

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Tiago Porto Pereira

**A VONTADE GERAL:
DO SÉCULO XVII À DEMOCRACIA DIGITAL**

Porto Alegre
2016

Tiago Porto Pereira

**A VONTADE GERAL:
DO SÉCULO XVII À DEMOCRACIA DIGITAL**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Agemir Bavaresco

Porto Alegre
2016

Tiago Porto Pereira

**A VONTADE GERAL:
DO SÉCULO XVII À DEMOCRACIA DIGITAL**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 22 de março de 2016

Banca examinadora

Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PUCRS – orientador)

Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima (UFPI)

Profa. Dra. Neiva Afonso Oliveira (UFPEL)

Prof. Dr. Nythamar Oliveira (PUCRS)

Porto Alegre
2016

Dedico essa dissertação a Mirian Porto,
Mariana Figueira e Mariana Benevit,
pessoas que tanto me ajudaram a crescer.

Essa vitória também é de vocês!

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer ao professor Agemir Bavaresco pela sua atenciosa orientação, incentivo e inúmeras oportunidades de crescimento. Sempre carregarei comigo sua imagem exemplar de profissional e amigo.

Ao professor Nythamar Oliveira, pelo constante incentivo e amizade.

À minha família, por estar sempre ao meu lado nos momentos fáceis e difíceis que surgiram durante essa jornada.

À minha esposa Mariana Benevit, pela paciência, amor e compreensão.

Aos secretários do PPG em Filosofia, pela incansável ajuda prestada em todos os momentos.

Aos novos e antigos amigos, com quem compartilhei minhas teorias malucas durante o decorrer do curso.

Finalmente, ao CNPq, cujo auxílio foi determinante para a realização desse trabalho.

RESUMO

A Modernidade ofereceu à Filosofia um grande número de influentes pensadores cujas teorias até os dias de hoje se mantêm atuais. Dentre esses célebres autores figurou Jean-Jacques Rousseau, famoso sobretudo pelo conceito de *volonté générale*. Entretanto, o termo não foi criação sua, sendo usado com fins diversos desde Samuel Pufendorf. Dessa forma, o que o Cidadão de Genebra de fato realizou foi a apropriação do termo e sua secularização, atitude que revolucionou o pensamento político ao retirar o poder do governante e depositá-lo nas mãos dos cidadãos. Quase 240 anos se passaram desde a morte de Rousseau e tanto a sociedade quanto a política se complexificaram. Com o advento da Internet e da consolidação de uma sociedade em rede, formas de governança a partir das plataformas digitais começaram a ser debatidas por teóricos dos mais distintos campos do saber. Dentre os vários modelos políticos assim surgidos, desponta a democracia digital com a promessa de promover um ambiente propício para a participação cidadã. Considerando esses dados, o presente trabalho busca investigar a ideia de uma vontade geral em dois momentos distintos: inicialmente, desde a gênese do conceito até Rousseau; em seguida, como os elementos que constituem a *volonté générale* são encontrados na filosofia de John Rawls e na democracia digital. A nossa intenção é, portanto, compreender como o conceito pode se manter presente até a atualidade, demonstrando como a teoria do Cidadão de Genebra ainda dialoga conosco no século XXI.

Palavras-chave: Jean-Jacques Rousseau, vontade geral, John Rawls, Democracia digital, Sociedade em rede

ABSTRACT

The Modern Age provided the Philosophy with a wide number of influential thinkers, whose theories keep actual until nowadays. Among these notorious authors was Jean-Jacques Rousseau, remarkable by the *volonté générale* concept. Nevertheless, the expression was not created by him and has been used with diverse purposes since Samuel Pufendorf. Therefore, what the Citizen of Geneva in fact made was the appropriation of the expression and its secularization, attitude that revolutionized the political thinking by removing the power of the ruler and laying it amongst the citizens. Almost 240 years have passed since Rousseau's death and both society and politics became more complex. With the arrival of the Internet and the strengthening of the network society, governance forms that employ digital platforms began to be discussed by theorists from distinct fields of knowledge. Amid the several political models thus emerged, the digital democracy arises with the promise of promoting an environment suitable for the citizen's participation. Considering these facts, the present work sought to investigate the general will's idea in two moments: first, since the concept's genesis until Rousseau; second, how the constitutive elements of the *volonté générale* are found in John Rawls' philosophy and in the digital democracy. Therefore, our intent is to understand how the concept could keep itself present until now, showing how the Citizen of Geneva's theory still dialogues with us on the XXI century.

Keywords: Jean-Jacques Rousseau, General Will, John Rawls, Digital Democracy, Network Society

Durate et vosmet rebus servate secundis
Virgílio, Eneida, I, 205

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 LEITURAS CLÁSSICAS DA VONTADE GERAL: UMA GENEALOGIA DO CONCEITO	12
1.1 A GÊNESE DO CONCEITO E SEUS DESDOBRAMENTOS: PUFENDORF, MALEBRANCHE E DIDEROT	12
1.1.1 Samuel Pufendorf (1632 – 1694): a vontade geral e a fundação do Estado	13
1.1.2 Nicolas Malebranche (1638 – 1715): a vontade geral divina	17
1.1.3 Denis Diderot (1713 – 1784): a vontade geral como faculdade comum aos seres humanos	20
1.2 JEAN-JACQUES ROUSSEAU E A SECULARIZAÇÃO DA VONTADE GERAL..	23
1.2.1 O rompimento de Rousseau com os seus predecessores.....	24
1.2.2 Secularização, vontade e cidadania.....	30
1.2.3 Soberania, lei e república	38
2 APROXIMAÇÕES CONTEMPORÂNEAS: DO LIBERALISMO POLÍTICO À DEMOCRACIA DIGITAL	53
2.1 O LIBERALISMO DE JOHN RAWLS	54
2.1.1 A posição original, os dois princípios de justiça e o véu de ignorância.....	56
2.1.2 Consenso sobreposto e razão pública.....	63
2.2 SOCIEDADE EM REDE, DEMOCRACIA DIGITAL E A VONTADE GERAL	78
2.2.1 O papel das TICs na emergência da sociedade em rede	79
2.2.2 Democracia digital: vontade geral na era hiperconectada.....	87
CONCLUSÃO	99
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	103

INTRODUÇÃO

A Idade Moderna proporcionou à Filosofia uma expressiva constelação de pensadores, vultos que influenciaram o pensamento contemporâneo ao elaborar conceitos importantes para a compreensão do mundo do seu tempo. Não há dúvidas de que Jean-Jacques Rousseau foi um desses grandes filósofos: sua produção contemplou desde a estética até a didática, passando pela música e pela botânica; contudo, foi no campo da política que deixou sua marca indelével. Sua concepção de uma sociedade marcada pela liberdade e igualdade proporcionou o horizonte onde o conceito pelo qual o Cidadão de Genebra seria lembrado na posterioridade. Ao fundamentar sua teoria política na *volonté générale*, o autor deslocaria o centro do poder do Estado, até então centralizado nas mãos do monarca, para a deliberação dos cidadãos. Assim, seu pensamento pôs em curso grandes mudanças, tanto no campo das ideias quanto nas práticas empíricas, sendo uma grande inspiração para a Revolução Francesa.

Muitas vezes, a obra de Rousseau é considerada como uma ode à democracia direta ou a um modelo protocomunista. Entretanto, a leitura do *Contrato social* e de outras obras do autor, tais como as *Cartas escritas da montanha* e as *Considerações sobre o governo da Polônia*, transparecem uma postura participativa quanto aos métodos políticos, haja vista de que o filósofo não excluía de toda a representação política enquanto advogada da vontade geral vinculada aos cidadãos. Sua postura se opunha, antes, à usurpação do poder que provem do povo, uma característica dos modelos representativos de seu tempo.

Apesar de Rousseau ser lembrado como o “filósofo da vontade geral”, o termo não foi cunhado por ele. Anos antes, o conceito aparece na teoria jusnaturalista de Samuel Pufendorf; depois, no pensamento teológico de Nicolas Malebranche; logo é apropriado pelo contemporâneo de Rousseau, Denis Diderot, com conotação naturalista. Com toda uma tradição às suas costas, o mérito do Cidadão de Genebra se encontra na forma revolucionária com que muda o foco da vontade geral para a coordenação política e social do Estado fundado após o pacto social. Por causa disso, sua filosofia avolumou admiradores e críticos em diversas áreas do conhecimento: autores como Immanuel Kant, Karl Polanyi, Émile Durkheim, Claude Lévi-Strauss, Roger Masters, Judith Shklar, Ernst Cassirer, N.J.H. Dent, Patrick Riley e John Rawls defendem seu pensamento e sua atualidade; por outro lado, Benjamin Constant, Edmund Burke, G.W.F. Hegel, Émile Faguet, Léon Duguit, Isaiah Berlin, Ernest Barker e Irving Babitt criticam suas ideias através de argumentos que o acusam de

idealizar o totalitarismo, passando pela passionalidade, confusão, falta de rigor filosófico ou, ainda, tentam desqualificar sua produção ao recorrer a eventos da sua vida pessoal, como a relação com seus filhos, sua doença fisiológica e uma hipotética demência no final da sua vida. Apesar desses argumentos a favor e contra o Cidadão de Genebra, esse trabalho não se trata (apenas) dele.

Nos anos que nos separam da época de Rousseau, a sociedade se complexificou enormemente. Após a Revolução Industrial tivemos duas guerras mundiais, ascensão e queda do bloco soviético e a predominância de políticas liberais em escala mundial. Nos últimos vinte anos presenciamos o nascimento da Internet e grande mudança que ela trouxe para a vida em sociedade e para o fluxo de informações. Com essas informações constituindo o pano de fundo deste trabalho, questionamos: *como a vontade geral, compreendida aqui como a conjunção de seus elementos essenciais vontade livre, generalidade e participação política, se mantém presente nos dias de hoje, haja vista as mudanças no campo das ideias e da práxis política?*

Trabalhamos na presente dissertação seguindo a hipótese que a ideia da *volonté générale* não foi esquecida, mas sim incorporada às concepções filosóficas e políticas contemporâneas, mesmo que através de seus elementos constitutivos. Por conseguinte, sustentaremos no trabalho a seguir que os elementos essenciais que balizaram a filosofia política de Rousseau também são encontrados na obra de John Rawls, ainda que este represente uma linha de pensamento vinculada ao liberalismo. Somado a isso, abordaremos como teorias políticas voltadas para a conjunção de tecnologia e democracia oferecem um meio propício para o desenvolvimento dos mesmos elementos que constituem a vontade geral, sendo aqui expostos sob a nomenclatura *democracia digital*.

Metodologicamente, nosso trabalho se trata de uma análise dos textos dos autores selecionados em busca de pontos de semelhança explícitos ou implícitos que nos indiquem a existência dos elementos da vontade geral, havendo espaço para a especulação filosófica a partir da interpretação de tais publicações. A estrutura da nossa dissertação procede da seguinte forma: na primeira metade da presente pesquisa, expomos uma genealogia do conceito de *volonté générale* focada na forma com que o termo se desenvolve e se articula nas obras de Pufendorf, Malebranche e Diderot (1.1). Em seguida, fazemos uma análise da concepção de Jean-Jacques Rousseau quanto ao conceito, sua mudança de foco para o poder do povo e a forma com que se configura como o coração de toda a sua teoria política e social (1.2).

A segunda parte do trabalho trata de visões contemporâneas da vontade geral, mais precisamente como ela se mantém presente nos dias de hoje. Para tanto, buscamos encontrar seus componentes presentes na obra de John Rawls, fazendo uma exposição dos conceitos utilizados pelo filósofo norte-americano que desempenham funções análogas as que Rousseau já observara no seu sistema filosófico (2.1). Finalmente, trazemos à discussão os avanços tecnológicos e a forma com que o advento da Internet e as plataformas digitais proporcionadas pelas tecnologias de informação e comunicação (TICs) alteraram nossa forma de lidar com o mundo, derivando na teoria política de uma democracia digital que oferece, na nossa opinião, os meios para a execução do ideal rousseauiano de cidadania ativa fundamentada nos princípios da vontade geral (2.2).

1 LEITURAS CLÁSSICAS DA VONTADE GERAL: UMA GENEALOGIA DO CONCEITO

Nossa pesquisa principia com um olhar para o passado, em busca da compreensão das formas com que a vontade geral fora articulada antes da concepção revolucionária que Jean-Jacques Rousseau firmou ao apropriar-se do conceito. No conhecimento de senso comum, Rousseau é sempre lembrado por ser o filósofo da *volonté générale* e da *democracia direta*. Entretanto, isso é parcialmente correto. O termo vontade geral foi cunhado quase um século antes da formulação do Cidadão de Genebra, sendo empregado sob orientações distintas por outros autores, conforme veremos em detalhe abaixo (1.1). Quanto à democracia direta, seria uma afirmação incorreta professar que o filósofo preferia esta sobre outras formas de governo, equívoco que se dissipa com a leitura de outros textos e cartas escritas por ele. Sendo assim, seria mais correto argumentar que sua orientação pendia para o lado de uma *democracia participativa*, haja vista de que Rousseau não exclui nem governante nem representação (sua crítica se opõe ao modelo representativo da época). Posto isso inicialmente, trataremos de como o filósofo transforma o conceito de *volonté générale* e o seculariza, demonstrando como o conceito representa o cerne da sua teoria na medida em que se articula com outros conceitos essenciais do seu sistema filosófico (1.2).

