fazendo uso destas distinções por razões metodológicas, para nos ajudar a organizar o pensamento, mas não queremos com isso sugerir que na prática esses diferentes tipos de representação ocorram de forma isolada.

¹⁹ Em seu ensaio “O que é liberdade?”, publicado em *Entre o passado e o futuro* (1961), Hannah Arendt escreve que o que inspira ou impulsiona a ação política são, não um interesse visando a um fim específico, mas princípios “dema-

tados) para, dessa forma, refundarmos continuamente e, assim, conservarmos a nossa realidade política que, como abordaremos a seguir, depende em última instância da intencionalidade do corpo político.

A representação política não precisa estar fadada a ser uma ilusão ou mito, como se ela pegasse emprestado da esfera jurídica um termo que não tem aplicação na esfera do direito público, como defende Kelsen. A representação pode ser compreendida enquanto um fenômeno político cuja existência depende de significados comuns ou compartilhados entre as pessoas. Tal como já ressaltou John Searle em seu artigo “Ontologia Social e Poder Político”, nós criamos objetos de modo que eles possam exercer funções, seja em virtude das características físicas do objeto (no caso específico de objetos não-ficcionais), seja em virtude da aceitação coletiva de que aquele objeto tem aquela função. Há aspectos [*features*] da realidade cuja existência independe da intencionalidade de um observador, tais como força, massa, gravidade, ligação química e fotossíntese; porém, há também aspectos da realidade cuja existência depende da intencionalidade de um ou mais observadores, tais como dinheiro, propriedade, casamento e linguagem (Searle, 2003, p. 196). Nesse último caso, a fórmula seria “X conta como Y no contexto Z”, sendo X o objeto ao qual é atribuída a função Y no contexto Z.

siado gerais para prescreverem metas particulares”. Exemplos de princípios que iluminam a direção do curso da ação citados pela autora são: a honra, a glória, o amor à igualdade, a distinção, a excelência, o medo, a desconfiança e o ódio. Os princípios seriam como regras não escritas que guiariam as ações. O princípio não se manifestaria no ato propriamente, nem no agente, mas na performance da ação. Ele não se desgastaria nunca, podendo sempre ser renovado (Arendt, 1961, p. 151). É nesse sentido arendtiano que nós estamos empregando o termo “princípio”.

Conforme afirma Searle, quase toda a realidade política é relativa ou dependente de um observador (intencionalidade) e, portanto, ontologicamente subjetiva. Nesse sentido, podemos pensar que algo é uma representação apenas se as pessoas têm determinados comportamentos em relação ao fenômeno em questão, isto é, a atitude subjetiva (e acrescentaríamos, intersubjetiva) das pessoas envolvidas é um elemento constitutivo do fenômeno.²⁰

É importante destacar que subjetividade ontológica por si só não implica em subjetividade epistêmica, isto é, não implica que nós não possamos ter um conhecimento objetivo do objeto em questão. Quer dizer, nós ainda assim podemos fazer declarações epistemologicamente objetivas a respeito de aspectos ontologicamente subjetivos da realidade (Searle, 2003, p. 197).

Ainda segundo Searle, as funções de *status* [*status functions*] atribuídas a objetos teriam duas características, a saber: i) elas sempre dizem respeito a poderes deônticos (questões de direitos, deveres, obrigações, exigência, permissão e privilégio) e tais poderes só existem enquanto são conhecidos, reconhecidos e aceitos, e ii) a linguagem e o simbolismo têm não só a função de descrever o fenômeno, mas são parcialmente constitutivos do mesmo fenômeno que descrevem. Para que algo seja considerado dinheiro ou um governo, por exemplo, as pessoas devem ter certos pensamentos a seu respeito. Mas para que as pessoas tenham esses determinados pensamentos, elas necessitam de recursos ou aparatos [*devices*] para ter esses pensamentos, e esses recursos ou aparatos [*devices*] são essencialmente simbólicos e linguísticos. Quando a prática de dar uma função de *status* a um

²⁰ Searle fala de “subjetividade” e de “intencionalidade coletiva”. Nós também julgamos apropriado falar de “intersubjetividade”, uma vez que, seguindo Hannah Arendt, mais uma vez, a política se dá no espaço-entre homens e mulheres.

objeto se torna regularizada e estabelecida, então isso se torna uma regra [rule] constitutiva ou fato institucional.²¹

No caso da representação, seguindo a teoria de Searle no que diz respeito à atribuição de funções de *status* a determinados objetos que não existiriam se a eles não fossem atribuídas tais funções (ao menos não existiriam da mesma forma), nós podemos dizer que a representação democrática pode existir desde que a ela seja atribuída a sua função e, dessa forma, a sua existência dependeria, em última instância, da intencionalidade da comunidade política, na medida em que os integrantes dessa mesma comunidade atribuem essa função política e democrática à representação.

Assim, por mais que o mandato dos representantes seja um mandato livre, e mesmo que não haja vínculo jurídico entre a nossa opinião e a atuação dos representantes, porque a represen-

²¹ No artigo “Three kinds of social kinds” (2013), Muhammad Ali Khalidi defende a existência de tipos sociais que não dependem das atitudes das pessoas em relação a eles, tipos esses que Searle não teria distinguido a princípio. Khalidi cita como exemplo o fenômeno da recessão: “um estado econômico pode ser uma recessão, mesmo que ninguém o considere como tal, e mesmo que ninguém sequer reconheça o conceito de recessão ou as condições necessárias para que ela exista” (Thomasson *apud* Khalidi, 2013, p. 99). Esse seria um exemplo do primeiro tipo na distinção de Khalidi de tipos sociais. Outro exemplo que ele dá é o de uma nota de dinheiro que nunca entra em circulação nem é acreditada por ninguém que ela seja uma nota de dinheiro no caso, por exemplo, da nota cair direito da máquina de impressão em uma fenda do assoalho. Este seria um exemplo do segundo tipo, segundo Khalidi. Nós acreditamos que nenhum desses dois tipos seja o caso da representação política à qual nos referimos no texto. O caso de atores políticos que exercem funções representativas, ainda que não sejam representantes oficiais nem sejam considerados propriamente “representantes” pela sociedade, é um outro caso a ser analisado. Suzanne Dovi propõe em seu livro *The Good Representative* (2007) que a representação democrática é uma atividade de representantes tanto formais quanto informais. Nós não nos deteremos neste ponto, mas julgamos necessário essa virada do macro para o micro no que diz respeito às pesquisas sobre representação política.

tação democrática tem uma função específica, função essa intersubjetivamente construída, ela estabelece direitos e deveres. O que significa que nós esperamos um determinado comportamento dos representantes e, na medida em que essa expectativa não é realizada, direitos e deveres são desrespeitados. Voltando à fórmula da regra constitutiva da realidade social de Searle, é como se um representante formal, oficialmente eleito (X), não exercesse a função de representante democrático (Y) na esfera pública (Z). E essa função consistiria, em linhas gerais, na contribuição do funcionamento adequado das instituições democráticas. Nossa frustração ou não diante do comportamento e ações dos representantes é uma frustração ou satisfação que tem como parâmetro a ideia de representação, à sua função de *status*, por isso a sua importância; a importância de termos claro para nós mesmos, enquanto comunidade política, o que representação democrática significa. Assim poderemos escolher melhor os nossos representantes, julgar melhor as suas ações, cobrar determinado comportamento por parte deles. Em outras palavras, nós não só podemos como devemos criticar representantes que, ainda que sigam as preferências de parte do eleitorado, não seguem os princípios democráticos e, ao não os seguir, consequentemente desrespeitam direitos e deveres (*deontic powers*) e enfraquecem as nossas instituições. Não se trata de deveres legais, mas de deveres criados a partir de um pacto de associação ou de um compromisso mútuo. Quando esses deveres não são cumpridos, o pacto é desrespeitado e as instituições políticas são enfraquecidas, uma vez que a política é ontologicamente subjetiva, isto é, criada a partir de significados comuns ou compartilhados entre as pessoas. É neste sentido que Suzanne Dovi escreve que avaliar os Estados simplesmente por meio dos seus desenhos institucionais não é suficiente para determinar o quão democrático esses Estados são. É preciso avaliar também as ações dos representan-

tes – e nós acrescentaríamos, dos representados – porque, afinal de contas, os representantes (e representados) podem fragilizar as instituições democráticas (Dovi, 2007, p. viii).

Assim, podemos pensar que não há representação democrática sem a atribuição de função que, por sua vez, requer uma aceitação coletiva, uma subjetividade coletiva ou, ainda, uma intersubjetividade. Ou seja, em última instância, não há representação democrática sem um imaginário político coletivo que leve os membros da comunidade política a agirem de determinada forma.

O que torna a representação *democrática* é ela ser entendida não enquanto um processo de autorização pontual (as eleições) em que um corpo político delega a um grupo restrito de indivíduos, ou mesmo a um único indivíduo, autoridade para tomar decisões por ele, no seu interesse, mas quando a representação é entendida enquanto um processo contínuo de autorização que, sim, tem início com as eleições, mas que também tem duração durante todo o mandato. Nas palavras da Nadia Urbinati, a representação deve ser compreendida enquanto “um processo abrangente de filtragem, refinamento e mediação da formação e expressão da vontade política” (Urbinati, 2006b, p. 6). É isso, aliás, o que irá diferenciar uma democracia representativa de uma forma eletiva de aristocracia representativa, a saber, a não restrição da autorização às eleições.

E, finalmente, o que torna a representação esse processo contínuo de autorização são a participação e o engajamento dos representados. A multiplicação das instâncias de participação não é contraditória com a manutenção de um sistema de representação, mas ela é, na verdade, um requisito básico para fazer da representação um fenômeno mais democrático. Ou ainda, não é porque a representação é necessária que a participação é dispensável. Pelo contrário, ela é essencial em uma democracia. A parti-

cipação contribui para o reforço, para o endosso ou mesmo para a refundação do que nós entendemos por representação, noção ou função essa que é coletivamente construída e que deve servir de guia para as ações de ambos, representantes e representados. Desta forma, poderíamos dizer que a democracia representativa ou a representação democrática, mais do que um sistema estritamente político, é uma forma de vida social.²²

Nós defendemos, portanto, que i) a representação política é não só um problema do direito constitucional e da ciência política, mas também um problema filosófico, um problema metafísico e político, apesar de a filosofia política contemporânea não se debruçar, a nosso ver, suficientemente sobre esta questão; ii) uma noção de representação democrática, intersubjetivamente construída, é necessária para a construção da realidade democrática que, por sua vez, depende das atitudes, pensamentos e intencionalidade de todos os envolvidos, tanto dos representantes quanto dos representados. Se a representação é reduzida a um mero procedimento para a criação da organização estatal, como defende Kelsen, nós perdemos de vista o problema, nós desconstruímos a realidade política e institucional da democracia representativa. E, por fim, iii) não é porque a representação é, em última instância, ontologicamente subjetiva, ou intersubjetivamente construída, que nós não possamos fazer declarações epistemologicamente objetivas a seu respeito. Pelo contrário, nós, cidadãos e cidadãos, podemos, por exemplo, julgar, valorizar ou condenar a ação dos representantes com base na noção coletiva que nós construímos da representação, e esses julgamentos não serão necessariamente epistemologicamente subjetivos, isto é, meras questões de opinião. Eles podem ser julgamentos epistemologicamente objetivos se tiverem como critério a função da repre-

²² Nós desenvolveremos esse ponto na seção 3.4.

sentação e os direitos e deveres que ela estabelece. Nós podemos, então, retomar as questões iniciais, “o que é representação política?” e “o que significa dizer que x representa y ?”, e reformulá-las da seguinte forma: o que é o direito de representar? E o que é o direito de ser representado? Sabendo que esses direitos e deveres estão relacionados à finalidade ou função da representação, função essa que é coletiva e continuamente atribuída por todos os membros do corpo político.

2.

O Problema da Representação Política em Rousseau

A que será reduzida nossa liberdade, se não podemos prescrevê-la para nós mesmos, se não podemos mudar as Leis e o Governo tão logo um grande número de nós indique o desejo?
– panfleto anônimo distribuído em Genebra por volta de 1730

Nós concordamos com Richard Fralin quando ele escreve que “embora Rousseau nunca tenha definido claramente representação, ele forneceu informações suficientes a partir das quais uma definição fiel à sua própria compreensão do termo pode ser construída” (Fralin, 1978a, p. 2). Essa é também a nossa aposta, e o objetivo deste capítulo é investigar a concepção de representação de Rousseau, em especial no seu livro *Do contrato social ou princípios do direito político* (1762).¹ Ao recorrer a Rousseau, nós

¹ É só no *Contrato social*, e não antes, que Rousseau apresenta a sua crítica à representação política. Com relação à posição de Rousseau quanto à representação política nos escritos anteriores ao *Contrato social*, ver Fralin, 1978a, p. 15-68. Nós abordaremos a posição do autor nas *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*, escrito posterior ao *Contrato social*, na seção 2.4 do presente capítulo.

não pretendemos esgotar o sentido político de representação, mas sim explorar o sentido de representação política em um autor específico e depois refletir em que medida esse sentido dialoga com os nossos impasses políticos, teóricos e práticos, hoje.²

Rousseau é reconhecidamente um grande crítico da representação política, especialmente no âmbito da soberania, isto é, no espaço de criação das leis. Ele defende no *Contrato social*, conforme nós veremos a seguir, que a soberania jamais pode ser alienada, e o soberano³, enquanto ser coletivo, isto é, o povo, não pode ser representado. Quer dizer, a origem e o exercício da soberania residem no povo e é isso o que propriamente caracterizaria um Estado legítimo na sua teoria política. Ainda que o autor admita a representação na esfera do poder executivo, ele alerta para a inevitável corrupção do governo uma vez adotada a representação, dada a tendência de o governo subjugar a soberania. Não é uma questão de “se”, mas de “quando” o governo irá se corromper e, por isso, Rousseau propõe dispositivos políticos capazes de retardar essa corrupção.⁴

Apesar disso, acreditamos que seria um equívoco não recorrer ao seu pensamento para pensarmos a representação. Não é porque Rousseau é um crítico que a sua crítica não é importante para pensarmos os problemas envolvidos na adoção da representação enquanto organização política. Pensar a representação a partir da crítica (e não da defesa) é também um outro caminho que pode ser trilhado e que julgamos trazer uma outra perspecti-

² Ainda que a concepção de representação de Rousseau não seja a concepção de representação do século XVIII como um todo, nós podemos supor ao menos que ela captura um sentido da concepção do seu tempo.

³ “Soberano” para Rousseau nunca significa monarca. Soberano é o conjunto dos indivíduos que pertencem ao corpo político e que age sobre esse corpo político enquanto sujeito da vontade por meio do poder legislativo.

⁴ Ver Ribeiro, 2019.

va interessante sobre o problema. Acreditamos, junto com Rousseau, que uma postura crítica em relação aos limites da representação é desejável, ainda que essa forma de organização política seja adotada, para não se perder de vista o problema que a adoção da representação inevitavelmente traz para a esfera pública. Além disso, as ideias de que i) Rousseau seria um ardente defensor da democracia direta dada a sua defesa da indivisibilidade e inalienabilidade da soberania popular, e de que ii) ele seria um crítico severo da representação precisam ser contextualizadas. Na verdade, Rousseau faz ponderações em relação à democracia e admite, sim, a representação na esfera do governo.⁵

Fralin escreve que um governo representativo na concepção de Rousseau “era aquele no qual os cidadãos, ao invés de aprovar ou desaprovar propostas de leis diretamente em uma assembleia popular com todos os cidadãos, elegiam representantes [*officials*] que eram autorizados a aprovar ou rejeitar propostas em nome de seus eleitores” (Fralin, 1978a, p. 2). Por mais que nós não discordemos dessa definição, nós a julgamos incompleta. Acreditamos que mais precisa ser dito. A definição de Fralin é simplesmente uma descrição do funcionamento efetivo de um governo representativo, que deixa de lado a essência da representação e os direitos e deveres que ela estabelece. Defendemos que o mérito da concepção de representação de Rousseau é limitar a representação à sua função e, dessa forma, nos ajudar a pensar a representação substantiva. Segundo Rousseau, conforme veremos, o representante só representa quando as suas ações atualizam os princípios que fundaram o pacto de associação cuja regra geral é a vontade geral. Quando o representante não segue

⁵ Richard Fralin chega mesmo a dizer que “ele se opõe à representação no âmbito do legislativo só para insistir ainda mais na representação no âmbito do executivo, isto é, na delegação da responsabilidade para a execução das leis” (Fralin, 1978a, p. 5).

a vontade geral ou, em outras palavras, quando ele não visa ao interesse comum ou, ainda, quando o representante enxerga na representação não uma função, mas uma condição privilegiada para fazer valer a sua vontade individual e ou de corpo, ele corrói os princípios de fundação do corpo político e assim corrói o Estado por dentro. A pergunta que perseguiremos neste capítulo, junto com Rousseau, é: como conceber a representação de modo que ela não se reduza à alienação da soberania que, em última instância, significa a perda da liberdade?

Tal como já ressaltou Barbara Negroni, Rousseau teria procurado responder três perguntas ao longo de toda a sua obra, a saber, 1) por que a sociedade do século XVIII está corrompida? 2) o que é uma política legítima? e 3) sob quais condições nós podemos reformar um governo? (Negroni, 1990, p. 10). A primeira pergunta é o pano de fundo dos dois *Discursos*, a saber, do *Discurso sobre as ciências e as artes* e do *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens*. A segunda é o tema central do *Contrato social*. A terceira já está no horizonte do *Contrato social*, mas recebe uma atenção especial nos textos de intervenção, textos em que Rousseau propõe reformas políticas para a Córsega e a Polônia. Uma vez que o nosso objetivo é responder à pergunta “o que é uma representação democrática legítima”, e uma vez que nós acreditamos que a pergunta de Rousseau pela política legítima engloba nossa pergunta, o *Contrato social* será a nossa principal referência bibliográfica, ainda que nós nos voltemos ao *Segundo Discurso* no início e às *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada* no final deste segundo capítulo do livro. Assim como Rousseau no *Contrato social*, estamos à procura das condições de legitimidade da política, no nosso caso específico, da política por meio da representação.

2.1. A PASSAGEM DO ESTADO DE NATUREZA AO ESTADO CIVIL ENQUANTO DESNATURAÇÃO

Antes de adentrarmos na questão da representação política propriamente dita, é importante e oportuno recorrer ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*⁶, escrito entre 1753 e 1755, também conhecido como *Segundo Discurso* entre os estudiosos de Rousseau, e isso porque, assim como em outros autores, a teoria política de Rousseau tem por base a sua antropologia. Conforme veremos a seguir, as suas considerações sobre o direito são feitas – e só poderiam ser feitas, segundo o próprio Rousseau – a partir do conhecimento do homem natural.⁷

O *Discurso sobre a desigualdade* foi escrito em resposta à seguinte questão proposta pela Academia de Dijon em 1753: qual é a origem da desigualdade entre os homens, e se ela é autorizada pela lei natural. Rousseau acredita que para conhecer a origem da desigualdade entre os homens, é preciso primeiro conhecer o homem, isto é, a natureza humana. Porém, essa condição preliminar nos coloca em um impasse:

⁶ A partir de agora referido apenas como *Discurso sobre a desigualdade* ou como *Segundo Discurso*. O *Primeiro Discurso* é o *Discurso sobre as ciências e as artes*, que obteve o prêmio da Academia de Dijon no ano de 1750, a propósito da seguinte questão, proposta pela mesma Academia: se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para purificar os costumes. Nesse texto, Rousseau rejeita a ideia de que as ciências e as artes tenham contribuído para o aperfeiçoamento moral dos homens e defende a influência perniciosa do cultivo delas sobre os costumes.

⁷ Tal como escreve Bruno Bernardi, o *Contrato social* se apoia no *Segundo Discurso* assim como este criou a sua condição de possibilidade (Bernardi, 2001, p. 18). Uma evidência da relação entre os dois textos é o fato de o *Contrato social* retomar as teses do *Discurso sobre a desigualdade* logo nos primeiros capítulos do Livro I.

Mas como chegaria o homem ao extremo de ver-se tal como a natureza o formou, ao longo de todas as transformações produzidas em sua constituição original pelo passar do tempo e das coisas, distinguindo sua própria essência daquilo que as circunstâncias e os progressos acrescentaram a seu estado primitivo, modificando-o? (...) a alma humana, alterada no seio da sociedade por mil causas que se renovam incessantemente, pela aquisição de uma multiplicidade de conhecimentos e de erros, por mudanças na constituição dos corpos e pelo contínuo choque de paixões, adquiriu, por assim dizer, outra aparência, a ponto de ser quase irreconhecível. No lugar de um ser orientando-se sempre por princípios verdadeiros e invariáveis, e da celestial e majestosa simplicidade com a qual seu autor o marcou, tudo o que se encontra é o disforme contraste entre uma paixão que se crê razoável e um entendimento que delira. O que é ainda mais cruel, todos os progressos da espécie humana afastam-na paulatinamente de seu estado primitivo à medida que acumulamos novos conhecimentos e nos privamos dos meios de adquirir o mais importante deles: de tanto estudar o homem, como que perdemos a capacidade de conhecê-lo. (*Segundo Discurso*, p. 160-161)

Ou seja, o homem que podemos conhecer é o homem transformado pela cultura, mas o homem que *precisamos* conhecer, a fim de identificar a origem da desigualdade entre os homens, é o homem do estado de natureza, estado que não mais existe (se é que já existiu).⁸ O paradoxo, portanto, é que o homem só deseja conhecer a sua própria natureza quando já é um homem civilizado e, no entanto, “o conhecimento do que é o ‘homem natural’

⁸ Conforme veremos a seguir, Rousseau dá um caráter hipotético ao estado de natureza.

é ofuscado pelos próprios progressos da civilização” (Braunstein, 2020, p. 161, nota 22).

A tese de Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade* é a de que a passagem do estado de natureza ao estado civil corresponde à corrupção ou desnaturação do homem. A natureza do homem seria essencialmente boa e o que nós veríamos diante de nós, isto é, o homem em estado civil, seria “uma degradação, uma degenerescência dessa natureza originária, em si mesma límpida e rica em potencialidade” (Salinas Fortes, 1989, p. 17). Essa tese é importante para os nossos propósitos porque ela implica que a ordem política não poderá ser fundada na natureza, uma vez que a passagem para o estado civil é de “desnaturação” (Bernardi, 2001, p. 18).⁹ O homem no estado civil não está mais em harmonia com a natureza e, portanto, somente o homem natural nos permitiria compreender o que o homem civil se tornou. Ora, como conhecer a natureza daquilo que foi corrompido ou desnaturado? Nas palavras de Rolf Kuntz, “como proceder, quando é impossível o recurso a uma experimentação semelhante à das ciências da natureza?” (Kuntz, 2009, p. 12).¹⁰

A solução de Rousseau é fazer uso de um método conjectural. Ele irá imaginar um estado de natureza, isto é, uma condição pré-social, originária, *hipotética*, que lhe permitirá preencher as

⁹ O termo “desnaturação” é ambíguo: se por um lado ele possui um sentido depreciativo, na medida em que significa a perda da simplicidade do estado puramente natural, por outro lado ele também significa, conforme veremos a seguir, a possibilidade de ascender à liberdade política e moral. P. Audi interpreta a noção de corrupção de maneira descritiva mais do que normativa, “comme corruption”, “rupture avec l'ordre de la nature”. Cf. Bernardi, 2008, p. 197, nota 2.

¹⁰ Rousseau está refutando Aristóteles (dentre outros) com a tese segundo a qual a passagem do estado de natureza ao estado civil é de desnaturação. Segundo Aristóteles, a inclinação natural levaria os homens ao estado de sociedade. Ver Aristóteles, *Política*, 1253a.

lacunas da História. Henri Gouhier define o estado de natureza concebido por Rousseau enquanto uma “hipótese de trabalho”; uma hipótese de trabalho que tem valor de norma, isto é, que nos permite avaliar o estado presente. Mas é importante ressaltar que não se trata de um momento histórico. A origem é lógica e não histórica. A tarefa é “distinguir o que há de originário do que há de artificial na presente natureza do homem e conhecer a fundo um estado que não existe mais, talvez nunca tenha existido e provavelmente jamais existirá”, e “a partir do qual se deve julgar o nosso estado atual” (*Segundo Discurso*, p. 161-162).¹¹

Rousseau não foi o primeiro a recorrer à hipótese do estado de natureza. A ideia de uma reconstrução experimental das origens era recorrente no século XVIII.¹² Porém, a sua concepção do homem em estado de natureza se distingue das concepções de Hobbes e Locke, por exemplo, porque Rousseau descreve o homem natural “desprovido de todas as qualidades atribuíveis à experiência histórica” (Kuntz, 2019, p. 16.). Rousseau escreve que os autores que descreveram o estado de natureza antes dele “todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejos e orgulho, transferiram ao estado de natureza ideias que nasceram na sociedade; referiam-se ao homem selvagem e descreviam o homem civil” (*Segundo Discurso*, p. 170). Rousseau, ao contrário, acentua a distância que separa o estado de natureza

¹¹ Jean Starobinski escreve em nota: “On lit dans la *Lettre à Christophe de Beaumont* : «Cet homme n'existe pas, direz-vous, soit : mais il peut exister par supposition.». Même si l'état de nature n'a pas eu lieu, il faut le définir: c'est la norme à partir de laquelle nous pourrions juger notre condition de civilisés : «L'homme naturel n'est ni antérieur, ni extérieur à la société», écrit Claude Lévi-Strauss ; «il nous appartient de retrouver sa forme, immanente à l'état social hors duquel la condition humaine est inconcevable» (Starobinski, 1964, p. 1295, nota 3).

¹² A esse respeito ver as notas de Starobinski ao *Discurso sobre a desigualdade* ((Starobinski, 1964, p. 1295-1296) e Derathé, 2009).

do estado civil, o homem natural do homem social. Segundo ele, foram necessários muitos séculos para desenvolver no espírito humano as operações de que hoje ele é capaz, e é um erro comum, ao raciocinar sobre o estado de natureza, transferir-lhe ideias extraídas da sociedade (*Segundo Discurso*, p. 187-188). Segundo Rousseau, Hobbes confunde o homem natural com o homem civil ao atribuir ao homem natural uma “multiplicidade de paixões” que na realidade só desenvolveram com a sociedade:

[Hobbes] deveria dizer que o estado de natureza, sendo aquele em que o cuidado com nossa preservação é o menos prejudicial à de outrem, consequentemente era o mais favorável à paz e o mais conveniente ao gênero humano. Mas ele diz exatamente o contrário, por ter introduzido inoportunamente, no cuidado com a preservação do homem selvagem, a necessidade de satisfazer uma infinidade de paixões que são obra da sociedade e tornaram as leis necessárias. (*Segundo Discurso*, p. 195)¹³

Segundo Rousseau, esse homem em estado de natureza seria movido por apenas duas paixões ou princípios, a saber, o amor de si e a piedade. O amor de si o faz prezar pelo seu bem-estar e conservação, enquanto a piedade lhe inspira uma repugnância natural diante do sofrimento ou da morte de todo ser sensível, principalmente de seus semelhantes (*Segundo Discurso*, p. 164-165).¹⁴ E o

¹³ Antes de Rousseau, Montesquieu já havia levantado hipóteses sobre o estado de natureza nas quais buscou retirar as características sociais dos seres humanos dessa condição natural. O barão francês até mesmo antecipa a crítica que Rousseau fará a Hobbes a esse respeito. Ver Montesquieu, *O Espírito das Leis*, livro I, capítulo 2. Para uma comparação entre o estado de natureza e a formação da sociedade civil nos dois autores, ver Moscateli, 2010, p. 39-46.

¹⁴ O amor de si se contrapõe ao amor-próprio, que é uma perversão do amor de si originário. Tal como Salinas Fortes explica, “transformando-se em verdadeiro furor de se distinguir, essa paixão [o amor-próprio] leva o civilizado a prezar acima de tudo as honrarias, a reputação e a opinião alheia. Reto-

ser humano se distinguiria dos demais animais por duas características: a liberdade e a perfectibilidade. A liberdade significa que o homem é um agente livre que pode escolher seguir seu instinto natural ou, por um ato de liberdade, desviar-se da regra que lhe foi prescrita pela natureza. A perfectibilidade, termo cunhado por Rousseau, é a capacidade do ser humano se aperfeiçoar, de adquirir conhecimentos. Ambas, liberdade e perfectibilidade, são o que possibilitam o homem se afastar da natureza, e isso é positivo e negativo ao mesmo tempo: é positivo, uma vez que revela a superioridade e espiritualidade humana, mas é negativo, uma vez que leva o homem para longe da sua condição natural e significa os nossos desregramentos (Salinas Fortes, 1989, p. 30). Rousseau escreve:

Não é, pois, tanto o entendimento que faz a distinção específica do homem entre os animais, mas sua qualidade de agente livre. A natureza comanda todos os animais, e o animal obedece. O homem sofre a mesma influência, mas se reconhece livre para ceder ou resistir. É sobretudo na consciência dessa liberdade que desponta a espiritualidade de sua alma, pois a física explica de certo modo o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias, mas na força de querer, ou melhor, de escolher, e no sentimento dessa força, encontram-se apenas atos puramente espirituais, dos quais nada se explica pelas leis da mecânica. (*Segundo Discurso*, p. 182)

Tal como comenta Braunstein em nota ao texto,

Rousseau não aceita a tese de Descartes, retomada por Buffon, segundo a qual o entendimento seria propriedade exclusiva do homem. Das sensações ao entendimento, há

mando uma fórmula expressiva do filósofo: enquanto o selvagem 'vive em si mesmo', o 'homem sociável', sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais" (Salinas Fortes, 1989, p. 36).

apenas uma diferença de grau, e não de natureza. Desse ponto de vista, o homem e o animal diferem apenas quantitativamente. A liberdade permite melhor distinguir o homem do animal. (Braunstein, 2020, p. 182, nota 66)

Na narrativa hipotética de Rousseau, a estado de natureza não invoca necessariamente o estado social. Nele o homem natural viveria de forma independente, autossuficiente, sem vínculos que se estenderiam para além da primeira infância, a partir da qual cada um se incumbiria sozinho de prover sua preservação, algo que seria facilitado, por um lado, pela abundância dos recursos naturais e, por outro, pelas poucas necessidades e desejos humanos. Para sair desse quadro que poderia se manter inalterado geração após geração, por incontáveis séculos, Rousseau introduz as alterações no meio ambiente (secas, inundações, diferenças mais acentuadas no clima etc.) que forcem os seres humanos a buscarem outras maneiras de garantir sua preservação, despertando assim a perfectibilidade e criando oportunidades para o estabelecimento de relações sociais com auxílio mútuo.

Portanto, o que possibilitou ao homem abandonar o estado de natureza e adentrar no estado civil foram justamente essas características humanas da liberdade e da perfectibilidade, conjugadas a um “funesto acaso” ou circunstâncias naturais excepcionais que o fizeram recorrer ao artifício da organização social e política para sobreviver. No *Manuscrito de Genebra*, isto é, na primeira versão do *Contrato social*, Rousseau escreve: “o gênero humano pereceria se a arte não viesse em socorro da natureza” (MG, p. 289). Mas essas mudanças só aconteceram de forma gradativa e ao longo de vários séculos, à medida que as novas necessidades foram levando à complexificação das relações humanas e à invenção de uma série de artes e conhecimentos.

A conclusão da primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade* é a de que a desigualdade não é natural, isto é, ela não é “autorizada” pela lei natural: “considerado em sua condição natural, o homem não mantém relações de desigualdade com seus semelhantes. A desigualdade, portanto, é socialmente produzida no decorrer da evolução histórica da humanidade” (Salinas Fortes, 1989, p. 22). E quais as fontes das desigualdades?

Rousseau identifica a instituição da propriedade como a primeira fonte das desigualdades. O homem inventou a metalurgia e a agricultura, e uma consequência inevitável dessas invenções foram a divisão do trabalho e a instituição da propriedade:

Nesse estágio, as coisas poderiam ter permanecido iguais se os talentos tivessem sido iguais e se, por exemplo, a utilização do ferro e o consumo dos víveres tivessem se mantido constantemente em equilíbrio exato. Mas a proporção, que nada assegurava, logo foi rompida; o mais forte executava mais trabalhos, o mais astuto tirava melhor partido do seu, o mais engenhoso encontrava meios de abreviar a lida, o lavrador tinha mais necessidade de ferro, ou o ferreiro mais necessidade de trigo, e, trabalhando igualmente, um ganhava muito, enquanto o outro mal podia viver. Assim é que a desigualdade natural se estende insensivelmente à desigualdade de combinações, e que as diferenças dos homens, desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias, tornam-se mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos, e começam a influir, na mesma proporção, na sorte dos particulares. (...) de livre e independente que fora o homem outrora, ei-lo, por uma infinidade de novas necessidades, subjugado, por assim dizer, a toda a natureza, e sobretudo a seus semelhantes, dos quais em certo sentido se torna escravo, ainda que se torne seu senhor: rico, precisa dos serviços deles; pobre, precisa do auxílio deles, e a mediocridade não o coloca em condições de viver sem eles. É, pois, necessário que ele busque inces-

santemente torná-los interessados por sua sorte e fazer com que encontrem, real ou aparentemente, seu próprio lucro em trabalhar para o dele; o que o torna velhaco e artificioso com uns, imperioso e duro com outros; e o coloca na contingência de iludir a todos aqueles de que necessita, quando pode fazer-se temer ou quando não encontra interesse em servi-los utilmente. Enfim, a ambição devoradora, o ardor de construir sua fortuna relativa, menos por uma verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira em todos os homens uma sinistra inclinação a se prejudicarem mutuamente; uma inveja secreta tão mais perigosa que, para dar seu golpe com mais segurança, frequentemente usa a máscara da benevolência. Em uma palavra, concorrência e rivalidade de um lado e, de outro, oposição de interesses, e sempre, o desejo oculto de tirar proveito às expensas de outrem. Esses males reunidos constituem o primeiro efeito da propriedade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente. (...) Então, começaram a nascer, de acordo com os diversos caracteres de uns e de outros, a dominação e a servidão, a violência e as pilhagens. (...) tornaram-se os homens avaros, ambiciosos e maus. (...) A sociedade em formação foi substituída pelo mais horrível estado de guerra. (*Segundo Discurso*, p. 219-221)

Tal como comenta Braunstein, é nesse estado que Rousseau se aproxima de Hobbes. Porém, o estado de guerra de todos contra todos, que irá tornar necessária a realização de um contrato, não é o estado de natureza originário e sim o último estágio do estado de natureza, que antecede o pacto social. Diferentemente de Hobbes, ele é efeito e não causa dos vícios. Ele é consequência do aparecimento da propriedade e não da natureza do homem (Braunstein, 2020, p. 221, nota 125).¹⁵

¹⁵ A tese de Hobbes do estado natural de guerra de todos contra todos aparece em Hobbes, *De Cive*, cap. 1 (em particular §12) e Hobbes, *Leviatã*, cap. 13.

Na segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau narra a origem das sociedades políticas enquanto uma iniciativa dos ricos para dar legitimidade às desigualdades então existentes, obrigando todos a obedecer a leis protetivas da propriedade a partir da convenção de um pacto social. O texto termina com a degeneração do corpo político com a ascensão do despotismo. Nós iremos retomar esse tema no terceiro capítulo do livro, quando formos analisar o problema da desigualdade socioeconômica para a política.

Gostaríamos agora de analisar o *Contrato social*, texto no qual Rousseau investiga em que condições a passagem da liberdade natural para o condicionamento social pode operar-se legitimamente, isto é, atendendo plenamente ao seu objetivo, o que não acontece no relato do “contrato dos ricos” do *Segundo Discurso*. A pergunta agora é: se a liberdade deve ser o princípio organizador das sociedades políticas, como elas devem se organizar?

2.2. O PRINCÍPIO DA SOBERANIA DA VONTADE GERAL

Conforme afirma Cláudio Araújo Reis, *vontade geral* é um dos conceitos-chaves da filosofia política de Rousseau e, no entanto, “uma de suas ideias mais fugidias” (Reis, 2010, p. 12). Um indício disso é termos tanto interpretações segundo as quais Rousseau defendia uma democracia direta quanto interpretações segundo as quais há elementos tirânicos e totalitários no pensamento do genebrino, ambas as leituras tendo por base uma concepção diferente do que seja a vontade geral.¹⁶ O nosso objetivo nesta

¹⁶ Dentre as interpretações segundo as quais Rousseau defendia uma democracia direta, podemos citar Constant, 1874, p. 258-286 e Bobbio, 1987, p. 41. Dentre as interpretações que destacam elementos tirânicos e totalitários do pensamento de Rousseau, podemos citar Talmon, 1952, capítulo 2; Berlin, 2002; Hayek, 2001, capítulo 6 e Russell, 2008, p. 684-700.

seção é esclarecer um pouco esse conceito tão fundamental para o pensamento político de Rousseau. Nós iremos nos opor às interpretações tirânicas e totalitários do texto e defender que, se conforme concebeu Hannah Arendt, os regimes totalitários são regimes marcados pela ausência da política, a vontade geral, ao contrário, é a condição de possibilidade da política no pensamento rousseauniano.¹⁷ Para tanto, primeiro nós iremos distinguir vontade geral, vontade individual, unanimidade e vontade da maioria e, em seguida, iremos argumentar que a vontade geral é ao mesmo tempo fundamento e critério de legitimidade da política para Rousseau.

2.2.1. Vontade geral x vontade individual, unanimidade e vontade da maioria

Cada pessoa possui uma vontade própria que tende às suas preferências individuais. Essa é a vontade individual ou particular. A vontade de todos, por sua vez, é a somatória dessas vontades individuais que, enquanto vontades individuais, ainda têm como objeto o interesse privado.¹⁸ Quando todas as vontades individuais visam a um mesmo interesse, temos uma unanimidade. Quando nem todas as vontades individuais visam a um mesmo interesse, quer dizer, quando não há unanimidade, nós temos a formação de uma vontade da maioria e uma

¹⁷ Nós fazemos menção à reflexão arendtiana sobre o totalitarismo, porém é válido lembrar que a própria Arendt era crítica do conceito de vontade geral em Rousseau que, segundo ela, eliminaria a condição humana da pluralidade. Ver Arendt, 2006, p. 66-72.

¹⁸ Nós estamos usando a expressão “vontade de todos” no seu sentido distributivo, ainda que, conforme escreve Hilail Gildin, a expressão seja usada por Rousseau às vezes para se referir à vontade particular de cada um dos cidadãos antes de qualquer deliberação pública e votação terem acontecido” (sentido distributivo ao qual fazemos referência), às vezes como sinônimo da vontade geral (sentido coletivo). Ver Gildin, 1983, p. 57.

ou mais vontades das minorias, sendo que, segundo a regra da maioria, a vontade da maioria prevalece em detrimento da(s) vontade(s) da(s) minoria(s).

A vontade geral rousseauniana, por sua vez, não é o mesmo que unanimidade nem o mesmo que vontade da maioria. Ela é de outra natureza porque o seu objeto não é mais o interesse privado, mas o interesse comum. Quer dizer, não se trata de um processo de agregação de vontades individuais como na unanimidade ou na utilização da regra da maioria, mas na identificação do que há de comum em todas as vontades individuais, sem exclusão. Rousseau escreve: “há frequentemente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; uma [a vontade geral] só diz respeito ao interesse comum, a outra [a vontade da maioria] diz respeito ao interesse privado e não é mais do que uma soma de vontades particulares” (CS, II, 3, p. 534).

A diferença entre as ideias de unanimidade e de vontade geral é que, se por um lado a unanimidade significa que todos querem a mesma coisa, por outro lado, quando se encontra uma vontade geral, isso não significa que todas as vontades que foram levadas em conta no processo de determinação da vontade geral coincidam inteiramente entre si, quer dizer, isso não significa que não haja diferenças entre as vontades individuais. Sempre há diferenças entre as vontades individuais porque cada vontade individual tem uma força motriz distinta, a saber, o indivíduo a qual aquela vontade pertence. Vontades individuais não coincidem sempre e em todos os aspectos. O ponto é encontrar o núcleo comum de todas as vontades individuais, aquilo que todas as vontades almejam, apesar das diferenças.

E a diferença entre a regra da maioria e a vontade geral é que na regra da maioria as vontades das minorias são submetidas à vontade da maioria, sendo que na vontade geral não há divisão entre maioria e minoria, há apenas a identificação

do que há de comum em todas as vontades individuais, sem exclusão.¹⁹

Quanto à não-exclusão, Rousseau é categórico: “para que uma vontade geral seja geral, nem sempre é necessário que seja unânime, mas é necessário que todos os votos sejam contados. Toda exclusão formal rompe a generalidade” (CS, II, 2, p. 532, nota 50). Ou seja, para se conhecer a vontade geral é preciso consultar todas as vontades que fazem parte do corpo soberano. A exclusão de uma única voz do processo de decisão rompe com a exigência de generalidade do sujeito da vontade que, no caso, é o soberano, isto é, todos os membros do corpo político.

Como a vontade geral tende à igualdade e não às preferências individuais, nós podemos associá-la às ideias de bem comum, interesse comum ou interesse geral. Ainda que não se possa excluir nenhuma vontade no processo de constituição de uma vontade geral, Rousseau escreve que “o que generaliza a vontade é menos o número de votos do que o interesse comum que os une” (CS, II, 4, p. 537). Mas o que isso significa? Voltaremos a esse ponto mais adiante.

Rousseau explica que a vontade geral é “geral” em dois sentidos. Em um primeiro sentido, conforme acabamos de ver, ela é geral em relação ao sujeito da vontade que, no caso, é todo o corpo soberano. É nesse sentido que Rousseau defende que um particular ou grupo de indivíduos menor do que o corpo soberano não pode representar a vontade geral e, portanto, ela é inalienável: “a vontade geral é geral, ou não o é; ou é do corpo do povo, ou somente de uma parte” (CS, II, 2, p. 532). A vontade geral também é “geral” em um segundo sentido, a saber, em relação ao objeto sob o qual essa vontade se aplica e que, no caso, são também todos os membros da comunidade política, só que agora

¹⁹ “A Vontade Geral, diz Rousseau, não é a soma das vontades particulares, mas o que resta, quando se retiram das vontades particulares ‘os mais e os menos’ (CS, II, 3)” (Limongi, 2018, p. 157, nota 9).

na condição de súditos. É nesse outro sentido que Rousseau afirma que a vontade geral “não pode se pronunciar nem sobre um homem nem sobre um fato” particular (CS, II, 4, p. 537) ou ainda “que não há nenhuma vontade geral sobre um objeto particular” (CS, II, 6, p. 542). Portanto, retomando, a vontade geral é “geral” em um duplo sentido. Ela é geral tanto em relação ao sujeito da vontade quanto em relação ao objeto sob o qual essa vontade se aplica: “a vontade geral, para ser de fato geral, deve sê-lo tanto em seu objeto quanto em sua essência; (...) ela deve partir de todos para aplicar-se a todos” (CS, II, 4, p. 537). No *Manuscrito de Genebra*, Rousseau define generalidade da seguinte forma: “o que significam essas palavras *Universalidade* e *Generalidade*, que são aqui a mesma coisa? O gênero considerado pela abstração, ou o que convém ao todo do qual se refere, e o todo somente assim o é em relação às suas partes” (MG, p. 327). Nesse sentido, nós ainda poderíamos pensar em uma terceira acepção de “geral” que seria a necessidade de abstração: apesar das diferenças entre as vontades, é preciso ser capaz de abstrair as diferenças e aprender a enxergar o que é do interesse comum.

E por que Rousseau fala em vontade? Porque a sua definição de liberdade está vinculada à noção de vontade. Para Rousseau, liberdade é não estar submetido a uma vontade alheia²⁰ ou,

²⁰ Com relação à definição de liberdade enquanto não-submissão, em *Cartas escritas da montanha*, Rousseau escreve: “a liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não estar submetido à vontade de outrem; ela consiste ainda em não submeter a vontade do outro à nossa. Qualquer um que seja senhor não pode ser livre e reinar é obedecer” (*Cartas da montanha*, oitava carta, 371). Essa mesma ideia de que ser livre é não só não estar submetido a uma vontade alheia, mas também não impor a sua vontade aparece na seguinte passagem do *Contrato social*: “aquele que acredita ser o senhor dos outros não deixa de ser mais escravo do que eles” (CS, I, 1, p. 505). Nota-se, portanto, que igualdade e liberdade em Rousseau andam juntas na medida em que só é possível ser livre entre iguais.

ainda, somente obedecer às leis que você mesmo se deu (CS, I, 8, p. 523). O pacto social não é um pacto de submissão em que um povo renuncia à sua liberdade para se dar um chefe. Rousseau defende que, assim como o homem não pode alienar a sua liberdade, também um povo não pode alienar a sua liberdade. Um pacto que implique essa alienação não passa de um simulacro de contrato porque, ao invés de estabelecer um compromisso mútuo e fundar a liberdade, ele estabelece uma renúncia unilateral, sem compensação alguma. O pacto social, ao contrário, é fruto de uma convenção, isto é, de uma livre escolha.

Um outro ponto importante para o qual Rousseau chama a atenção é que não é porque a soberania, isto é, a vontade do corpo político, é absoluta que ela é ilimitada. Ele escreve:

Se o Estado ou a Cidade não é senão uma pessoa moral, cuja vida consiste na união de seus membros, e se o mais importante de seus cuidados é sua própria conservação, é-lhe necessária uma força universal e compulsiva para mover e dispor cada parte da maneira mais conveniente ao todo. Assim como a natureza dá a cada homem um poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, recebe, como eu disse, o nome de soberania.

Mas, além da pessoa pública, devemos considerar as pessoas privadas que a compõem e cuja vida e liberdade são naturalmente independentes dela. *Trata-se, portanto, de distinguir bem os direitos respectivos dos Cidadãos e do Soberano e os deveres que os primeiros devem cumprir na qualidade de súditos, do direito natural do qual devem gozar na qualidade de homens.*

Admite-se que tudo o que cada um aliena pelo pacto social, seu poder, seus bens, sua liberdade, é somente a parte de

tudo aquilo cujo uso é de importância para a comunidade. Mas também é preciso admitir que o Soberano é o único juiz dessa importância.

Todos os serviços que um cidadão pode oferecer ao Estado, deve-os tão logo o Soberano os requeira. Mas o Soberano, por sua vez, não pode sobrecarregar os súditos com nenhum fardo inútil à comunidade, nem sequer pode querê-lo: pois, sob a lei da razão, bem como sob a lei da natureza, nada é feito sem causa. (CS, II, 4, p. 536, grifo nosso)

Bruno Bernardi distingue três sujeitos de direito nessa passagem, a saber: 1) o homem, detentor de direitos inalienáveis, tais como a sua vida e a sua liberdade, direitos a que nem ele pode renunciar, nem o soberano pode ameaçar; 2) o cidadão que, enquanto membro do soberano, detém direitos políticos (deliberar, opinar, votar nas assembleias soberanas) e 3) o soberano, isto é, todos os cidadãos reunidos nas deliberações públicas que desfrutam do direito sem reserva de criar leis e, conseqüentemente, obrigar os súditos. Tornando-se um cidadão por meio do pacto de associação, o membro do corpo político não deixa de forma alguma de ser um homem, isto é, o sujeito nunca deixa de ser homem e cidadão ao mesmo tempo (Bernadi, 2001, p. 207, nota 76).

Nesse sentido, a soberania do povo²¹ é absoluta, uma vez que ela não está submetida a nenhuma outra vontade alheia, porém ela não é ilimitada, uma vez que a sua função determina o seu uso

²¹ Na teoria política de Rousseau, povo é o conjunto de todos os cidadãos de uma determinada comunidade política, sem exceção, incluindo-se aí os ricos e os pobres, diferentemente da concepção de povo de outras tradições políticas. Maquiavel, por exemplo, distingue os grandes e o povo: enquanto os primeiros se caracterizam pelo humor/desejo de comandar e oprimir o povo, o segundo se caracteriza pelo humor/desejo de não ser comandado nem oprimido pelos grandes. Ver *O Príncipe*, capítulo 9 e *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, livro I, capítulo 4.

e, portanto, ela não pode atacar os direitos dos indivíduos. Se nós entendemos esta distinção entre a soberania ser absoluta, mas não ilimitada, interpretações tirânicas e totalitárias do texto de Rousseau perdem força. Segundo essas interpretações, Rousseau seria um inimigo da liberdade, seu modelo levaria necessariamente à tirania da maioria ou à tirania da vontade geral que, por sua vez, massacraria qualquer manifestação individual entendida enquanto nociva ao corpo político; que a doutrina de Rousseau seria uma forma de coletivismo extrema onde o indivíduo se sacrificaria ao Estado; concepção organicista de sociedade que sugere a absorção dos membros individuais na vida coletiva de todo o corpo (Vaughan *apud* Derathé, 2009, p. 596-601). Porém, conforme escreve Milton Meira do Nascimento, “como poderia Rousseau aparecer como inimigo da liberdade se ele considera que a obediência à vontade geral é liberdade e que seu modelo era um antídoto contra qualquer forma de dominação?” (Nascimento, 2016, p. 201). A garantia da liberdade individual é uma condição de validade do pacto, e a expressão das vontades e interesses particulares é condição de possibilidade para se chegar a ou encontrar a vontade geral. Tal como Thiago Vargas escreve:

a vontade geral absolutamente não aniquila os interesses particulares; muito pelo contrário, ela não pode prescindir deles para que possa surgir e se expressar. Afinal, é somente após a profusão da manifestação dos interesses particulares, e quando contada a “soma das pequenas diferenças” que resta entre eles, que emerge o interesse comum, objeto da vontade geral. (Vargas, 2022, p. 214-215, nota 18)²²

²² Derathé escreve em nota ao texto do *Contrato Social* que “é importante ressaltar que, na própria formulação do problema colocado pelo contrato social, a salvaguarda da liberdade individual é uma condição para a validade do pacto. Isso está em total acordo com a célebre frase do [Livro I] capítulo IV:

2.2.2. A vontade geral enquanto fundamento e critério de legitimidade da política

A formulação de Rousseau da vontade geral diz respeito ao problema fundamental da política, a saber, como permitir a livre expressão das vontades individuais, que inevitavelmente entram em conflito, e ainda assim manter uma unidade mínima sem a qual nenhuma sociedade pode existir? Trata-se do problema da criação de um consenso político ou do problema da resolução de conflitos ou, ainda, do problema do desenvolvimento do senso de comunidade política. A soma dos interesses particulares não produz ordem porque vontades particulares não convergem. “Cada interesse tem princípios diferentes” conforme escreve o marquês D’Argenson e que Rousseau cita em nota.²³ Rousseau, conforme escreve Newton Bignotto, reconhece a anterioridade dos interesses particulares, mas o ponto é que ele nega que sejam os interesses particulares que sirvam de fundamento ao Estado

‘renunciar à sua liberdade é renunciar à sua qualidade de homem’. O pacto social não só deve ser um compromisso livremente consentido, mas também não pode incluir como cláusula a alienação da liberdade. É claro que é um problema saber se o sistema de Rousseau realmente oferece garantias suficientes para a liberdade individual, mas, pelo menos na intenção do autor, o pacto social tem precisamente o objetivo de permitir que os homens formem uma associação sem, para isso, renunciar à sua liberdade. Porque, caso contrário, seria contrário à natureza do homem. É por isso que Rousseau dirá em outro lugar [nas *Cartas da montanha*] que [o pacto] ‘se deve provar que é conveniente para os homens, e que não tem nada de contrário às Leis naturais’” (Derathé, 1964, p. 1.444, nota 3).

- ²³ “‘Cada interesse’, diz o marquês D’Argenson, ‘tem princípios diferentes. O acordo de dois interesses particulares forma-se por oposição ao de um terceiro’. Poderia ter acrescentado que o acordo de todos os interesses se forma em oposição ao de cada um. Se não houvesse nenhum interesse diferente, dificilmente se perceberia o interesse comum, que jamais encontraria obstáculo: tudo caminharia por si mesmo e a política deixaria de ser uma arte” (CS, II, 3, p. 534, nota 54)

(Bignotto, 2010). O homem que considera apenas a si mesmo é o homem do estado de natureza, não o cidadão. A partir do pacto social, a razão de cada homem deixa de ser o único árbitro de seus deveres porque agora o pacto cria direitos e deveres que precisam ser respeitados para continuar existindo.²⁴

Marilena Chauí escreve que “o fundamento da política não é jurídico (o pacto), nem empírico (a concórdia de todas as vontades), mas a consciência coletiva que se exprime como vontade geral”:

a política não é o campo da violência pura e das forças nuas – quando estas se manifestam a política já morreu. A política também não é o terreno onde a vontade de todos se reconcilia numa paz perpétua que anula e mistifica os movimentos antagônicos do corpo social. A política se instaura com a instauração da região da Lei, poder que é poder da Vontade Geral, emblema do social e de suas articulações internas e necessárias. (Chauí, 2023, p. 23-24)

Ou seja, a política é o campo de conflito regido pela lei, lei que, segundo Rousseau, deve ser a expressão da vontade geral. É nesse sentido que podemos afirmar que é a existência da possibilidade da formação de uma vontade geral que possibilita a política. É a possibilidade do acordo entre os diferentes interesses particulares que torna a política possível. A política é, desse modo, a arte de identificar a vontade geral ou um interesse comum a todos, interesse comum aqui entendido enquanto simplesmente

²⁴ Moscateli escreve que “a obediência à vontade geral não é somente aquilo que limita legitimamente a liberdade, mas, mais do que isto, ela é o que coloca as condições de existência da liberdade. Assim, Rousseau compreende que certas restrições à independência natural dos homens são necessárias para que, de fato, eles sejam livres e protegidos das vontades arbitrárias uns dos outros” (Moscateli, 2019, p. 295-296)

aquilo que nós decidimos fazer juntos, conforme a definição de interesse comum de Charles Taylor (Taylor, 1995, p. 181-203).

Ainda que essa concepção de vontade geral se baseie em uma política imanente – no sentido de que o pacto não tem um fundamento fora de si –, a vontade geral possui um critério que garante a sua retidão. Rousseau escreve que “a vontade geral é sempre reta, mas o juízo que a guia nem sempre é esclarecido” (CS, II, 6, p. 544):

a vontade geral é sempre reta e tende sempre à utilidade pública. Mas não se segue que as deliberações do povo tenham sempre a mesma retidão. Queremos sempre nosso próprio bem, contudo nem sempre o vemos. O povo nunca se corrompe, mas é com frequência enganado, e só então parece querer o que é mau. (CS, II, 3, p. 534)

Isso significa que por mais que as decisões coletivas devam expressar a vontade geral, elas podem não a expressar e, portanto, deliberação pública e vontade geral não-necessariamente coincidem, por mais que elas devam coincidir. Ainda que a vontade geral não seja algo que se impõe aos indivíduos, mas que é por eles construída (política imanente), os indivíduos podem se equivocar a respeito do que seja melhor para a coletividade. É nesse sentido que Rousseau escreve que é preciso unir entendimento e *vontade*, é preciso aprender a reconhecer a vontade geral.

Uma das possíveis ameaças ao processo de determinação da vontade geral é a existência de facções, isto é, associações parciais em que a vontade de cada uma dessas associações é geral em relação a seus membros, porém particular em relação ao Estado (CS, II, 3, p. 535):

(...) não é impossível que o conselho de uma democracia edite maus decretos e condene inocentes: mas isso só

acontece quando o povo, seduzido por alguns homens de prestígio, hábeis e eloquentes, substitui seus verdadeiros interesses por interesses particulares. Assim, uma coisa será a deliberação pública, outra, a vontade geral. Examinei com cuidado o que se passa em qualquer deliberação e vereis que a vontade geral sempre se volta para o bem comum; mas, frequentemente, ocorre uma cisão secreta, uma confederação tácita que, por meio de vias particulares, sabe alterar a disposição natural da assembleia. Então, o corpo social realmente se divide em outros corpos, cujos membros reconhecem uma vontade geral, boa e justa em relação a esses novos corpos, mas injusta e má em relação ao todo do qual cada um desses corpos faz parte. (*Economia*, p. 111-112)

Nesse caso,

pode-se dizer que então não há mais tantos votantes quantos são os homens, mas somente quanto são as associações. As diferenças tornam-se menos numerosas e produzem um resultado menos geral. Por fim, se uma dessas associações for tão grande que ultrapasse todas as outras, o resultado não será mais uma soma de pequenas diferenças, e sim uma diferença única, e então não haverá mais vontade geral, e a opinião que prevalecer sobre as outras será uma opinião meramente particular. (*CS*, II, 3, p. 535)

Essa duplicidade do conceito de vontade geral foi explorada por Claudio Araújo Reis em um artigo intitulado “Vontade geral e decisão coletiva”. Segundo ele, a vontade geral teria dois sentidos, a saber: 1) um sentido decisionista, isto é, as próprias decisões coletivas, consubstanciadas nas leis, que ele nomeia de *vg-decisão* e 2) um sentido substantivo, isto é, o padrão do bem comum, em certo sentido anterior e independente das decisões

coletivas, servindo como referência para elas, que ele nomeia de a vg-padrão.

O ponto de Rousseau não é suprimir o conflito de interesses, mas sim garantir que a sua tradução política não tome a forma de facções ou grupos de interesse.²⁵ Quando uma lei é proposta na assembleia deliberativa, o que está em questão ou a pergunta que se faz aos associados não é se eles aprovam ou rejeitam a proposta tendo em vista os seus interesses pessoais, mas se a proposta de lei está em conformidade ou não com a vontade geral que é, afinal de contas, também a vontade deles, associados, enquanto parte do corpo soberano (CS, IV, 2, p. 617). Reis escreve que:

as tensões entre interesse geral e interesse particular, entre vontade geral e vontade(s) particular(es), não podem jamais ser resolvidas com a supressão ou o apagamento do interesse particular, que pode, em princípio, ser tão variado quanto desejamos. Não é, de fato, a pluralidade dos interesses particulares que põe um problema (na verdade, essa pluralidade é condição da política, reconhece o próprio Rousseau, dentro de certos limites), mas a ausência de interseção entre eles (e como garantir que essa interseção não seja um conjunto vazio é uma preocupação constante de Rousseau). (Reis, 2010, p. 14-15)

Portanto e mais uma vez, a vontade geral não é o mesmo que a vontade da maioria, uma vez que a maioria pode errar em sua percepção da vontade geral ou mesmo contrariar a vontade geral. É preciso que a vontade da maioria coincida com a vontade

²⁵ Em seu livro *O Brasil à procura da democracia*, Bignotto alerta para os danos das “guerras de facções” que parecem dominar a cena política brasileira contemporânea, as facções sendo grupos de pessoas que defendem interesses particulares (interesses do próprio grupo) como se fossem interesses gerais da nação. Ver Bignotto, 2020, p. 214-232.

geral e, para isso, é preciso que os cidadãos aprendam a identificar a vontade geral. Aqui entra o papel da virtude na determinação da vontade geral. Rousseau escreve que “a pátria não pode subsistir sem liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos; tereis tudo se formais cidadãos; sem isto tereis apenas escravos cruéis, a começar pelos chefes de Estado” (*Economia*, p. 123). E Rousseau está falando de virtude cívica que ele define enquanto a “conformidade da vontade particular à geral” (*Economia*, p. 117).

E porque é a vontade geral que possibilita o pacto social, porque ela funda o poder político, é ela também que deverá ser o critério de legitimidade da política ao longo de toda a vida do corpo político. Rousseau escreve no início do Livro II:

A primeira e mais importante consequência dos princípios estabelecidos no livro anterior [Livro I] 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 necessário o estabelecimento das sociedades, é o acordo desses mesmos interesses que a tornou possível. O vínculo social é formado pelo que há de comum nesses diferentes interesses, e, se não houvesse nisso nenhum ponto sobre o qual todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, é unicamente a partir desse interesse comum que a sociedade deve ser governada. (CS, II, 1, p. 531)

O conceito de vontade geral tem uma função normativa no pensamento de Rousseau. É a possibilidade de existência de uma vontade geral que torna o pacto de associação uma possibilidade concreta, e o pacto, por sua vez, significa a possibilidade do homem (re)conquistar a sua liberdade. À pergunta “O que é uma política legítima?”, Rousseau responde que é aquela que tem

por base a vontade geral, sejam as ações do soberano, sejam as ações dos magistrados (governantes), como veremos mais adiante, sejam as ações dos cidadãos. É nesse sentido que nós podemos pensar a teoria de Rousseau e, em especial, a noção de vontade geral enquanto uma “escala de medida” para julgar a realidade histórica. Ela é um instrumento ou ferramenta conceitual que nos permite medir o grau de legitimidade e, conseqüentemente, o grau de liberdade de uma ação política (Nascimento, 2016, p. 16). No verbete “Economia (Moral e Política)” da *Enciclopédia* organizada por Diderot e D’Alembert, Rousseau fala da vontade geral enquanto regra universal e segura a partir da qual se pode julgar um bom ou mau governo e, em geral, a moralidade de todas as ações humanas (*Economia*, p. 111).