1.1 A GÊNESE DO CONCEITO E SEUS DESDOBRAMENTOS: PUFENDORF, MALEBRANCHE E DIDEROT

Dentre os conceitos políticos desenvolvidos durante a Idade Moderna, o termo vontade geral recebe a atenção de estudiosos até os dias atuais devido a sua profundidade. Multifacetada, recebeu de Jean-Jacques Rousseau sua formulação mais conhecida e estudada, compreendida pelo Cidadão de Genebra como uma consciência política com vistas ao bem comum desenvolvida pelos cidadãos após o estabelecimento do pacto social. Todavia, a gênese do conceito não ocorreu pelo gênio de Rousseau, nem mesmo é o caso que sua utilização objetivava desde o princípio a fins políticos: sua compreensão transitou entre o jusnaturalismo, a teodiceia e o naturalismo, entre outras leituras realizáveis.

Ainda que seja possível remontar, mesmo que de forma implícita, o emprego da

vontade geral até Antiguidade¹, nos limitaremos na presente seção aos argumentos desenvolvidos a partir do século XVII, quando o termo começa paulatinamente a se desvincular de uma leitura teológica e se volta para o âmbito político e social. Dentro desse contexto, principiamos nossa análise histórica do conceito com Samuel Pufendorf e a sua teoria da formação do Estado; em seguida, nos concentraremos no papel da vontade geral na filosofia de Nicolas Malebranche, esta ainda vinculada a preceitos teológicos e voltada para a justificação de uma teodiceia, mas já apresentando indícios de sua secularização que ocorrerá no século vindouro. Concluída a análise dessas duas posições basilares para a progressão do conceito no século XVIII, nos concentraremos na função estabelecida por Denis Diderot para a vontade geral no seu verbete para a Enciclopédia nomeado Direito natural, onde o filósofo francês defenderá sua característica natural aos seres humanos. A escolha desses autores é justificada pela influência de suas teorias para o pensamento de Jean-Jacques Rousseau, que definirá de forma marcante a contextualização política da *volonté générale* em resposta às teses de seus predecessores, assunto que trataremos em detalhe na seção seguinte.

1.1.1 Samuel Pufendorf (1632 – 1694): a vontade geral e a fundação do Estado

Damos início à nossa investigação com o jusnaturalista alemão Samuel Pufendorf, discípulo de Hugo Grotius e considerado o pensador moderno criador do termo vontade geral². A teoria elaborada por Pufendorf opõe-se à visão de estado de natureza desenvolvida por Thomas Hobbes, na qual os homens levados pela busca por glória, cobiça ou poder estariam em constante luta uns contra os outros. Parte daí a necessidade do estabelecimento de um pacto de não agressão entre os pares com vistas a consolidação de uma autoridade que trará fim a essa guerra de todos contra todos na medida em que os demais se sujeitam à lei estabelecida, dando gênese ao Estado. Contudo, para o objetivo do presente trabalho, não nos interessa as minúcias do desenvolvimento do direito natural³ defendido pelo jusnaturalista nem os detalhes da sua refutação do pensamento hobbesiano, mas a questão da formação da

¹ Na sua pesquisa, Daniel Kapust, que identifica elementos de vontade geral já na obra do estóico Marco Túlio Cícero. Cf. KAPUST, Daniel. Rethinking Rousseau's tyranny of orators: Cicero's on duties and the beauty of true glory. In: In: FARR, James; WILLIAMS, David Lay (ed.). *The general will: the evolution of a concept*. New York: Cambridge University Press, 2015 p. 175-196.

² Cf. MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo: Editora UNESP, 2006, p. 92.

³ Entendido por Pufendorf como autopreservação e liberdade natural.

sociedade civil onde será encontrado o conceito de vontade geral que repercutirá nos anos posteriores.

Partindo do pressuposto de que os homens são animais sociáveis e habituados desde suas origens a alguma forma de autoridade⁴ (seja ela familiar, divina ou governamental), Pufendorf afirma que, mesmo que exista essa sociabilidade e os homens estejam fadados a viver em sociedade, não é uma consequência necessária que ele possua uma inclinação natural a constituir a sociedade civil⁵. Os homens poderiam viver sem maiores problemas dentro de sociedades primitivas, haja vista de que seu desejo natural por uma sociedade é satisfeito. Assim, temos a figura de um ser humano sociável, mas apolítico; há o homem, mas ainda não há o cidadão⁶.

Mas o que o jusnaturalista entende por cidadania? Para ele, um bom cidadão é aquele que obedece ao seu soberano de imediato, pondo a sua mais sincera obediência nas mãos do governante, além de buscar incansavelmente o bem público ao ponto de colocá-lo acima do seu bem pessoal⁷. Entretanto, essa preferência pelo bem público em detrimento do seu bem pessoal não é uma característica natural do gênero humano, mas é um atributo desenvolvido através da educação. Dessa forma, somente a lei natural⁸ não é suficiente para assegurar que não haja injustiça, agressões ou injúrias entre os homens. Nessa lacuna entre a satisfação dos bens supracitados encontra-se a necessidade de estabelecer um poder comum com o objetivo de manter o respeito entre os pares.

Pufendorf enumera duas falhas na natureza humana que impedem que a cooperação entre os homens seja duradoura. A primeira delas é a grande variedade de sentimentos e inclinações, geralmente acompanhada da obtusidade e teimosia que impedem a maioria das pessoas de discernir o que oferece maiores vantagens para si e um fim comum. A segunda é a indolência e a relutância com a qual costuma-se fazer aquilo que representa o bem da sociedade, tendo em vistas que não há nenhuma força coercitiva superior que obrigue os homens a cumprir com esse dever. Há, portanto, um problema duplo: por um lado as pessoas

⁴ É importante ressaltar que, ainda que haja esse hábito de obediência, não é o caso que seja uma propriedade natural dos homens, mas uma questão de costume.

⁵ Cf. MONTEAGUDO, *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*, p. 53.

⁶ *Ibidem*, p. 53.

⁷ Essa conceitualização será, como veremos adiante, de grande influência para a filosofia política de Jean-Jacques Rousseau.

⁸ Aqui entendida como uma teoria de deveres, não de direitos, posto que os indivíduos devem obrigação mútua dentro da sociedade, sendo suas características básicas a simetria e a reciprocidade. KERSTING, Wolfgang. Politics. In: HAAKONSEEN, Knud (ed.). *The Cambridge history of eighteenth-century philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 1028.

não conseguem discernir o que é melhor para a sociedade, por outro tratam com negligência seus deveres sociais quando não as beneficiam imediatamente. Para resolver a primeira falha, é necessário unir as vontades de todos em uma só vontade que possa decidir por todos e como cada um individualmente. Para solucionar a segunda, todas as forças devem se unir para formar uma Força Superior que manterá todos os indivíduos sob temor de coerção⁹. Temos, portanto, a divisão entre uma união moral relacionada à vontade e a união política que se relaciona à força. Sua conclusão é que da conjunção dessas duas espécies de uniões, a primeira que representa o *interesse comum* e a segunda que representa o *poder comum*, resulta o Estado. Nas palavras de Pufendorf: “somente quando eles tiverem alcançado uma união de vontades e forças é que uma multidão de homens [será] trazida à vida como um corpo associado mais forte do que qualquer outro corpo, a saber um Estado [*civitas*]¹⁰”.

Desta forma, visando a gênese do Estado, o jusnaturalista observa que dos problemas supracitados deriva a necessidade de estabelecer dois contratos distintos e um decreto. O primeiro contrato implica o abandono da liberdade natural e a unanimidade dos cidadãos quanto a formação de uma sociedade, ou seja, um pacto entre os cidadãos que tem em vistas a segurança de cada um¹¹. Sendo assim, estaria estipulado o papel do Estado em proteger seus cidadãos dos ataques de inimigos que, ao visualizar a possibilidade de ganhos, não exitam em enganar e matar seus semelhantes para atingir seus fins. Após esse pacto, deve ser realizado o decreto cuja função é a escolha do tipo de governo a ser implementado para a administração do Estado: democracia, aristocracia ou monarquia. Esta medida pode bem ser decidida pela maioria, embora aqueles que não compactuem da proposta não poderão ser cidadãos desse Estado que está por nascer. Resolvida a questão da escolha da forma de governo, parte-se para um último acordo entre Estado e cidadãos, onde se deliberará quem será o detentor do poder de governar sobre os outros. Mediante a esse contrato, o representante do Estado se compromete a prover o bem e a segurança pública dos seus cidadãos, na medida que estes se comprometem a obedecê-lo. Além disso, a partir desse contrato, todos submetem suas

⁹ Cf. o trecho: *The first fault is countered by a perpetual union of the wills of all; the second by constituting some power [potestas], which shall be directly before their eyes, capable of inflicting suffering on those who oppose the common interest.* (PUFENDORF, Samuel. *On the duty of man and citizen according to natural law*. Trad. Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 136)

¹⁰ Na versão consultada: *Only when they have achieved a union of wills and forces is a multitude of men brought to life as a corporate body stronger than any other body, namely a state [civitas].* (Ibidem, p. 136). Tradução nossa.

¹¹ Cf. o trecho: *In the first place it is clear that the individual finds in other men a more useful and effective defense against the evils that human depravity threatens to inflict on him than in fortifications, weapons or dumb animals; and since a man's power is of limited extent, it was necessary for him to combine with other men to achieve that end.* (Ibidem, p. 135).

vontades a do governante ao mesmo tempo que delegam a ele a aplicação de força para a defesa comum. Somente após todos esses passos serem devidamente efetivados é que o Estado será consolidado de fato.

É importante ressaltar que Pufendorf antecede ao corpo político a pessoa moral do Estado, defendendo que o poder do governo deve visar sempre o bem comum, estando diretamente vinculado à vontade geral. Considerando isso, fica claro que o governante enquanto empossado do poder de dirigir o Estado não deixa de ser ele próprio um cidadão, não podendo permitir que suas ambições interfiram no exercício do governo estatal. Outro ponto que deve ser considerado é que, ainda que o jusnaturalista imagine o Estado como um pacto entre iguais, a religiosidade exerce influência no seu pensamento. Conforme sua teoria, é um erro compreendermos que a origem do Estado não implique que a autoridade civil não se reporte às demandas divinas. Para ele, era vontade de Deus que os homens seguissem a lei natural, mas devido a multiplicação da espécie pouco espaço ficou para o seu exercício. Outrossim, a instituição do Estado serve de condições de possibilidade para o exercício da simetria e reciprocidade, o cerne da lei natural inscrita por Deus nos homens. Ademais, foi a deidade quem dotou os homens de capacidade de comandar mediante o uso da razão, justificando teologicamente o papel do poder soberano, pois nas “Sagradas Escrituras Ele expressamente dá a Sua aprovação a sua ordem e assegura a santidade dessa ordem mediante leis especiais e demonstra Seu interesse particular por elas¹²”.

Em suma, a vontade geral, tal como a encontramos na teoria de Pufendorf, representa o elemento legitimador do poder governamental e a fundamentação para a gênese do Estado. Sendo ela a representação de um pacto onde todos os cidadãos se comprometem com o bem da sociedade, colocando seus interesses privados de lado para o bem comum, visa o estabelecimento de normativas do que é correto e que obrigam os cidadãos a cumprirem com seus deveres, além de estipular as leis de conduta para o Estado.

A vontade de todo o corpo é a única vontade que pode obrigar (*counteract*) a vontade egoísta (*selfish*) de muitos indivíduos que se tornam conscientes de seus interesses privados numa vida em sociedade. Esta vontade de todo o corpo, Pufendorf chamou de “vontade geral”, e ele dela fez o poder real (*real power*) que constitui um corpo político e que determina o que é certo (*right*) para o indivíduo e o que é lei para toda a economia social. O princípio do direito (*right*) ou da lei na

¹² Na versão consultada: In the Holy Scriptures too He expressly gives His approval to their order and assures the sanctity of that order by special laws and so demonstrates His particular concern for it. (PUFENDORF, On the duty of man and citizen according to natural law, p. 138.). Tradução nossa.

sociedade humana o é por isso “vontade geral”¹³.

Contudo, ainda que seu pensamento inove quanto a gênese do Estado a partir da soma das vontades dos indivíduos, Pufendorf não separa a política de questões eclesiásticas, reforçando a autoridade do soberano a partir da benevolência de Deus. Esse argumento ainda serve como forma de justificação para o absolutismo, mesmo que o jusnaturalista critique no decorrer de sua obra a filosofia hobbesiana. Conforme veremos no decorrer do texto, esse pensamento será refutado conforme o conceito de vontade geral for recebendo gradativamente um significado secularizado.