Qual a fonte de legitimidade das leis de um povo? Segundo Rousseau, porém, a legitimidade é a refundação dos princípios que não só possibilitaram, mas também moldaram a natureza da associação. Ou seja, a vontade geral que, conforme vimos, funda a política, deve continuar sendo o princípio das ações políticas. Nas palavras de Rousseau, “se o interesse comum é o objeto da associação, é claro que a vontade geral deve ser a regra para as ações do corpo social” (MG, p. 294-295). É porque a vontade geral é fundamento do corpo político que ela também deve ser critério de legitimidade das ações dos atores políticos. Porque é a atualização dos princípios que fundaram o corpo político ou Estado que garante a sua manutenção e legitimidade.²⁶

Essa é a resposta de Rousseau ao problema de como conservar o corpo político depois da sua fundação. Assim como ou-

²⁶ Nesse sentido, Rousseau se afasta tanto do modelo teológico-político, em que Deus era a única fonte da lei e os monarcas os seus representantes, quanto do modelo de alguns iluministas, onde a razão universal era a depositária do sentido de lei e deveria servir de guia para todo corpo de leis. Ver Bignotto, 2010, n.p.

tros autores da tradição republicana, ele irá recorrer à noção da fundação contínua. Tal como escreve Bignotto ao abordar o tema da fundação contínua em Maquiavel, “nenhuma fundação pode escapar aos efeitos do tempo” e “o processo de corrupção se instaura tão logo o corpo político nasce”. Portanto, “é preciso buscar no universo das ações humanas uma que seja capaz de devolver à ‘pólis’ toda a força do primeiro momento” (Bignotto, 1991, p. 163-169). Nas palavras de Salinas Fortes:

o pacto primitivo é constitutivo do corpo político (...) por representar seu fundamento lógico e não sua origem histórica. O problema que se coloca, então, é o de saber qual a prática política apta a provocar historicamente um resultado equivalente àquele que, ao nível da gênese ideal, é produzido pelo pacto primitivo. (Salinas Fortes, 2023, p. 41)

E a resposta de Rousseau a esse problema é ter a vontade geral como regra geral de administração, e assim garantir as condições para a construção da liberdade de maneira contínua. O tema da fundação contínua é um tema recorrente na história da filosofia política e, mais especificamente, na tradição republicana. Ele está presente, por exemplo, em Maquiavel, como aborda Newton Bignotto em seu livro *Maquiavel Republicano*, e em Hannah Arendt, ainda que possa haver diferenças na resposta de cada autor(a) ao problema (por exemplo, Maquiavel e Arendt não recorrem ao estado de natureza como o faz Rousseau). Nós não temos “qualquer garantia de que a liberdade será conservada, pelo simples fato de que um povo escolheu a forma republicana no momento de criação de suas instituições” (Bignotto, 1991, p. 164) e, portanto, a fundação contínua seria a resposta para se conservar a liberdade continuamente. Claude Lefort escreve: “tal é a verdade do retorno às origens: não um retorno ao passado, mas uma resposta, no presente, análoga à que foi dada no passado” (Lefort *apud* Bignotto, 1991, p. 165).

Se, conforme escreve Rousseau, “o verdadeiro fundamento da sociedade é o ato pelo qual um povo é um povo”, podemos pensar que um povo é um povo quando o conjunto da vontade geral não é vazio. Porque se ele é vazio, isso significa que nada une as pessoas, que não há um interesse comum a ser perseguido pela comunidade política. Dessa forma, a ausência de um interesse comum, a ausência de interseção entre os interesses particulares ou, ainda, quando o conjunto da vontade geral é um conjunto vazio, significa a morte da política.

Nós veremos na próxima seção que Rousseau é crítico da representação política na esfera da soberania e, no entanto, ele defende a representação política na esfera do governo. A diferença entre esses dois fenômenos é que, enquanto na esfera da soberania a representação implica a alienação do próprio princípio de soberania, o que é inconcebível para o autor, a representação na esfera do governo é possível porque este não determina a vontade geral. O governante, conforme veremos, é mero ministro do soberano, ele não é o sujeito da vontade, mas apenas o seu executor. A representação só entra em cena na república desenhada por Rousseau, portanto, quando já há uma regra de administração a ser seguida, quando já há uma diretriz previamente determinada, a saber, a vontade geral. Nesse sentido, podemos pensar que só há e só pode haver representação política quando há vontade geral a ser seguida e quando a ação do governo tem por princípio a vontade geral, que é o fundamento e critério de legitimidade da política.

2.3. O PROBLEMA DA REPRESENTAÇÃO POLÍTICA NO CONTRATO SOCIAL

2.3.1. A distinção entre Soberania e Governo

Rousseau concebe a comunidade política criada a partir de um pacto de associação enquanto um corpo ou uma pessoa pública:

Se, portanto, separarmos do pacto social o que não é de sua essência, descobriremos que ele se reduz aos seguintes termos: “Cada um de nós coloca em comum sua pessoa e todo seu poder sob a suprema direção da vontade geral e recebemos como corpo cada membro enquanto parte indivisível do todo”.

Imediatamente, esse ato de associação produz, no lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos forem os votos na assembleia, e esse corpo recebe nesse mesmo ato sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública que se forma assim pela união de todas as outras, recebia, em outros tempos, o nome de *Cidade*, e atualmente recebe o nome de *República* ou de *corpo político*. (CS I, 6, p. 519)

Ou seja, segundo Rousseau, a partir da associação de livres vontades, uma nova unidade é criada, unidade essa que possui propriedades irredutíveis às propriedades das partes.²⁷ Ele escreve no verbete *Economia* que “o corpo político é também um ser moral que possui vontade” (*Economia*, p. 110). No caso, essa vontade é a vontade geral “que sempre tende para a conservação e o bem-estar do todo e de cada parte, e que é a fonte das leis” (*Economia*, p. 110).²⁸

²⁷ Ciro Lourenço Borges Jr. e Thiago Vargas escrevem em nota à tradução do *Contrato Social* que em um capítulo suprimido do *Manuscrito de Genebra*, Rousseau reivindica “um modelo químico para pensar a associação, no qual as partes envolvidas se transformam, em contraposição ao modelo mecânico da agregação, por simples soma ou justaposição” (Borges Jr; Vargas, 2020, p. 516, nota 32). Ver MG, p. 281-ss. A ideia é a de que o corpo político não é a soma dos interesses particulares. Ele é de outra ordem porque, conforme vimos, a soma dos interesses particulares não produz ordem.

²⁸ É nessa mesma passagem do verbete *Economia* que Rousseau desenvolve e

Rousseau escreve então que, da mesma forma que nós podemos distinguir a vontade – que determina o ato – e a força – que o executa – no corpo de cada indivíduo, nós também podemos distinguir a vontade e a força no corpo político (CS, III, 1, p. 563). À vontade do corpo político dá-se o nome de poder legislativo ou soberania, e à força do corpo político dá-se o nome de poder executivo ou governo. Enquanto a soberania diz respeito à arte de fundar leis, ao espaço de criação da lei, o governo, por sua vez, diz respeito à arte de executar as leis, ao espaço de positividade da lei:

o poder legislativo pertence ao povo e somente a ele pode pertencer. No entanto, pelos princípios anteriormente estabelecidos, é fácil ver que o poder executivo não pode pertencer à generalidade na condição de Legisladora ou

detalha a sua analogia recorrente do corpo político com a do corpo humano: “Que me permitam empregar, por um momento, uma comparação pouco comum e pouco exata sob certos aspectos, mas adequada a me fazer entender melhor. O corpo político, tomado individualmente, pode ser considerado um corpo organizado, vivo, semelhante ao de um homem. O poder soberano representa a cabeça; as leis e os costumes são o cérebro, princípio dos nervos e sede do entendimento, da vontade e dos sentidos, dos quais os juízes e magistrados são os órgãos; o comércio, a indústria e a agricultura são a boca e o estômago, que preparam a subsistência comum; as finanças públicas são o sangue, que uma sábia economia, cumprindo as funções do coração, faz que distribua alimento e vida por todo o corpo; os cidadãos são o corpo e os membros que fazem a máquina mover-se viver e trabalhar, de modo que não pode ferir nenhuma de suas partes sem que logo uma impressão dolorosa seja levada ao cérebro, se o animal estiver com saúde. A vida de um e de outro é o eu comum ao todo, a sensibilidade recíproca, a correspondência interna entre todas as partes. Se essa comunicação cessar, se a unidade formal desaparecer e as partes contíguas só pertencerem uma à outra por justaposição, o que acontece? O homem morre, e o Estado é dissolvido. O corpo político é, pois, também um ser moral que possui vontade. Essa vontade geral, que sempre tende para a conservação e o bem-estar do todo e de cada parte, e que é a fonte das leis, é, para todos os membros do Estado, em relação a eles e ao próprio Estado, a regra do justo e do injusto” (*Economia*, p. 110).

Soberana, pois esse poder consiste apenas em atos particulares que não são da alçada da lei, nem por conseguinte do Soberano, cujos atos – todos – só podem ser leis. Portanto, é necessário à força pública um agente adequado que a reúna e a ponha em ação segundo as orientações da vontade geral, que sirva à comunicação do Estado e do Soberano, que de alguma maneira faça, na pessoa pública, aquilo que faz a união da alma e do corpo. Eis, no Estado, a razão do Governo, indevidamente confundido com o Soberano, do qual é apenas o ministro. (CS, III, 1, p. 563-564)²⁹

Conforme veremos ao longo deste capítulo, essa distinção entre soberania e governo é importante para diferenciar o fenômeno da representação na esfera do poder legislativo, fenômeno do qual Rousseau é um crítico severo, do fenômeno da representação na esfera do poder executivo, fenômeno que Rousseau não só admite, como também considera desejável.

2.3.2. O conceito de representação no *Contrato Social*

A primeira ocorrência da ideia de “representação” no *Contrato Social* está localizada no Livro II, capítulo 1, seção em que Rousseau defende que a soberania é inalienável. Rousseau escreve: “Digo, então, que a soberania, por ser apenas o exercício da vontade geral, jamais pode ser alienada, e o soberano, que é apenas um ser coletivo, só pode ser **representado** por si mesmo. O poder certamente é transmissível, a vontade não” (CS, II, 1, p.

²⁹ A distinção entre soberania e governo já tinha aparecido no verbete *Economia* da *Enciclopédia*: “Peço aos meus leitores que distingam bem a *economia pública*, da qual falo, e que chamo de *governo*, da autoridade suprema, que chamo *soberania*. Essa distinção consiste no fato de que uma tem o direito legislativo e obriga em certos casos o próprio corpo da nação, enquanto a outra tem apenas poder executivo e só pode obrigar os particulares” (*Economia*, p. 109).

531, grifo nosso). Mais à frente, em outra ocorrência da ideia, a saber, no Livro III, capítulo 15, Rousseau insiste: “A Soberania não pode ser **representada** pela mesma razão que não pode ser alienada; ela consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade absolutamente não se **representa**. Ou é a mesma ou é outra; não há meio termo” (CS, III, 15, p. 602, grifo nosso). Temos nessas passagens o seguinte argumento lógico:

- i) a soberania é o exercício da vontade geral,
- ii) a vontade não é transmissível (alienável, representável), logo,
- iii) “a soberania jamais pode ser alienada” ou “a soberania não pode ser representada”.

Como podemos notar nos trechos citados, Rousseau estabelece um vínculo entre as noções de alienação, representação e transmissibilidade ao escrever que “a Soberania não pode ser *representada* pela mesma razão que não pode ser *alienada*”, que “o poder (...) é *transmissível*, a vontade não” e que “a vontade (...) não se *representa*”. Nós não temos uma definição explícita de representação no *Contrato Social*, mas Rousseau nos fornece a sua definição de “alienação” no Livro I, capítulo 4, quando escreve contra o pretenso direito de escravidão e opõe as ideias de convenção e de submissão. Nesse capítulo, Rousseau escreve que “alienar é dar ou vender” (CS, I, 4, p. 511).³⁰

Para compreendermos o contexto de tal definição de alienação, convém recuperar que Rousseau inicia o capítulo 4 concluindo, diante do que foi dito nos capítulos precedentes, que “visto que nenhum homem tem autoridade natural sobre seu se-

³⁰ Bruno Bernardi esclarece em nota ao texto do *Contrato Social* que essa definição de “alienação” de Rousseau é retirada de Aristóteles (*Retórica*, 1. I, cap. 5, 523b). (Bernadi, 2001, p. 188, nota 27)

melhante e visto que a força não produz nenhum direito, restam então as convenções como base de toda a autoridade legítima entre os homens” (CS, I, 4, p. 510). Ou seja, como Bruno Bernardi observa, “o conceito de sociedade [política] implica o de convenção e a liberdade é aquilo sem o qual é impossível pensar a formação do vínculo social” (Bernardi, 2001, p. 18) na teoria rousseauniana. O pacto de associação descrito por Rousseau não é um processo natural, mas um artifício possível, um artifício a ser criado pelo homem. O pacto é, conforme salientou Jean Starobinski, um remédio possível para a situação de desnaturação, desigualdade e servidão do homem (Starobinski, 1993), porque são as leis dos homens o que pode substituir a igualdade e a liberdade naturais perdidas no processo histórico. Essa relação entre lei e liberdade é fundamental para o autor. Em Rousseau, a liberdade civil é criada por meio da lei. A ideia não é então que eu sou livre quando não coagido pela lei ou, ainda, que a liberdade é a brecha ou “o silêncio da lei” (Hobbes, 2008, p. 187), mas que o regime da liberdade (política) é necessariamente um regime de leis (CS, I, 8, p. 523).³¹ E isso porque Rousseau entende a liberdade política enquanto autonomia ou a capacidade de um povo dar leis a si próprio. O genebrino afirma que a resposta para o dilema filosófico “como é possível ser livre e, ao mesmo tempo, estar submetido às leis?” é simplesmente estar submetido às leis que sejam os registros das nossas próprias vontades ou, ainda, submeter-se às leis que você mesmo escolheu para si.

O argumento de Rousseau para refutar o direito de escravidão tem por base o que o genebrino diagnostica como sendo a lei fundamental ou a lei de natureza que rege a vida humana, a

³¹ Em *Cartas da montanha*, Rousseau escreve: “Não, há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis. (...). Um povo livre obedece [às leis de seu país], mas não serve [a nenhum particular]” (*Cartas da montanha*, oitava carta, p. 372).

saber, o princípio de conservação de si mesmo [*l'amour de soi*].³² Assim, refutando Hugo Grotius, Samuel Pufendorf e Thomas Hobbes, Rousseau defende que um particular nunca se dá gratuitamente a outro porque isso é incompatível com a natureza humana:

Renunciar à sua liberdade é renunciar à sua qualidade de homem, aos direitos da humanidade, até mesmo aos seus deveres. Não há compensação possível para quem renuncia a tudo. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e subtrair toda liberdade de sua vontade é subtrair toda moralidade de suas ações. (CS, I, 4, p. 512)

O que pode acontecer é um homem se vender a outro por uma questão de subsistência, mas aí não se trataria de uma convenção propriamente dita, e sim de uma submissão por força das circunstâncias. O indivíduo que faz a escolha de se vender não é livre, uma vez que ele está sendo coagido a agir de determinada forma a fim de preservar a sua vida. Porém, segundo Rousseau, o mesmo não poderia ocorrer com relação a todo um povo, e a sua justificativa já é uma primeira crítica à representação política:

O rei, longe de fornecer a subsistência aos súditos, apenas tira deles a sua, e, segundo Rabelais, um rei não vive com pouco. Assim, os súditos dão sua própria pessoa sob a condição de que também se tomem seus bens? Não vejo o que lhes resta a conservar.

³² “Sua primeira lei [do homem] é velar por sua própria conservação, seus primeiros cuidados são os que deve a si mesmo” (CS, I, 2, p. 352). Esse é, segundo Bernardi, o fundamento da antropologia de Rousseau e o pressuposto sem o qual o *Contrato Social*, assim como toda a obra do autor, é ininteligível (Bernardi, 2001, p. 184, nota 12).

Dirão que o déspota assegura aos seus súditos a tranquilidade civil. Que seja; mas o que ganham com ela, se as guerras nas quais a ambição do déspota os lança, se sua insaciável avidez, se as vexações de seu ministério os arruinam mais do que fariam as dissensões? O que ganham com isso, se até mesmo essa tranquilidade é uma de suas misérias? Vive-se tranquilamente também nas masmorras: isso é suficiente para que nelas nos sintamos bem? Os gregos presos no antro do Ciclope viviam tranquilos, aguardando a sua vez de serem devorados. (CS, I, 4, p. 511)

Ao invés de argumentar contra a servidão voluntária de todo um povo com base em uma concepção numérica de poder como faz, por exemplo, Étienne de La Boétie em *Discurso da servidão voluntária*, Rousseau invalida a ideia de um povo se alienar com o argumento de que não haveria garantias e, na verdade, seria muito pouco provável que um representante agisse segundo o interesse do povo. No final das contas, o representante agiria sempre segundo o seu próprio interesse e isso, é claro, seria ruim para os representados. Rousseau conclui então, nesse capítulo, que nem um homem nem um povo se dão gratuitamente. Se alienar é dar ou vender, nem um indivíduo nem um povo alienam a sua liberdade no sentido de se dar gratuitamente, isto é, sem receber nada em troca. O que pode acontecer é eles se venderem quando coagidos a tal por uma questão de subsistência, segurança ou proteção da vida. Mas então não se trata de um pacto de associação, não se trata de uma convenção, mas de uma submissão onde se obedece “enquanto a isso é forçado” e que “longe de destruir o estado de guerra, supõe a sua continuidade” (CS, I, 4, p. 515).

Além disso,

ainda que cada um pudesse alienar a si, não pode alienar seus filhos; eles nascem homens e livres, sua liberdade

lhes pertence, ninguém, senão eles, tem o direito de dispor dela. Antes de alcançarem a idade da razão, o pai pode, em seu nome, estipular condições para sua conservação, para seu bem-estar, mas não pode dá-los irrevogavelmente e sem condição, pois tal doação é contrária às finalidades da natureza e excede os direitos de paternidade. Seria, necessário, pois, para que um governo arbitrário fosse legítimo, que a cada geração o povo fosse senhor para admiti-lo ou rejeitá-lo. Mas, então, esse governo não seria mais arbitrário. (CS, I, 4, p. 512)

Ainda que não seja possível equacionar representação e alienação, entendemos que os dois fenômenos estão interligados na teoria de Rousseau a ponto de, conforme veremos nas duas próximas seções, a representação implicar em alienação na esfera da soberania, mas **não necessariamente na esfera do governo**.

2.3.3. A crítica à representação na esfera da Soberania

Retomando o argumento lógico a que fizemos menção no início da seção anterior, convém rever brevemente i) por que a soberania é o exercício da vontade geral; ii) por que a vontade não é transmissível e, conseqüentemente, iii) por que a soberania não pode ser representada.

Em linhas gerais, a soberania (popular) é o exercício da vontade geral porque o que possibilitou inicialmente a formação do laço social foi o acordo, aquilo que há de comum entre os interesses particulares. Esse vínculo, por sua vez, a saber, o interesse comum, é o que deve, portanto, continuar governando a sociedade, porque se se perde de vista o interesse comum, perde-se o fundamento e, conseqüentemente, dissolve-se o pacto (CS, II, 1, p. 531).

Esse interesse comum é objeto de uma vontade, no caso, a vontade da comunidade política que Rousseau denomina de von-

tade geral. Podemos pensar, portanto, que a função do conceito de vontade geral na teoria da soberania de Rousseau é garantir e conservar a legitimidade do corpo político. Se por um lado seria necessário, conforme vimos em citação do autor, para que um regime qualquer fosse legítimo, que a cada geração o povo fosse soberano para admiti-lo ou rejeitá-lo, por outro lado, adotando-se a vontade geral como regra de administração do corpo político, esse problema se dissolve porque é como se o pacto não fosse apenas um evento histórico pontual – ainda que hipotético –, mas também um evento que se perpetua ao longo de toda a vida da comunidade política, sempre que se segue em tudo a vontade geral, sempre que é a vontade geral quem governa: “a primeira e mais importante máxima do governo legítimo ou popular, ou seja, daquele que tem por objeto o bem do povo é, como já o disse, seguir em tudo a vontade geral” (*Economia*, p. 113). Ou seja, se a vontade geral, que é o que possibilitou o pacto no início, é o que continua governando o corpo político, então o pacto é continuamente legitimado.

Com relação à segunda premissa, a vontade não é transmissível porque se trata de um movimento interno ao corpo de cada indivíduo. Ela “ou é a mesma ou é outra; não há meio-termo”. Ninguém pode determinar a vontade do outro; trata-se de uma impossibilidade moral e política. E o caráter inalienável da vontade geral é um caso particular da inalienabilidade de todas as vontades. Conforme nós vimos, segundo Rousseau, por meio da associação de livres vontades, uma nova unidade é criada, o que nos permite nos referir à comunidade política enquanto um corpo ou uma pessoa pública. Essa nova unidade que é criada a partir do pacto possui uma vontade própria que tende à sua autoconservação. Trata-se da vontade do corpo político ou da vontade geral que é, portanto, necessariamente indivisível – porque a partir do momento em que se exclui parte do corpo político, a

vontade deixa de ser geral, a vontade deixa de ser a vontade de todo o corpo político e passa a ser meramente uma vontade particular – e, consequentemente, inalienável.

Por fim, o que em parte inviabiliza a representação da soberania é a sua própria definição, a saber, ela ser uma vontade, no caso, a vontade geral. Como a soberania é o exercício da vontade geral e como nenhuma vontade é transmissível, segue-se necessariamente que a soberania não é transmissível. Conforme nós vimos, Rousseau aborda o pacto de associação e as relações sociais enquanto relações de vontade. E isso porque a sua definição de liberdade está vinculada à noção de vontade: ser livre é não estar submetido a uma vontade alheia ou, ainda, somente obedecer às leis que você mesmo se deu. Mas se por um lado é convincente o caráter inalienável, irrepresentável ou não transmissível da vontade – afinal de contas, a vontade é um movimento interno ao corpo da pessoa –, por outro lado, conforme é discutido na ciência política hoje, interesses podem, sim, ser representados. E toda vontade tem por objeto um interesse. De qualquer forma, o fato é que, ao falar em vontade, um aspecto incognoscível, intocável da mesma se impõe, o que autoriza Rousseau a defender o caráter irrepresentável da soberania.³³

Recapitulando então, um primeiro sentido da ideia de “representação” que aparece no texto do *Contrato* está ligado ao sentido de “alienação”, em que “alienação” significa, como o próprio filósofo o define, dar-se gratuitamente a outrem ou, ainda, vender-se a outrem em troca de algo vantajoso para si. E a so-

³³ Rousseau também fala em interesse (conforme é possível notar em passagens do autor já citadas) e, em menor proporção, em opinião (ver, por exemplo, CS, II, 3 ou CS, IV, 2). Porém, o ponto é que o seu argumento quanto à inalienabilidade da soberania tem por base a noção de vontade (e não de interesse). É porque nenhuma vontade é alienável que a vontade geral não pode ser representada.

berania é inalienável nos dois sentidos que o termo “alienação” possui no texto porque ninguém, e muito menos todo um povo, se dá gratuitamente a um chefe, pois isso é contra, no primeiro caso, à natureza humana e, no segundo caso, contra a instituição mesma do pacto de associação que é, afinal de contas, a fundação da liberdade política e civil por meio da soberania expressa nas leis. E, em segundo lugar, o pacto de associação é por definição uma convenção, um compromisso mútuo entre livres vontades e, quando um indivíduo ou povo se vende, ele não o faz de livre vontade, mas coagido. Quer dizer, as ideias de alienação, por um lado, e convenção ou associação, por outro lado, são incompatíveis entre si porque, conforme afirma Bernardi em nota ao texto, “toda convenção supõe liberdade, ninguém a pode questionar sem com isso destruí-la” (Bernadi, 2001, p. 190, nota 31). Enfim, a soberania não pode ser representada porque a sua representação vai contra os princípios mesmos do pacto.

Temos então três argumentos contra a ideia de representação da soberania. Um primeiro argumento a partir da definição mesma da soberania enquanto vontade. Nesse primeiro caso, a soberania é irrepresentável porque se trata de uma impossibilidade lógica. Os outros dois argumentos partem da definição de alienação enquanto “dar ou vender”. A soberania é inalienável ou irrepresentável porque se alienar significa “dar”, temos aí uma irracionalidade, algo contrário “aos princípios que derivam das coisas e são fundados na razão”, e se “alienar” significa “vender”, o nosso objeto não é mais um pacto de associação de livres vontades e sim um pacto de submissão onde há coação.³⁴

³⁴ Outras ocorrências de “representação” em que o seu sentido está vinculado à alienação são: CS, II, 4, p. 537; *ib.*, III, 15, p. 601; *ib.*, III, 15, p. 603; *ib.*, III, 15, p. 604 e *ib.*, IV, 6, p. 634.

Rousseau também fala em “alienação total” para se referir à entrada dos associados na sociedade civil. Nesse caso, tal como Thiago Vargas explica, essa “alienação total” pode ser compreendida em termos de compensação (“troca vantajosa”, nos termos de Rousseau), que sem significar a anulação de si mesmo é uma vantagem sopesada pela mudança de estado produzida nos objetos trocados (no caso, a qualidade da propriedade que de posse vira propriedade), e também nos indivíduos que participam da troca (trocam a liberdade natural por uma liberdade civil e política). Vargas diz que “a troca assume o papel de uma convenção equânime realizada entre agentes livres que negociam os seus interesses sem renunciá-los de antemão”.³⁵

Além disso, a crítica de Rousseau à representação na esfera da soberania ou do poder legislativo está relacionada à instituição da igualdade pelo pacto. A divisão entre representantes e representados rompe com a exigência dupla de generalidade da vontade geral, no caso, com a exigência de generalidade do sujeito da vontade. E se se muda o sujeito da vontade, isto é, se ele deixar de ser todo o corpo político e passar a ser somente parte do todo, o pacto deixa de ser de uma associação entre livres indivíduos e passa a ser um pacto de submissão, uma vez que na teoria rousseauiana liberdade significa autonomia ou não estar submetido a uma vontade alheia. Tal como escreve Milton Meira do Nascimento, a soberania não pode ser transferida a nenhum representante sob pena de perda da liberdade política (Nascimento, 2016, p. 193). Ou, ainda, tal como Richard Fralin escreve: “para um povo, alienar a soberania é abrir mão do direito de determinar o uso que deverá ser feito dos poderes coletivos

³⁵ Ver comunicação “A ‘alienação total’ como ‘troca vantajosa’: o papel do vocabulário econômico para a formação do pensamento político de Rousseau” do Prof. Dr. Thiago Vargas no X Colóquio Internacional J.-J. Rousseau, PPGF UFBA (canal no Youtube), 6 de outubro de 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=G8C_Oozigdg&t=1618s

do Estado, o que significa renunciar ao próprio direito sobre o qual o Estado é fundado” (Fralin, 1978a, p. 82).

2.3.4. Sobre a representação na esfera do Governo

Porém, conforme gostaríamos de explorar a partir de agora, além de falar sobre a impossibilidade da representação da soberania, Rousseau também fala da possibilidade da representação na esfera do governo ou do poder executivo. As ocorrências são as seguintes:

Completamente contrária às outras administrações, nas quais um ser coletivo **representa** um indivíduo, nesta [monarquia] um indivíduo **representa** um ser coletivo, de modo que a unidade moral que constitui o Príncipe é, ao mesmo tempo, uma unidade física, na qual se encontram naturalmente reunidas todas as faculdades que, na outra, a lei reúne com tanto esforço. (CS, III, 7, p. 577-578, grifo nosso)

No momento em que o Povo se reúne legitimamente como corpo Soberano, toda jurisdição do Governo cessa, o poder executivo é suspenso e a pessoa do último Cidadão é tão sagrada e inviolável quanto a do primeiro Magistrado, porque, onde se encontra o **Representado**, não há mais **Representante**. (CS, III, 14, p. 600, grifo nosso)

Onde o direito e a liberdade são tudo, os inconvenientes não são nada. Entre esse sábio povo [os romanos] tudo era posto em sua justa medida; deixava seus Lictores fazerem aquilo que seus Tribunos não ousariam fazer; não receava que seus Lictores quisessem **representá-lo**.

No entanto, para explicar como os Tribunos os **representavam** algumas vezes, basta conceber como o Governo re-

presenta o Soberano. Como a Lei é a declaração da vontade geral, é claro que, no poder legislativo, o Povo não pode ser **representado**, mas pode e deve sê-lo no poder executivo, o qual é apenas a força aplicada à Lei. Isso mostra que, examinando bem as coisas, descobriríamos que poucas Nações têm leis. Seja como for, é certo que, como os Tribunais não tinham nenhuma parte do poder executivo, jamais puderam **representar** o Povo romano com base nos direitos de seus cargos, apenas usurpando aqueles do Senado. (CS, III, 15, p. 603, grifo nosso)

Quando Rousseau fala da representação na esfera do executivo, fenômeno político que, conforme podemos observar nas citações acima, ele concebe – diferentemente do fenômeno político da representação na esfera do legislativo, o qual, conforme vimos anteriormente, ele não admite –, isso não implica em alienação. Ao menos, não necessariamente. Na teoria política de Rousseau, o Governo é um corpo intermediário entre os súditos e o corpo soberano, e a sua função é servir o Soberano garantindo o cumprimento da lei. Enquanto o soberano é a fonte da lei ou, ainda, a vontade que determina a lei, o governo, por sua vez, é a força que garante o cumprimento da lei.

Rousseau entende que essa mediação do Governo entre o corpo soberano e os súditos é necessária porque se trata de uma função distinta que não poderia ser exercida pelo povo enquanto soberano. A função do soberano é legislativa, enquanto a função do Governo é executiva, isto é, cabe ao governo a administração do Estado. A não distinção das funções legislativa e executiva gera o problema da influência dos interesses privados nos negócios públicos como, por exemplo, quando se vota em uma lei não porque ela expressa a vontade geral, mas porque ela beneficia o votante. Assim, por um lado, é preciso que as leis sejam gerais. Conforme vimos, elas precisam partir de todos e se aplicar a to-

dos, e não podem se referir a nenhum objeto particular. Já a arte de governar, por outro lado, consiste em aplicar bem a lei a situações específicas e a casos concretos.³⁶

Porém, o Governo não é e não pode ser meramente força de execução, conforme poderíamos pensar a partir da citação anterior em que Rousseau afirma que o poder executivo “é apenas a força aplicada à Lei”, uma vez que ele também escreve em outra passagem que:

O Governo é em menor escala aquilo que o corpo político, que o abarca, é em maior escala. É uma pessoa moral dotada de certas faculdades, ativa como o Soberano, passiva como o Estado, e que pode ser decomposta em outras relações semelhantes, donde nasce, conseqüentemente, uma nova proporção, e, nesta, ainda uma outra, segundo a ordem dos tribunais, até que se chegue a um meio-termo indivisível, isto é, a um único chefe ou magistrado supremo, que pode ser **representado**, no meio dessa progressão, como a unidade entre a série de frações e a dos números. (CS, III, 1, p. 567, grifo nosso)³⁷

Quer dizer, o governo, enquanto corpo, também tem uma vontade própria.

Temos então a seguinte tensão no pensamento de Rousseau: por um lado, há a necessidade do governo, uma vez que é preciso um corpo intermediário entre o corpo soberano e os súditos para aplicar a lei promulgada pelo Soberano a casos particulares. Por outro lado, o governo, enquanto corpo, naturalmente tem uma von-

³⁶ Em uma democracia, as funções legislativa e executiva são distintas, porém elas são exercidas pelo mesmo conjunto de pessoas, o que é problemático na prática, na concepção de Rousseau. Ver CS, III, 4, 573.

³⁷ O sentido de representação nessa ocorrência não é político, porém a passagem é importante para o nosso argumento.

tade que lhe é própria (a vontade de corpo), o que significa a convivência de agora duas vontades distintas dentro do corpo político, e o perigo de usurpação da soberania pelo governo, ou de usurpação da vontade geral pela vontade de corpo dos magistrados.

Como conceber a representação na esfera do executivo de modo que ela não implique necessariamente em alienação da soberania?

A solução de Rousseau é recusar “a tese, então preponderante, de um duplo pacto – um instituindo o povo ou a sociedade civil; o outro, a instância de governo” (Limongi, 2018, p. 154). Na teoria de Rousseau, a instituição de um Governo não é o resultado de um contrato (CS, III, 1, p. 564), porque esse segundo pacto anularia o primeiro. A ideia é a de que um povo soberano não se submete ao governante. Ao contrário, este está subordinado ao soberano e deverá seguir a vontade geral. Porque, se se muda o sujeito da vontade, quer dizer, se a vontade que serve de regra de administração geral do corpo político deixa de ser a do Soberano (povo) e passa a ser a do Príncipe (governante), o pacto deixa de ser de associação e passa a ser de submissão, porque para Rousseau liberdade significa autonomia, quer dizer, não estar submetido a uma vontade alheia. Portanto, a representação na esfera do Governo não pode significar a realocação ou alienação da soberania. Se o povo é soberano quando não está submetido a nenhuma outra vontade a não ser a sua, a partir do momento em que o Governo deixa de seguir a vontade do corpo político e passa a impor a sua vontade particular, nós temos uma situação em que o Governo age contrariamente à sua função e à finalidade do pacto, a saber, a fundação da liberdade. A alienação da soberania significa necessariamente perda da liberdade política. Conforme escreve Rousseau, o engano do povo inglês é justamente supor-se livre ao escolher

os membros do parlamento quando, na verdade, nas palavras de Milton Meira do Nascimento, “inicia-se ali a farsa da representação” (Nascimento, 2016, p. 12-13).

Acreditamos que Rousseau concebe a representação na esfera do governo em termos de autorização, porém é uma autorização para o uso da força e não uma autorização para criação de uma vontade completamente independente da vontade soberana. O corpo do governo tem uma vontade própria dentro dos seguintes limites: “de modo que nada altere a constituição geral ao consolidar a sua; que sempre distinga sua força particular, destinada à conservação do Estado, que, em poucas palavras, esteja sempre pronto para sacrificar o Governo ao povo, e não o povo ao Governo” (CS, III, 1, p. 568).

Tendo em vista que Rousseau defende que o Governo é apenas ministro do Soberano e que o Governo deve apenas seguir em tudo a vontade geral, isso significa que a vontade geral tem uma dimensão normativa no ramo do executivo, uma vez que ela é o critério para julgar e distinguir ações legítimas e ações ilegítimas. Temos então que os representantes da esfera do poder executivo não são representantes do povo enquanto soberano nem representantes da vontade geral (uma vez que a vontade geral é irrepresentável), mas eles são representantes do Estado ou, ainda, representantes da força do corpo político.

Assim como vimos no início desta seção, quando abordamos o argumento de Rousseau para refutar o pretendo direito de escravidão, o pacto não dá qualquer direito que não seja necessário à sua finalidade e, da mesma forma, a representação na esfera do executivo não dá ao representante qualquer direito que não seja necessário à sua finalidade, a saber, servir o Soberano.

Há um detalhe, porém, que complica um pouco as coisas. Embora Rousseau atribua ao soberano a autoridade para aprovar as leis, há momentos em suas obras nos quais ele parece conside-

rar que seria necessário reservar ao governo o papel de decidir quais propostas de leis deveriam ou não ser levadas à apreciação pelo soberano. Isso é comentado muito brevemente no *Contrato social*, livro IV, final do capítulo 1, mas recebe mais atenção em dois textos nos quais o autor trata do assunto tendo a República de Genebra como referência, a saber, a Dedicatória do *Segundo Discurso* e as *Cartas da montanha*. Neles, pode-se ver que o controle da iniciativa legislativa pelo governo serviria como uma espécie de filtro para impedir que o soberano fosse levado a aprovar propostas de leis mal concebidas ou mal-intencionadas. Assim, os representantes no poder executivo não apenas seriam aplicadores das leis, mas possuiriam a iniciativa legislativa. Porém, se esse controle tem uma justificativa pautada no bem público, como Rousseau exprime, também poderia significar um risco para o povo, na medida em que daria um poder muito grande aos governantes sobre a tarefa própria da soberania, e em quadros de corrupção avançada (como o da Genebra descrita nas *Cartas da montanha*), eles o usariam para impedir o soberano de se expressar livremente. Renato Moscateli escreve sobre o tema no artigo “Quem faz as leis na república rousseau-niana?” e que nós recomendamos fortemente. Alguns intérpretes enxergam nesse tema da iniciativa legislativa por parte do poder executivo uma hesitação ou desconfiança do genebrino na capacidade política dos cidadãos comuns, como é o caso de Richard Fralin (Fralin, 1978b, p. 525). Moscateli, no entanto, defende que esse direito legislativo dos magistrados seria compatível com o republicanismo rousseauiano, uma vez que o próprio Rousseau defende que o trabalho de criar leis é uma tarefa complexa e que nem todos estariam aptos a executá-la bem (vide a figura do legislador no *Contrato social* e a preferência do filósofo pela aristocracia eletiva), e uma vez que, ainda que o povo não possua a iniciativa legislativa, apenas o seu consentimento (seja

explícito ou tácito) tornaria as leis legítimas e as manteria válidas durante a vida do Estado.³⁸

Conforme analisamos, nem sempre a ocorrência da ideia de “representação” no *Contrato Social* implica alienação. A ideia de “representação” implica “alienação” sempre que Rousseau se refere à impossibilidade da representação da soberania ou da vontade geral, tema esse já largamente trabalhado pelos intérpretes do autor. Porém, conforme procuramos argumentar, Rousseau também emprega essa ideia para se referir à função do poder executivo e, nesse caso em específico, não há alienação (ao menos, não necessariamente). Há autores que defendem que esse segundo uso para o termo não poderia nem sequer ser chamado de representação, uma vez que se trata, no final das contas, de uma mera delegação, em que o governo apenas executa o que foi previamente determinado pela vontade geral. É essa a interpretação, por exemplo, de Nadia Urbinati, que dedica o segundo capítulo do seu livro *Representative Democracy: principles and genealogy* (2006) a analisar a concepção de representação de Rousseau. Ela distingue delegação de representação: “delegação, diferentemente de representação, significa que os delegados discutem e deliberam, mas não têm a palavra final; eles opinam, mas não decidem [want]” (Urbinati, 2006, p. 62). Em seguida, ela afirma que há essa distinção no próprio texto do *Contrato Social*, porque ela interpreta o “ou” do título “Dos Deputados ou Representantes” do Livro III, capítulo 15, como uma conjunção disjuntiva, e não como se tratasse de sinônimos ou equivalentes. Ela escreve:

ele [Rousseau] traçou uma distinção clara entre delegados e representantes. Se interpretado com atenção, o título do capítulo 15, livro 3 de *O Contrato Social* não deixa margem

³⁸ Ver Moscateli, 2015, p. 106-128.

para má interpretação: “Deputados ou Representantes”, onde o “ou” é a palavra-chave, embora seja um termo complicado, pois pode sugerir tanto equivalência quanto disjunção. No entanto, o conteúdo do capítulo indica que a disjunção é a que reflete o pensamento de Rousseau, e não a equivalência. Para ele, a delegação é legítima justamente porque se diferencia da representação. O título do capítulo deve ser, portanto, lido como “ou deputados ou representantes”. As palavras de Rousseau sustentam essa interpretação: “Os deputados do povo, portanto, não são nem podem ser seus representantes; eles não são nada além de seus comissários; eles não podem concluir nada de forma definitiva”. (Urbinati, 2006, p. 63)

Com base nessa distinção entre delegação e representação, Urbinati defende que não se pode falar em representação em Rousseau na esfera do Governo, uma vez que o que ele tem em vista é uma mera delegação. Segundo ela, Rousseau entende que para que o Soberano preserve o seu poder supremo, os governantes (*delegates*) não devem se tornar representantes. Ela conclui, então, que há uma negação radical da representação no *Contrato*. Ainda que por trás dessa polêmica haja a disputa semântica sobre se delegação é ou não um tipo de representação, segundo pretendemos ter apontado, a representação na esfera do governo é mais do que delegação, uma vez que, a partir do momento em que um governo é instituído, esse corpo intermediário entre o soberano e os súditos passa a ter uma vontade própria que tende à sua autoconservação. A questão é como submeter essa vontade de corpo à vontade geral, como salvaguardar a vontade geral contra as ameaças internas do poder executivo.

O ponto não é que Rousseau não concebia um mandato imperativo. É isso o que ele defende nos seus textos, tanto no *Contrato Social* quanto nas *Considerações sobre o governo da Polônia*,

conforme veremos a seguir. Porém, é possível interpretar, a partir dos textos, que ele não acreditava que um mandato imperativo *stricto sensu* é viável na prática justamente por entender que tanto os membros do governo quanto o governo enquanto corpo possuem vontades próprias que não coincidem com a vontade do corpo soberano. A preocupação dele em abordar o perigo de usurpação da soberania pelo governo e em pensar em medidas para, senão impedir, ao menos conter e retardar essas ameaças do governo contra a soberania, nos dão suporte para defender que a sua concepção de representação na esfera do governo não pode ser reduzida à um mandato imperativo em que os representantes do governo simplesmente executam ordens, mesmo porque um outro problema dos mandatos imperativos é a dificuldade de aplicar as leis sem a liberdade de considerar questões não abrangidas pelos mandatos. A aplicação da lei a casos particulares exige um esforço por parte do executivo de interpretação da lei e adequação da mesma a casos particulares concretos.

Vimos, portanto, que a representação na esfera da soberania implica necessariamente em alienação da soberania. Porém, a representação na esfera do governo não implica necessariamente em alienação da soberania, e a condição para que a representação não se reduza à alienação é o governo estar submetido ao soberano.

2.4. O PROBLEMA DA REPRESENTAÇÃO NAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O GOVERNO DA POLÔNIA E SUA REFORMA PROJETADA

O texto que abordaremos nesta seção, a saber, as *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*, foi redigido a pedido do conde polonês Michael Wielhorski entre 1770 e 1771, porém ele somente foi publicado após a morte de Rousseau, em 1782. Thiago Vargas nos oferece uma contextualização desse pedido:

As *Considerações* foram feitas a pedido do conde polonês Michael Wielhorski, enviado pela Confederação de Bar para a França com o intuito de realizar trabalhos diplomáticos e angariar apoio à causa dos insurretos. Lutando pela deposição de Estanislau Antoni Poniatowski (Estanislau II), monarca suscetível aos interesses do governo da Rússia e protegido da imperatriz Catarina II, a confederação formou-se em 1768 e era liderada por Jósef Pulaski e outros nobres poloneses que buscavam afastar as ingerências russas do país.

Ao longo do século XVIII, o destino da Polônia fora alvo de disputa por grandes potências estrangeiras, como a Rússia, mas também Áustria, Prússia e Espanha, sem contar a simpatia de autoridades francesas para com a causa dos insurretos; junto a isso, da Guerra de Sucessão da Polônia (1733-1738) até a condução de Estanislau II ao trono (1764), o país havia se tornado objeto constante de atenção dos escritores políticos. É nesse contexto que Wielhorski passa a buscar apoio diplomático e teórico, a fim de dispor de reflexões políticas, jurídicas, educacionais, econômicas, geográficas e históricas, pretendendo estabelecer as melhores instituições possíveis para seu país. (Vargas, 2022, p. 18-19)³⁹

Há intérpretes de Rousseau que acreditam que nós encontramos nesse texto de intervenção política uma mudança radical do autor no seu posicionamento acerca do problema da representação política. Se antes ele não admitia a representação na esfera do legislativo, agora, no entanto, ele não mais se opunha. Esses intérpretes afirmam que haveria uma passagem “da paixão radicalizadora à prudência reformista” ou “do ardor revolucioná-

³⁹ Wielhorski também procura o abade Mably que, por sua vez, também escreve o seu “Governo da Polônia”, contra o qual Rousseau polemizará ao longo de suas *Considerações*.

rio ao conformismo reformista” no pensamento do genebrino. Essa é a interpretação, por exemplo, de Richard Fralin. Robert Derathé também afirma que Rousseau contraria o princípio de que “toda lei que o Povo em pessoa não ratificou é nula; não é uma lei” no texto da Polônia e se afasta, assim, do espírito mesmo de sua doutrina (Derathé *apud* Salinas Fortes, 2023, p. 44). Outros intérpretes, porém, defendem que essa mudança no tratamento do problema da representação política seria mais bem descrita enquanto uma passagem do geral ao particular, da teoria à história ou da teoria à prática. Essa é a interpretação de Luiz Roberto Salinas Fortes, importante receptor e divulgador da obra de Rousseau no Brasil e que influenciou as gerações futuras de pesquisadores brasileiros que estudam o pensamento de Rousseau. Em *Rousseau: da teoria à prática*, ele escreve: “longe de contrariar a perspectiva teórica, o texto [da Polônia] se constitui como aplicação sistemática dos princípios doutrinários do *Contrato*” (Salinas Fortes, 2023, p. 187). E um forte argumento a favor de sua tese são as diversas referências ao *Contrato social* nas *Considerações* pelo próprio Rousseau. Essa divergência de interpretação é interessante para pensarmos de que maneira convém considerarmos o *Contrato Social*: enquanto uma especulação meramente abstrata? Enquanto um sistema que se possa pôr diretamente em ação? Enquanto uma coletânea de receitas que se possa livremente colher? (Fabre *apud* Salinas Fortes, 1982, p. 13). O objetivo desta seção é analisar como a questão da representação política aparece nesse texto de ocasião e em que sentido Salinas Fortes afirma que, mais do que uma obra de circunstância, ele é “um complemento indispensável ao pensamento político contido nas páginas do *Contrato*” (Salinas Fortes, 1982, p. 9).

Rousseau inicia as *Considerações* escrevendo sobre a importância de se “adequar uma instituição ao povo ao qual se destina” (Polônia, p. 157):

Se não se conhece a fundo a nação para a qual se trabalha, a obra a ser feita em seu proveito, por mais excelente que possa ser em si mesma, sempre pecará pela aplicação, sobretudo quando se trata de uma nação já inteiramente instituída, cujos gostos, costumes, preconceitos e vícios são demasiadamente enraizados para poderem ser facilmente suplantados por novas sementes. Uma boa instituição para a Polônia somente pode ser obra dos poloneses ou de alguém que haja estudado minuciosamente in loco a nação polonesa e aqueles que a circunvizinham. Um estrangeiro pode somente dar perspectivas gerais para esclarecer, e não para guiar, o instituidor. (*Polônia*, p. 157-158)

Essa observação inicial é importante por duas razões. Primeiramente, ela demonstra a preocupação do autor com a passagem da teoria à prática, preocupação que já está presente no *Contrato social*, a partir da segunda metade do livro II quando Rousseau começa a abordar elementos “concretos” (históricos e geográficos) que precisam ser tomados como referência no trabalho de dar leis aos povos. Em segundo lugar, porque, sendo ele próprio um estrangeiro, Rousseau reconhece que tudo o que ele pode oferecer aos nobres poloneses são suas impressões e reflexões surgidas a partir da leitura do material escrito e enviado pelo conde Wielhorski (este havia lhe enviado um vasto material sobre a Polônia a pedido de Rousseau). Ele define a sua tarefa nos seguintes termos: “devo limitar-me, a fim de obedecer ao conde Wielhorski e de dar provas do meu zelo por sua pátria, a prestar-lhe contas das impressões surgidas com a leitura de seu trabalho e das reflexões derivadas a partir dela” (*Polônia*, p. 158). Basicamente, o que Rousseau faz nesse texto **é propor reformas que deem à constituição do grande reino que era a Polônia a consistência e o vigor de uma pequena república** (*Polônia*, p. 189).

Trata-se de uma tarefa complexa. Rousseau não só precisa levar em consideração a situação da Polônia na ocasião em que o texto foi encomendado a ele, e medir o que poderia ser feito das circunstâncias e particularidades da nação polonesa, mas ele também está escrevendo para um público específico, isto é, os confederados, nobres poloneses que representavam interesses de determinados grupos nacionais. Em diferentes momentos do texto, nós observamos esse cuidado do filósofo em propor não só aquilo que é melhor, mas também aquilo que os nobres poloneses poderiam aceitar. Podemos citar, por exemplo, a passagem em que Rousseau propõe a libertação dos servos camponeses de maneira gradual, por meio do mérito e com indenização aos nobres (*Polônia*, p. 282), ou quando ele propõe ações afirmativas para diminuir a desigualdade *não* entre ricos e pobres em geral, mas entre a nobreza rica e a nobreza pobre (*Polônia*, p. 183), sendo que no *Projeto de constituição para a Córsega* (1765) ele havia defendido o fim da nobreza (*Córsega*, p. 93).⁴⁰

Se compararmos os princípios do *Contrato social* com a situação da Polônia na ocasião da redação das *Considerações*, nós

⁴⁰ Isso também poderia ser justificado dado os diferentes momentos em que a Córsega e a Polônia estavam em suas respectivas histórias políticas, o que é algo muito relevante dentro daquilo que Rousseau discutiu nos capítulos sobre o povo (8 a 11) no livro II do *Contrato*. Na época da escrita do *Projeto de constituição* e das *Considerações*, a Córsega era uma jovem república que havia se tornado independente há poucos anos e que, portanto, estava em uma situação muito propícia para adotar uma boa legislação que lhe fosse apropriada para garantir sua liberdade. No caso da Polônia, por sua vez, tinha-se uma monarquia bastante antiga, já marcada por diversos vícios políticos e desigualdades acirradas, demonstrando até mesmo uma “anarquia” em certos aspectos de sua constituição, como Rousseau observou, o que tornava essa nação muito mais difícil de ser bem-ordenada, dada a sua longa história política. E como se lê no *Contrato*, há um momento certo para o trabalho da legislação ser realizado com sucesso, de modo que tentar agir com bons resultados fora dessa janela de oportunidade é muito mais complicado, talvez até impossível.

nos deparamos com dois graves problemas. O primeiro é a presença da representação na esfera do legislativo, algo que, conforme vimos na seção anterior, havia sido fortemente criticado por Rousseau no *Contrato*. E como se não bastasse a representação no legislativo, o segundo grave problema é que os representantes são unicamente membros da nobreza, a menos numerosa das três ordens da nação polonesa⁴¹:

Esse direito [de formar uma lei] pertence unicamente à Ordem Equestre (...). Tal é ou deve ser a lei do Estado na Polônia: mas a lei da natureza, essa lei santa, imprescindível, que fala ao coração do homem e à sua razão, não permite nem que a autoridade legislativa seja restringida dessa forma nem que as leis obriguem alguém que não as tenha votado pessoalmente, como os núncios, ou ao menos através de seus representantes, como o corpo da nobreza. Essa lei sagrada não é violada impunemente, e o estado de fraqueza ao qual uma nação tão grande se encontra reduzida é obra dessa barbárie feudal que arranca do corpo do Estado sua parte mais numerosa e, por vezes, a mais sã. (*Polônia*, p. 195-196)

Já no *Contrato social* Rousseau havia abordado a dificuldade que é governar grandes Estados. Ele menciona, por exemplo, a necessidade de cobrar mais impostos devido às **muitas burocracias que acompanham** Estados de grande extensão territorial, o que gera descontentamento por parte da população e uma certa indisposição dela em relação ao governo. Ele também menciona o problema da inaplicabilidade das mesmas leis a regiões com diferentes costumes e tradições, e a impessoalidade que reina nos grandes Estados, uma vez que os cidadãos não se conhecem to-

⁴¹ As três ordens sendo a ordem equestre, o senado e o rei.

dos e a maioria não convive, nem ao menos vê com frequência os seus próprios representantes, de modo que não é criado um vínculo afetivo ou uma admiração e respeito pelo outro, o que enfraquece o corpo político (CS, II, 9). No *Projeto de Constituição para a Córsega*, Rousseau escreve: “um governo puramente democrático convém mais a uma pequena cidade do que a uma nação. Não poderíamos reunir o povo inteiro de um país como se reúne o povo de uma cidade” (*Córsega*, p. 92). Outro problema dos grandes Estados, e que é o que mais nos interessa no momento, é a impossibilidade de todos os cidadãos se reunirem em assembleias populares. Essas só são possíveis em Estado pequenos, o que torna a adoção da representação, enquanto modelo de organização política, incontornável. É por esse motivo, isto é, dada a extensão territorial do Estado polonês, que Rousseau não questiona o modelo representativo adotado pelo país tanto na esfera do executivo quanto na esfera do legislativo nas *Considerações*:

Um dos maiores inconvenientes dos grandes Estados, aquele que, dentre todos, torna neles a liberdade mais difícil de ser conservada, é que o poder legislativo não pode mostrar a si mesmo como tal e só pode agir por deputação. Isso tem o seu mal e o seu bem, mas o mal predomina. O Legislador, enquanto corpo, é impossível de ser corrompido, mas é fácil de ser enganado. Seus representantes são dificilmente enganados, mas facilmente corrompidos, e raramente ocorre que não o sejam. (...) Ora, pode-se esclarecer aquele que erra, mas como deter aquele que se vende? (*Polônia*, p. 204-205)

Porém, para conter os abusos que essa forma de governo carrega consigo, ele propõe no âmbito do executivo a descentralização do poder, a adoção do sistema dos governos federativos, “o único que reúne as vantagens dos grandes e dos pequenos

Estados” (*Polônia*, p. 191), e a rotatividade dos cargos (*Polônia*, p. 200). Essas medidas impediriam os representantes de agirem em concerto para oprimir o poder legislativo e de formar um sistema consistente de usurpação.⁴² Já no âmbito do legislativo, Rousseau propõe a periodicidade das Dietas, assembleias convocadas pelo rei e cujos membros são os núncios (representantes da nobreza) e, mais uma vez, a rotatividade dos representantes, colocando “alguns obstáculos para o regresso dos mesmos núncios a duas Dietas consecutivas” e impedindo que os mesmos representantes “sejam eleitos muitas vezes” (*Polônia*, p. 205). Além disso, Rousseau propõe uma espécie de mandato imperativo para os núncios com prestação de contas:

fazer com que os representantes sejam sujeitos a seguir exatamente suas instruções e fazer com que prestem uma rigorosa conta aos seus constituintes sobre sua conduta na Dieta. Quanto a isso, posso somente ficar espantado com a negligência, a incúria e, ousou dizê-lo, a estupidez da nação inglesa, que, após ter munido seus deputados com o poder supremo, não interpôs nenhum freio para regulamentar o uso que podem fazer dele durante os sete anos inteiros de duração do seu mandato. (...) É preciso que a cada palavra

⁴² A proposta de Rousseau acerca do sistema federativo para os poloneses envolvia dividir o país em dezenas de administrações particulares dotadas de uma independência relativa, ainda que ligadas pela lei ao corpo do Estado. Dessa forma, Rousseau desejava que os trinta e três palatinados que compunham a Polônia se tornassem pequenos Estados associados em uma confederação. Na interpretação de Frédéric Ramel e Jean-Paul Joubert, esse sistema federativo sugerido aos poloneses teria sido inspirado no modelo suíço (Ramel; Joubert, 2000). Rousseau pensava que o mérito da Confederação Helvética estava em ser uma aliança com finalidades essencialmente defensivas, cuja força conjunta fora capaz de fazer frente à ameaça externa representada pela casa dos Habsbourg. Seguindo o exemplo dado pelos suíços, os poloneses poderiam se preparar melhor para resistir aos ataques do Império Russo, principal perigo à sua independência.

que o nuncio profira na Dieta, a cada procedimento que realize, enxergue-se de antemão perante os olhos de seus eleitores, e que sinta a influência que seu julgamento terá tanto sobre seus projetos de progresso quanto sobre a estima de seus compatriotas, indispensáveis para sua execução. Pois, afinal, não é para que os nuncios expressem ali seus sentimentos particulares, mas para que declarem as vontades da nação, enviadas por meio dos nuncios à Dieta. Esse freio é absolutamente necessário para mantê-los em seu dever e para prevenir qualquer corrupção, venha ela de onde vier. O que quer que digam a respeito, não vejo nenhum inconveniente nesse constrangimento, porque a Câmara dos Nuncios não tendo ou não devendo ter nenhuma participação nas minúcias da administração, nunca terá de lidar com nenhuma matéria imprevista. Além disso, dado que um nuncio nada faça de contrário à expressa vontade de seus eleitores, não o acusariam quando ele opinasse, como um bom cidadão, sobre uma matéria que não teriam previsto e sobre a qual não teriam nenhuma determinação. Acrescento, enfim, que mesmo que houvesse de fato algum inconveniente ao se manter os nuncios assim subordinados às suas instruções, não haveria ainda ponto de comparação diante da vantagem imensa da lei ser somente a expressão real das vontades da nação. (*Polônia*, p. 206-208)

O principal problema da política, a que Rousseau já havia feito referência no *Contrato social* e que reaparece no texto da *Polônia*, é o de como colocar a lei acima dos homens, de forma que eles a respeitem e, respeitando-a, o corpo político e a liberdade e a igualdade que ela funda sejam garantidos. Isso é um problema que corresponde ao da “quadratura do círculo em geometria” (*Polônia*, p. 106), porque os abusos são inevitáveis, dadas as paixões humanas. Ele escreve no *Segundo Discurso* que “os vícios

que fazem necessárias as instituições sociais são os mesmos que tornam o seu abuso inevitável” (*Segundo Discurso*, p. 237). A arte política consistiria, portanto, em procurar ao máximo conter esses abusos. Tal como comenta Salinas Fortes, Rousseau nega que uma solução para os problemas poloneses possa vir como consequência apenas de uma reforma da sua legislação, porque a causa dos problemas poloneses “não está na deficiência das leis, mas no seu abuso: os abusos é que devem ser atacados e o meio para fazê-lo não é substituir as leis, mas colocar a lei acima dos homens” (Salinas Fortes, 2023, p. 190).

Rousseau tem consciência de que está propondo pequenas reformas que, como ele próprio escreve, quase não tocam no aspecto fundamental das leis polonesas (*Polônia*, p. 173). Mas ele espera que essas pequenas reformas possam gradualmente aperfeiçoar o sistema vigente na Polônia.

Nós podemos interpretar a atualidade do pensamento de Rousseau no que se refere ao problema da representação política em ao menos dois pontos. Primeiro, a importância de se pensar a representação política a partir da crítica e não apenas da defesa dela. Não é porque Rousseau é um crítico que a sua abordagem não é importante para pensarmos os problemas envolvidos na adoção da representação enquanto organização política. Na verdade, acreditamos que uma postura crítica em relação à representação é algo desejável, ainda que essa forma de organização política seja adotada, para não se perder de vista o problema que a representação inevitavelmente traz para a esfera pública, a saber, a divisão, separação ou descolamento entre a comunidade política como um todo e o representante. Conforme Rousseau nos alerta, esse representante é um mero particular; sua vontade ou interesse, separado daquele dos outros, permanece sempre uma vontade ou interesse individual. O ponto de Rousseau é o de que ao se delegar uma função, seja ela a legislativa ou a executiva, algo se perde.

Em segundo lugar, há no pensamento de Rousseau a questão de como se pensar a representação – no caso do *Contrato Social*, a representação na esfera do executivo, mas no caso das *Considerações sobre o governo da Polônia*, a representação tanto na esfera do executivo quanto na esfera do legislativo – de maneira que ela não se reduza à alienação. A sua resposta em ambos os textos é delimitar a tarefa do representante à sua função específica, a saber, seguir a vontade geral. Rousseau escreve: “como farão com que eu compreenda que a parte, que não existe a não ser pelo todo, forma contudo, com relação ao todo, uma ordem independente dele?” (*Polônia*, p. 193-194). O Governo é a parte que não existe a não ser pelo todo (o Soberano) e, portanto, não pode ser independente do todo e ao todo deve estar subordinado; os governantes, enquanto depositários da autoridade pública, só podem usar seus poderes de maneira legítima; só é possível conciliar a função representativa do governo com a não alienação da soberania se e somente se o governo for ministro do soberano, se o governo estiver submetido ao soberano.

3.

Representação e Justiça, Política e Moral: Condições Sociais da Democracia

Aqueles que quiserem tratar separadamente a política e a moral jamais entenderão nada de nenhuma das duas

– Jean-Jacques Rousseau

Os conceitos de democracia e de representação são conceitos em constante disputa. Seus sentidos são disputados por diferentes grupos em diferentes épocas. A esse respeito, Pitkin escreve que “a história do governo representativo e da expansão do sufrágio é um longo registro de mudanças nas exigências de representação, com base em conceitos mutáveis do que são características politicamente relevantes para serem representadas” (Pitkin, 1967, p. 87). Em *Os princípios do governo representativo*, Bernard Manin defende a tese segundo a qual houve a incorporação de vários grupos ao *demos* com o advento do sufrágio universal, porém essa incorporação não foi acompanhada de mudanças significativas das instituições representativas (Manin, 1997, p. 236). Nesse sentido, ele defende no livro que a crise atual da representação é menos um problema do fenômeno da representação em si do que um problema do modelo atual de representação, que não abarcaria todos esses grupos. De fato, conforme veremos neste capí-

tulo, na medida em que barreiras socioeconômicas, de gênero e de raça excluem parte da população das decisões políticas, assim como do usufruto da cidadania plena, nós não podemos deixar de pensar nessas desigualdades ao refletir sobre a representação política. Se tal como escreve Luis Felipe Miguel, “a igualdade formal de acesso às decisões não resolve os problemas colocados pelas desigualdades reais, atuantes no mundo social” (Miguel, 2014, p.14), como então diminuir o hiato entre igualdade de direito e igualdade de fato? Quais as condições para uma democracia funcionar plenamente ou, ainda, sob que condições é possível assegurar a efetivação dos valores republicanos e democráticos?