1.1.2 Nicolas Malebranche (1638 – 1715): a vontade geral divina

Ainda durante o século XVII, a vontade geral foi conceitualizada de forma diversa a de Pufendorf pelo filósofo e teólogo Nicolas Malebranche. O que encontramos na sua filosofia não é necessariamente uma continuidade ou evolução do posicionamento de Pufendorf, que como vimos acima utiliza a vontade geral como meio para a fundação do Estado, ainda que respalde o poder do governante na anuência de Deus; aqui, o foco de Malebranche é outro: trata-se da justificação da vontade e das ações da deidade cristã. Isto significa que o autor francês ajusta o conceito para a teologia (ainda que não seja de uma forma particularizada, como veremos a seguir), enquanto que o seu predecessor almejava um jusnaturalismo.

De acordo com a teoria de Malebranche, a *volonté générale* corresponde a um princípio de teodiceia, um argumento que tem por objetivo provar a existência de Deus, além de justificar suas ações e influência nos atos dos homens. Para tanto, o autor retira a vontade geral do uso particularizado da teologia e busca tratar o conceito como algo natural, a vontade divina tida como um todo, seja no plano da natureza ou no plano da graça. Sua argumentação defende que Deus age por vontades gerais (*volontés générales*) quando age em consequência de leis gerais por Ele estabelecidas, sendo a natureza a consolidação dessas leis criadas por Deus para construir ou preservar Seu trabalho da maneira mais simples por uma ação que é sempre uniforme, constante e perfeitamente digna da Divindade. Sendo assim, Deus não

¹³ HENDEL, Charles. *Jean-Jacques Rousseau: moralist*. New York: Bobbis & Merrill, 1934 apud MONTEAGUDO. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*, p. 92, nota 100. Tradução de Ricardo Monteagudo.

agiria nunca a partir de vontades particulares (*volontés particulières*) pois elas seriam fruto de uma inteligência mais limitada que não conseguiria conceber suas consequências, mas tão somente conforme Suas leis gerais, sempre optando pelas opções mais fecundas a longo prazo, escolhas estas dignas de Sua infinita sabedoria¹⁴.

Ainda que a linha argumentativa de Malebranche corresponda ao discurso teológico, Riley observa que há um conteúdo político implícito nessas palavras: considerando que a “vontade geral” se manifesta em leis gerais que são fecundas e dignas da inteligência Divina, enquanto que a “vontade particular” é limitada, pouco inteligente (em contraste com a anterior) e age fora das leis, esse viés teórico não se afasta muito do que será defendido no século XVIII por Jean-Jacques Rousseau no *Contrato social* (conforme veremos em detalhe no próximo item). Ainda que haja uma certa similaridade das teorias, seu escopo é diferente: o filósofo genebrino o aplica na sociedade, enquanto Malebranche “politiza”¹⁵ seu argumento para justificar as ações de Deus via *volontés générales*. Contra aqueles que defendem que Deus poderia agir em casos específicos, através de vontade particular, o filósofo defende que estas pessoas não conseguem compreender que o abandono das regras gerais, criadas pela própria Divindade, para aplicar vontades particulares em favor de casos específicos de cada indivíduo não seria condizente com a sabedoria Divina¹⁶.

Quando colocamos em contraste as duas concepções de vontades defendidas por Malebranche, geral e particular, notamos com Riley que, se a vontade geral divina é sábia e fecunda expressa pelas leis gerais, logo seria errado alegar que Deus deve elaborar uma vontade particular para cada ser ou caso em específico. Ademais, a Divindade presaria mais a lei elaborada por Ele do que suas criaturas, sendo então contraditório criar normas para desobedecê-las, ainda que a Sua vontade geral tenha consequências não necessariamente fruto de seu capricho ou ignorância.

Deus, exorta Malebranche, ama sua sabedoria mais do que ama a humanidade (“C'est que Dieu aime davantage sa sagesse que son ouvrage”): sua sabedoria é expressa em leis gerais cuja operação pode ter consequências (crianças monstruosas, frutos imaturos), as quais não são elas mesmas desejadas e que, portanto, não dão

¹⁴ Cf. RILEY, Patrick. The general will before Rousseau: the contributions of Arnauld, Pascal, Malebranche, Bayle, and Bossuet. In FARR, James; WILLIAMS, David Lay (ed.). *The general will: the evolution of a concept*. New York: Cambridge University Press, 2015, p. 14.

¹⁵ Cabe ressaltar que até a Idade das Luzes a separação entre governo terrestre e divino não era uma questão simples de se abordar. Tradicionalmente, esses elementos encontravam-se mesclados na história do pensamento filosófico principiado com Platão, se desdobrando na predominância eclesiástica no período medieval até sua cisão na Idade Moderna.

¹⁶ Cf. RILEY, op. cit., p. 15.

origem a acusações de “capricho” ou “ignorância” divina.¹⁷

Outro ponto onde se antevê uma aproximação política na teoria de Malebranche encontra-se na obra *Traité de la nature et de la grâce*, onde o filósofo francês traça paralelos entre um reino terrestre bem administrado e a Criação. Partindo da diferenciação entre vontade iluminada e não-iluminada, defende que aqueles detentores do primeiro tipo possuem vontades mais extensas e com visão de finalidade, enquanto que os possuidores do segundo perdem-se a todo instante em pequenos planos, empregando inúmeros métodos e artimanhas, mas que acabam se mostrando todos inúteis devido a suas mentes limitadas. Entretanto, aqueles que detêm uma mente mais acurada, pesam as consequências de seus atos previamente, nunca elaboram planos cujos meios de execução ou finalidade não possuem. Ao voltar-se para a consolidação da questão das leis, o filósofo alega que uma pluralidade de leis frequentemente carece de penetração de amplitude de mentalidade naqueles que as estabelecem, sendo que geralmente respondem com mais frequência à necessidade de um estado de coisas do que a uma visão de futuro, podendo ser interpretado como um apanhado de vontades particulares. Considerando Deus como um legislador perfeito, Malebranche defende que Ele não necessita multiplicar sua vontade mais do que o necessário, pois suas ações são sempre vontades gerais que estabelecem a ordem pelos meios mais simples. Sendo assim, o filósofo prepara a sua crítica àqueles que imaginam que a Divindade age através de vontades particulares: segundo ele, essas pessoas “imaginam que Deus está realizando milagres a seu favor a todo momento”¹⁸, o que vai contra a natureza de Suas ações.

Realizando a retrospectiva do uso do conceito de vontade geral dentro do pensamento de Malebranche, conseguimos constatar que sua produção filosófica, ainda que voltada a questões propriamente teológicas, possui elementos políticos implícitos. Mesmo que o filósofo francês se ocupe mais em justificar a existência e o *modus operandi* de Deus, uma preocupação maior com os assuntos divinos do que com os terrestres, existem características na sua filosofia que criticam de forma sutil a política de sua época. Tais características acabam servindo de influência para o pensamento Iluminista (principalmente quanto à tarefa

¹⁷ No original: *God, Malebranche urges, loves his wisdom more than he loves mankind (“c’est que Dieu aime davantage sa sagesse que son ouvrage”): and his wisdom is expressed in general laws whose operation may have consequences (monstrous children, unripened fruit), which are not themselves willed and which cannot therefore give rise to charges of divine “caprice” or “ignorance”.* (RILEY, *The general will before Rousseau: the contributions of Arnauld, Pascal, Malebranche, Bayle, and Bossuet*, p. 15). Tradução nossa.

¹⁸ MALEBRANCHE, Nicholas. *Traité de la Nature et de la Grâce*. in *Oeuvres de Malebranche*, vol. 5 apud RILEY, *The general will before Rousseau: the contributions of Arnauld, Pascal, Malebranche, Bayle, and Bossuet*, p. 16.

de secularizar a ideia de vontade geral) e como ponte entre seu pensamento e o de Jean-Jacques Rousseau, haja vista a separação entre vontades geral e particular e, dadas as proporções, as suas finalidades. Retomaremos essa semelhança mais adiante.

1.1.3 Denis Diderot (1713 – 1784): a vontade geral como faculdade comum aos seres humanos

Finalmente, no século XVIII, o editor da *Enciclopédia* Denis Diderot (1713 – 1784) foi responsável pela formulação naturalizada do conceito de vontade geral, retirando o termo dos usos jurisperitos ou teológicos, como foi feito nas abordagens de Pufendorf e Malebranche expostas anteriormente, tornando sua visão “filosoficamente verificável” através do uso da razão. Considerando o seu pensamento, a sociabilidade dos homens ocupa um papel central pois é compreendida por Diderot como uma ferramenta inscrita nos seres humanos que os ajuda a enfrentar as adversidades, a buscar seu bem-estar e a lutar pela sua sobrevivência¹⁹. O filósofo francês considera os homens seres atormentados por suas paixões e por elas compelidos a causar ao seu semelhante aquilo que não desejaria sentir neles mesmos, ou seja, eles são levados a agir de forma violenta devido a uma característica intrínseca ao ser humano, constituindo assim uma espécie de “raciocinador violento”: uma referência direta ao conceito empregado por Thomas Hobbes para descrever o homem em estado de natureza. Essa reflexão o aproxima em parte do pensamento do filósofo inglês – cuja teoria política contratualista se baseia na necessidade de um governo absoluto cujo poder unifica os homens sob sua espada, caso contrário a sede dos homens por poder, glória ou posses leva a um estado de todos contra todos –, contudo se distancia deste ao afirmar que os seres humanos também são justos e sinceros, na medida em que optam por renegar suas pulsões internas em nome de uma racionalidade que os eleva dos outros animais da natureza²⁰. Aquele ser humano que se recusa a buscar a validade dos seus atos a partir da razão acaba por abrir mão da sua qualidade

¹⁹ Cf. introdução escrita por Maria das Graças de Souza para a edição brasileira dos *Verbetes políticos da Enciclopédia*. DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNESP, 2006, p. 7.

²⁰ Sobre a discordância com a teoria política de Thomas Hobbes, Diderot atribui sua filosofia pessimista ao momento turbulento de guerra civil que passava a Inglaterra no tempo do autor inglês. Vemos em detalhe a crítica de Diderot no verbete *Hobbesianismo, ou a filosofia de Hobbes*, escrito para a *Enciclopédia*: “As circunstâncias fizeram sua filosofia: ele tomou alguns acidentes momentâneos por regras invariáveis da natureza e tornou-se o agressor da humanidade e o apologista da tirania” (DIDEROT, Denis. *Hobbesianismo, ou a filosofia de Hobbes*. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNESP, 2006, p. 159).

de homem e será tratado pelos seus pares como um animal feroz, além do fato de ser considerado um ser maligno e insensato por não se conformar com uma verdade acessível a todos através da razão, padecendo sobretudo de uma maldade moral.

Diderot sustenta que não cabe ao indivíduo julgar quanto a natureza do justo e do injusto, mas é tarefa do gênero humano, visto que seria a paixão deste o bem de todos. Encontramos aqui o germen da formulação que Jean-Jacques Rousseau desenvolverá no *Contrato social* (conforme veremos adiante), sobretudo na seguinte passagem do verbete *Direito natural* escrito para a *Enciclopédia*, onde encontramos a sua definição do conceito: “As paixões particulares são suspeitas; elas podem ser boas ou más, mas a vontade geral é sempre boa, nunca se engana, nunca se enganará.”²¹. Sendo assim, o filósofo defende que todos os homens devem buscar na vontade geral os limites das suas obrigações, sejam elas como pais, súditos ou cidadãos, uma vez que é ela quem delimita todos os deveres humanos e proporciona esclarecimento acerca da natureza dos pensamentos e ideias dos homens.

O filósofo argumenta que a vontade geral é uma propriedade que pode ser encontrada em diversos locais: nas origens das nações civilizadas, nas regras sociais presentes entre as culturas bárbaras, nos acordos tácitos entre criminosos e, inclusive, nas paixões de ressentimento e indignação, visto que estas são encontradas também nos animais irracionais que não dispõem de sociedade estabelecida nem formas de justiça pública. Dessa forma, a vontade geral se liga ao direito natural à medida que determina como único direito inalienável da humanidade, racionalidade de pôr acima das vontades particulares egoisticamente orientadas uma que visa a conformidade com o meio social. Essa vontade geral da *espécie* não encontra limites e aquele que não obedece a ela e escuta tão somente à sua vontade pessoal “é inimigo do gênero humano”²². Nessa direção, Diderot afirma que a regra de conduta dos cidadãos de uma mesma sociedade é a consideração à vontade geral da espécie e o desejo comum em seus membros, em uma visão micro da relação entre os membros e a sua sociedade e, em uma visão macro, da sociedade em que vive em relação às demais sociedades humanas.