Neste capítulo do livro, nós gostaríamos de pensar o presente e as condições sociais da democracia. Ele é dividido em quatro seções. Na seção 3.1 nós abordamos o problema da desigualdade econômica extrema e de como ela é incompatível com o princípio de soberania popular, ainda nos apoiando nos textos de Rousseau. Na seção 3.2, nós denunciemos o sexismo de Rousseau ao excluir as mulheres da política no *Contrato social*, depois de ter defendido no *Segundo Discurso* que nenhuma desigualdade moral ou política é natural, recorrendo à crítica da filósofa britânica Mary Wollstonecraft (1759-1797) a Rousseau ainda no século XVIII. Na seção 3.3, nós abordamos o racismo, problema que a teoria de Rousseau não contempla e que é justamente a crítica do filósofo contemporâneo jamaicano Charles Mills (1951-2021) aos contratualistas modernos e contemporâneos, a saber, ao não abordar o colonialismo e a desigualdade racial, nós perpetuamos a opressão racial. Nós abordamos as desigualdades socioeconômicas, de gênero e de raça em seções distintas do livro, porém isso não significa que nós as concebemos como problemas isolados. Trata-se apenas de uma opção metodológica que, no entanto, não nega a interseccionalidade entre classe, gênero e raça, ainda que não desenvolvamos a relação entre elas a contento

aqui. Por fim, na seção 3.4, nós defendemos, junto com Rousseau, que “nada pode substituir os costumes na manutenção do governo” (*Economia*, p. 96). A nossa hipótese é a de que não há representação democrática independente de uma moral ou de um *ethos* democrático. Nesse sentido, defendemos que as condições sociais da democracia são construídas e mantidas por meio de ações inspiradas por princípios democráticos, isto é, princípios de liberdade e igualdade, mais do que por meio de condições que precisam necessariamente existir previamente.

3.1. O PROBLEMA DA DESIGUALDADE ECONÔMICA

Rousseau concebe dois tipos de desigualdade, a saber, 1) a natural ou física e 2) a moral ou política:

Concebo na espécie humana dois tipos de desigualdade: uma a que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza, consiste na diferença de idade, de saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral, ou política, depende de uma espécie de convenção, é estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens, e consiste nos diferentes privilégios de que gozam alguns em detrimento de outros, como o de serem mais ricos, mais homenageados, mais poderosos ou mesmo o de se fazerem obedecer. (*Segundo Discurso*, p 169)

E ele defende que não há ligação essencial entre as duas desigualdades, o que significa que não há desigualdade natural que dê autoridade ao mais forte sobre o mais fraco, ou que dê autoridade ao mais rico sobre o mais pobre. Na sequência do último trecho citado, Rousseau escreve:

Não cabe perguntar qual é a fonte da desigualdade natural, porque a resposta se encontra enunciada na simples definição da palavra. Nem cabe, menos ainda, indagar se haveria alguma ligação essencial entre as duas desigualdades; o que seria, em outros termos, perguntar se os que dirigem são necessariamente melhores do que aqueles que obedecem, e se a força do corpo ou do espírito, a sabedoria ou a virtude, encontram-se sempre nos mesmos indivíduos na proporção do poder ou da riqueza: eis uma questão ideal, talvez a ser apresentada entre escravos, ouvidos por seus senhores, mas que não convém a homens razoáveis e livres que buscam a verdade. (*Segundo Discurso*, p. 169).

Conforme vimos no capítulo 2, a origem da autoridade é o consentimento, e não a força. A força não gera qualquer obrigação moral ou política, porque nós só nos submetemos a ela por uma questão de necessidade ou sobrevivência; quando a necessidade desaparece, nada resta.

No *Segundo Discurso*, Rousseau escreve que a desigualdade entre os homens é maior no estado civil do que no estado de natureza, porque neste último a influência da desigualdade “é quase nula”, uma vez que os homens vivem isoladamente e de maneira autossuficiente (*Segundo Discurso*, p. 203-204). Na sua narrativa da origem da desigualdade entre os homens, ele sugere que depois de muitos séculos veio uma “primeira revolução” com o surgimento das famílias e, mais tarde, a partir “da dependência mútua dos homens e das necessidades recíprocas que os unem”, é que a desigualdade se tornou “vantajosa” ou “útil”, quando foi possível tornar o outro dependente e, assim, tirar proveito de sua situação. É então que Rousseau descreve o “contrato dos ricos” que, segundo ele, muito provavelmente foi a origem das sociedades políticas. Ao invés de fundar a igualdade tal como o “verdadeiro contrato” descrito no *Contrato Social*, o contrato dos ricos,

ao contrário, consolida a desigualdade e favorece exclusivamente os ricos:

Tal foi, ou deve ter sido, a origem da sociedade e das leis, que criaram novos entraves ao fraco e deram novas forças ao rico, destruíram de maneira irremediável a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma astuta usurpação um direito irrevogável e, para proveito de alguns ambiciosos, sujeitaram daí em diante todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria. (*Segundo Discurso*, p. 224)

Barbara Negroni escreve que o contrato entre o rico e o pobre é comparável ao contrato entre o senhor e o escravo descrito no *Contrato Social*. Rousseau descreve o contrato entre o senhor e o escravo da seguinte forma: “Faço contigo uma convenção ficando tudo a teu cargo e tudo para meu proveito, que observarei o tanto quanto me aprouver e que tu observarás o tanto quanto me aprouver” (CS, I, 4, p. 515). Analogamente, o contrato entre o rico e o pobre é resumido por ele nos seguintes termos:

Resumamos em quatro palavras o pacto social das duas situações [a do rico e a do pobre]. *Tendes necessidade de mim, pois sou rico e sois pobre; façamos pois um acordo entre nós: permitirei que possas ter a honra de me servir, com a condição de que me dareis o pouco que vos resta, pelo trabalho que terei em vos comandar*” (*Economia*, p. 135).

Nos dois casos, trata-se de um contrato enganador ou nulo uma vez que não há nenhuma reciprocidade. A riqueza permitiria instituir uma nova forma de escravidão ao instaurar não somente uma dominação econômica, mas também uma alienação total dos pobres (Negroni, 1990, p. 272, nota 64).

O “contrato dos ricos” do *Segundo Discurso* é descrito como sendo desde a sua origem enganador e injusto, porém a verdade é que qualquer contrato, ainda que fundado sob princípios igualitários, pode se degenerar e se tornar um “contrato dos ricos”, fenômeno que Rousseau descreve em outros textos, como no verbete *Economia*:

Que a pátria se torne a mãe comum dos cidadãos; que os benefícios dos quais eles usufruem no país o tornem mais caro a eles; que o governo lhes deixe parte suficiente na administração pública para que sintam que estão em sua casa, e que as leis não sejam aos seus olhos senão as garantias da liberdade comum. Esses direitos (...) pertencem a todos os homens; mas, sem parecer atacá-los diretamente, a má vontade dos chefes os reduz facilmente a nada. *A lei da qual se abusa serve ao poderoso ao mesmo tempo de arma ofensiva e de escudo contra o fraco, e o pretexto do bem público é sempre o mais perigoso flagelo do povo. O que há de mais necessário e talvez mais difícil no governo é uma integridade severa para oferecer justiça a todos e, sobretudo, para proteger o pobre contra a tirania do rico. O mal pior já foi feito quando se tem pobres para defender e ricos para serem contidos. A força das leis se exerce apenas na mediania; elas são igualmente impotentes contra os tesouros do rico e a miséria do pobre; o primeiro as infringe, o segundo delas escapa; um rasga o tecido, o outro passa através dele. Portanto, uma das tarefas mais importantes do governo é prevenir a extrema desigualdade das fortunas, não tomando o tesouro de seus proprietários, mas tirando destes os meios de acumular mais; nem construindo hospitais para os pobres, mas garantindo os cidadãos contra a pobreza.* (*Economia*, p. 122, grifo nosso)

Rousseau não compreende a igualdade em termos absolu-

tos, mas relativos, o que significa que, segundo ele, há, sim, formas legítimas de desigualdade social. O ponto dele é que há limites para essa desigualdade. Há passagens em que ele defende que esse limite seria a necessidade:

Todo homem tem, por natureza, direito a tudo o que lhe é necessário, mas o ato positivo que o torna proprietário de algum bem o exclui [exclui o bem] de todo o resto. Uma vez assumida sua parte, ela se limita a ele, e a comunidade perde seus direitos nessa relação. (...) para autorizar o direito de primeiro ocupante sobre um terreno qualquer, são necessárias as seguintes condições. Em primeiro lugar, que esse terreno não seja habitado por ninguém; em segundo lugar, *que se ocupe apenas a quantidade de que se necessita para subsistir*. Em terceiro lugar, que se tome posse não por uma vã cerimônia, mas pelo trabalho e pelo cultivo, único signo de propriedade que, na falta de títulos jurídicos, deve ser respeitado por outrem.

Mas conceder à necessidade e ao trabalho o direito do primeiro ocupante não equivale a dar-lhe, de fato, a máxima extensão possível? Seria esse um direito ilimitado? Bastaria pisar sobre um terreno comum para pretender ser seu senhor? Bastaria possuir força, para num instante expulsar os homens desse terreno e lhes subtrair o direito de pisar nele de novo? Como pode um homem ou um povo se aposar de um território imenso e privar todo o gênero humano dele, a não ser por uma usurpação punível, pois subtrai do restante dos homens a habitação e os alimentos que a natureza lhes oferece em comum? (...) o direito de cada particular sobre sua própria terra está sempre subordinado ao direito da comunidade sobre todos, sem o qual não haveria nem solidez na ligação social, nem verdadeira força no exercício da Soberania. (CS, I, 9, p. 525-526, grifo nosso)¹

¹ Essa passagem nos remete ao debate atual sobre a função social da propriedade.

Ou seja, a necessidade limitaria a apropriação e, além disso, o direito de propriedade estaria sempre subordinado ao Estado que, se por um lado possui o dever de defender a propriedade individual, por outro lado, ele também a regulariza.² Já em outras passagens, Rousseau defende que esse limite seria quando a desigualdade econômica afeta outras esferas sociais:

a respeito da igualdade, não se deve entender por essa palavra que os graus de poder e riqueza sejam absolutamente os mesmos, mas que, quanto ao poder, que esteja abaixo de toda violência e jamais se exerça senão em virtude dos cargos e das leis, e, quanto à riqueza, *que nenhum cidadão seja tão opulento para poder comprar outro e nenhum tão pobre para poder ser constrangido a vender-se.* (CS, II, 2, p. 556, grifo nosso)

Tal como defende Rousseau, o fundamento do contrato dos ricos não é legítimo por não partir de um consentimento mútuo ou consistir em reciprocidade. Além disso, ele implica um impedimento à formação da vontade geral que, conforme vimos, precisa partir de todos e se aplicar a todos, o que impõe uma condição de igualdade de participação e de submissão, que o abuso das riquezas não respeita. No texto da Córsega, ele escreve:

² No *Projeto de Constituição para a Córsega*, Rousseau propõe que se estabeleçam limites à propriedade privada e que ela esteja sempre subordinada ao bem público: “meu pensamento não é o de destruir absolutamente a propriedade privada, pois isso é impossível, mas restringi-la aos limites mais estreitos, de fornecer uma medida a ela, uma regra, um freio que a contenha, que a dirija, que a subjogue e que a mantenha sempre subordinada ao bem público. Quero, em poucas palavras, que a propriedade do Estado seja tão grande e forte – e a dos cidadãos tão pequena e fraca – quanto possível” (*Córsega*, p. 127).

O poder civil se exerce de duas maneiras: uma legítima, pela autoridade, e a outra abusiva, pelas riquezas. Em todo lugar onde as riquezas dominam, o poder e a autoridade normalmente são separados, pois como os meios para adquirir a riqueza e os meios para chegar à autoridade são diferentes, raramente são empregados pelas mesmas pessoas. Então, o poder aparente fica na mão dos magistrados e o poder real fica nas mãos dos ricos. Em um tal governo, tudo caminha ao bel-prazer das paixões dos homens e nada tende para a finalidade da instituição. Ocorre, então, que o objeto da cobiça se divide. Uns aspiram à autoridade para vender o uso delas aos ricos e, por esse meio, tornarem-se eles próprios enriquecidos. Já outros, o maior número, dirigem-se diretamente às riquezas, com as quais estão certos de algum dia possuir o poder, comprando seja a autoridade, seja aqueles indivíduos às quais ela é confiada. Presuma-se que, em um Estado assim constituído, as honras e a autoridade sejam, por um lado, hereditárias, e que, por outro, os meios para adquirir as riquezas estejam apenas ao alcance de um pequeno número de pessoas e dependem do crédito, do favor, dos amigos. É então impossível que, enquanto alguns aventureiros se dirigem à fortuna e a partir disso gradualmente se alcem aos cargos, um desencorajamento universal deixe de tomar conta da maior parte da nação e a jogue na languidez. (*Córsega*, p. 139-140)

Como aponta Rousseau, a concentração de renda gera um desequilíbrio social que possibilita um indivíduo estar em condições de “comprar” outro e este constrangido a “vender-se”. E uma consequência possível e provável desse desequilíbrio social é a interferência do poder econômico no poder político. A dinâmica de “compra” e “venda” poderia permear as instituições políticas, prejudicando os princípios de igualdade e liberdade que fundam o pacto social.

Em outras palavras, o problema da concentração de renda é os ricos se colocarem acima das leis e, quando isso acontece, não há mais nem igualdade nem liberdade. Portanto, é uma ilusão achar que é possível uma democracia conviver com níveis extremos de desigualdade, porque é uma ilusão achar que a desigualdade econômica não impacta a política. O aumento da desigualdade econômica gera mudanças na economia, na política e na sociedade de forma geral. Tal como Rousseau escreve no *Contrato social*, a democracia enquanto forma de governo supõe “muita igualdade nos estratos sociais e nas fortunas, sem o que a igualdade não poderia subsistir por muito tempo nos direitos e na autoridade” (CS, III, 4, p. 574). Sem igualdade social, a igualdade de direitos não funciona e, portanto, a democracia não funciona. Rousseau escreve:

Em vez de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental substitui, ao contrário, por uma igualdade moral e legítima, a desigualdade física instituída pela natureza entre os homens, que podem ser desiguais em força ou em gênio, mas se tornam iguais por convenção e direito.

E ele acrescenta em nota:

Sob os maus governos, essa igualdade é aparente e ilusória, serve apenas para manter o pobre na miséria e garantir ao rico a usurpação. Na ordem dos fatos, as leis são sempre úteis aos que têm posses e prejudiciais aos que nada têm. Do que se segue que *o estado social é vantajoso aos homens apenas na medida em que todos têm alguma coisa e nenhum tenha em demasia*. (CS, I, 9, p. 526-527, grifo nosso)

Relatórios recentes apontam dados assombrosos em relação à concentração de renda, tal como o Relatório de Desigualdade

Global de 2022 produzido pelo World Inequality Lab segundo o qual apenas 1% da população mundial detinha 38% da riqueza total global. Um argumento interessante no debate atual sobre o problema da desigualdade econômica é apontado pelo economista Joseph Stiglitz em seu livro *O preço da desigualdade* (2012). Segundo ele, um dos problemas políticos do capitalismo sem limites (neoliberal), que possibilitou esse nível extremo de desigualdade, é o fato de que os indivíduos das camadas mais baixas, e até os de classe média, não partilham da prosperidade, o que gera um descontentamento por parte dessas camadas da população, que são a grande maioria, alimentando o tipo de populismo que estamos testemunhando nos últimos anos. Não que essa seja a única explicação para a ascensão da extrema-direita no mundo, mas tal como escreve Stiglitz, a desigualdade extrema cria um terreno fértil para populistas e demagogos.

3.2. O PROBLEMA DA DESIGUALDADE DE GÊNERO: A CRÍTICA DE MARY WOLLSTONECRAFT À ROUSSEAU³

Quando Rousseau escreve sobre os homens no *Segundo Discurso*, ele tem em vista toda a espécie humana. Os termos “espécie humana” (*espèce humaine*) e “gênero humano” (*Genre-humaine*) aparecem no texto.⁴ Em um trecho da segunda parte do *Segundo Discurso*, Rousseau escreve que foi a partir do hábito de viver junto e do surgimento das famílias que “então se estabeleceu a primeira diferença na maneira de viver dos dois sexos, que até o momento tinham vivido de forma idêntica. As mulheres tornaram-se mais sedentárias e acostumaram-se a cuidar da ca-

³ Uma versão desta seção foi publicada na revista *Sapere aude*, v. 2 (2025): Em torno das luzes (ABES XVIII) - Edição especial, p. 280-293.

⁴ Ver, por exemplo, *Segundo Discurso*, p. 172-174.

bana e das crianças, enquanto o homem ia buscar a subsistência comum” (*Segundo Discurso*, p. 211). Ou seja, ele está falando da espécie humana na primeira parte do *Segundo Discurso*, sem distinção de gênero. Porém, quando ele escreve sobre os *homens* no *Contrato Social*, ele tem em vista apenas o sexo masculino. As mulheres só são mencionadas três vezes em toda a obra, a saber, duas vezes em uma passagem do livro II, capítulo 10, em que Rousseau considera a fecundidade das mulheres segundo a localização geográfica – a sua preocupação nesse trecho é com o tamanho da população e a “quantidade com a qual o legislador pode esperar contar para suas instituições” (CS, II, 10, p. 554) –, e uma vez em uma passagem do livro III, capítulo 12, em que ele menciona o último censo da república romana que, ao contabilizar o número de cidadãos, não considerou “os súditos, os estrangeiros, as mulheres, as crianças, os escravos” (CS, III, 12, p. 597). Se há alguma dúvida de que Rousseau – hoje considerado o pai da soberania popular e o mais democrático dos contratualistas modernos – exclui as mulheres da política, essa dúvida pode ser desfeita lendo-se o *Emílio, ou Da Educação*, obra escrita junto com e publicada no mesmo ano que o *Contrato social*, em que Rousseau defende educações distintas para meninos e meninas.

O *Emílio* é um tratado de educação em que Rousseau cria um personagem fictício, Emílio, para ilustrar suas ideias sobre a educação ideal. A obra é dividida em cinco livros, cada um correspondendo a uma fase da vida de Emílio, desde a infância até a vida adulta. Nos interessa aqui o último livro, em que Rousseau aborda o casamento de Emílio com Sofia, sua esposa. Nessa parte da obra, Rousseau aborda as diferenças entre os sexos e a educação ideal da mulher.

O homem e mulher possuem semelhanças e diferenças. As semelhanças se devem ao fato de serem da mesma espécie e as diferenças, escreve Rousseau, se devem ao fato de serem de sexos

distintos: “tudo o que têm em comum é da espécie, e o que têm de diferente é do sexo” (*Emílio*, V, p. 452). Ele considera vãs as discussões sobre a igualdade dos sexos porque, segundo ele, no que têm de diferente, o homem e a mulher não são comparáveis, de maneira que “uma mulher perfeita e um homem perfeito não devem assemelhar-se nem *em espírito* nem *em fisionomia*” (*Emílio*, V, p. 452, grifo nosso). Em outra passagem, Rousseau, mais uma vez, descarta as reivindicações de igualdade entre os sexos e insiste na suposta desigualdade natural entre homens e mulheres: “quando a mulher se queixa a esse respeito da injusta desigualdade imposta pelo homem, ela se equivoca. Essa desigualdade não é uma instituição humana ou, ao menos, não é obra do preconceito, mas da razão” (*Emílio*, V, p. 456).⁵

Ele defende que os homens, por serem naturalmente mais fortes, devem comandar, e as mulheres, por sua vez, por serem mais fracas (fisicamente) devem obedecer. No entanto, as mulheres são belas e astutas, o que as possibilitam inverter a relação de poder e, ao invés de se sujeitarem, elas sujeitam os homens, de forma que

o mais forte seja senhor por aparência e na realidade dependa do mais fraco; e isso não por conta de uma frívola galanteria nem de uma orgulhosa generosidade do protetor, mas devido a uma lei invariável da natureza que, dando à mulher maior facilidade de excitar os desejos do que ao homem o de satisfazê-los, torna dependente o homem, apesar de tudo, da boa vontade da mulher e o leva a procurar por sua vez agradar-lhe para conseguir que ela consinta em deixá-lo ser o mais forte. Então o que há de

⁵ Ou, ainda: “sustentar vagamente que os dois sexos são iguais, e que seus deveres são os mesmos, é perder-se em declarações vãs, é nada dizer enquanto não se responde a isso” (*Emílio*, V, p. 457).

mais doce para o homem em sua vitória está em duvidar se é a fraqueza que cede à força ou se é a vontade que se entrega; e a astúcia comum da mulher está em deixar sempre essa dúvida entre ambos. O espírito das mulheres corresponde nisso perfeitamente à sua constituição: longe de enrubescerem por sua fraqueza, vangloriam-se dela. Seus músculos frágeis são sem resistência; elas fingem não poder erguer os mais leves fardos; teriam vergonha de ser fortes. Por quê? Não é apenas para parecerem delicadas, é por uma precaução mais hábil; arranjam de antemão desculpas e o direito de serem fracas se preciso. (*Emílio*, V, p. 454-455)⁶

Rousseau justifica essa relação de poder ou dinâmica entre os sexos com base nas suas constituições físicas. Se por um lado os homens são mais fortes, por outro lado as mulheres são capazes de seduzir os homens com sua beleza e astúcia, o que seria uma compensação. Ele escreve: “essa habilidade particular dada ao sexo é uma compensação muito equânime da força que tem a menos; sem isso, a mulher seria, não a companheira do homem, mas sua escrava. É devido a essa superioridade de talento que ela permanece igual a ele, e que o governa ao obedecer-lhe” (*Emílio*, V, p. 470-471). E ele insiste na naturalidade dessa condição: “o império das mulheres não lhes cabe porque os homens o quiseram, mas porque assim o quer a natureza” (*Emílio*, V, p. 455).⁷ Ele cita como exemplo “o forte Sansão” que “não era tão forte quanto Dalila” (*Emílio*, V, p. 456).

A consequência desse fato é que “tais semelhanças e diferenças devem influir na moral” (*Emílio*, V, p. 452) e, portanto, o

⁶ Muitas das passagens do *Emílio* citadas nesta seção são também citadas por Wollstonecraft no capítulo V da *Reivindicação dos direitos da mulher*, como é o caso dessa. Ver Wollstonecraft, 2016, p. 107-123.

⁷ Ou, ainda, “a natureza armou o fraco para sujeitar o forte” (*Emílio*, V, p. 453).

homem e a mulher não devem receber a mesma educação. Ou seja, dadas as diferenças entre os sexos, os deveres e as virtudes de cada um são distintos. Eles devem “agir em concerto, mas não devem fazer as mesmas coisas: o fim dos trabalhos é comum, mas os trabalhos são diferentes” (*Emílio*, V, p. 459).

Rousseau critica Platão por defender na *República* uma mesma educação para homens e mulheres (no caso, para os guardiões da cidade).⁸ Ele acredita que seria uma “promiscuidade civil” se os homens e mulheres desempenhassem as mesmas funções. Ele acredita que isso levaria aos “mais intoleráveis abusos”. Ele está preocupado com a esfera privada, isto é, com a constituição do lar e com a dinâmica da família, da qual depende em última instância a esfera pública, porque, afirma ele, é o bom filho, o bom marido, o bom pai que fazem o bom cidadão (*Emílio*, V, p. 459).

Quanto aos deveres, cabe às mulheres gerar filhos (e Rousseau chega mesmo a dizer o número de filhos que cada mulher deve ter), cuidar das crianças, servir de ligação entre as crianças e o pai, manter a família unida. Por conta da sua ocupação com as tarefas de cuidado com a casa e com a família, não lhe sobra tempo para se dedicar a outras atividades e, se o fizesse, isso a impediria de cumprir com os seus deveres.

⁸ Ver *República*, V, 451d-452a. Em uma nota do *Primeiro Discurso*, Rousseau escreve: “Estou bem longe de pensar que esta ascendência das mulheres seja um mal em si. É um presente da natureza para a felicidade do gênero humano: mais bem dirigida, poderia produzir tanto bem quanto produz o mal hoje em dia. Não se sabe bem que vantagens nasceriam na sociedade de uma educação melhor dada a essa metade do gênero humano que governa a outra. Os homens farão sempre o que agrada às mulheres: se quereis que eles se tornem grandes e virtuosos, ensinai às mulheres o que são a grandeza e a virtude. As reflexões que este assunto fornece, e que Platão fez outrora, mereciam ser mais bem desenvolvidas por uma pena digna de escrever segundo esse mestre e defender uma tão grande causa” (*Segundo Discurso*, p. 55, nota 37). É curioso que ele irá escrever sobre o tema mais de dez anos depois, assumindo uma postura muito diferente da de Platão.

Quanto às virtudes, Rousseau escreve que o que é virtude para um dos sexos pode ser vício para o sexo oposto. Além disso, não seria nem mesmo desejável que homens e mulheres se assemelhassem no que diz respeito ao caráter e temperamento porque isso implicaria a real dominação do sexo masculino sobre o feminino, uma vez que os homens são, de fato, mais fortes por natureza: “quanto mais elas quiserem se assemelhar a eles, menos elas os governarão, e é aí que eles serão realmente os senhores” (*Emílio*, V, p. 460).

As faculdades dos dois sexos também não são “igualmente repartidas” (*Emílio*, V, p. 460). Rousseau não nega que as mulheres devem se aperfeiçoar, mas ele acredita que elas devem se aperfeiçoar enquanto mulheres, aprendendo apenas aquilo que lhes convêm, com o propósito de se armar para “suprir a força de que carecem” e dirigir os homens. Ele propõe uma socialização para as mulheres em que elas fiquem à mercê dos juízos dos homens:

não basta que sejam belas, é preciso que agradem; não basta que sejam sensatas, é preciso que sejam assim reconhecidas; sua honra está não apenas em sua conduta, mas em sua reputação, e não é possível que a que consente em passar por infame possa ser honesta algum dia. O homem, agindo bem, depende apenas de si mesmo, e pode desafiar o juízo público; mas a mulher, agindo bem, só cumpre metade de sua tarefa, e o que pensam dela lhe importa tanto quanto o que é efetivamente. (*Emílio*, V, p. 461)

Em outra passagem, ele escreve:

Assim, toda a educação das mulheres deve ser relativa ao homem. Agradá-los, serem úteis a eles, fazerem-se amadas e honradas por eles, cuidar deles quando crescidos, aconselhá-los, consolá-los, tornar-lhes a vida agradável e doce:

eis os deveres das mulheres em todos os tempos, e o que lhes devemos ensinar desde sua infância. Enquanto não remontarmos a esse princípio, afastar-nos-emos do alvo e todos os preceitos que lhes dermos de nada servirão, nem para sua felicidade, nem para a nossa. *Emílio*, V, p. 461)

Rousseau afirma que a mulher teria uma razão meramente instrumental, sendo incapaz de pensar por meio de princípios abstratos. Ele escreve:

A procura das verdades abstratas e especulativas, dos princípios, dos axiomas nas ciências, tudo o que tende a generalizar as ideias não diz respeito às mulheres, todos os seus estudos devem voltar-se para a prática; cabe a elas fazerem a aplicação dos princípios que o homem encontrou, e cabe a elas fazerem as observações que levam o homem ao estabelecimento de tais princípios. No que não concerne imediatamente aos seus deveres de mulher, todas as suas reflexões devem tender para o estudo do homem ou para os conhecimentos agradáveis que só têm o gosto por objeto; as obras de gênio ultrapassam seu alcance; elas não têm bastante justeza e atenção para brilhar nas ciências exatas e, quanto aos conhecimentos físicos, cabem a quem dos dois é o mais ativo, mais atuante, que vê mais objetos; cabem a quem tem mais força e a exerce mais em julgar as relações dos seres sensíveis e das leis da natureza. A mulher, que é fraca e não vê nada exterior, aprecia e julga os móveis que pode empregar para suprir sua fraqueza e esses móveis são as paixões do homem. Sua mecânica é mais forte do que a nossa, todas as suas alavancas servem para abalar o coração humano. Tudo o que seu sexo não pode fazer por si mesmo, e que lhe é necessário ou agradável, é preciso que ela tenha a arte de fazer que o queiramos; cumpre, pois, que ela estude a fundo o espírito do homem,

não o espírito do homem em geral por abstração, mas o espírito dos homens que a cercam, o espírito dos homens aos quais está subjugada, quer pela lei, quer pela opinião. É preciso que aprenda a penetrar os sentimentos deles por seus discursos, por suas ações, por seus olhares e por seus gestos. É preciso que pelos discursos, pelas ações, pelos olhares e pelos gestos ela saiba dar-lhes os sentimentos que agradam a eles, sem sequer parecer pensar nisso. Eles filosofarão melhor do que ela sobre o coração humano, mas ela lerá melhor do que eles o coração dos homens. Cabe às mulheres encontrar, por assim dizer, a moral experimental, e a nós, o cuidado de sistematizá-la. A mulher tem mais espírito, o homem tem mais gênio; a mulher observa, o homem raciocina: desse concurso resultam a luz mais clara e a ciência mais completa que o espírito humano pode extrair de si mesmo, em suma, o conhecimento mais seguro acerca de si e dos outros ao alcance de nossa espécie. E eis como a arte pode tender incessantemente a aperfeiçoar o instrumento dado pela natureza. (*Emílio*, V, p. 493-494)

Rousseau prescreve que, uma vez casada, a mulher deve se limitar a cuidar do lar e da família. Em resumo, as mulheres devem ser dependentes dos homens e de seus juízos, obedientes e doces e tudo isso, defende Rousseau, devido à sua condição natural.⁹

Educações distintas para meninos e meninas era a norma no século XVIII. Mary Wollstonecraft (1759-1797), filósofa iluminista britânica, irá refutar o modelo de educação feminina proposto por Rousseau e por outros autores em *Reivindicação dos direitos da mulher* (1792). A importância de ter Wollstonecraft

⁹ Há passagens que o sexismo de Rousseau se aproxima da misoginia como, por exemplo, quando ele escreve: “a existência de uma mulher honesta é um combate perpétuo contra si mesma; é justo que esse sexo compartilhe o sofrimento pelos males que nos causou” (*Emílio*, V, p. 467).

como interlocutora é que nós enfraquecemos o argumento segundo o qual Rousseau não poderia ter pensado diferente, sendo um homem do seu próprio tempo, e que, portanto, acusá-lo de sexismo seria “anacrônico”. E isso porque a filósofa reivindica o lugar da mulher na humanidade, como companheira, em pé de igualdade, do homem, e os direitos compatíveis com essa posição, na mesma época de Rousseau, isto é, na segunda metade do século XVIII. Apenas trinta anos separam a publicação do *Contrato social* e do *Emílio da Reivindicação dos direitos da mulher*.¹⁰ Além disso, há passagens do texto de Rousseau que demonstram que o filósofo tinha notícia das reivindicações feministas por direito à educação e por mais igualdade entre os sexos como, por exemplo, quando ele escreve no *Emílio* que “as mulheres (...) não param de gritar que nós as educamos para serem vãs e coquetes, que as divertimos o tempo todo com puerilidades para permanecermos mais facilmente os senhores” (*Emílio*, V, p. 459). Nos apoiando nos textos de Wollstonecraft, nós iremos defender nesta seção que Rousseau deixou os preconceitos vigentes em relação às mulheres da sua época contaminarem a sua filosofia. A consequência disso é que o seu suposto igualitarismo é, na verdade, excludente.¹¹

Wollstonecraft escreve a primeira reivindicação, a *Reivindicação dos direitos dos homens* – em que a palavra “homens” do tí-

¹⁰ Eu também poderia ter recorrido à obra de Catharine Macaulay (1731?-1791) que, assim como Wollstonecraft, denuncia o sexismo de Rousseau no próprio século XVIII, e só não o fiz por uma questão de limitação das minhas forças e de necessidade de recorte que a pesquisa nos impõe. Para uma introdução ao pensamento da filósofa, ver verbete “Catharine Macaulay” da *Enciclopédia Mulheres na Filosofia* disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/catharine-macaulay/>.