Conforme observa Luiz Sahd, para Diderot pouco importa se o homem vive em sociedade ou isolado, se é cidadão de uma cidade ou selvagem: a relação entre os seres humanos é sempre natural, pois a espécie possui a capacidade de raciocinar. Dessa forma, o

²¹ DIDEROT, Denis. Direito natural. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNESP, 2006, p. 80.

²² *Ibidem*, p. 81.

filósofo francês estipula uma sociedade geral dos seres humanos sobreposta a todas as sociedades civis existentes, tendo em vistas o “ser coletivo da espécie” onde cada indivíduo ocupa um lugar análogo ao das moléculas em um organismo vivo organizado²³. Essa visão de vontade compartilhada, compreendida como uma moral universalista acessível a todos os seres humanos através da razão no “silêncio das paixões”, será refutada por Rousseau, que reformulará o conceito a partir de uma leitura secularizada. Em última instância, de acordo com Ricardo Monteagudo, podemos afirmar que a vontade geral figura no verbete da *Enciclopédia* com a função de definir o que Diderot compreende por direito natural: algo imutável concernente à vontade geral e ao desejo da humanidade enquanto gênero. Sendo assim, é apenas uma capacidade entre outras da constituição do ser humano, independente do reconhecimento intersubjetivo, histórico ou de pactos e contratos celebrados. Essa faculdade firma, portanto, uma justiça fundamentada na natureza humana baseada sobretudo na preservação da espécie²⁴.

Com o final dessa análise introdutória, na qual nos focamos na forma com que os predecessores de Jean-Jacques Rousseau empregaram o conceito de vontade geral nas suas filosofias, conseguimos acompanhar as transformações que o termo sofreu no decorrer dos séculos XVII e XVIII antes de receber a sua formulação mais conhecida, desenvolvida pelo filósofo genebrino. De acordo com o que foi exposto, notamos que o termo foi primeiramente utilizado por Pufendorf na sua fundamentação de um Estado a partir de dois contratos e um decreto: um pacto civil, onde os homens somariam as suas vontades com vistas ao estabelecimento de uma sociedade, abandonando sua liberdade natural em favor da segurança mútua; e um jurídico, quando da escolha de um representante no qual suas vontades convergiriam para a condução dos assuntos estatais, responsável por assegurar o bem e a segurança pública dos súditos, estando habilitado ao uso da força quando necessário. Posto em outras palavras, são pactos de associação e submissão voluntárias, que entre eles se situa um decreto que constitui o Estado. Em seguida, conseguimos acompanhar como Malebranche se filia a tradição teológica ao argumentar que Deus age na Criação a partir de vontades gerais e não por vontades particulares, respeitando regras criadas por Ele mesmo e inscritas na Natureza. Todavia, ao estabelecer paralelos com os reinos terrestres e com o tipo de pensamento iluminado e estratégico de um reino bem administrado, sobressaem elementos

²³ Cf. SAHD, Luiz Felipe A. S. *Rousseau e as máximas do governo do Estado*. Florianópolis: Nefipo, 2010, p. 77.

²⁴ Cf. MONTEAGUDO, *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*, p. 92.

políticos de sua tese, mesmo que não fosse de todo o seu intuito. Ainda assim, seu pensamento será muito influente para os filósofos iluministas que buscarão formas de desvincular do pensamento teológico o termo, pondo em marcha a secularização iminente da vontade geral.

Como último passo antes de nos voltarmos a análise da posição central do conceito na obra de Jean-Jacques Rousseau, investigamos, agora no século XVIII, como o enciclopedista Diderot se ocupou em argumentar que a vontade geral fundamenta um direito natural, além de ser uma característica natural a todos os seres humanos que os diferencia dos demais animais. Na argumentação do filósofo francês, percebemos como o conceito é usado como ponto referencial que irá estipular os limites do agir humano e das suas obrigações para com os demais seres que constituem um “Estado humano” sem fronteiras geográficas, presente desde as mais primitivas e bárbaras sociedades até mesmo às associações entre criminosos.

Estes pontos de vista heterodoxos, como ressaltamos no princípio dessa seção, foram sem dúvida nenhuma influentes para a reformulação a qual Rousseau irá se ocupar no seu projeto político. Em oposição aos filósofos que serviram de objeto da nossa pesquisa, o genebrino não busca empreender uma investigação de um estado de coisas, um argumento teológico ou jusnaturalista. Conforme veremos adiante, ele tenciona uma consciência política desenvolvida pelos seres humanos em uma sociedade. Dissertaremos sobre esse ponto específico a seguir, nos dedicando ao papel central da *volonté générale* na filosofia política de Jean-Jacques Rousseau.

1.2 JEAN-JACQUES ROUSSEAU E A SECULARIZAÇÃO DA VONTADE GERAL

Após termos acompanhado como o conceito de vontade geral veio se transformando desde o século XVII, transitando entre distintas escolas de pensamento, nosso foco agora é a maneira pela qual o termo se secularizou efetivamente, sendo visto após a formulação de Jean-Jacques Rousseau como um conceito político. Por mais que encontremos pontos de toque nos seus escritos filosóficos com os autores que trabalhamos anteriormente, a posição de Rousseau se volta diretamente para as relações entre as pessoas e como o governo pode ser justificado através do endosso dos cidadãos, verdadeiros soberanos segundo a sua teoria. A

elaboração do filósofo nos mostra como as formulações anteriores se tornaram insuficientes para justificar o poder do governante, dada a estrutura social na qual se vivia. Rousseau, preocupado com as desigualdades sociais de sua época e com a dominação das pessoas através da riqueza excessiva de alguns ou de posições privilegiadas, sustenta sua teoria social nos pilares da igualdade e da liberdade, trazendo como fundamento legitimador das relações políticas a anuência dos cidadãos sob a direção da vontade geral

Mas como o autointitulado Cidadão de Genebra realiza a transformação do referido conceito, de forma que se torna conhecido por ele como se fosse o seu criador? Como de fato ocorre sua secularização e o rompimento com seus predecessores? Mais especificamente, como compreende a vontade geral e como ela assume papel central na sua teoria política? No decorrer da presente seção, traremos respostas para essas questões fundamentais além de abordar as relações internas que o conceito estabelece na coesão do seu sistema.

Para tanto, trataremos do assunto da seguinte forma: inicialmente, trataremos do rompimento teórico de Rousseau com os três filósofos que abordamos na seção passada, a saber Pufendorf, Malebranche e Diderot, pensadores que influenciaram sua formação intelectual. Em seguida, será explicitada a secularização da vontade geral, sua compreensão do termo e a concepção de cidadania, pois a vontade geral é a vontade dos cidadãos pós-pacto social. Finalmente, nos ocuparemos da soberania, da elaboração das leis e do republicanismo, conceitos que encontram na vontade geral seu alicerce.

1.2.1 O rompimento de Rousseau com os seus predecessores

Conforme acompanhamos até agora, a gênese do conceito de vontade geral não surgiu da mente de Rousseau, mas faz parte de uma tradição de pensamento onde a vontade geral passa gradativamente por diversos aspectos. Dessa forma, o Cidadão de Genebra se vale de um conceito que já era amplamente usado antes de sua apropriação, porém a partir de um ponto de vista diverso dos demais. Mesma que se oponha às teorias dos seus predecessores, Rousseau deve muito a essas ideias pois a partir delas consegue alicerçar seu sistema político em oposição à sua insuficiência. Abaixo, dissertaremos acerca da sua discordância com esses autores, principiando por Pufendorf, passando por Malebranche e concluindo esse preâmbulo

com sua cisma com Diderot.

Na sua leitura de Pufendorf, Rousseau considera a formação de um Estado absolutista com feições hobbesianas contrário à natureza humana. Conforme vimos anteriormente, Pufendorf sustenta que a união convencional entre os homens estabelece um corpo moral dotado de personalidade própria, irreduzível às partes que a constituem (uma vontade unificada do Estado); e, em um segundo momento, o possível abuso dos homens uns sobre os outros leva a uma segunda convenção que constitui a formação de um governo que vise o impedimento de uma guerra civil e busque recuperar a paz original. O Cidadão de Genebra se opõe a essa concepção dúbia de soberania conforme apresentada por Pufendorf, caracterizada sobretudo pelo duplo contrato, além de recusar o pacto de sujeição com raízes na filosofia de Hobbes. Se há independência entre os corpos morais, então o governo estabelecido deve se manter fiel aos mesmos princípios que constituíram tais corpos, mantendo a unidade da soberania e evitando assim a dominação que pode surgir a partir de uma relação dual entre cidadão e soberano²⁵.

Conforme salienta Monteagudo, Rousseau não aceita a hipótese de Pufendorf de que a soberania do corpo político advenha do pacto que consolida o governo e não daquele que institui o interesse comum. Em outras palavras, se o governo deve obediência ao interesse comum, não existe a necessidade de ser feito um segundo pacto. Dessa forma, a criação de um governo serve apenas para organizar o corpo moral, o que leva a situar a noção de legitimidade em posição anterior ao estabelecimento de um governo²⁶.

No *Contrato social*, ainda que não seja uma refutação direta à Pufendorf, encontramos no final do livro III seus argumentos contra a ideia de um governo originado em um pacto. No capítulo XVI, intitulado *De como a instituição do governo não é de modo algum um contrato*, Rousseau ressalta que o poder executivo constituído no governo recebe do legislativo chancela para pôr o direito em prática, recebendo autoridade para cobrar dos cidadãos que cumpram com as leis estatuídas. Esse empoderamento do governante (que recebe o nome *príncipe* no vocabulário rousseauiano) que outros autores, tais como Pufendorf, defendem partir de um acordo de sujeição dos cidadãos para o regente, é negado pelo genebrino em dois argumentos: em primeiro lugar, a autoridade suprema constituída pela soberania não pode ser alienada para outrem ou modificada. Também é contraditório que o soberano, que para Rousseau é o corpo social constituído pelos cidadãos, delegue o seu poder para uma entidade

²⁵ Cf. MONTEAGUDO, *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*, p. 14.

²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 59.

superior pois “obrigar-se a obedecer a um senhor, é entregar-se em plena liberdade”²⁷.

Em segundo lugar, tal contrato seria apenas um ato particular entre o povo e o governante, não sendo um ato de soberania nem passível de ser lei, o que o tornaria ilegítimo. Ainda, as garantias de reciprocidade entre as partes contratantes cairiam por terra, deixando entre eles apenas a lei da natureza: um fato que levaria ao retrocesso do estado civil ao estado de natureza ao delegar todo o poder para as mãos de um ou alguns indivíduos. Sendo assim, maior vantagem se tem na associação de todos para todos, o único contrato no Estado rousseauiano, que por si só possui força suficiente para excluir a necessidade de quaisquer outros contratos. Sua crítica não cessa aqui: para o importante comentarista da obra rousseauiana Robert Derathé, todo o *Contrato social* pode ser considerado uma resposta às teorias jusnaturalistas²⁸. Ainda que uma leitura nessa direção seja possível e interessante, não pretendemos nos aprofundar nela devido ao escopo limitado do nosso trabalho.

Voltemo-nos agora para o débito de Rousseau para Malebranche. A escola de pensamento malebranchista foi de grande importância para o panorama filosófico francês e com o Cidadão de Genebra não foi diferente. Segundo suas próprias palavras nas *Confissões*, sua educação social foi suplementada pela Mme. de Warens de maneira bastante diferenciada: entre suas leituras, estavam livros de filosofia; dentre eles, aparece o nome de Malebranche²⁹. Conforme salienta Patrick Riley, o pensamento de Rousseau recebeu muita influência de suas leituras nessa época, principalmente o malebranchismo, que permeia diversas passagens tanto da *Nouvele Héloïse* quanto do *Emílio*. No *Contrato social*, encontramos novamente seu vulto, agora quando o filósofo opõe a sua concepção de vontade geral à vontade particular³⁰.

Enquanto Malebranche depositava a ordenação dos eventos terrestres conforme as vontades gerais de Deus, Rousseau se ocupa com a tarefa de secularizar o conceito, retirando da teologia a propriedade do termo e o depositando nas mãos do povo, inversão que também faz com a soberania. Mesmo assim, alguns ecos do malebranchismo estão presentes, principalmente quando escreve que a vontade geral está “sempre certa”, o que encontramos em Malebranche em relação com a benevolência da vontade divina.

²⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Obras, v.2. Trad. Lourdes Santos Machado. Porto Alegre: Ed. Globo, 1962, p. 88.

²⁸ DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natália Naruyama. São Paulo: Editora Barcarola; Discurso Editorial, 2009, p. 95.

²⁹ *I began with some book of philosophy, such as the Port-Royal Logic, the Essay of Locke, Malebranche, Leibniz, Descartes, etc.* (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The confessions*. Tradução de J. M. Cohen. London: Penguin Books, 1953, p. 225-6)

³⁰ Cf. RILEY, Patrick. *The general will before Rousseau: the transformation of the divine into civic*. New Jersey: Princeton University Press, 1986, p. 181-250.

Em resposta a Malebranche e aos filósofos que trataram do conceito outrora, Rousseau acredita que seus predecessores não tinham uma noção adequada da vontade humana, ainda que tivessem alguma ideia da vontade divina. Para ele, o malebranchismo sofre do problema de considerar os seres humanos como detentores ocasionais das causas de suas ações, enquanto Deus desempenha o papel de única causa geral de seus atos. Isso leva à situação de que ninguém pode ter uma vontade geral (em particular) porque não é possível que tenha algum tipo de vontade³¹, ou seja, cai-se em um determinismo universalista.

Não podendo concordar com tal ideia, pois isso se colocaria em posição contrária à liberdade dos homens, Rousseau vai buscar um modelo de sociedade politicamente ativa e democrática na Antiguidade, se espelhando em Roma e Esparta como modelos para formular sua ideia de vontade geral, vista agora como um elemento da vida cívica dos cidadãos (conforme veremos em detalhes a seguir). Na sua estratégia, substitui a graça divina pela liberdade e a perspectiva geral de Deus pela vontade dos cidadãos pós-pacto. Enquanto para Malebranche a salvação dos seres humanos dependia das leis gerais da Divindade, para Rousseau a liberdade só poderia ser alcançada se os cidadãos formassem leis baseadas no bem comum ou bem geral³². Além disso, ele discorda da ideia de um universo uniforme e ordenado, regido por leis universais. Para ele, a política é algo particular e a questão da governança, se o Estado é bem-ordenado ou não, nada tem a ver com forças cósmicas. Entretanto, o intuito de Rousseau não se limita apenas à secularização da vontade, mas é também a busca por dotar as pessoas de uma vontade poderosa o suficiente para decidir sobre os rumos de suas próprias vidas:

Rousseau, então, não quer somente secularizar a vontade geral, afastá-la da teologia e do suposto desejo de Deus de salvar a humanidade; ele quer dotar os seres humanos com uma vontade, um poder realmente eficaz, que pode então ser sujeito à influência generalizadora da educação civil [...]. Primeiro vontade *real*, então vontade *geral*; isso é o que Rousseau diria aos seus grandes predecessores.³³

Em outras palavras, Rousseau abre mão do *universalismo* da vontade divina que

³¹ Cf. *Ibidem*, p. 181-250; p. 253-4.

³² Cf. McLENDON, Michael Locke. The case of Tocqueville. In: FARR, James; WILLIAMS, David Lay (ed.). *The general will: the evolution of a concept*. New York: Cambridge University Press, 2015, p. 407.

³³ No original: *Rousseau, then, not only wants to secularize the general will, to turn it away from God's supposed wish to save all men; he wants to endow human beings with a will, a really efficacious power, that can then be subject to the generalizing influence of civic education [...]. First real will, then general will; that is what Rousseau would say to his great predecessors.* (RILEY, *The general will before Rousseau: the transformation of the divine into civic*, p. 254, grifo do autor). Tradução nossa.

pretende salvar todos os homens e opta pela *generalidade* da vontade dos indivíduos em contraposição ao particularismo.

Por fim, temos a cisma entre Rousseau e o até então amigo Denis Diderot. O desconforto entre os dois filósofos começa com a publicação do verbete *Hobbesianismo* na *Enciclopédia*, onde Diderot traça uma comparação entre os pensamentos de Hobbes e Rousseau em um dos últimos parágrafos do escrito, onde critica de forma ambígua o maneirismo do genebrino³⁴, levando ao rompimento de sua amizade posteriormente após a publicação do livro *O filho natural*, onde aparece no apêndice a frase “apenas o homem mau é solitário”, tomada como ofensa por Rousseau devido ao seu hábito recluso. Entre esses dois eventos, o Cidadão de Genebra já discordava acerca da concepção do conceito de vontade geral exposta por Diderot no verbete *Direito natural*, publicado no quinto volume da *Enciclopédia*. No mesmo volume, Rousseau já se opunha – ainda que de forma contida – à argumentação do colega na sua colaboração intitulada *Economia política*. A sua refutação por excelência só veio a ser redigida quando se dedicou à escrita da primeira versão do *Contrato social*, publicado postumamente e conhecido como o *Manuscrito de Genebra*. No segundo capítulo deste, Rousseau passa em revista parágrafo a parágrafo o verbete de Diderot, concentrado em criticar o texto na íntegra³⁵. Entretanto, para o presente trabalho, nos interessa apenas a crítica que o genebrino faz sobre a concepção de vontade geral utilizada pelo editor da *Enciclopédia*.

Conforme vimos anteriormente, Diderot compreendia a vontade geral como um “ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões sobre aquilo que seu semelhante tem direito de exigir”³⁶, visto que as paixões dos seres humanos os levariam a agir de forma malévola ao causar em outrem aquilo que não gostaria que fosse feito para si e somente a razão os tornariam bons de fato. Para ele, é esse elemento que define a espécie humana e a separa dos demais animais, sendo um princípio inato à humanidade. Conforme ressalta Monteagudo, para Diderot “o raciocínio é uma faculdade que distingue o homem dos animais,

³⁴ Diz Diderot: “A filosofia do Senhor Rousseau de Genebra é quase inversa à de Hobbes. Um crê que o homem é por natureza bom, o outro, que o homem é naturalmente mau. Segundo o filósofo de Genebra, o estado de natureza é um estado de paz. Segundo o filósofo de Malmesbury, é um estado de guerra. Se acreditarmos em Hobbes, são as leis e a formação da sociedade que tornam o homem melhor. Se acreditarmos em Rousseau, são as leis e a sociedade que o depravam. Um tinha nascido no meio do tumulto e das facções; o outro vivia no mundo, no meio de sábios. Outros tempos, outra filosofia. *Rousseau é eloquente e patético*. Hobbes austero e rigoroso” (DIDEROT, *Hobbesianismo, ou a filosofia de Hobbes*, p. 189, grifo nosso). Em que medida as palavras direcionadas à Rousseau são maliciosas ou apenas ingênuas, não temos como saber.

³⁵ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *On the social contract with Genova manuscript and Political Economy*. Ed. Roger D. Masters. Trad. Judith R. Masters. Boston: St. Martin's Press, 1978, p. 157-63.

³⁶ DIDEROT, *Direito natural*, p. 81.

e renunciar a essa faculdade é se tornar um animal, é dessa forma renunciar ao próprio direito natural e à proteção da espécie humana. Raciocinar é proteger a espécie e defender o gênero humano”³⁷.

Rousseau discorda profundamente dessa visão de vontade geral. Para ele, no estado de natureza não há razão nem vontade geral. A união inicial que origina a vontade geral deve satisfazer a todos, não apenas certos grupos, pois se isso ocorre a união não se consolida e os seres humanos devem retornar para o estado de solidão anterior. O homem natural não possui bondade nem maldade morais por ser totalmente desprovido de razão, paixões danosas e moralidade. Essas paixões perniciosas só aparecerão posteriormente, quando a sociedade for de fato consolidada³⁸.

Para Rousseau a união dos cidadãos enquanto corpo moral é definido pelo interesse comum e somente após a formação desde corpo é que surgem as paixões, podendo ser tanto benéficas como nocivas. Dessa forma, cai por terra a noção de um “entendimento puro”, pois ou o entendimento é útil ou inútil. Se for útil, ele é necessário; se for inútil, deve ser descartado pois será pernicioso. Sendo assim, todo objeto da vontade que contrarie o bem comum é pernicioso e deve ser afastado. Por essa razão, Rousseau se opõe ferrenhamente à naturalização da vontade geral, porque se a lei natural fosse o motor para todas as ações não seria possível compreender o motivo pelo qual aflora nos seres humanos os interesses pessoais ao passo que sua humanidade é posta de lado, nem o motivo pelo qual o conhecimento da lei natural só se torna possível quando as paixões já se desenvolveram ao ponto de suplantar os seus preceitos³⁹. Segue-se disso a refutação de pacto social ditado pela natureza, pois para Rousseau toda a moralidade só se forma após a associação de seres humanos fundamentada no bem comum. Como salienta Monteagudo, após a formação da sociedade o “estatuto metafísico do homem natural” se altera: antes, ele dependia tão somente da natureza, agora sua dependência se expande para aqueles com quem mantém um interesse comum⁴⁰.

Ao considerar que a união coletiva entre os seres humanos só é possível mediante a formação de um corpo moral, fundamentado em um interesse comum que não se reduz aos interesses particulares dos indivíduos que celebram o pacto, Rousseau sepulta o vínculo da

³⁷ MONTEAGUDO, *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*, p. 93.

³⁸ Como Rousseau sustenta no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*.

³⁹ Conforme Rousseau argumenta no segundo capítulo do *Manuscrito de Genebra*.

⁴⁰ Cf. MONTEAGUDO, op. cit., p. 94.

união entre vontade geral e puro entendimento defendido por Diderot⁴¹. A posição do editor da *Encyclopédia* é inconsistente para o genebrino, não se sustenta após o seu escrutínio da mesma maneira que as outras teorias da vontade geral. Para ele, o conceito não pode se vincular às teorias jusnaturalistas, teológicas ou naturalistas, mas deve ser se ligar ao meio social. Para isso, é necessária sua secularização.

1.2.2 Secularização, vontade e cidadania

A partir da influência e do rompimento com os teóricos supracitados, Rousseau se ocupa com a tarefa de refinar conceitualmente a sua visão política, agora trazendo para o meio social a vontade geral. Ainda que fosse religioso⁴² e crítico da modernidade e da secularização⁴³, o filósofo não pretendia manter posições teológicas acerca da vontade geral; por outro lado, não poderia sustentar teorias jusnaturalistas ou naturalistas a seu respeito. Sua elaboração do conceito traz para a sociedade civil o poder de decisão sobre os assuntos do Estado, o que acaba alinhando o seu pensamento (ainda que indiretamente) com o racionalismo característico do Iluminismo. Como vimos anteriormente na sua divergência com Malebranche, sua visão secularizada da vontade geral substitui a graça divina pela liberdade e o plano de salvação divina pela vontade dos cidadãos. Na prática, a vontade se seculariza no pensamento rousseauiano quando os cidadãos deliberam acerca dos valores que são benéficos para o bem da sociedade: não se trata mais da vontade geral de Deus, direito natural ou capacidade intrínseca da humanidade, mas de princípios de justiça política.

Portanto, o escrutínio filosófico de Rousseau volta-se para a legitimidade do poder e para as leis que fundamentam o Estado, uma tentativa de formular uma teoria sobre uma ordem política justa e igualitária que pudesse acomodar a sua concepção antropológica de ser humano: um ser naturalmente associativo, mais preocupado com a satisfação das suas

⁴¹ Cf. MONTEAGUDO, *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*, p. 94.

⁴² Rousseau defendia o cristianismo, uma posição contrária ao pensamento iluminista da sua época. Sua posição religiosa é encontrada em diversos locais dos seus escritos: no *Emílio*, quando escreve a célebre parte intitulada *Profissão de fé do vigário de Sabóia*; Nas *Cartas escritas da montanha*, quando se defende das acusações levantadas pelas autoridades genebrinas contra o *Emílio*; na *Carta para Voltaire*, onde discute o terremoto ocorrido em Lisboa em 1755 retratado por Voltaire em um poema. Para maiores detalhes, confira QVORTRUP, Mads. *The political philosophy of Jean-Jacques Rousseau: the impossibility of reason*. Manchester: Manchester University Press, 2003, p. 79-84.

⁴³ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Obras, v.1. Trad. Lourdes Santos Machado. Porto Alegre: Ed. Globo, 1958, p. 1-36.

necessidades particulares do que em estabelecer associações com seus semelhantes⁴⁴. Para que tal sociedade seja possível, o filósofo propõe um pacto social que visa o bem comum onde cada indivíduo coloca tudo ao seu dispor sob a direção da vontade geral, conforme veremos em detalhe a seguir.

Para a teoria política do Cidadão de Genebra, a vontade geral possui basilar: sinal disso é a quantidade de vezes que ele utiliza o termo: somente no *Contrato social*, somadas referências no corpo do texto, notas de rodapé e referências pronominais, são mais de setenta menções⁴⁵. Para Judith Shklar, o conceito é a metáfora melhor sucedida de Rousseau, pois “expressa tudo o que ele mais queria dizer”, unindo tanto sua psicologia moral quanto sua teoria política de forma extremamente eficaz⁴⁶. Mesmo sendo fundamental para a sua teoria, Rousseau não definiu de forma lexical aquilo que compreendia por vontade geral⁴⁷: não encontramos sua definição em nenhum de seus livros, seja na *Economia política*, no *Manuscrito de Genebra* ou no *Contrato social*. Nesse aspecto, seus críticos o acusam tanto de falta de rigor metodológico (o que é bastante improvável, basta olhar a forma com que ele define seus conceitos no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, doravante referido como *Segundo discurso*) quanto argumentos construídos e direcionados a um debate comum em sua época.