¹¹ Nós não acreditamos que as contribuições de Rousseau percam valor com essa problematização ou que Rousseau não deva mais ser lido e estudado por reproduzir preconceitos de sua época. O ponto é que nós precisamos apontar o sexismo do filósofo a fim de nos constituirmos enquanto comunidade filosófica mais igualitária e inclusiva.

tulo se refere a todos os seres humanos, sem distinção de gênero –, em 1790, em resposta às *Reflexões sobre a Revolução na França* (1790) do filósofo e político irlandês conservador Edmund Burke. Burke, por sua vez, escreveu suas reflexões (originalmente no formato de cartas e panfletos) em resposta a um sermão de Richard Price do dia 04 de novembro de 1789, intitulado “Um discurso sobre o amor à nossa pátria”, em que Price celebra os princípios da Revolução Francesa e sugere que eles sirvam de modelo para a reforma política na Grã-Bretanha. O conservadorismo do qual Burke é um representante é menos uma teoria e mais uma atitude ou disposição, segundo a qual é preciso respeitar e preservar a tradição e os direitos e práticas herdados, porque eles resistiram ao tempo. Neste sentido, Burke defende a propriedade, os privilégios da aristocracia e do clero e a monarquia enquanto forma de governo. Wollstonecraft critica esta justificativa histórica de Burke e defende que “qualquer distinção, privilégio ou poder que não possa ser moralmente justificado é artificial” (Halldenius, 2016, p. 175).

Segundo defende Eunice Ostrensky, duas questões tematizadas nas *Reflexões sobre a Revolução na França* de Burke são o alvo preferencial de Wollstonecraft, a saber: a doutrina da sensibilidade e o conceito de *birthright*. A primeira consistiria “na diferenciação primária entre papéis sociais a serem desempenhados por homens e mulheres: enquanto os homens devem buscar ser virtuosos e racionais, as mulheres precisam se mostrar dóceis, vulneráveis e emotivas” (Ostrensky, 2022, p. 211). Já o conceito de *birthright* seria entendido por Burke enquanto o “direito de herança vinculado à propriedade fundiária” (Ostrensky, 2022, p. 224). Wollstonecraft critica a doutrina da sensibilidade argumentando que a desigualdade de gênero é consequência (e não causa) da sociedade patriarcal. Ela também subverte o significado original de *birthright* e propõe, como alternativa, que ele seja

entendido enquanto “um tal grau de liberdade, civil e religiosa, que seja compatível com a liberdade de qualquer outro indivíduo com quem ele esteja unido num pacto social, e a contínua existência desse pacto” (Wollstonecraft, 2024, p. 12) O que Wollstonecraft almeja com essa reversão do significado original de *birthright* é afirmar a existência de direitos naturais que homens e mulheres possuem, desde o seu nascimento, e que esses mesmos direitos devem prevalecer em relação a qualquer direito de propriedade (Wollstonecraft, 2024, p. 18-20).

A primeira *Reivindicação* prepara o terreno para a segunda, a *Reivindicação dos direitos da mulher*, em que Wollstonecraft se concentra, especificamente, nos direitos da mulher, que então tinha uma posição subalterna em relação aos homens. O livro é um belo exemplo de como todo texto é, ao mesmo tempo, constituído na sua época e se torna constituinte da sua época. E isso porque os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade da Revolução Francesa e a “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão” de 1789 deixaram o terreno muito fértil para o surgimento de reivindicações feministas, tal como a “Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã” (1791) de Olympe de Gouges. Em determinada passagem da segunda *Reivindicação*, Wollstonecraft escreve: “o direito divino dos maridos, tal qual o direito divino dos reis, pode, como é de se esperar nesta época iluminista, ser questionado sem perigo” (Wollstonecraft, 2016, p. 64). Ou seja, a exclusividade dos direitos do homem a apenas metade do gênero humano pode ser facilmente questionada nesse momento histórico revolucionário, porque defender os direitos universais do homem, em termos abstratos, excluindo metade da raça humana, é incoerente.

Conforme Ana Beatriz Craveiro nos informa, no século XVIII era comum meninas e meninos serem educados de formas distintas, segundo as expectativas sociais a cada gênero (Craveiro, 2023, p. 31). Ela escreve:

A grande maioria dos escritos sobre educação no século XVIII pensava principalmente na educação dos meninos, sendo a educação das meninas um capítulo à parte ou um outro tipo de literatura especializada. Não se pensava, portanto, a educação em termos gerais como algo comum a todos os seres humanos, mas em termos específicos como a educação dos meninos e a educação das meninas. Nesse sentido, Rousseau dedica as primeiras quatro partes de *Emílio* à educação do Emílio, e apenas a quinta parte à educação de sua companheira ideal, Sofia. O mesmo se repete nos escritos de James Burgh (...) e nas demais produções do período, inclusive no projeto de Talleyrand-Périgord. (Craveiro, 2023, p. 57-58)

Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord (1754-1838) foi bispo de Autun e político ativo durante a Revolução Francesa. Influenciado por essa literatura e, inclusive, pelo *Emílio*, que ele cita, Talleyrand-Périgord apresenta um plano de reforma educacional para a França em 1791, que é discutido na Assembleia Constituinte. O político faz alusão à educação das mulheres apenas na última página do documento, conservando os modelos distintos de educação para meninos e meninas. Wollstonecraft lê a proposta de Talleyrand-Périgord e, no ano seguinte, ela lhe dedica a *Reivindicação dos direitos da mulher*, na tentativa de influenciar o político e os rumos da educação da França revolucionária. Nesse sentido, a segunda *Reivindicação* pode ser considerada um texto de intervenção política, tais como os textos da Córsega e da Polônia de Rousseau.

Dirigindo-se a Talleyrand-Périgord, Wollstonecraft escreve:

o senhor tratou o tema [da educação das mulheres] de maneira superficial demais, contentando-se em considerá-lo como sempre foi feito (...). Por essa razão, agora recorro ao

senhor a fim de avaliar o que proponho a respeito dos direitos da mulher e da educação pública; e o faço com um tom firme de amor à humanidade, porque meus argumentos, senhor, são ditados por um espírito desinteressado – eu advogo por meu sexo, não por mim mesma. Há muito tempo considero a independência a grande benção da vida, a base de toda virtude; e tal independência quero garanti-la sempre. (Wollstonecraft, 2016, p. 17)

Na segunda *Reivindicação*, Wollstonecraft, mais uma vez, refuta a doutrina da sensibilidade e afirma que as mulheres, tais como os homens, são seres morais e racionais. Ainda que ela não questione as designações socialmente atribuídas às mulheres, tais como o cuidado com a casa e as crianças¹², ela defende que a mulher tem direito a uma educação com base nos mesmos princípios que a educação masculina porque, assim como o homem, a mulher possui faculdades que precisam ser desenvolvidas para que ela possa cumprir seus deveres de maneira virtuosa. Ela questiona a ideia segundo a qual a mulher foi criada para o homem e que, portanto, deve ser submissa a ele. E, ainda que fosse esse o caso, ela escreve que “suas virtudes [das mulheres] devem ser as mesmas [dos homens] em relação à qualidade, se não ao grau, ou então a virtude é uma ideia relativa” (Wollstonecraft, 2016, p. 47). Ela defende, portanto, uma educação fundamentada nos mesmos princípios e com os mesmos objetivos, porque, afinal de contas, não é razoável esperar virtude de uma “escrava”.¹³ E o que está em jogo é não só a virtude do sexo no presente, uma vez

¹² Não abordaremos os limites do igualitarismo e do feminismo de Wollstonecraft. Nosso foco é nos limites do igualitarismo de Rousseau, que exclui metade da humanidade ao excluir as mulheres da política.

¹³ São recorrentes as analogias da filósofa da condição feminina à dos escravos ou à dos súditos em uma tirania.

que “a servidão não apenas rebaixa o indivíduo, mas seus efeitos parecem ser transmitidos para a posteridade” (Wollstonecraft, 2016, p. 112)¹⁴, ou a virtude do gênero feminino, mas da sociedade como um todo, uma vez que as mulheres exercem influência sobre os maridos e filhos. Assim, ela escreve que “até que as mulheres sejam educadas de forma mais racional, o progresso da virtude humana e o aperfeiçoamento do conhecimento encontrarão contínuos obstáculos” (Wollstonecraft, 2016, p. 63).

Wollstonecraft atribui a causa da condição da mulher na sua época à socialização¹⁵ por ela recebida, e não à natureza. Ela escreve:

atribuo a causa desse florescimento estéril a um sistema de educação falso, extraído de livros sobre o assunto escritos por homens que, ao considerar as mulheres mais como fêmeas do que como criaturas humanas, estão mais ansiosos em torná-las damas sedutoras do que esposas afetuosas e mães racionais. (Wollstonecraft, 2016, p. 25)

Rousseau é alvo recorrente das críticas de Wollstonecraft ao longo do livro, e não apenas no capítulo 5, intitulado “Censuras a alguns escritores que têm tornado as mulheres objeto de piedade, quase de desprezo”, em que ela dedica a primeira seção a criticar o filósofo, transcrevendo várias passagens do *Emílio*, que ela, em seguida, refuta. Ela o acusa de sensualismo, ou seja,

¹⁴ Ela acrescenta ainda “Considerando o lapso de tempo em que as mulheres têm sido dependentes, é de causar surpresa que algumas delas abracem suas correntes e bajulem como cães? ‘Esses cães’, observa um naturalista, ‘primeiramente mantinham suas orelhas eretas; mas o costume suplantou a natureza, e um símbolo de medo se converteu em sinônimo de beleza’” (Wollstonecraft, 2016, p. 122).

¹⁵ Virginia Sapiro explica que o termo “educação” na época era amplo e abrangia o que nós hoje entendemos por “socialização. Ver Sapiro, 1992, p. 92.

ele seria vítima de sua sensualidade ao só conseguir enxergar as mulheres como sedutoras.¹⁶

Opondo-se a Rousseau, Wolstonecraft defende que a desigualdade entre homens e mulheres que ele apresenta como natural é, ao contrário, artificial. E, mesmo que ela fosse natural, a educação a ser recebida por Sofia não poderia ter como consequência nenhuma das boas qualidades mencionadas pelo filósofo porque se trata, na verdade, de uma falsa educação que levaria a uma corrupção moral.

A filósofa não nega que, sob o ponto de vista físico, os homens são mais fortes do que as mulheres e que, portanto, como consequência disso, as mulheres seriam dependentes dos homens em algum grau. Ela escreve:

admitirei que a força física parece dar ao homem uma superioridade natural em relação à mulher – e esta é a única base concreta sobre a qual se pode fundamentar a superioridade do sexo masculino. Mas continuo insistindo que não só a virtude, como também o conhecimento dos dois sexos deveria ser o mesmo em natureza, se não em grau, e que as mulheres, consideradas criaturas não apenas morais, como também racionais, deveriam se esforçar para adquirir virtudes humanas (ou perfeições) mediante os mesmos meios que os homens, em vez de serem educadas

¹⁶ Por exemplo, em uma passagem do *Segundo Discurso*, Rousseau escreve “Ora, é fácil ver que a moral do amor é um sentimento factício nascido dos costumes da sociedade e celebrado pelas mulheres com muita habilidade e desvelo para construir seu império e tornar dominador o sexo que deveria obedecer” (*Segundo Discurso*, p. 200-201). O filósofo iluminista francês, Voltaire, contemporâneo de Rousseau, anotou na margem da sua edição “Por quê [as mulheres devem obedecer]?” Diferentemente de Rousseau, Voltaire reconhecia que as mulheres eram capazes de igual inteligência que os homens e mantinha correspondência com mulheres intelectuais de sua época, como a filósofa Émile du Châtelet.

como uma espécie de criatura imaginária pela metade – uma das extravagantes quimeras de Rousseau. (Wollstonecraft, 2016, p. 62)

O seu argumento, portanto, é que se a desigualdade de força entre os sexos é um fato, disso não se segue que “tal dependência deva ser ampliada por preconceitos que atribuem um sexo à virtude” ou que isso seria justificativa para a tirania dos homens sobre as mulheres. Ela defende que a virtude não tem sexo. Nós também poderíamos recorrer à ideia de Rousseau segundo a qual a força não produz direito. Ou seja, ainda que os homens sejam em geral mais fortes fisicamente do que as mulheres, isso não lhes dá nenhum direito sobre elas, uma vez que a origem do direito não é a força, mas o consentimento mútuo.

Wollstonecraft chega a defender a representação descritiva ao escrever:

Posso provocar risadas ao lançar uma insinuação que pretendo desenvolver no futuro, mas eu realmente acredito que as mulheres devem ter representantes, em vez de serem governadas arbitrariamente, sem qualquer participação direta nas deliberações do governo.

No entanto, na forma como se encontra o conjunto do sistema representativo neste país, somente uma conveniente manivela para o despotismo, elas não precisam reclamar, já que são tão bem representadas quanto uma numerosa classe de mecânicos trabalhadores, que paga pelo sustento da realeza quando mal consegue o pão para alimentar os filhos. (Wollstonecraft, 2016, p. 190)

Tal como defende Lena Halldenius, Wollstonecraft não possui propriamente uma teoria da representação, mas é possível deduzir a sua concepção de representação a partir do uso que

a filósofa faz do termo que, em linhas gerais, se distinguiria da concepção mais aristocrática dos federalistas e se aproximaria de uma cultura política agonística, inclusiva e baseada em direitos. Ainda segundo Halldenius, a filósofa se afastaria da ideia de povo enquanto uma unidade coletiva e defenderia que a representação implicaria em participação no governo porque “se depender da virtude ou do julgamento dos representantes para buscar o bem de um suposto ‘todo’ em uma sociedade desigual, e deixarem os mais fracos sem meios de contestação ou participação, então usa-se o governo representativo como disfarce para o despotismo” (Halldenius, 2016, p. 181). Ainda que seja possível argumentar, com base textual, que Wollstonecraft defendia uma concepção descritiva de representação, o seu foco na segunda *Reivindicação* é, de fato e coerentemente, na educação das mulheres, uma vez que ela é condição para a cidadania e quaisquer reivindicações posteriores, como o direito ao voto e à representatividade.

Wollstonecraft assumidamente admirava a filosofia de Rousseau e o considerava um gênio, porém ela julgou que as considerações que ele fez a respeito de Sofia no *Emílio* não são filosóficas (Wollstonecraft, 2016, p. 65). Rousseau claramente não conseguiu superar o sexismo de sua época. Ele concebeu a diferença entre os sexos como naturais, e não como fruto de uma educação, condicionamento e sociabilidade distintos. A nossa intenção nesta seção é menos condená-lo por essa posição do que esclarecer que, se formos fazer uso da sua teoria política para pensar a representação, é preciso ter em mente que ela originariamente excluía as mulheres da política e que, portanto, é preciso corrigi-la nesse ponto. Assim, defendemos a necessidade de tensionar o igualitarismo de Rousseau com a sua exclusão das mulheres da política, tendo em vista que ele concebia uma educação para o “sexo frágil” que o confinava às tarefas domésticas e o excluía da vida pública. Wollstonecraft escreve que

Sei, naturalmente, que será preciso um tempo considerável para erradicar preconceitos fortemente enraizados, plantados pelos sensualistas; também levará tempo para convencer as mulheres que elas agem de modo contrário a seu real interesse quando nutrem ou simulam fragilidade sob o nome de delicadeza e para convencer o mundo de que a fonte corrompida dos vícios e da insensatez femininos (...) tem sido a homenagem sensual à beleza: à beleza das feições. (Wollstonecraft, 2016, 70-71)¹⁷

Recapitulando, Rousseau faz generalizações a respeito das mulheres e dos homens e atribui a causa da diferença entre os sexos à natureza. Wollstonecraft, por sua vez, refuta Rousseau argumentando que a condição da mulher na sua época era efeito (e não causa) da educação por ela recebida. Ou seja, as mulheres não recebiam a educação que recebiam por serem como eram. Na verdade, elas eram como eram por conta da educação que recebiam, o que as impediam de desenvolverem suas faculdades racionais e de aprenderem a ser virtuosas.

Para Wollstonecraft, independência significa a habilidade de se auto-governar, o que só é possível por meio do desenvolvimento ou aprimoramento da razão, o que, por sua vez, só é possível por meio de uma educação verdadeira. Assim, segundo a filósofa, não se pode esperar virtude de um ser dependente, seja ele uma mulher, um escravo, um servo ou um súdito. Ela defende a independência com a base de toda a virtude porque é somente usufruindo da qualidade de um ser independente que os seres humanos serão capazes de desenvolver as suas faculdades e, por meio da razão (temperada pela emoção), estabelecer princípios para as suas ações. Ela defende que as mulheres também

¹⁷ Sobre o tema da beleza, ver Bonfim, 2024.

possuem razão (e não só a razão instrumental da qual falou Rousseau), o que as possibilita se tornarem virtuosas e, se elas não eram virtuosas na sua época, é porque a sociabilização dada a elas não era adequada. Ela escreve:

Na luta pelos direitos da mulher, meu principal argumento baseia-se neste simples princípio: se a mulher não for preparada pela educação para se tornar a companheira do homem, ela interromperá o progresso do conhecimento e da virtude; pois a verdade deve ser comum a todos ou será ineficaz no que diz respeito a sua influência na conduta geral. Como se pode esperar de uma mulher que ela colabore, se nem ao menos sabe por que deve ser virtuosa? A não ser que a liberdade fortaleça sua razão, até que ela compreenda seu dever e veja de que maneira este está associado ao seu bem real. Se as crianças têm de ser educadas para entender o verdadeiro princípio do patriotismo, suas mães devem ser patriotas; e o amor à humanidade, do qual surge naturalmente uma série de virtudes, só pode nascer caso seja considerado o interesse moral e civil da humanidade; mas, hoje, a educação e a situação da mulher deixam-na fora de tais indagações. (Wollstonecraft, 2016, p. 18-19)

Ainda que hoje as mulheres não sejam formalmente excluídas da política, como o eram na época de Wollstonecraft, elas entraram na esfera pública e ainda se encontram em condições de desvantagem em relação aos homens. Essa desvantagem, conforme argumenta Wollstonecraft e as feministas, não é natural, ela foi historicamente e socialmente construída. Além da diferenciação entre papéis sociais a serem desempenhados por homens e mulheres, que ainda se mantêm em alguma medida, há também a diferente qualificação do trabalho feito por cada um. Alguns tipos de trabalho, como os trabalhos de cuidado, são

historicamente marcados pela gratuidade. Flávia Biroli pergunta “por que esse problema da desvalorização de um trabalho fundamental não é transformado em um problema político central?”. Um dos motivos certamente é a sub-representatividade das mulheres na política, conforme vimos na seção 1.3 sobre a necessidade de representação descritiva para haver representação substantiva. Conforme apontam as pesquisas, apesar de maioria da população, as mulheres ainda são minoria na política.¹⁸ E, tal como assinala Biroli: “a baixa representação das mulheres não é um problema das mulheres, é um problema da democracia”.¹⁹

Na próxima seção abordaremos outro tipo de desigualdade social, a saber, a desigualdade racial, que carrega consigo suas próprias especificidades.

3.3. O PROBLEMA DA DESIGUALDADE RACIAL: A CRÍTICA DE CHARLES MILLS À TRADIÇÃO CONTRATUALISTA

Não era a nossa intenção inicial abordar a questão racial neste trabalho, porém, a partir de um curso online gratuito intitulado “Ler o Brasil”, oferecido pela Casa Sueli Carneiro, entendemos que seria um erro não abordar o problema do racismo em um estudo que pretende pensar a representação democrática.²⁰ Em

¹⁸ Ver, por exemplo, o relatório “Desigualdades de Gênero e Raça na Política Brasileira” produzido pelo Instituto Alziras e Oxfam Brasil e disponível em: <https://www.oxfam.org.br/justica-racial-e-de-genero/participacao-politica/desigualdade-de-raca-e-genero-na-politica-brasileira/#>

¹⁹ Curso “Feminismo e democracia”, com Flávia Biroli, TV Boitempo (canal no Youtube), (11/04/2018). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vkTD-ddwhlQ&t=3s>. Ver também Biroli, 2018.

²⁰ Sediada em São Paulo, a Casa Sueli Carneiro é um espaço de memória, formação e ativismo negro. O curso online “Ler o Brasil” foi oferecido no final de 2022 e início de 2023 e os professores eram Edson Cardoso, Muniz Sodré, Sueli Carneiro e Conceição Evaristo. As citações que faço de Edson Cardoso e Muniz Sodré nas próximas páginas têm como referência as aulas ministradas por eles nesse curso.

linhas gerais, o curso defendeu a centralidade do problema do racismo para ler o Brasil e a urgência de se pensar e propor medidas que visem à cicatrização dessa ferida profunda que o nosso país carrega, que é o processo de desumanização das pessoas pretas há séculos. A sobrevivência da população negra depende disso, e a nossa frágil democracia também. O que se segue são reflexões feitas a partir do curso que relacionam o problema do mito da democracia racial com o problema da representação política democrática, tema central deste trabalho. Para tanto, iremos nos apoiar principalmente no livro *O contrato racial* (1997) de Charles Mills (1951-2021), que aborda a questão racial de dentro da filosofia, em diálogo com os filósofos contratualistas modernos e contemporâneos, e que, além disso, não rejeita a teoria do contrato como um todo. Mills defende que

o contrato social, seja na sua versão original, seja na sua versão contemporânea, constitui um poderoso conjunto de lentes para olhar a sociedade e o governo. Mas, em seu obscurecimento das realidades desagradáveis sobre poder e dominação de grupo, ele é, caso não complementado, uma explicação profundamente enganosa de como o mundo moderno realmente é e veio a ser. (Mills, 1997, p. 3)

Mills visa então propor esse “complemento” à teoria contratualista ao invés de descartá-la completamente. É nesse sentido que nos interessa o seu livro, isto é, apontar as limitações da teoria contratualista, mais especificamente, da teoria contratualista de Rousseau, ao não contemplar a questão da raça, mas sem querer com isso renunciar à teoria do contrato. Na verdade, conforme veremos, Mills se inspira no método do *Segundo Discurso* de Rousseau para descrever a sua teoria do Contrato Racial.

Antes de abordar o livro de Mills, convém fazer uma distinção entre a prática de escravização da população negra que, no

nosso país, por exemplo, durou 353 anos²¹, e a prática do racismo. Por mais que as duas práticas estejam intimamente relacionadas, nós também precisamos diferenciar esses fenômenos a fim de compreender a desumanização produzida pelo racismo há séculos. Conforme nos ensina Edson Cardoso, foi a não distinção dessas duas coisas que fez com que tratássemos a desigualdade social no Brasil até os anos de 1980 como uma questão de renda ou de educação, mas não como uma questão de raça. E essa invisibilização na intersecção de raça nas questões de justiça social, direitos humanos e consolidação democrática ainda se mantém. Portanto, que fique claro que uma coisa foi a política de escravidão da população negra por séculos e outra coisa é a prática do racismo que persistiu mesmo após a abolição da escravidão.

Podemos definir a prática do racismo enquanto a desumanização do outro por meio da estigmatização e por meio de práticas sociais excludentes justificadas a partir do conceito de raça. Do ponto de vista biológico, não existem subespécies ou “raças” distintas na espécie humana. O conceito de “raça” é uma construção social e cultural. Do ponto de vista político, o problema não é postular que existem diferentes raças humanas com base em diferenças fenotípicas e características históricas de determinados grupos de pessoas. O problema é quando essas características

²¹ No Brasil, a escravidão africana começou no século XVI com a chegada do primeiro navio negreiro em 1535. O tráfico de africanos é oficialmente encerrado em 1850, porém a escravidão continua até 1888, quando a Lei Áurea é assinada. Lilia Schwarcz e Heloisa Starling descrevem o comércio escravagista como “verdadeiro holocausto de inícios da modernidade” (Schwarcz, 2015, p. 88). Nos Estados Unidos, por sua vez, a escravidão africana foi legalizada em 1619 na colônia de Virgínia e continuou até a promulgação da 13ª Emenda à Constituição em 1865, após a Guerra Civil Americana, o que significam 246 anos de escravidão oficial. Não podemos esquecer que também houve escravidão indígena durante a colonização europeia das Américas. No Brasil, ela começou tão logo os portugueses desembarcaram por aqui e teve o seu apogeu entre os anos de 1540 e 1570.

físicas e históricas são usadas como justificativa para tratar um grupo de pessoas como menos humano ou não possuindo as qualidades, direitos e dignidade normalmente associados à humanidade. Exemplos de racismo histórico são a escravidão transatlântica, o colonialismo europeu, o genocídio dos nativos das Américas, a segregação racial nos Estados Unidos, o apartheid na África do Sul, o holocausto e as leis de imigração discriminatórias.

Os abolicionistas Luís Gama (1830-1882) e Joaquim Nabuco (1849-1910) já haviam antevisto que a escravidão negra marcaria por longo tempo a sociedade brasileira porque a abolição não foi seguida de medidas sociais complementares em benefício dos libertados, nem houve renovação da consciência política. Dessa forma, perceberam que a abolição poderia transferir o nível da escravidão de uma forma jurídico política societária para o que Muniz Sodré chama de “forma social escravista” em que o racismo se revela constitutivo. Isso significa que apesar de a escravidão ter sido abolida enquanto instituição jurídico-política, ela segue existindo enquanto prática social, no racismo que condena a população negra a condições indignas. Conforme explica Sodré, um saber anacrônico, como o que está reconhecidamente implícito no racismo clássico, pode perder a validade histórica e ainda assim deixar intacto o meio vital em que ele se constituiu, e então se alojar em uma forma social onde prosperam representações, afecções sociais, que são capazes de alimentar as crenças sobre a inferioridade humana do outro. Dessa forma, mesmo o regime escravista tendo sido abolido em termos jurídicos, nada impede que, em termos políticos, uma sociedade com forte tradição patrimonialista, senhorial, fidalga, de famílias e classes dominantes, como a nossa, preserve relações de natureza escravista por meio de um jogo de posições em que o lugar social de descendentes de africanos já esteja ideologicamente pré-determinado pela pouca visibilidade deles nos meios públicos, por meio

de barreiras educacionais e por meio de barreiras de emprego. Isso é uma predeterminação do lugar social do afrodescendente. Portanto, não é que a abolição não tenha acontecido. Houve, sim, uma abolição da escravidão, mas ela deu início à forma social escravista em que a raça determina as possibilidades de gozo pleno dos direitos de cidadania em nosso país.

Nesse sentido, Sueli Carneiro defende a importância de denunciar o mito da democracia racial, amplamente difundido durante o século XX, especialmente nas décadas de 1930 e 1940, quando o país buscava construir uma identidade nacional, segundo o qual o Brasil seria o país das três raças (branco, negro e índio), onde todos viveriam em “extraordinária paz e harmonia racial”²², diferentemente de outros países onde há conflito racial violento. Ainda segundo o mito da democracia racial, o Brasil teria chegado a um tal nível de miscigenação da população que não faria mais sentido falar em raça ou em racismo no país, argumento que ainda foi usado no início dos anos 2000 para deslegitimar políticas afirmativas de cotas para negros nas universidades.²³ Porém, segundo Carneiro, o mito da democracia racial, ao “desracializar” a sociedade por meio da apologia da miscigenação, presta-se historicamente ao ocultamento do racismo estrutural e das desigualdades raciais. Ele oculta, por exemplo, a violência racial por meio do estupro colonial de mulheres negras e indígenas. Sueli cita Carlos Hasenbalg que escreve que

²² “Devemos nos considerar uma gente que goza de extraordinária paz e harmonia racial. (...) [O Brasil faz] contraste com aquelas partes do mundo em que ódios raciais existem sob formas, por vezes, as mais violentas, as mais cruas” (Freire apud Carneiro, 2019, p. 118).

²³ Ver Carneiro, 2019, p. 143-149. Em *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*, Sueli Carneiro faz uso da teoria do contrato racial de Charles Mills, assim como da noção de dispositivo de poder de Michel Foucault, para pensar o racismo no Brasil. Ver Carneiro, 2023.

o mito da democracia racial se sustenta no Brasil pela ausência aparente de conflito racial, pela inexistência de segregação legal, pela presença de alguns não brancos nas elites e pela miscigenação racial da população, supostamente indicadora de tolerância racial. Esses fatores alimentam a falsa impressão de que nossas relações raciais são melhores quando comparadas às que se observam em outros países. (Carneiro, 2019, p. 118)

Mills também denuncia o racismo estrutural e ele o faz por meio da sua teoria do Contrato Racial. Ele clara e assumidamente se inspirou no livro da filósofa britânica Carole Pateman intitulado *O Contrato Sexual* (1988), cujo argumento central é o de que o contrato social proposto pelos filósofos contratualistas dos séculos XVII e XVIII pressupunha o contrato sexual, isto é, a subjugação das mulheres aos homens. Segundo Pateman, o contrato sexual nunca é mencionado, ele é omitido da teoria, porém longe de ser um detalhe ou desvio do ideal, é ele que estrutura a política e as relações sociais. Assim como Pateman questiona o indivíduo abstrato dos contratualistas segundo o marcador social gênero, Mills o questiona segundo o marcador social *raça*.²⁴ Além de pressuporem um contrato sexual, Mills denuncia que as teorias do contrato social também pressupõem um contrato racial, e o que ele se propõe a fazer em *O Contrato Racial* é denunciar as pressuposições raciais da tradição contratualista.