Contudo, conforme salienta David Williams, não encontramos esta definição – que de fato facilitaria muito o trabalho dos pesquisadores da obra rousseauiana – devido a forma com que esse conceito se articula internamente com outros conceitos importantes, o que leva à necessidade de compreender-se o comprometimento de Rousseau com outros termos fundamentais por ele utilizados, tais como soberania, legitimidade, democracia, justiça, liberdade, igualdade entre outros⁴⁸. Em outras palavras: não há uma forma simples de definir esse conceito fundamental para a teoria política do genebrino. Vejamos, portanto, como o filósofo articula os elementos do conceito para adiante abordarmos as compreensões que

⁴⁴ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Obras, v.1. Trad. Lourdes Santos Machado. Porto Alegre: Ed. Globo, 1958, p. 136-257.

⁴⁵ Cf. RAWLS, John. *Conferências sobre a história da filosofia política*. Trad. Fábio M. Said. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 242.

⁴⁶ Cf. SHKLAR, Judith N. *Men and citizens: a study of Rousseau's social theory*. London: Cambridge University Press, 1969, p. 184. No presente trabalho, nos concentraremos apenas no viés político.

⁴⁷ *Among the many potential frustrations confronting readers of the Social Contract is the simple fact that Rousseau never commits to spelling out the meaning of his most important concept, the general will, in anything approaching a straightforward or analytic fashion.* (WILLIAMS, David Lay. The substantive elements of Rousseau's general will. In: FARR, James; WILLIAMS, David Lay (ed.). *The general will: the evolution of a concept*. New York: Cambridge University Press, 2015, p. 219)

⁴⁸ *Ibidem*, p. 240.

afloram a partir da leitura das obras do autor, sobretudo do *Contrato social*.

Primeiramente, Rousseau não se interessa por qualquer tipo de vontade, mas por uma em específico: a *vontade livre*. Para ele, a capacidade de agir conforme sua vontade livre é um dos fatores que diferenciam os seres humanos dos demais animais da natureza⁴⁹. Sua importância é cabal para o seu sistema filosófico, sobretudo para a sua teoria política: é necessário vontade livre para que se possa estabelecer uma constituição e mantê-la em uso, para que um Estado possa se conservar coeso. Além disso, na sua ausência, não é possível que um Estado possa contar com a participação dos cidadãos em assuntos pertinentes ao bem-estar da comunidade. Sendo assim, compreendemos o motivo pelo qual Rousseau assevera seu argumento em favor da liberdade, tanto no *Contrato social* quanto em outras obras: a vontade geral depende diretamente da vontade livre dos cidadãos, caso contrário é escravidão. Encontramos nos seus escritos diversas passagens nas quais ele se opõe a qualquer forma de sujeição, direcionando suas críticas ao poder corruptor do dinheiro, poder e do luxo. Para ele, tratam-se de maneiras de roubar os indivíduos de sua vontade livre e uma ameaça à república, logo devem ser combatidas com medidas que visam anular sua influência. Isso leva, adiante, à questão da igualdade.

Complementando o conceito, temos a *generalidade*. Esse ponto é fundamental para Rousseau, pois para ele a vontade livre deve contemplar a todas pessoas sem exceções. Essa generalidade deve ser tanto na sua *derivação* quanto na sua *aplicação*⁵⁰: como diz no *Contrato social*, a vontade “deve partir de todos para aplicar-se a todos”⁵¹. Em outro momento, no mesmo livro, o autor se refere à derivação da seguinte forma: “para que uma vontade seja geral, nem sempre é necessário que seja unânime, mas é preciso que todos os votos sejam contados. Qualquer exclusão formal rompe a generalidade.”⁵². É notável como a necessidade do voto de todos os cidadãos serem considerados de forma equitativa, sem exclusões, salienta o caráter democrático da filosofia política rousseauiana. Além disso, Williams sublinha que a generalidade na derivação é importante pois ela fundamenta os princípios republicanos de Rousseau, onde cada cidadão possui dignidade e direito de participar nas políticas que regulam suas vidas no Estado⁵³. Quanto à sua aplicação, uma vontade “de todos para todos” se refletirá na formulação das leis, pois elas devem contemplar

⁴⁹ Conforme argumenta Rousseau no *Segundo discurso*.

⁵⁰ Cf. WILLIAMS, *The substantive elements of Rousseau's general will*, p. 223.

⁵¹ ROUSSEAU, *Do contrato social*, p. 39.

⁵² *Ibidem*, p. 36, nota.

⁵³ WILLIAMS, *op. cit.*, p. 223.

todos os segmentos sociais, não deixando ninguém excluído ou acima delas. Sendo assim, todos devem obedecê-la, independente de riquezas, classes sociais ou gênero. Além disso, como observa Shklar, ela permite que cada cidadão possa guardar a si mesmo ou a outrem contra os perigos do *amour-propre*, “o império da opinião e da desigualdade institucionalizada”⁵⁴.

Essa concepção de vontade geral rousseauiana se diferencia das vontades particulares, não sendo apenas uma soma destas considerada como corpo. A vontade particular busca a satisfação dos desejos de apenas *parte dos cidadãos*, sendo, portanto, parcial e privado; por outro lado, a vontade geral busca satisfazer o *bem comum* da sociedade como um todo. Isso é muito bem colocado por Rousseau no *Contrato social*, onde lemos: “há comumente muita diferença entre a vontade de todos⁵⁵ e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum, a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares”⁵⁶. Essa oposição não deve ser compreendida de forma equivocada, pois pode levar o leitor a pensar que Rousseau se opõe às vontades individuais, o que geraria um grande equívoco. A generalidade da vontade no seu pensamento, mesmo combatendo o particularismo, não exclui a individualidade dos cidadãos que podem possuir o desejo de alcançar objetivos que por ventura possam divergir do bem comum. Isso fica bastante claro na seguinte passagem do *Contrato social*: “cada indivíduo, com efeito, pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum”⁵⁷.

Acompanhando essa linha de argumentação, Patrick Riley sustenta que a vontade de um indivíduo pode ser tanto geral quanto particular. Assim, se a vontade geral não fosse a vontade do cidadão, este não teria nenhuma obrigação para com a sociedade e com seus semelhantes, o que derrubaria a afirmação de Rousseau de que a associação civil é o mais voluntário dos atos. Caso alguém compreendesse o significado de vontade geral de forma errada, seria levado a crer que a oposição engendrada por Rousseau com esse conceito seria direcionada contra a individualidade e não contra o particularismo. Entretanto, se o leitor

⁵⁴ Cf. SHKLAR, *Men and citizens: a study of Rousseau's social theory*, p. 166.

⁵⁵ Eventualmente, Rousseau não faz distinção entre “vontade particular” e “vontade de todos”. Porém, em certos momentos do *Contrato social*, ele utiliza o termo “vontade de todos” ligado ao de vontade geral, o que pode levar o leitor a alguns inconvenientes quanto a compreensão da argumentação. Uma boa metodologia para não causar a má compreensão do leitor é considerar se Rousseau se refere a “vontade de todos” de forma qualitativa ou quantitativa: no primeiro caso, é a vontade geral; no segundo, vontade particular.

⁵⁶ ROUSSEAU, *Do contrato social*, p. 37.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 30.

considerar a vontade geral como uma espécie de vontade individual, como a vontade do cidadão, não surgiriam problemas na sua compreensão. Se seguirmos, ainda, a sugestão de Riley de que Rousseau se situa em uma tradição de pensamento que hostiliza o *amour-propre* (como fica bastante claro no *Segundo discurso*), torna-se mais simples de compreender que a sua oposição ao particularismo – não à individualidade – não pretende se opor a nenhum cidadão⁵⁸. Com essas observações, fica claro que o filósofo não nega que possamos ter desejos que podem ser incompatíveis com o bem comum, mas salienta que enquanto *cidadãos* devemos buscar o bem comum da sociedade pois assim todos terão iguais oportunidades para perseguir aquilo que desejam.

Postos, portanto, os elementos que constituem o conceito de vontade geral, conseguimos compreender para onde Rousseau pretende conduzir sua teoria social. Veremos agora como o filósofo o articula e sugere sua compreensão. Conforme aparece já na *Economia política*, a vontade geral é uma vontade que tende sempre para a manutenção do bem-estar de todos, considerados tanto como um grupo quanto individualmente, além de ser a fonte das leis e o parâmetro do justo e do injusto⁵⁹. Isso reforça a aceção de que ela representa o bem comum dos membros da sociedade: condição de possibilidade para que os cidadãos possam perseguir seus planos de vida de acordo com os seus interesses. De acordo com o que o filósofo escreve no *Contrato social*, é justamente o interesse comum que torna possível tanto o pacto social quanto a vontade geral:

[...] só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum, porque, se a oposição de interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou. O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada.⁶⁰

Mas do que se trata esse interesse comum? Encontramos explicação alhures. No seminário ministrado sobre Rousseau, John Rawls argumenta que os interesses comuns dos cidadãos se ligam conceito de *amor-próprio* em suas formas naturais de *amour de soi* e

⁵⁸ Cf. RILEY, *The general will before Rousseau: the transformation of the divine into civic*, p. 249-50.

⁵⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Economia (moral e política)*. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNESP, 2006, p. 88.

⁶⁰ Idem, *Do contrato social*, p. 36.

*amour-propre*⁶¹, desenvolvidos pelo filósofo genebrino no *Segundo discurso*, sugerindo uma continuidade no seu programa filosófico⁶². Na forma de *amour de soi*, os indivíduos buscam desenvolver e exercitar as capacidades de livre-arbítrio, perfectibilidade e autoaperfeiçoamento mediante o progresso de suas faculdades e participação cultural. Somado a isso, Rawls adiciona a aptidão de pensamento intelectual, assim como a capacidade para emoções e atitudes morais, piedade e compaixão de acordo com a situação. Enquanto *amour-propre*, os sujeitos procuram o reconhecimento intersubjetivo dos seus pares como indivíduos de reputação estável e membros iguais aos seus semelhantes em uma sociedade⁶³. Não podemos, contudo, esquecer que existem outras necessidades que correspondem ao interesse comum dos cidadãos fundamentadas na sua situação social, qual sejam alimentação, saúde, educação, segurança entre outros. A busca desses *standards* de vida somente é possível na teoria rousseauiana devido a cooperação mútua entre os indivíduos pós-pacto social, união

⁶¹ John Rawls se posiciona ao lado de N. J. H. Dent ao considerar duas formas de amor-próprio em Rousseau, uma natural e outra artificial. Trata-se, portanto, de uma subdivisão dentro da contraparte do *amour de soi même*: “Saliento que o *amour-propre* tem uma forma natural que acompanha seu objeto próprio e uma forma não natural com um objeto pervertido ou não natural. Em sua forma natural ou própria [...], o *amour-propre* é uma necessidade que nos manda adquirir uma posição de igualdade em relação aos outros e uma posição tal em nosso círculo de relações que sejamos reconhecidos como indivíduos com necessidades e aspirações que precisam ser levadas em consideração na mesma medida que as de todos os demais indivíduos. [...] Por outro lado, o *amour-propre* não natural ou pervertido (muitas vezes traduzido apenas como ‘ vaidade’) se mostra em vícios tais como vaidade e arrogância e no desejo de ser superior aos outros, de dominá-los e ser admirados por eles. Seu objetivo não natural ou pervertido é ser superior aos outros e subjuga-los.” (RAWLS, *Conferências sobre a história da filosofia política*, p. 216). Segundo as observações de Rawls, essa concepção dual não é amplamente aceita, sendo melhor recebida pelos estudiosos de Rousseau apenas a formulação negativa do amor-próprio.

⁶² É importante notar que Rawls (influenciado pela interpretação de Kant e Dent) considera essa divisão dentro do conceito de amor-próprio como o elemento que unifica a obra de Rousseau, dando a ela um caráter menos “sombrio” e “pessimista” ao passo que a sociedade descrita no *Contrato social* perderia seu caráter utópico. Entretanto, essa perspectiva não se encontra tão clara no *Segundo discurso*, sobretudo devido ao tratamento esparsos que o Cidadão de Genebra dá a esse conceito e à sua contraparte, o amor de si mesmo. Rousseau dá maior atenção às características que diferenciam o *amour-propre* do *amour de soi même* somente em uma nota explicativa que escreve à parte do texto principal, dentre outras. Nela, chama a atenção do leitor para que não confunda os conceitos: “O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo o animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra” (ROUSSEAU, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 241). Rousseau compreende que o amor-próprio não existe no estado de natureza, pois seus atos nesse estágio são regidos pelo amor de si mesmo; porém, surge com o estabelecimento da sociedade. Entretanto, a concepção dual do amor-próprio natural (*amour de soi*) e artificial (*amour-propre*) sugerida por Rawls e Dent a partir da leitura de Kant não aparece com as cores por eles apresentadas, pois no seu texto Rousseau assinala apenas o caráter pernicioso do amor-próprio. Fica a dúvida, portanto, se não se trata de uma leitura particular dada pelos autores quanto ao escrito do Cidadão de Genebra em busca de uma chave de leitura que sistematize uma linha de raciocínio constante em sua obra, o que pode não existir de fato.

⁶³ Cf. RAWLS, *Conferências sobre a história da filosofia política*, p. 236. Quanto à questão do reconhecimento em Rousseau, confira também HONNETH, Axel. “Abismos do reconhecimento: o legado sociofilosófico de Jean-Jacques Rousseau”. In: *Revista Civitas*, v. 13, n. 3. Porto Alegre: PUCRS, set.-dez. 2013, p. 563-585.

que é vantajosa a todos e que se reflete no bem comum através da direção da vontade geral.

Entretanto, esse interesse comum que fundamenta tanto o contrato social quanto a vontade geral não deve ser considerado como um interesse coletivo, distinto dos interesses individuais dos cidadãos. Para Rousseau, não é o caso exigir que as pessoas deixem de lado o que lhes traz mais vantagens e escolham apenas aquilo que configura o benefício do corpo social pois isso seria contrário à natureza humana e à vontade livre, visto que os seres humanos possuem predileção por suas próprias pessoas e agem conforme o amor que possuem por si mesmos⁶⁴. A estratégia é outra: fazer com que os cidadãos favoreçam o bem público por interesse pessoal. Dessa forma, esse interesse fundamentará suas escolhas em assembleia e proporcionará a motivação para a participação nas deliberações políticas do Estado⁶⁵. Como comenta Derathé a esse respeito, “ninguém pode julgar equitativamente quando seu interesse não está em causa, ou quando opõe-se ao interesse de outrem”⁶⁶.

Se compreendermos que o objeto da vontade geral é a preservação e promoção do bem comum, condição de possibilidade para a obtenção dos interesses comuns dos cidadãos, fica clara a concepção de Rousseau de que a vontade geral se trata do substrato coletivo das consciências individuais de cada membro da sociedade, um resultado do processo de socialização dos homens⁶⁷. Entretanto, essa concepção é diferente daquela sustentada por Diderot devido ao fato que não é uma capacidade *natural* dos seres humanos, mas adquirida através do aprendizado social. Isso demonstra que, mesmo que haja divergências quanto aos interesses individuais, é possível chegar ao que à vontade geral na medida que se excluem os “a-mais e os a-menos” conflitantes, sendo ela a soma dessas diferenças⁶⁸. Sendo assim, ela não é um conjunto de vontades particulares nem resultado de um acordo entre os indivíduos (pois para Rousseau só existe um acordo válido: o pacto social), mas a vontade do próprio cidadão agindo ativamente como parte do soberano. Conforme Neiva Oliveira salienta com muita propriedade,

A vontade geral surge da vontade de todos, como um princípio universal, uno e indestrutível. Base comum das consciências individuais, revérbero do processo de socialização de cada um e de todos os indivíduos, a *volonté générale* está sempre neles; mesmo suprimida, não emudece e sua supressão faz adoecer o corpo

⁶⁴ ROUSSEAU, *Do contrato social*, p. 39.

⁶⁵ Cf. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 510.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 510.

⁶⁷ Cf. notas 88, 89 e 398 de Lourival Machado à edição brasileira do *Contrato social* utilizado neste trabalho.

⁶⁸ ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 37.

político.⁶⁹

Nesse momento, é importante termos claro o que Rousseau compreende por cidadania, pois a *volonté générale* nada mais é do que a vontade dos cidadãos. Para o filósofo, após o pacto social ser de fato firmado mediante um ato de vontade entre os indivíduos, estes recebem posições diferentes enquanto partícipes da sociedade civil: coletivamente, são chamados *povo*; particularmente, *cidadãos* enquanto participantes da autoridade soberana e *súditos* enquanto sujeitos das leis estabelecidas pelo Estado. A esses cidadãos é assegurada através do contrato social a salvaguarda de suas posses e de sua integridade na medida que se unem uns aos outros, emprestando suas forças na defesa comum e assegurando suas liberdades como antes do pacto. Sendo assim, não devem sujeição a nenhuma força exterior a eles mesmos como no regime monárquico da época, o que ressalta a autonomia dos cidadãos na medida em que obedecem somente a si mesmos. Todavia, para que esses cidadãos possam viver em um regime de igualdade e liberdade, é necessário que no momento do contrato haja a total alienação⁷⁰ dos indivíduos para a sociedade. Somente despidos totalmente de títulos, honrarias e distinções os seres humanos podem encontrar um terreno fértil para gozar uma igualdade radical. Rousseau resume os termos do pacto da seguinte maneira:

Se separar-se, pois, do pacto social aquilo que não pertence à sua essência, ver-se-à que ele se reduz aos seguintes termos: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo.”⁷¹

Sobre a cidadania, Nicholas Dent ressalta que existem quatro aspectos fundamentais a serem assinalados quanto a aplicação do conceito no pensamento do Cidadão de Genebra: em primeiro lugar, ser cidadão implica possuir uma determinada posição dentro do Estado, além de ter direitos, deveres, responsabilidades e qualificações conferidas ao indivíduo através das leis positivas do mesmo, sendo objetivo comum do corpo político o seu tranquilo gozo; em segundo lugar, para a cidadania efetiva, a participação na formação da legislação soberana ou

⁶⁹ OLIVEIRA, Neiva Afonso. *Rousseau e Rawls: contrato em duas vias*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 85.

⁷⁰ O conceito de alienação empregada por Rousseau não possui a mesma “carga” conceitual que aquele utilizado por Hegel, que acreditava constituir um processo de exteriorização da consciência do ser humano em relação aos objetos exteriores, ou Marx, cujo conceito parte do estranhamento do homem quanto ao trabalho realizado; para Rousseau, a alienação é a doação total e incondicional do ser humano e de seus direitos para a sociedade, que em troca lhe devolve o poder da aliança entre iguais que emprestará forças para conservar aquilo que se tem, ou seja, suas posses e a sua segurança.

⁷¹ ROUSSEAU, *Do contrato social*, p. 28.

sua ratificação ocupam lugar central. Isso significa que um cidadão só o é de fato quando desempenha um papel político de forma igualitária a dos outros pares na formulação de leis gerais comuns e competentes que constituirão o parâmetro norteador para as vidas de cada um dos indivíduos dentro do Estado; terceiro, Rousseau acredita que essa mudança no status das pessoas para “cidadãos” traz consigo uma mudança moral que se reflete nos atos dos indivíduos. Ao exercer seu papel como cidadão, o sujeito exerce seus títulos e direitos, possui justificativas morais e civis para as suas ações, podendo ser protegido na sua execução. Suas ações não refletem apenas seus desejos, mas apresentam projetos racionalmente justificados através do uso da razão. Em quarto lugar, para Rousseau o status de cidadão é desfrutado de forma igual em qualquer nação justa e bem-ordenada, não havendo exceções. Para o filósofo, continua Dent, não há nenhum status mais importante que uma pessoa possa ocupar em uma sociedade. Independente da posição no Estado, ninguém possui direitos para revogar a cidadania de outrem; mesmo que haja governantes e governados, isso só é possível devido à anuência de todos aqueles que praticam a sua cidadania⁷².

Ademais, os cidadãos, conforme idealiza Rousseau, são pessoas independentes umas das outras no que se refere à obediência ou sujeição à vontade alheia, assim como no momento da deliberação e do voto em assembleia; por outro lado, são extremamente dependentes da *polis* por necessitarem da força comunitária que se forma com o pacto social, uma confiança de que o seu semelhante protegerá e respeitará seus direitos e propriedades. Isso faz com que a ordenação social seja possível através da cooperação voluntária de cada membro do Estado, pois, como vimos, é unânime que essa associação é proveitosa para todos. Veremos a seguir como esses cidadãos, tomados como corpo, com base na vontade geral exercem a soberania no Estado, constituem leis igualitárias e fundamentam através dessas leis o direito político.

1.2.3 Soberania, lei e república

Tão importante quanto sabermos como a vontade geral se seculariza com a teoria político-filosófica de Rousseau e quais são os seus elementos constituintes é a forma com que ela se articula dentro do seu sistema. Conforme vimos antes, a importância do conceito é capital para o projeto rousseauiano, porém só podemos ter uma noção de como ele espalha

⁷² Cf. DENT, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, p. 63.

sua influência quando observamos outros conceitos que se ligam à vontade geral. Conforme vimos anteriormente, o exercício da cidadania é essencial para o funcionamento do Estado, pois, como será abordado em detalhes a seguir, parte dos cidadãos o exercício da soberania e a elaboração das leis que fomentarão o bem comum. Fundamentada na soberania popular e nas leis “de todos para todos”, a noção de república concebida por Rousseau será devidamente tratada como fecho para a nossa exposição política acerca dos vínculos internos entre vontade geral e os conceitos acima listados.

Principiamos nossa exposição com a *soberania*. De acordo com o que expomos anteriormente, são os cidadãos os portadores da vontade geral, não sendo, portanto, derivada de uma fonte externa ou imposta por poder alheio ao da sociedade civil. Conforme salientamos, Rousseau não apenas utilizou o conceito de vontade geral de forma diversa dos pensadores que o precederam, mas também o fez com o conceito de soberania: o que no século XVIII, sobretudo na França, era sinônimo do poder absoluto do monarca agora é depositado entre os cidadãos, sendo o seu exercício a prática por excelência da vontade geral. O Cidadão de Genebra, nas *Cartas escritas da montanha*, define o Soberano da seguinte forma: “a vontade de todos é, pois, a ordem, a regra suprema, e essa regra geral e personificada é o que eu chamo o Soberano”⁷³. Em outras palavras, o Soberano encarna a vontade geral dos cidadãos enquanto corpo ativo, diretriz crucial que norteia o bem comum da sociedade civil. Ainda, Derathé sustenta que “[...] a soberania não é uma vontade qualquer; ela não é a vontade de um só homem, nem mesmo a de vários: ela é a vontade de todo o corpo político, em outras palavras, ela é a vontade geral”⁷⁴.

O Soberano (também referido por Rousseau como corpo político) constituído por todos indivíduos da comunidade só existe graças ao contrato social, não podendo tomar nenhuma atitude que possa prejudicá-lo, ou seja, qualquer ato que pudesse dividi-lo ou resultar na sujeição de qualquer indivíduo a um senhor lhe é vetado, pois “violar o ato pelo qual existe seria destruir-se, e o que nada é, nada produz”⁷⁵. Os atos de soberania, não sendo outra coisa que atos da vontade geral, favorecem a todos os indivíduos na sua coletividade, de modo que o soberano só considera o corpo da nação e não indivíduos isolados. Rousseau compreende que esses atos de soberania não são uma convenção entre superior e inferior pois

⁷³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas escritas da montanha*. Trad. e notas Maria Constança Peres Pissarra e Marias das Graças de Souza. São Paulo: EDUC: UNESP, 2006, p. 320.

⁷⁴ DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 427.

⁷⁵ ROUSSEAU, *Do contrato social*, p. 29.

todos os cidadãos gozam de igualdade após firmado o pacto social, sendo um compromisso comum entre os membros. Esse compromisso é equitativo, útil por não ter como objeto nada além do bem comum e sólido, pois conta com a força pública e o poder supremo como suas garantias. O filósofo ressalta que enquanto os súditos⁷⁶ estiverem submetidos a essa convenção não devem obrigação a ninguém exceto a eles mesmos e a sua própria vontade, características da liberdade resultante do pacto social⁷⁷.

Além do que foi dito, a soberania também é inalienável e indivisível. Quanto a sua inalienabilidade, Rousseau é categórico: assim como a vontade livre não pode ser delegada a outrem sem que se configure uma sujeição, o mesmo se aplica ao exercício da vontade geral. Conforme lemos nas suas célebres palavras, “afirmo, pois, que a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade”⁷⁸. A soberania não pode ser alienada pois a vontade deixaria de ser geral e se tornaria particular, arbitrária. Por outro lado, caso o povo se sujeitasse a isso e se comprometesse a obedecer perderia a sua qualidade de povo, levando ao fim da soberania e à destruição do corpo político. Conforme ressalta Christopher Bertram, podemos compreender a soberania como o ato dos cidadãos de aplicar suas capacidades deliberativas e decidir quais direções serão dadas ao Estado, exatamente como as ações autônomas dos indivíduos envolvem suas capacidades pessoais de deliberação e decisão daquilo que é melhor fazer⁷⁹. Sendo assim, a soberania é um ato de autonomia dos cidadãos enquanto corpo político.

No que se refere à indivisibilidade da soberania, o Cidadão de Genebra a sustenta da mesma forma que a inalienabilidade, argumentando que a vontade é geral ou não é, parte do povo ou apenas de uma parte. Se a vontade é geral, quando declarada constitui um ato de soberania e constitui lei; em caso contrário, resume-se a um ato de volição particular, não constitui lei mas configura um decreto ou ato de magistratura⁸⁰. Isso significa que a soberania deve ser um ato completo, geral como a vontade, não dividido em aspectos particulares: esses não conseguem capturar a essência da soberania, sendo aplicações e não a coisa mesma⁸¹,

⁷⁶ Nomenclatura que, como vimos, denota os cidadãos enquanto sujeitos às leis e à vontade geral quando não estão agindo como membros do Soberano.