Uma diferença, porém, entre o trabalho de Mills e o de Pateman é que ela defende que o contratualismo é necessariamente opressivo, enquanto ele concebe a dominação na teoria dos contratos enquanto contingente:

²⁴ Devo essa formulação à Yara Frateschi no seu curso online “Jornada da Filosofia: Poder”, oferecido pela Casa do Saber.

Para mim (...) um contrato racial não teve que sustentar o contrato social. Pelo contrário, esse contrato é o resultado da conjunção particular de circunstâncias na história global que levou ao imperialismo europeu. E, como corolário, acredito que a teoria do contrato pode ser usada de modo positivo, uma vez que essa história oculta seja reconhecida, embora eu não desenvolva aqui esse programa. (Mills, 1997, p. 6, grifo nosso.)

Conforme adiantamos, Mills faz uso do método do *Segundo Discurso* de Rousseau para explicar uma sociedade manifestamente não ideal. Ele escreve:

O caso mais famoso em que o contrato é usado para explicar uma sociedade manifestamente não ideal, o que seria denominado no jargão filosófico atual uma explicação “naturalizada”, é o *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, de Rousseau (1755). Rousseau defende que o desenvolvimento tecnológico no estado de natureza dá origem a uma sociedade nascente de crescentes desigualdades de riqueza entre ricos e pobres, que são então consolidadas e tornadas permanentes por um “contrato social” enganador. Enquanto o contrato ideal explica como uma sociedade justa seria formada, governada por um governo moral e regulada por um código moral defensável, esse contrato não ideal/naturalizado explica como uma sociedade injusta, exploradora, governada por um governo opressivo e regulada por um código imoral vem a existir. Se o contrato ideal deve ser endossado e emulado, esse contrato não ideal/naturalizado deve ser desmistificado e condenado. Assim, o motivo de analisar o contrato não ideal não é ratificá-lo, mas usá-lo para explicar e expor as iniquidades do regime não ideal real e nos ajudar a ver além das teorias e das justificações morais oferecidas em sua defesa. Ele nos dá uma espécie de

visão de raio-X da lógica interna real do sistema sociopolítico. Assim, realiza um trabalho normativo para nós, não por meio de seus próprios valores, que são detestáveis, mas permitindo-nos compreender a história real do regime político e como esses valores e conceitos funcionaram para racionalizar a opressão, para que possamos reformá-los. (Mills, 1997, p. 6, grifo nosso)

Ele afirma que o seu objetivo “é adotar um contrato não ideal como um *dispositivo retórico* e um *método teórico* para compreender a lógica interna da dominação racial e como ela estrutura os regimes políticos ocidentais e de outros lugares” (Mills, 1997, p. 6, grifo nosso). Ele também se aproxima dos contratualistas clássicos – Hobbes, Locke, Rousseau e Kant – ao empregar a teoria do contrato não apenas de maneira normativa, isto é, para gerar juízos sobre justiça e injustiça social, mas também de forma descritiva, isto é, “para explicar a gênese da sociedade e do Estado, a maneira como o governo funciona e a psicologia moral das pessoas” (Mills, 1997, p. 5).²⁵

Mills teoriza a supremacia branca que reina a nível global há muitos anos enquanto um sistema político que é estruturado a partir de um “contrato” entre as pessoas brancas, um Contrato Racial. Segundo ele, esse contrato racial subjaz ao contrato social, ele é um operador visível ou oculto (a depender do local e época) que restringe e modifica o escopo de suas prescrições (Mills, 1997, p. 72). Existem muitas versões diferentes do contrato racial, mas

²⁵ Nesse sentido, Mills se afasta de John Rawls (1921-2002), que faz um uso estritamente normativo da teoria do contrato: “Rawls dispensa as reivindicações históricas do contratualismo clássico e concentra-se, em vez disso, na justificação da estrutura básica da sociedade” (Mills, 1997, p. 4-5). “Enquanto os contratualistas clássicos estavam envolvidos em um projeto descritivo e prescritivo, o contrato moderno, inspirado em Rawls, é um experimento mental puramente prescritivo” (*ibid.*, p. 19).

o fato é que se trata de um contrato firmado entre os brancos em que os não brancos são subjugados e não usufruem dos mesmos direitos que os brancos. Eles são colonizados, ou sequestrados e escravizados, ou exterminados, ou a sua existência é negada, ou eles são parcialmente incorporados à sociedade dos brancos como cidadãos subordinados. Trata-se de um contrato de exploração que cria dominação econômica europeia global e privilégio racial nacional branco.

Em linhas gerais, o que Mills faz é simplesmente contar a história da colonização e, posteriormente, do imperialismo, a partir da teoria do contrato. A sua descrição do contrato é como a história de fato se deu. Ela nos permite identificar as injustiças cometidas ao longo da História e enxergar como nós vivemos em um mundo que foi de fato construído a partir do Contrato Racial (Mills, 1997, p. 30).

No Contrato Racial, todos os brancos são beneficiários ainda que nem todos sejam signatários (Mills, 1997, p. 11). Isso se dá porque a teoria de Mills distingue entre a branquitude enquanto fenótipo ou classificação racial e a branquitude enquanto sistema político-econômico comprometido com a supremacia branca. Essa distinção abre espaço teórico para o repúdio por parte de pessoas brancas ao Contrato Racial. Essas pessoas seriam os “brancos renegados” ou os “traidores da raça”, que repudiariam o Contrato Racial, ainda que inevitavelmente se beneficiem dele pelo simples fato de serem brancos em uma sociedade onde os brancos têm privilégios (Mills, 1997, p. 106):

Existe uma escolha real para os brancos, embora seja reconhecidamente uma escolha difícil. A rejeição do Contrato Racial e das desigualdades normatizadas do regime branco não exige que se deixe o país, mas que se manifeste e se lute contra os termos do contrato. Assim, nesse caso, juízos morais/políticos sobre o “consentimento” de alguém a res-

peito da legitimidade do sistema político e das conclusões sobre esse alguém ter efetivamente se tornado signatário do “contrato” são apropriados – também os juízos de culpabilidade desse alguém. Ao inquestionavelmente “se deixar levar”, ao aceitar todos os privilégios da branquitude com concomitante cumplicidade com o sistema da supremacia branca, pode-se dizer que se consentiu com a Branquitude. (Mills, 1997, p. 107)

Enquanto as teorias do contrato dominantes (*mainstream*) não dão muita atenção para as particularidades do espaço e do indivíduo envolvidos no contrato, uma vez que se trata de um contrato hipotético ou de um experimento mental que se esquia das circunstâncias reais, o Contrato Racial normatiza e racializa o espaço, demarcando espaços civis e “selvagens”, e normatiza e racializa o indivíduo, estabelecendo pessoalidade e subpessoalidade.²⁶

Mills critica a pretensão de universalidade das teorias contratualistas tradicionais. Elas não contemplam todos os cidadãos, uma vez que elas não reconhecem o racismo:

(...) no interior desses regimes raciais, o contrato racial se manifesta na resistência branca a qualquer coisa além da extensão *formal* dos termos do contrato social abstrato (e muitas vezes a isso também). Enquanto antes se negava que os não brancos fossem pessoas iguais, agora finge-se que os não brancos são pessoas abstratas iguais que podem ser totalmente incluídas no regime apenas estendendo-se o escopo do operador moral, sem qualquer mudança fundamental nos arranjos resultantes do sistema prévio de privilégio racial explícito *de jure*. (Mills, 1997, p. 75)

²⁶ Mills escreve: “o contrato social supostamente abstrato, mas na verdade branco, caracteriza o espaço (europeu) basicamente como pré-sociopolítico (‘o estado de natureza’) e pós-sociopolítico (o lócus da ‘sociedade civil’)” (Mills, 1997, p. 42).

O problema não seria a abstração em si, afinal de contas, o próprio Contrato Racial é em si uma abstração. O problema é “uma abstração *idealizante* que *torna abstrata* a realidade crucial do regime racial” (Mills, 1997, p. 76). Ele escreve:

O recuo da teoria moral e política normativa dominante para uma teoria “ideal” que ignora a raça meramente reescreve o contrato racial como a escrita invisível nas entrelinhas. Assim, John Rawls, um americano que trabalhava no final do século XX, escreveu um livro sobre justiça amplamente creditado por reviver a filosofia política do pós-guerra em que não se pode encontrar nem uma única referência à escravidão americana e seu legado; e Robert Nozick cria uma teoria da justiça nas propriedades baseadas na aquisição e na transferência legítimas sem usar mais do que duas ou três frases reconhecendo a divergência absoluta da história dos Estados Unidos com relação a esse ideal.

O silêncio da filosofia moral e política dominante em questões de raça é um sinal do poder contínuo do contrato sobre seus signatários, um daltonismo ilusório que realmente reforça o privilégio branco. Uma genuína transcendência de seus termos exigiria, como preliminar, o reconhecimento de sua existência passada e presente e as implicações sociais, políticas, econômicas, psicológicas e morais que teve tanto para seus executores quanto para as suas vítimas. (...) *o contrato social idealizado torna permanente o legado do contrato racial.* (Mills, 1997, p. 77; grifo nosso)

Assim, o Contrato Racial subjaz ao contrato social e está sendo continuamente reescrito, isto é, ele ainda não foi completamente desfeito, apesar da resistência dos povos subjugados e dos avanços conquistados. Ele é mantido por meio da violência e do condicionamento ideológico.

No que se refere ao condicionamento ideológico, Mills explica que o Contrato Racial prescreve como condição para adesão ao regime uma “epistemologia invertida” (Mills, 1997, p. 93), isto é, um consenso em torno da ideia falsa de que os negros ou indígenas são subumanos, que eles não são igualmente racionais como os brancos etc.; uma espécie de “alucinação consensual” que depois impede os brancos de compreender o mundo que eles mesmos criaram.²⁷ Além de deturpar a mente dos brancos, essa ideologia racista também inculcaria a submissão nos próprios não brancos:

Cabe entender o racismo como ideologia como algo que mira tanto a mente dos não brancos quanto a dos brancos, inculcando a subjugação. Se o contrato social exige que todos os cidadãos e pessoas aprendam a respeitar a si mesmos e uns aos outros, o contrato racial prescreve autoaversão e deferência racial não brancas aos cidadãos brancos. O triunfo final dessa educação é que eventualmente se torna possível caracterizar o contrato racial como “consensual” e “voluntarista”, mesmo para os não brancos. (Mills, 1997, p. 89)

Mills defende então que o Contrato Racial enquanto teoria é explicativamente superior ao contrato social não racializado para tratar das realidades políticas e morais do mundo, e para ajudar a orientar a teoria normativa. Ele é superior porque nos permite reconhecer o racismo, mesmo depois da abolição da escravidão, e, a partir do reconhecimento das estruturas racistas, nós podemos criar mecanismos capazes de desfazer o Contrato Racial.

²⁷ “(...) o contrato racial prescreve para seus signatários uma epistemologia invertida, uma epistemologia da ignorância, um padrão particular de disfunções cognitivas localizadas e globais (que são psicológica e socialmente funcionais), produzindo o resultado irônico de que os brancos, em geral, não serão capazes de compreender o mundo que eles próprios criaram” (MILLS, 1997, p. 18).

Conforme vimos no segundo capítulo do livro, Rousseau escreve contra o pretensão direito de escravidão. A esse respeito, Pateman escreve que “Rousseau criticou os teóricos do contrato que o precederam por defenderem um acordo original que era equivalente ao contrato de escravidão” e que ele “é o único teórico clássico do contrato que rejeita categoricamente a escravidão e qualquer outro tipo de contrato – exceto o sexual – que tenha alguma semelhança com o contrato de escravidão” (Pateman, 1988, p. 9). No entanto, a teoria de Rousseau não contempla a questão racial e ao não abordar a questão da raça, a sua teoria, assim como as dos demais filósofos políticos em geral, necessariamente reforça essa prática de discriminação. A lógica é: se não somos/formos antirracistas, somos/seremos racistas uma vez que consentimos com a ordem social vigente da supremacia branca. Nesse sentido, não existe contrato racialmente neutro em uma sociedade racista. Além disso, Mills dedica três parágrafos de seu livro a demonstrar como o Contrato Racial subjaz especificamente à teoria do contrato social de Rousseau. Segundo Mills, Rousseau reproduz preconceitos com relação aos “selvagens” das Américas que endossam as pressuposições do Contrato Racial, quando, por exemplo, ele explica o fato de a Europa ser mais “civilizada” em relação às outras partes do mundo devido ao solo europeu ser mais abundante em ferro e mais fértil em trigo, ao que Mills responde:

mas Rousseau escrevia mais de duzentos anos após o encontro europeu com os grandes impérios asteca e inca; não havia lá pelo menos um pouco de metalurgia e agricultura em evidência? Aparentemente não: “Tanto a metalurgia quanto a agricultura eram desconhecidas dos selvagens da América, que, portanto, permaneceram selvagens”. (Mills, 1997, p. 68-69)²⁸

²⁸ Além de Rousseau, ele também critica as teorias contratualistas modernas de Hobbes, Locke e Kant.

Mills conclui que os pressupostos do Contrato Racial degeneraram em “massiva amnésia histórica e deturpação factual” (Mills, 1997, p. 68-69). Ele também critica a caracterização de Rousseau dos selvagens não brancos, que, segundo o genebrino, não seriam agentes morais capazes de justiça. Aqui é preciso um pouco de cautela, porque Mills cita o *Contrato Social* de Rousseau e parece identificar o homem do estado de natureza ao “selvagem” não branco, porém é importante lembrar que o homem natural descrito por Rousseau não é o homem “selvagem” descrito nos relatos de viagem das expedições coloniais europeias, por mais que Rousseau tenha feito uso desses documentos para demonstrar aspectos de sua hipótese do estado de natureza.

Para os nossos propósitos, mais importante do que a atenção dada por Rousseau à questão racial é a importância que nós damos a essa questão ao nos referimos ou ao fazermos uso de sua teoria. Se é possível argumentar que Rousseau não poderia ter antecipado o problema do racismo, fato é que com o colonialismo, o imperialismo e a dominação europeia, “o contrato racial começou a reescrever o contrato social” (Mills, 1997, p. 67) de forma que nós, contemporâneos, não podemos mais ignorar o problema ou tratá-lo como uma questão secundária. Não podemos mais supor que vivemos em uma sociedade não racializada.

Acreditamos que a tradição contratualista precisa lidar, por um lado, com a crítica das filósofas à exclusão das mulheres da esfera pública, crítica já presente, conforme vimos na seção anterior, no século XVIII com Mary Wollstonecraft e que culmina com o trabalho de Carole Pateman no século XX e, por outro lado, com a denúncia de Charles Mills do Contrato Racial. Enquanto o contrato for apenas entre “as pessoas que contam” (no caso, homens brancos), ele será um acordo fundado no sexismo e na supremacia branca. Precisamos, portanto, desfazer o contrato sexual assim como desfazer o contrato racial, e o primeiro passo

nesta direção, como o próprio Mills defende, é o reconhecimento do sexismo e do racismo enquanto problemas a serem enfrentados. Em uma entrevista concedida ao Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio em 2017, Mills lamenta que o tema do racismo ainda não tenha sido reconhecido como digno de discussão pelos filósofos políticos do *mainstream*.²⁹

Enquanto o racismo não for compreendido enquanto um obstáculo para uma democracia plena e de fato, políticas públicas antirracistas não terão amplo apoio por parte da população e de seus representantes. E somente com a construção de políticas públicas antirracistas conseguiremos avançar rumo a uma comunidade política plural igualitária democrática e republicana.

Conforme vimos nos dois primeiros capítulos do livro, não basta uma estrutura ou uma forma de governo democrática, se as pessoas que fazem parte deste governo, isto é, as cidadãs e cidadãos, representantes e representados, não agem segundo princípios democráticos. A cultura política, no caso, democrática, ou a forma social é tão importante quanto a estrutura institucional porque é ela que garante essa estrutura. E os princípios democráticos são os princípios de igualdade e liberdade e, portanto, princípios necessariamente antissexistas e antirracistas. Assim, não basta sermos uma sociedade livre de escravos formalmente, juridicamente falando, se na prática o racismo continua sendo praticado nas relações sociais do dia a dia.

Racismo e democracia são inconciliáveis porque o racismo é

²⁹ Link para a entrevista: <https://www.youtube.com/watch?v=KJ9iIlzhKbg>. “Na medida em que o racismo é abordado dentro da filosofia moral e política dominante, geralmente é tratado em uma nota de rodapé como desvio lamentável do ideal. Mas tratá-lo dessa maneira faz com que ele pareça contingente, acidental, residual, retira-o do nosso entendimento. A raça é colocada como marginal quando, na verdade, tem sido central. (...) o que está em questão é o cumprimento de uma *norma* cuja existência é agora embaraçoso admitir” (Mills, 1997, p. 56).

por excelência a hierarquização do humano. O racismo e o sexismo constroem uma realidade desigual e onde reina a desigualdade, conforme nos ensina Rousseau, não pode haver liberdade.³⁰ Esses tipos de desigualdades afetam a participação política desses grupos e, conforme vimos no primeiro capítulo, sem representação descritiva (ou sociológica) não há representação substantiva. A representação descritiva significa mais participação (participação de diferentes grupos sociais) que, por sua vez, significa mais demanda por representação. E é demandando mais representação que, assim esperamos, teremos mais representação substantiva, descritiva e simbólica e, conseqüentemente, o alargamento da democracia.

Uma pergunta extremamente incômoda, porém, necessária, a ser feita é: como pode a democracia conviver com práticas fascistas? Como pode um governo democrático republicano conviver com práticas racistas e sexistas? Nas palavras de Mills, se referindo à supremacia branca: “como as pessoas foram capazes, de modo consistente, de fazer a coisa errada enquanto pensavam que estavam fazendo a coisa certa?” (Mills, 1997, p. 94). Mills responde que se trata, em parte, de um problema de cognição. Acreditamos que a filosofia de Rousseau também consegue nos oferecer algum início de resposta a essa pergunta, a saber: naturalizando essas injustiças a ponto de elas passarem despercebidas. Ainda que Rousseau não tenha contemplado as desigualdades de gênero e raça, ele denuncia o problema que é a naturalização da desigualdade de direitos e, nesse sentido, podemos usar o seu argumento contra ele mesmo. É preciso, portanto,

³⁰ “Se investigarmos em que consiste precisamente o maior de todos os bens, que deve ser o fim de todo sistema de legislação, veremos que ele se reduz a dois objetos principais, a *liberdade* e a *igualdade*. A liberdade, porque toda dependência particular é uma força que se tira do corpo do Estado; a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela” (CS, II, 11, p. 556).

desnaturalizar o sexismo e o racismo, porque eles são, na verdade, meras construções sociais que naturalizam preconceitos e produzem desigualdades sistêmicas ou estruturais.

3.4. A DEMOCRACIA ENQUANTO FORMA DE VIDA SOCIAL

Nesta última seção do livro, gostaríamos de retomar uma questão formulada nos dois primeiros capítulos, a saber: como estabelecer uma igualdade de interesse entre os cidadãos de modo a garantir que o conjunto da vontade geral não seja vazio? Nós esboçamos um início de resposta a essa questão quando defendemos a importância da participação em uma democracia representativa na seção 1.4 e quando mencionamos a importância da virtude na determinação da vontade geral na seção 2.2. Nós iremos agora nos deter nesses pontos.

Há um argumento recorrente em discussões sobre a teoria política de Rousseau segundo o qual o filósofo exigiria muito dos cidadãos com a sua noção de vontade geral, afinal de contas é preciso deixar de lado as paixões a fim de generalizar as ideias de justo e injusto para além dos interesses particulares (Kawauche, 2016, p. 172). O próprio Rousseau reconhece que não se trata de tarefa simples e escreve no texto da Polônia que o repouso e a liberdade lhe parecem incompatíveis, e que, portanto, “é preciso escolher”.³¹ Nós podemos pensar, junto com Rousseau, que se por um lado as suas exigências para um corpo político legítimo e saudável são grandes, por outro lado, se não há nada que una os cidadãos e pelo qual valha a pena conviver em comunidade política, o Estado vira um mero administrador de interesses parti-

³¹ Polônia, p. 159 “gostariam de aliar a paz do despotismo com os deleites da liberdade. Receio que desejem coisas contraditórias. O repouso e a liberdade me parecem incompatíveis: é preciso escolher”.

culares (ou de grupos) conflitantes entre si, o que reduz a política, entendida por Rousseau enquanto uma arte, a uma mera função burocrática.

Concepções minimalistas de democracia, segundo as quais a democracia é apenas um sistema de governo no qual os representantes são selecionados por meio de eleições competitivas³², ou a restrição da representação ao seu aspecto formal são, sim, respostas possíveis. A questão é saber se nós estamos dispostos a pagar o preço que essas respostas significam enquanto políticas públicas.

A nossa época é marcada pelo individualismo e pela indiferença ao outro, que são obstáculos ao modelo de república concebido por Rousseau ou ao modelo de democracia representativa concebida por Nadia Urbinati, em que a representação é um processo contínuo de autorização por meio da participação e do engajamento dos representados. Obstáculos porque o individualismo e a indiferença ao outro significam o afrouxamento do laço social e não é razoável construir interesses públicos compartilhados em uma sociedade atomizada e desagregada.

Nós defendemos, no segundo capítulo, que a vontade geral é a condição de possibilidade da política na teoria de Rousseau, porque se o conjunto da vontade geral é um conjunto vazio, isto é, se não há nada na vontade de todos os cidadãos que fazem parte do corpo político que coincida, não há princípio a seguir, não há o que fazer, não há política possível. Mas nós também vimos que Rousseau escreve que é preciso aprender a identificar a vontade geral. Mas como **nós aprendemos isso?**

Todo modelo republicano tem uma forte aposta na **educação moral**, e o modelo de Rousseau não é diferente. A ideia geral

³² Tal como defende, por exemplo, Joseph Schumpeter (1883-1950): “o método democrático é aquele arranjo institucional para se chegar a decisões políticas em que os indivíduos adquirem o poder de decidir por meio de uma luta competitiva pelo voto do povo” (Schumpeter, 1994, p. 269).

é a de que nós não nascemos virtuosos, nós nos tornamos virtuosos por meio da educação e do exercício da política.³³ E nós iremos encontrar o modelo de educação pública de Rousseau, tal como defende Renato Moscateli, não no *Emílio*, mas no verbete *Economia política* e nas *Considerações sobre o governo da Polônia* (Moscateli, 2012). Rousseau escreve no verbete *Economia política*:

Se as crianças são educadas em comum no seio da igualdade, se são imbuídas das leis do Estado e das máximas da vontade geral, se são instruídas a respeitá-las acima de todas as coisas, se são cercadas de exemplos e de objetos que sem cessar lhes falam da mãe terna que as alimenta, do amor que tem por elas, dos bens inestimáveis que dela recebem e do retorno que lhe devem, não duvidemos que aprenderão assim a gostar uns dos outros como irmãos, a nunca querer a não ser o que a sociedade quer, a substituir o estéril e inútil balbuciar dos sofistas por ações de homens e de cidadãos e a se tornar um dia os defensores e os pais da pátria da qual foram filhas durante tanto tempo. (*Economia*, p. 106)

Diante do problema político de como colocar a lei acima dos homens e, dessa forma, conservar a liberdade, Rousseau escreve no texto da Polônia:

Somente haverá uma constituição sólida e boa onde a lei reinar sobre os corações dos cidadãos. Enquanto a força legislativa não chegar a esse ponto, as leis serão sempre eludidas. Mas como tocar os corações? É isso que nossos instituidores, que somente enxergam a força e as puni-

³³ Aqui nós podemos pensar na nossa Constituição cidadã que foi escrita tendo em vista um projeto de país, porque a lei também educa.

ções, ignoram completamente, e é algo que as recompensas materiais talvez não alcançariam com mais êxito. Até mesmo a justiça mais íntegra não conduziria a isso, porque a justiça é, assim como a saúde, um bem do qual se goza sem sentir, que não inspira nenhum entusiasmo e cujo valor somente é apreciado após tê-la perdido.

Portanto, por quais caminhos comover os corações e fazer com que a pátria e suas leis sejam amadas? Ousaria eu dizê-lo? Por jogos infantis, por instituições ociosas aos olhos dos homens superficiais, mas que formam hábitos apreciáveis e vínculos invencíveis. (*Polônia*, p. 160-161)

Assim, a análise de Rousseau não se restringe ao ponto de vista jurídico, uma vez que ele também considera como deve ser o povo para que algo como uma república seja possível. Ele se preocupa não só com o desenho institucional, mas também com o plano educacional ou com a formação dos costumes dos cidadãos. Ele escreve no verbete *Economia*, que “nada pode substituir os costumes na manutenção do governo” (*Economia*, p. 117) e isso porque não bastam boas leis para que o Estado seja bem governado. A manutenção de um governo depende dos costumes daqueles que estão submetidos àquele governo porque, conforme vimos, as ações dos representantes e dos representados importam uma vez que elas podem tanto atualizar os princípios políticos que fundaram aquele corpo político quanto agir contrariamente a eles e, assim, acelerar o processo de degradação do corpo político. Tal como escreve Moscateli, “são as boas leis que fazem uma boa constituição, mas são os bons costumes que levam os cidadãos a obedecer-lhas. As leis, em si mesmas, são inócuas sem esse substrato moral necessário à sua observância” (Moscateli, 2012, p. 148, nota 35).

Portanto, Rousseau sugere que a moral está fundamentada na sensibilidade, nos sentimentos de sociabilidade que, por sua vez, são cultivados por meio dos costumes, de jogos e festas po-

pulares, do engajamento com os assuntos públicos e, até mesmo, ele irá propor, por meio de uma religião civil. Quanto a esse último ponto, tal como escreve Moscateli, não se trata de “impedir que haja liberdade para os indivíduos aderirem a diferentes religiões, mas de fomentar um núcleo comum de crenças que sejam capazes de torná-los bons cidadãos, comprometidos com o pacto social e as leis” (Moscateli, 2019, p. 296).³⁴ Todos esses elementos seriam importantes para fazer com que o povo se afeiçãoasse à coisa pública³⁵ e, assim, se tornem cidadãos virtuosos, capazes de conseguirem enxergar o interesse comum para além do seu interesse individual.

Se, conforme nós vimos, a democracia (representativa) só funciona ou é mantida quando os seus princípios são continuamente atualizados, é agindo segundo princípios de igualdade e liberdade em diferentes esferas da vida que nós atualizamos a nossa escolha de viver em uma comunidade democrática, ou que nós nos constituímos enquanto comunidade democrática. **Não existe** domínio moralmente neutro. O ponto, portanto, é que o terreno propício para uma democracia florescer ou, ainda, o terreno que uma democracia deve cultivar, é um terreno em que os princípios de igualdade e liberdade sejam continuamente atualizados.³⁶

³⁴ Sobre o tema da religião civil, ver Kawauche, 2013. Rousseau foi duramente criticado por propor uma religião civil. Ver, por exemplo, Constant, 1961, p. 129.

³⁵ Em um fragmento do manuscrito do texto da Córsega, Rousseau escreve: “faça com que o povo se afeiçãoasse à coisa pública” (Córsega, p. 142).

³⁶ Nas palavras de Cristina Lafont “uma sociedade não pode ser melhor do que os seus membros”; “ser democrata consiste justamente em reconhecer que não há atalhos para se obter melhores resultados. A única maneira de melhorar a sociedade é aceitar o longo caminho democrático de mudar os corações e as mentes de nossos concidadãos para que façam a sua parte e sejam obtidos resultados que todos possam considerar, pelo menos, razoáveis” (Lafont, 2021, n.p.).

Assim, acreditamos que não há representação democrática independente de uma moral ou de um *ethos* democrático. Esse *ethos* democrático guiaria a ação dos cidadãos, lhes daria motivos para agir. Porque não basta a nossa constituição ter sido redigida segundo princípios políticos democráticos, não basta as nossas instituições políticas terem sido desenhadas e fundadas segundo princípios democráticos, se os agentes – os políticos, funcionários públicos em geral e os cidadãos como um todo – não acreditam e não pautam as suas ações nesses princípios, dentro e fora da esfera pública. Conforme defendemos no primeiro capítulo, a representação é em última instância uma função, função essa atribuída por todos nós enquanto membros do corpo político e, portanto, a forma como todos nós concebemos a política, a representação e a democracia, determina e constrói a nossa realidade política que, por sua vez, conduzirá nossas ações.

Rousseau insiste na necessidade da participação política e, junto com ele, **nós insistimos** na necessidade da participação para haver representação. Não é que a participação seja desejável, a democracia representativa depende da participação, porque é por meio da participação que nós construímos nossos interesses públicos compartilhados e, assim, somos livres politicamente. E estamos nos referindo à participação enquanto mais do que manifestações nas ruas, que apenas pressionam os representantes. **É** preciso mecanismos institucionais de participação (participação institucionalizada) e engajamento da população, e não participação espontânea. Mas, para isso, a democracia precisa ser mais do que uma forma de governo, ela precisa ser uma forma de vida social.

Conclusão

Nós vimos que *as eleições não garantem representação*. Ou seja, um representante formalmente eleito não necessariamente representa, ou melhor, ele representa no sentido formal do termo, mas não necessariamente representa nos outros sentidos que o termo possui (representação substantiva, representação descritiva e representação simbólica). E o nosso foco no livro foi desenvolver o argumento segundo o qual a ação de um representante formal qualquer não é em si mesma representação no sentido substantivo do termo. Nos apoiando no pensamento político de Rousseau, nós defendemos que a ação de um representante formal qualquer só é representação no sentido substantivo do termo quando é inspirada pelos mesmos princípios que fundaram o corpo político e, dessa forma, atualiza estes princípios. Nos termos de Rousseau, a ação do representante só é representação no sentido substantivo do termo quando a ação é dirigida pela vontade geral e visa ao interesse comum. Nesse sentido, defendemos que representação política significa não só a escolhas de representantes por meio de eleições periódicas, mas também a atuação desses representantes na esfera pública durante todo o seu mandato de maneira que os representantes tornem os representados presentes em um sentido não-literal, ao atualizar os princípios que fundaram aquele corpo político e ao avançar políticas públicas que interessam e beneficiam os representados. O ponto é não restringir o fenômeno da

representação à escolha dos representantes, e acompanhar/vigiar se a sua atuação na esfera pública está promovendo/fomentando/defendendo os interesses daqueles que ele representa.

Vimos também que *a representação será sempre insuficiente*. A representação é sempre incompleta, porque ela nunca vai dar conta da complexidade social e das demandas sociais por completo. Se a divisão ou separação entre governantes e governados é necessária, e se a perfeita identificação das vontades dos representantes e representados é impossível, o mais razoável, portanto, é reconhecer a necessidade dessa divisão e a impossibilidade da identificação das vontades. O que é possível fazer é tentar manter esse hiato que separa os representantes dos representados dentro de limites aceitáveis. O não razoável é supor ou aparentar uma unidade impossível. Por isso defendemos, ao longo deste trabalho, que a crítica à representação tem o seu lugar, nos afastando de abordagens que entendem que, porque a representação é incontornável para qualquer tentativa de construção da democracia em Estados nacionais contemporâneos, ela não deve ser criticada.

No entanto, *disso não se segue que a representação política precise necessariamente ser uma farsa*. Ela pode até ser e, mesmo, tender a ser isso, mas ela não é necessariamente uma farsa. E a forma pela qual ela não é uma farsa é quando ela cumpre a sua função, função essa atribuída por todos nós enquanto sociedade.

Vimos que *os direitos e deveres envolvidos na representação política* não são apenas derivados das promessas dos candidatos em período eleitoral, mas eles *são derivados principalmente da função atribuída aos representantes*. Os representados têm o direito de que os representantes exerçam a sua função, e os representantes têm o dever de exercê-la¹, função essa, nós repetimos,

¹ No vocabulário hohfeldiano, trata-se de uma demanda (*claim*), isto é, direitos passivos que regulam as ações dos outros. Sobre os quatro tipos de di-

atribuída por toda a comunidade política. E isso porque o corpo político é um ente imaginário ou ontologicamente subjetivo, o que significa que a sua conservação depende da sua contínua criação. As atitudes das pessoas envolvidas em um fenômeno que depende de um observador – e, portanto, ontologicamente subjetivo, como é o caso do fenômeno da representação – são elementos constitutivos do fenômeno em questão, o que significa que a forma como as pessoas se comportam em relação à representação, isto é, a vigília ou não do comportamento dos representantes, a pressão ou não por parte dos representados, o respeito ou não dos representantes em relação às leis e instituições vigentes, a sensibilidade ou não dos representantes em relação às demandas populares, enfim, todas essas atitudes constituem a representação porque, conforme nós vimos no texto de Searle, a realidade política depende de uma intencionalidade coletiva que, por sua vez, “existe tanto na forma de comportamento cooperativo quanto em atitudes conscientemente compartilhadas tais como desejos, crenças e intenções” (Searle, 2003, p. 199). Isso significa que *a forma como todos nós concebemos a representação e nos comportamos em relação a ela constitui o fenômeno ele mesmo*, o que demonstra a importância de todas essas reflexões que nós procuramos trazer ao longo do livro. Nas palavras de Salinas Fortes, trata-se de “conceber uma comunidade como existindo não em si mesma, mas somente a partir da existência criadora de cada um de seus membros concretos e vivos. (...) O que está em jogo (...) é (...) uma visão a respeito dos fundamentos da vida coletiva e do significado essencial dos valores e da experiência democrática” (Salinas Fortes, 1987, p. 35).

reitos distinguidos pelo jurista americano Wesley Newcomb Hohfeld, ver Nascimento, 2018, p. 150-155.

Nós abordamos a importância da participação para a concepção substantiva de representação. A participação é essencial para que a representação não se reduza à alienação da soberania. Nesse sentido, nós nos afastamos de concepções minimalistas de democracia que entendem que a representação substitui a participação.

Nós vimos que na filosofia política de Rousseau, a vontade geral é a condição de possibilidade da política (legítima) e da representação; que a função do governo e das leis é conservar o corpo político e a sua autoridade só existe para defender a liberdade e a igualdade; que o governo precisa ser capaz de garantir a execução da vontade geral e é somente o fazendo que ele representa.

Quanto aos perigos da representação, vimos que na teoria de Rousseau a usurpação do poder legislativo pelo poder executivo significa a morte do corpo político. Sempre que o governo vai contra a vontade geral, ele ataca o fundamento da lei, ele ameaça o princípio de criação do contrato e, conseqüentemente, ele corrói as instituições do corpo político. Assim, não importa o quão bem desenhado institucionalmente o governo tenha sido, ele sempre tem o potencial para destruir o Estado por dentro. Nós chegamos à conclusão de que a representação política para Rousseau significa a perda da liberdade na esfera da soberania e, na esfera do governo, ela significa a possibilidade de abuso e usurpação da soberania pelo governo.

Vimos que a representação descritiva é condição para a representação substantiva e, nesse sentido, identificamos as limitações da concepção de representação de Rousseau que – além ser muito anterior ao surgimento das sociedades de massa, que significou uma complexificação do funcionamento da política –, ao não contemplar o sentido descritivo de representação que, por sua vez, exige representatividade de grupos minoritários com uma longa história de exclusão social, tais como os povos

originários, as mulheres e as pessoas pretas, acaba defendendo um igualitarismo que, na verdade, é excludente. Vimos que sem igualdade social, de gênero e de raça, a igualdade de direitos não funciona e, portanto, a democracia não funciona.

E, por fim, como já havia concluído Rousseau, *não bastam boas leis para que o Estado seja bem governado*. Os limites colocados pelas leis são transgredidos por usurpações graduais com o passar do tempo, seja pelos representantes, seja pelos representados. Por isso, os costumes de um povo são tão importantes quanto o desenho institucional e, conseqüentemente, por isso a forma como os indivíduos de uma comunidade política são educados e socializados é tão importante: para que, por meio de suas ações, os cidadãos atualizem os princípios que fundaram aquele corpo político e, dessa forma, contribuam para a sua conservação.

Se por um lado, a teoria do contrato social como um todo e, mais especificamente, a teoria política de Rousseau, não dá conta de pensar todos os aspectos do problema da representação política, por outro lado, também não é possível renunciar a ela para pensar a representação, uma vez que a teoria do contrato explica que o fundamento da autoridade dos representantes é o consentimento ou autorização ao longo de todo o mandato do representante, e que, em termos lógicos, essa autorização só faz sentido quando ela, ao vez de alienar a liberdade, ao contrário, a garante. Assim, a teoria do contrato, apesar dos seus problemas, segue nos oferecendo insights fundamentais para pensar a política, o que a torna continuamente atual.

Referências

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Rayane. A independência como base para a virtude: a crítica de Mary Wollstonecraft a Jean-Jacques Rousseau. In *Sapere aude*, v. 2 (2025): Em torno das luzes (ABES XVIII) - Edição especial, p. 280-293. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/SapereAude/article/view/35758/23636>

ARAÚJO, Rayane. A representação como problema filosófico. In *Contextura*, BH, vol. 13, nº 18, dez. 2022, p. 31-40. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistacontextura/issue/view/2049/393>

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. São Paulo, Editora Madamu, 2021.

ARENDT, Hannah. *Between Past and Future: eight exercises in political thought*. New York: The Viking Press, 1961.

ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

ARENDT, Hannah. *On Revolution*. New York: Penguin Books, 2006.

BERLIN, Isaiah. Two Concepts of Liberty. In *Liberty*. Oxford University Press, 2002, p. 166-217.

BERNARDI, Bernadi. Présentation, notes, bibliographie et chronologie. In ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social ou Principes de droit politique*. Paris: Flammarion, 2001.

BERNARDI, Bernadi. Introduction, notes, bibliographie et chronologie. In ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Flammarion, 2008.

BIGNOTTO, Newton. *Golpe de Estado: história de uma ideia*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

BIGNOTTO, Newton. *O Brasil à procura da democracia: da proclamação da República ao século XXI (1889-2018)*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

BIGNOTTO, Newton. O bem comum e a vontade geral. 2010. Disponível em: https://artepensamento.ims.com.br/item/o-bem-comum-e-a-vontade-geral/?_sf_s=bignotto+vontade+geral

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

BIROLI, Flávia. *Gênero e desigualdades: limites da democracia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

BRAUNSTEIN, Jean-François. Notas ao texto “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens” (com referências complementares). In ROUSSEAU, Je *Escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu Editora; Editora UnB, 2020, p. 143-289.

BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BONFIM, Sarah. Beleza em Mary Wollstonecraft. In ARAÚJO, Carolina; DEPLAGNE, Luciana; NOGUEIRA, Maria Simone (org.). *Pequenos ensaios sobre grandes filósofas*. Campina Grande: EDUEPB, 2024. Disponível em: <https://zenodo.org/records/11583698>

BURKE, Edmund. *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*. 6 vols. London: Henry G. Bohn, 1854-56.

CARNEIRO, Sueli. *Escritos de uma vida*. São Paulo: Pólen Livros, 2019.

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARVALHO, José Murilo de. Entre a República e a Democracia. *Jornal o Estado de São Paulo*, Caderno Aliás, 27/12/2009. Disponível em: <https://alias.estadao.com.br/noticias/geral,entre-a-republica-e-a-democracia,487425>.

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez, 2014.

CHAUÍ, Marilena. Prefácio. Do tácito ao expresso: o lugar do escritor político. In SALINAS FORTES, L. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Edições 70, 2023.

CRANSTON, Maurice. Introdução. In *Do contrato social ou Princípios do direito político*. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011.

CRAVEIRO, Ana Beatriz. “Independência, a grande bênção da vida”: um estudo do projeto para a educação em Reivindicação dos Direitos da Mulher, de Mary Wollstonecraft. 2023. Dissertação (mestrado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

CONSTANT, Benjamin. De la liberté des anciens comparée à celle des modernes. In *Ouvres politiques*. Paris: Charpentier, 1874, p. 258-286. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5446156n/f10.image.r=Benjamin%20Constant%20De%20la%20liberté%20des%20anciens%20comparée%20à%20celle%20des%20modernes>

CONSTANT, Benjamin. *Principes politiques*. Paris: INALF, 1961.

COSTA, Cleison. A compreensão de democracia no pensamento de Charles Taylor. Tese (Doutorado em Filosofia). Belo Horizonte, FAFICH - UFMG, 2021.

DERATHÉ, Robert. Notes et variantes. In ROUSSEAU, J-J. *Œuvres complètes*, v. III. Gallimard/Pléiade, 1964.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.

DISCH, Lisa. Review of URBINATI, N. Representative Democracy: Principles and Genealogy, 2007, p. 232-236. Disponível em http://redescriptions.fi/media/uploads/yearbooks/2007/Disch_review_2007.pdf

DOVI, Suzanne. Political Representation. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition). Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/political-representation/#DelVsTru>

DOVI, Suzanne. *The good representative*. Blackwell Publishing, 2007.

FRALIN, Richard. *Rousseau and representation: a study of the development of his concept of political institutions*. New York: Columbia University Press, 1978a.

FRALIN, Richard. The Evolution of Rousseau's View of Representative Government. In *Political Theory*, 6(4), 1978b, 517-536.

FRATESCHI, Yara. *Liberdade, cidadania e ethos democrático: estudos anti-hobbesianos*. São Paulo: Alameda, 2021.

FREITAS, Jacira. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. São Paulo: Humanitas, FFLCH/USP, 2003.

GARGARELLA, Roberto. *Crisis de la Representación Política*. México: Distribuciones Fontamara, 2002.

GILDIN, Hilail. *Rousseau's Social Contract: the design of the argument*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

GUENIFFEY, Patrice. *Le nombre et la raison: la Révolution française et les élections*. Paris : Editions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1993.

HALLDENIUS, Lena. Representation in Mary Wollstonecraft's Political Philosophy. In *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 166-182.

HANSEN, Mogens. *The athenian democracy in the age of Demosthenes: structure, principles, and ideology*. Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers, 1991.

HAYEK, Friedrich. *The road of serfdom*. London; New York: Routledge, 2001.

HENDEL, Charles William. *Citizen of Geneva: Selected letters of Jean-Jacques Rousseau*. Nova York, 1937.

HOBBES, Thomas. *Leviathan*. New York: Cambridge University Press, 1991.

HOBBES, Thomas. *Do Cidadão*. Trad. R. J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBES, Thomas. *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

KAWAUCHE, Thomaz. *Religião e política em Rousseau: o conceito de religião civil*. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2013.

KAWAUCHE, Thomaz. Salinas Fortes e o escritor político. In *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, v. 40, p. 251-258, 2022.

KAWAUCHE, Thomaz. Resenha do livro *La Fabrique des concepts : recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, de Bruno Bernardi. In *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, v. 28, p. 167-177, 2016.

KELSEN, Hans. *A democracia*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

KHALIDI, Muhammad. Three kinds of social kinds. In *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XC n°1, 2015, p. 96-112. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/KHATKO>

KULKAMP, Camila. Catharine Macaulay. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, v. 7, n. 3, 2022, p. 13- 29. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/catharine-macaulay/>

KUNTZ, Rolf. *Fundamentos da teoria política de Rousseau*. São Paulo: Almedina, 2009.

LA BOÉTIE, Étienne de. Le discours de la servitude volontaire. In *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 39-67.

LAFONT, Cristina. "Os Estados Unidos e a União Europeia não são democracias reais". *El País, coluna opinião*, 07 nov. 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/opiniao/2021-11-08/os-estados-unidos-e-a-uniao-europeia-nao-sao-democracias-reais.html>

LEBRUN, Gérard. Contrato social ou negócio de otário? In *A filosofia e sua história*. Cosacnaify, 2006, p. 225-236.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites do totalitarismo*. Brasiliense, 1983.

LIMONGI, Maria Isabel. Estado representativo/governo representativo: sobre os aspectos democráticos da representação política em Hobbes. In *Conjectura: Filos. Educ.*, v. 23, n. especial, dossiê Ética e democracia, 2018, p. 147-170.

MADISON, James. *Selected writings of James Madison*. Hackett Publishing Company, 2006.

MANIN, Bernard. *The principles of representative government*. Cambridge University Press, 1997.

MANIN, Bernard; URBINATI, Nadia. A democracia representativa é realmente democrática? In *Dois Pontos*. Curitiba; São Carlos: Universidade Federal do Paraná; Universidade Federal de São Carlos, v. 13, n. 2, out. 2016, p. 143-156.

MILL, John Stuart. *Considerations on representative government*. London: The Electric Book Company, 2001.

MILLS, Charles. *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

MIGUEL, Luis Felipe. *Democracia e representação: territórios em disputa*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

MIGUEL, Luis Felipe. Representação democrática: autonomia e interesse ou identidade e advocacy. In *Lua Nova*. São Paulo, 2011, p. 25-63.

MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. *Feminismo e política: uma introdução*. São Paulo: Boitempo, 2014.

MOSCATELI, Renato. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: história e teoria política no Século das Luzes*. Porte Alegre: EDIPUCRS, 2010, p. 39-46.

MOSCATELI, Renato. Por que Emílio não é o cidadão republicano. In *Argumentos*, ano 4, n. 8, 2012, p. 135-149.

MOSCATELI, Renato. Quem faz as leis na república rousseauniana? In *Veritas*, v. 60, n. 1, jan./abr. 2015, p. 106-128.

MOSCATELI, Renato. Da fundação mítica ao exercício da soberania popular: como unir vontade e entendimento? In *Philosophos*, v. 22, n. 1, p. 163-192, jan./jun. 2017.

MOSCATELI, Renato. Ainda devemos falar de virtude cívica? O lugar da moral na política republicana segundo Rousseau e Sandel. In *Revista Dialectus*, ano 8, n. 15, ago./set. 2019, p. 288-303.

NASCIMENTO, Daniel. Hohfeld on the duties in privileges and claims. In *Filosofia Unisinos*, v. 19, p. 150-155, 2018.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *A farsa da representação*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

NEGRONI, Barbara. Introduction, notes, bibliographie et chronologie. In ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique et autres textes*. Paris: Flammarion, 1990, p. 10.

OBER, Josiah. *Mass and Elite in Democratic Athens: rhetoric, ideology, and the power of the people*. Princeton University Press, 1989.

OSTRENSKY, Eunice. O igualitarismo de Mary Wollstonecraft em *A Vindication of the Rights of Men*. In *Discurso*, v. 52, n. 2 (2022), p. 210-233.

PAINE, Thomas. *The Complete Writings of Thomas Paine*. New York: The Citadel Press, 1945.

PATEMAN, Carole. *The Sexual Contract*. Polity Press, 1988.

PITKIN, Hanna. *The concept of representation*. University of California Press, 1967.

PITKIN, Hanna. Representation. In BALL, T; FARR, J; HANSON, R. *Political innovation and conceptual change*. Cambridge University Press, 1989.

PLATÃO. *A República*. Trad. Anna Lia Prado. São Paulo Martins Fontes, 2006.

RAMEL, Frédéric ; JOUBERT, Jean-Paul. *Rousseau et les relations internationales*. Paris: L'Harmattan, 2000.

RANCIÈRE, Jacques. *O Ódio à Democracia*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

REIS, Cláudio. Vontade geral e decisão coletiva. In *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 33, n. 2, 2010, p. 11-34.

RIBEIRO, Lucas. Gênese e natureza das relações interestatais: Rousseau e o jusnaturalismo moderno. 2018. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

RIBEIRO, Lucas. O problema da representação política em J.-J. Rousseau. In PANCERA, C. [org.]. *A democracia como problema filosófico*. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2019, p. 15-41.

RIBEIRO, Renato Janine. A República como déficit. *Jornal o Estado de São Paulo* Caderno Aliás, 15/11/2014. Disponível em: <https://alias.estado.com.br/noticias/geral,a-republica-como-deficit,1593113>

ROUANET, Luiz Paulo; ALVES, Marco Antônio Sousa; ALMEIDA, Maria Cecília Pedreira de (org.). *Democracia e representação: limites e horizontes*. Belo Horizonte: Editora Expert, 2021.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Manuscrit de Genève. In *Œuvres complètes*, v. III. Gallimard/Pléiade, 1964, p. 279-346

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC: UNESP, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Economia (Moral e Política). Trad. Maria das Graças Souza. In: DIDEROT, D; D'ALEMBERT, J. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume 4: Política. São Paulo: Unesp, 2015, p. 106-140.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre as ciências e as artes. Trad. Maria das Graças de Souza. In *Escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu Editora; Editora UnB, 2020, p. 33-65.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Trad. Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. In *Escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu Editora; Editora UnB, 2020, p. 143-289.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta a D'Alembert sobre os espetáculos teatrais. Trad. Fabio Stieltjes Yasoshima. In *Escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu Editora; Editora UnB, 2020, p. 355-494.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social ou princípios do direito político. Trad. Ciro Lourenço Borges Jr.; Thiago Vargas. In *Escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu Editora; Editora UnB, 2020, p. 495-649.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio, ou Da educação*. Trad. Tomaz Kawauche. São Paulo: Unesp, 2022.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Textos de intervenção política*. Trad. Thiago Vargas. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

RUSSELL, Bertrand. Rousseau. In *A History of Western Philosophy*. New York: Simon & Schuster, 2008, p. 684-700.

SALINAS FORTES, Roberto. Tradução, apresentação e notas. In *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Rousseau: O bom selvagem*. São Paulo: Ftd, 1989.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Edições 70, 2023.

SAPIRO, Virginia. *A vindication of political virtue: the political theory of Mary Wollstonecraft*. Chicago: Chicago University Press, 1992.

SARTORI, Giovanni. A teoria da representação no Estado representativo moderno. In *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte: Editora Bernardo Álvares, S. A., 1962.

SCHUMPETER, Joseph. *Capitalism, Socialism and Democracy*. London; New York: Routledge, 1994.

SCHWARCZ, Lilia; STARLING, Heloisa. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SEARLE, John. Social Ontology and Political Power. In SCHMITT, F. *Socializing metaphysics: the nature of social reality*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003, p. 195-210.

SELDEN, John. *The table talk of John Selden*. London: William Pickering, 1847.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *Political Writings*. Hackett, 2003.

SILVA, José Afonso da. Estrutura e funcionamento do Poder Legislativo. In *Revista de informação legislativa*, v. 47, n. 187, p. 137-154, jul./set. 2010. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/47/187/ril_v47_n187_p137.pdf

SODRÉ, Muniz. *O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional*. Petrópolis: Vozes, 2023.

STAROBINSKI, Jean. Notes et variantes. In ROUSSEAU, J-J. *Œuvres complètes*, v. III. Gallimard/Pléiade, 1964, p. 1285-1389.

STAROBINSKI, Jean. The antidote in the poison: the thought of Jean-Jacques Rousseau. In *Blessings in disguise; or, The morality of evil*. Trad. Arthur Goldhammer. Cambridge: Harvard University Press, 1993, p. 118-168.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

STIGLITZ, Joseph. *The price of inequality: how today's divided society endangers our future*. New York; London: W. W. Norton & Company, 2013.

TALLEYRAND-PÉRIGORD, Charles Maurice de. *Rapport sur l'Instruction Publique, les 10, 11 et 19 Septembre 1791 fait au nom du Comité de Constitution à l'Assemblée Nationale*. Project Gutenberg Ebook. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/files/26336/26336-h/26336-h.htm>

TALMON, Jacob. *The Origins of Totalitarian Democracy*. **Londo: Secker & Warburg**, 1952.

TOCQUEVILLE, A. *A democracia na América*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1987.

TOCQUEVILLE, A. *L'ancien régime et la révolution*. Paris : Flammarion, 1988.

URBINATI, Nadia. O que torna a representação democrática? In *Lua Nova*. São Paulo, n° 67, 2006a, p. 191-228.

URBINATI, Nadia. *Representative Democracy: Principles and Genealogy*. Chicago: Chicago University Press, 2006b.

URBINATI, Nadia. Crise e metamorfose da democracia. Trad. Pedro Galé e Vinicius de Castro Soares. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 82, jun. 2013, p. 5-16.

URBINATI, Nadia. *Democracy disfigured: opinion, truth, and the people*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2014.

VARGAS, Thiago. Do engano do povo inglês ao fetichismo da representação: Luiz Roberto Salinas Fortes, escritor político. In *Cadernos de Ética e Filosofia Política* (USP), v. 2, n. 31, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/142066/137346>

VARGAS, Thiago. Apresentação e notas. In *Textos de intervenção política*. São Paulo: Unesp, 2022.

VENTO, Marisa. *O fundamento antropológico da vontade geral em Rousseau*. Campinas, IFCH-Unicamp, 2013. Tese (Doutorado em Filosofia).

VIEIRA, Mônica Brito; RUNCIMAN, David. *Representation*. Polity Press, 2008.

WENAR, L. "Rights", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/rights/>

WOLLSTONECRAFT, Mary. *A vindication of the rights of men; with, A vindication of the rights of woman, and Hints*. Ed. Sylvana Tomaselli. Cambridge University Press, 1995.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*. Trad. Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Uma vindicação dos direitos dos homens*. São Paulo: Editora Dialética, 2024.

Referências audiovisuais:¹

Entrevista Charles Mills (CUNY, Instituto de Relações Internacionais PUC-Rio (canal no Youtube), 2 de maio de 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KJ9illzhKbg>

Curso “Feminismo e democracia”, com Profa. Dra. Flávia Biroli, TV Boitempo (canal no Youtube), 11 de abril de 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vkTD-ddwhlQ&t=3s>

Rousseau e seu legado antropológico. Entrevista com o Prof. Dr. Renato Moscateli, Central Filosófica (canal no Youtube), 5 de agosto de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RXx805r-UwQ>

Rousseau e seu legado político. Entrevista com o Prof. Dr. Renato Moscateli, Central Filosófica (canal no Youtube), 12 de agosto de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ocuva5OVvgw&t=35s>

Rousseau e seu legado pedagógico. Entrevista com o Prof. Dr. Renato Moscateli, Central Filosófica (canal no Youtube), 18 de agosto de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XYPpuSdKOUw>

Thomas Hobbes e seu legado político. Entrevista com a Profa. Dra. Maria Isabel Limongi, Central Filosófica (canal no Youtube), 1 de setembro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DXUE0AvZZpk&t=812s>

Projeto Saber Comum. Disciplina: Democracia, Desigualdades e Direi-

¹ Organizadas da seguinte forma: Nome do vídeo, plataforma onde está inserido, data de publicação do vídeo, local de consulta (Disponível em: URL).

tos, Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ (canal no Youtube), 29 de setembro de 2020. Todas as 26 aulas estão disponíveis em: <https://www.youtube.com/watch?v=WbpG010U0bk&list=PLko6DWoS93xO-fPFSIKGO98YJKCMSdurfR>

Entrevista com Prof. Dr. Lucas Ribeiro sobre o seu artigo “O problema da representação política em J.-J. Rousseau” publicado no livro “A democracia como problema filosófico”, podcast do PPGLM, 11 de outubro de 2020. Disponível em: <https://podcasters.spotify.com/pod/show/podcast-do-ppglm/episodes/Ep--12---Representao-Poltica-em-Rousseau--Entrevista-com-Lucas-Ribeiro-ekshgp>

Palestra “Toxic Representation: Schadenfreude Representation” com a Profa. Dra. Suzanne Dovi da Universidade do Arizona, PPGLM/UFRJ (canal no Youtube), 13 de novembro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6JJvoQ5Oj38&list=PLqOJPms8r-UhMuMCzcYYSrYPgpLLPb2Ov&index=3>

Palestra “Entre mitos e crises: o que há de representação na representação política?” com a Profa. Dra. Eneida Desiree Salgado da UFPR, PPGLM/UFRJ (canal no Youtube), 27 de novembro de 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=QfI_987gzDo&list=PLqOJPms8r-UhMuMCzcYYSrYPgpLLPb2Ov&index=2

Palestra “Representação Política e Recrudescimento Conservador: dilemas teóricos sobre uma *práxis* agônica” com a Profa. Dra. Mayra Goulart da UFRJ/UFRRJ, PPGLM/UFRJ (canal no Youtube), 8 de dezembro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DxvjrQ-GzGwk&list=PLqOJPms8r-UhMuMCzcYYSrYPgpLLPb2Ov>

Entrevista com Prof. Dr. Renato Moscateli sobre “O Contrato Social” de Rousseau, podcast do PPGLM, 16 de maio de 2021. Disponível em: <https://podcasters.spotify.com/pod/show/podcast-do-ppglm/episodes/Ep--28---O-Contrato-Social-de-Rousseau--Entrevista-com-Renato-Moscateli-e10vq8l>

Palestra «Catharine Macaulay e Mary Wollstonecraft contra Jean Jacques Rousseau» com a Prof. Dra. Yara Frateschi da Unicamp, Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPI (canal no Youtube), 06 de agosto de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CKcs57ruDOg&t=239s>

Conferência de abertura do X Colóquio Internacional Jean-Jacques Rousseau: Respeito à liberdade e à vida intitulada “Acaso e necessida-

de do pensamento sobre a história de Rousseau” da Profa. Dra. Maria das Graças de Souza, PPGF UFBA (canal no Youtube), 5 de outubro de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aKViO-V8hAS0&t=2147s>

Comunicação “A ‘alienação total’ como ‘troca vantajosa’: o papel do vocabulário econômico para a formação do pensamento político de Rousseau” do Prof. Dr. Thiago Vargas no X Colóquio Internacional J.-J. Rousseau, PPGF UFBA (canal no Youtube), 6 de outubro de 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=G8C_Oozigdg&t=1618s

Entrevista: Camila Kulkamp sobre Catharine Macaulay, Enciclopédia Mulheres na Filosofia (canal no Youtube), 25 de maio de 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=8F8il9elm_8&t=391s

Conversa com Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento sobre o seu livro “A farsa da representação política: ensaios sobre o pensamento político de Rousseau”, Bar Filosofia (canal no Youtube), 28 de novembro de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DX92npariSc>

Debate virtual: Genebra, Córsega e Polônia: Rousseau e os textos de intervenção política, Editora Unesp (canal do Youtube), 5 de maio de 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xN83BtfSFLg>

Conversa com Prof. Dr. Thiago Vargas sobre os textos de intervenção política de Rousseau, Bar Filosofia (canal no Youtube), 28 de maio de 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=X0htNAS-QKPQ>

Agradecimentos

Este livro é fruto da minha tese de doutorado, defendida em julho de 2024. Agradeço ao Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da UFRJ pelo apoio necessário para a realização da pesquisa e por me proporcionar um ambiente acadêmico estimulante. Agradeço também à CAPES pela concessão de uma bolsa de doutorado, que foi essencial para o desenvolvimento do trabalho.

Um agradecimento especial ao meu orientador, Daniel Nascimento, por toda disposição, paciência e cuidado em me orientar; ao querido Ulysses Pinheiro, por ter sido uma referência muito importante ao longo de toda a minha trajetória na pós-graduação; ao Lucas Ribeiro, por ter sido um importante interlocutor desde o início da pesquisa; ao Renato Moscateli e à Maria Isabel Limongi pela disponibilidade ao diálogo e pelas muitas contribuições a este trabalho.

Thiago Vargas, Maria das Graças de Souza e Mayra Goulart são professores que me acolheram como ouvinte em disciplinas que ministraram e que foram importantes para o desenvolvimento deste trabalho. Sou grata por ter tido o privilégio de conversar com vocês sobre o meu tema de pesquisa.

Agradeço à Casa Sueli Carneiro pelo curso gratuito “Ler o Brasil”, que me abriu os olhos para a dimensão do problema do racismo, e à Rede de Mulheres Filósofas e ao blog Mulheres na

Filosofia, que me acordaram para o problema de gênero na História da Filosofia.

Agradeço aos amigos que a Filosofia me deu, Ana Teresa, Carmel, Cleison, Deivisson, Francisco, Gislene, Hanna, Luísa, Jader, Juliane e Rubens, pelo apoio contínuo e por serem pessoas e pesquisadores maravilhosos que me inspiraram ao longo do doutorado.

Agradeço aos meus pais, Adelina e Robson, e aos meus irmãos, Pedro Hugo e Tayla, pelo amor que se traduz em apoio incondicional.

Agradeço ao Jean, meu amor, pelo companheirismo, pela compreensão nas minhas muitas ausências, pela confiança e pela paciência.

Agradeço, enfim, à ABES XVIII pela oportunidade de tornar o trabalho acessível a um público mais amplo por meio desta publicação.