⁷⁷ Cf. ROUSSEAU, *Do contrato social*, p. 40.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 35.

⁷⁹ Cf. BERTRAM, Christopher. *Routledge philosophy guidebook to Rousseau and the social contract*. London: Routledge, 2004, p. 99.

⁸⁰ Cf. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 35-6.

⁸¹ No *Contrato social*, Rousseau descreve uma lista de formas as quais os políticos tendem a dividir a soberania,

quando muito representações de vontades particulares. É importante reforçar que nenhuma vontade particular pode representar a vontade geral, pois esta quando se volta para assuntos particulares perde sua generalidade e deixa de presar pela igualdade. A vontade deve, portanto, ser geral tanto no seu princípio quanto no seu objeto.

Conforme salienta Roger Masters, uma das mais originais e revolucionárias ideias de Rousseau foi a definição de soberania enquanto atributo de um corpo político que não pode ser representado nem delegado para outro indivíduo ou grupo distinto. Seu uso nesse novo sentido, o de uma soberania popular, leva a uma nova inovação terminológica: a distinção entre soberano e governo⁸². Matthew Simpson concorda com o comentador, ressaltando que dentre os cargos bem definidos encontrados na teoria constitucional de Rousseau para uma sociedade bem-ordenada, estes são os mais importantes⁸³. O Cidadão de Genebra deixa bastante clara sua posição quanto a essa dissociação, delegando ao soberano o poder legislativo e ao governo o exercício do poder executivo:

Peço aos meus leitores que distingam bem a *economia pública*, da qual falo, e que chamo *governo*, da autoridade suprema, que chamo *soberania*. Esta 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.⁸⁴

Para Rousseau, é através do poder legislativo constituído pelos cidadãos que se expressa a vontade geral. As leis que regem a sociedade civil são representações da *volonté générale*, projetadas pelo corpo político com vistas à priorização do bem comum em detrimento dos interesses particulares. Para que isso possa ser praticado de fato, o poder executivo deve estar subordinado ao legislativo e à garantia da soberania das leis estatuídas pelos cidadãos, através da sua participação política ativa e constante⁸⁵. É mediante essa participação constante que cada indivíduo assegura sua liberdade e autonomia, pois somente

algo que para ele é inaceitável: “Nossos políticos, porém, não podendo dividir a soberania em seu princípio, fazem-no em seu objeto. Dividem-na em força e vontade, em poder legislativo e executivo, em direitos de impostos, de justiça e de guerra, em administração interior e em poder de tratar com o estrangeiro. Algumas vezes, confundem todas essas partes e, outras vezes separam-na” (ROUSSEAU, *Do contrato social*, p. 36).

⁸² Cf. introdução escrita por Roger D. Masters para a sua tradução do *Contrato social*, publicado em 1978. ROUSSEAU, *On the social contract with Genova manuscript and Political Economy*, p. 17. É importante notar, também, que o governo é eventualmente referido como *príncipe*, termo emprestado de Machiavelli mas empregado de forma bastante distinta da concepção do pensador italiano.

⁸³ Cf. SIMPSON, Matthew. *Rousseau: a guide for the perplexed*. London: Continuum, 2007.

⁸⁴ ROUSSEAU, *Economia (moral e política)*, p. 87.

⁸⁵ Cf. OLIVEIRA, *Rousseau e Rawls: contrato em duas vias*, p. 89.

assim obedecem às leis constituídas por eles mesmos⁸⁶ e não se sujeitam a um poder externo. Conforme assinala com muita propriedade Derathé,

O poder de legiferar, isto é, de prescrever regras válidas para todo o corpo político, só pode, portanto, pertencer legitimamente à vontade geral. É somente sob essa condição que os cidadãos só obedecem a eles mesmos e continuam livres no seio do Estado. Admitir que uma vontade particular pode obrigar os cidadãos é submetê-los à vontade, ou melhor dizendo, à dominação de um outro homem. Ora, é isso precisamente que o pacto social tem por objetivo evitar. Os homens uniram-se e submeteram-se a uma disciplina comum para se colocar sob abrigo contra toda dependência pessoal: eles se deram leis para não se darem um senhor.⁸⁷

Assim como a vontade geral encontra no bem comum de todos os indivíduos o seu objeto, as leis também devem ser estatuídas com vistas a essa generalidade. Para elas, é vetada a distinção particular dos indivíduos e ações, sendo o seu escopo os cidadãos enquanto corpo e as ações como abstratas. Para Rousseau, não é ilícito que as leis possam determinar privilégios, o que elas não podem é concedê-los nominalmente a esse ou aquele indivíduo. Elas podem estipular classes sociais, mas nunca nomear quais cidadãos farão parte delas. Isso deixa claro que as leis não podem ser direcionadas a assuntos particulares, não sendo esse o escopo do poder legislativo⁸⁸. Elas, criadas de todos para todos, buscam manter a igualdade e assegurar a liberdade dos cidadãos na medida que não deixam ninguém acima, abaixo ou fora do seu alcance. Dessa forma, através da consolidação das leis, a tarefa principal do Estado é estabelecer a igualdade jurídica entre os cidadãos⁸⁹.

Encontramos na teoria de Rousseau quatro classes de leis. Inicialmente, aparecem as *leis políticas*, que têm como objeto a relação do corpo político em ação sobre si mesmo, a relação entre soberano e Estado. Essas leis só podem ser gerais, endereçadas as características comuns mais amplamente compartilhadas entre os cidadãos, não podendo se direcionar a uma pessoa ou grupos em particular, conforme dissemos acima. Em seguida, temos as *leis civis* que possuem duas funções: por um lado salvaguardar as pessoas contra a dependência de outros indivíduos específicos; por outro, asseverar a dependência da *polis* no sentido de dependermos da força conjunta proveniente da associação com os demais cidadãos para a defesa e gozo dos direitos civis. Isso previne o cidadão individual de qualquer dependência

⁸⁶ Conforme diz Rousseau: “É nula toda a lei que o povo diretamente não retificar.” (ROUSSEAU, *Do contrato social*, p. 85).

⁸⁷ DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 431.

⁸⁸ Cf. *Ibidem*, p. 44.

⁸⁹ Cf. CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal e Jézio Gutierre. São Paulo: Ed. UNESP, 1999, p. 59.

servil que por ventura pudesse ocorrer quanto a um terceiro, sendo essas leis garantidoras da liberdade e igualdade social. Em terceiro lugar, aparecem as *leis penais*, que ratificam a obediência às leis supracitadas e ao caráter geral destas. Por fim, Rousseau lista o que considera o grupo mais importante de leis, categoria que não é inscrita em lugar nenhum senão nos “corações dos cidadãos”: usos, costumes e, sobretudo, a opinião pública⁹⁰. Segundo destaca Dent, temos nessa parte um duplo argumento: por um lado, se não houver a manutenção e o fomento de lealdade, fraternidade e um objetivo compartilhado entre os cidadãos, os indivíduos podem tomar as leis como imposição, levando à resistência, rechaçamento e esquivas dos seus ditames. Compreendendo as leis como algo artificial aos seus costumes, os cidadãos não conseguiriam entender o caráter libertador das leis, condição de possibilidade para uma sociedade justa. Por outro lado, as atitudes listadas por Rousseau são pré-requisitos para a implementação de leis justas e equitativas, pois onde não há a preocupação com o bem comum surgem interesses particulares que se tornam leis para todos. Não respeitando uma vontade geral, seriam leis apenas no nome e não no seu conteúdo⁹¹.

Uma vez que o corpo legislativo personificado pelo soberano traduz a vontade geral através das leis, a deliberação dos cidadãos torna-se fundamental para o Estado. Essa deliberação se dá mediante assembleias regulares que têm por objetivo saber se as propostas de lei estão de acordo com a vontade geral, se aquelas que estão em vigor devem assim permanecer ou serem revogadas e “se apraz ao soberano conservar a presente forma de governo”⁹². As consultas populares não possuem por objeto assuntos particulares, como por exemplo o conserto de uma calçada quebrada ou de uma janela; ao contrário, elas são direcionadas às leis fundamentais que alicerçam as instituições políticas e sociais básicas. O propósito dessas leis fundamentais não é outro senão tornar explícitos os termos da cooperação social e deixar transparente o conteúdo do próprio pacto social. Sendo assim, considerando que cada indivíduo norteia seus objetivos de acordo com os interesses fundamentais que por sua vez são compartilhados com os demais cidadãos, a vontade geral é sempre legítima e influencia os indivíduos a perseguirem o bem comum⁹³.

Para que essa participação resultasse na cristalização da vontade geral, Rousseau acreditava que os cidadãos deveriam ser adequadamente informados e que no momento do

⁹⁰ Cf. ROUSSEAU, *Do contrato social*, p. 55-6.

⁹¹ Cf. DENT, *Dicionário Rousseau*, p. 154-155.

⁹² ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 90.

⁹³ Cf. RAWLS, *Conferências sobre a história da filosofia política*, p. 251-252.

voto não tivessem nenhuma comunicação com seus pares; dessa forma, salvo pequenas diferenças, o resultado obtido sempre seria a vontade geral. De acordo com a visão idealizada de Rousseau, cada cidadão daria seu voto de acordo consigo mesmo, separando adequadamente seus interesses particulares dos interesses comuns representados pela vontade geral. Por conseguinte, no momento da deliberação, o cidadão ao assumir o ponto de vista da vontade geral vota não somente em seu nome, mas em nome de todos os componentes da comunidade. Ao avaliar quais as leis que proporcionam o melhor cenário para a busca da realização do seu plano de vida, o indivíduo anui com aquelas que universalizam essas oportunidades para os demais cidadãos, assegurando uma igualdade de condições para toda a comunidade. À vista disso, conforme destaca Rawls, a autoridade política encontra justificção a partir das manifestações da vontade geral indicadas de boa-fé. A vontade geral se expressa adequadamente através de leis fundamentais acerca de justiça elementar e de aspectos constitucionais essenciais para a sociedade. Portanto, as leis fundamentais recebem sua legitimação da vontade geral expressa mediante regime de boa-fé por parte dos cidadãos⁹⁴.

Além disso, Rousseau possuía grande preocupação com a formação de facções dentro do Estado, o que proporcionaria uma vontade particular quanto à sociedade civil, mas geral para esse pequeno secto. Para impedir que isso acontecesse, o filósofo sugere duas saídas: a primeira, como vimos acima, seria o voto dos cidadãos sem contato com os seus pares, a fim de suprimir as citadas facções; a segunda medida a ser tomada, em caso de não ser possível sua extinção, seria multiplicar os grupos para que sua força fosse diluída a ponto de não conseguir forçar um resultado favorável unilateralmente, o que falsearia a vontade geral. De acordo com Derathé, estava claro para Rousseau que a opinião da maioria nem sempre corresponde àquilo que representa a vontade geral, não deixando de considerar a eventual opressão da minoria dentro de um regime de ditadura da maioria. Com vistas a isso, continua Derathé, Rousseau não apenas denunciou esse tipo de abuso, mas também indicou meios apropriados para a sua prevenção⁹⁵.

Retornando ao sufrágio, Arthur Ripstein observa que o procedimento do voto só é necessário nos casos em que a vontade geral existente falha em ser exposta como uma voz unânime. Isso ocorre porque a *volonté générale*, segundo ele, não é um conjunto de regras fechado e completo, mas uma variedade sobreposta de princípios que por vezes entram em

⁹⁴ Cf. Ibidem, p. 242.

⁹⁵ Cf. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 518-519.

conflito interno, cada um deles tendo seu próprio apelo ao comprometimento da comunidade. Tão logo uma nova situação surge, esses princípios podem entrar em conflito, falhando em representar uma voz social unificada. Os membros da sociedade são então convocados para decidir qual a maior reivindicação para eles, tanto considerando o que é razoável de ser aceito quanto as consequências dessa decisão. Ponto importante levantado pelo comentador é que, para Rousseau, não se trata da aprovação da maioria quanto a implementação das leis, mas sua avaliação se elas estão conforme a vontade geral ou não, ou seja, se elas representam um ponto de vista supostamente compartilhado por todos os cidadãos⁹⁶. Quanto ao procedimento do sufrágio propriamente dito, os membros da comunidade ao votarem por si mesmos, sem se comunicarem previamente com os demais, estariam no fundo confiando nas capacidades racionais de abstração dos seus demais pares:

Enquanto aplicadores mútuos da vontade geral, os membros da comunidade compartilham a intenção de serem sustentados pelos outros pelos artigos da vontade geral. Se isso é possível, cada um precisa presumir que os outros são capazes de interpretá-los em casos particulares. Isso é crucial para a explicação de Rousseau sobre o voto. Isso explica sua insistência de que não haja comunicação entre os eleitores: cada um têm domínio suficiente da vontade geral para pesar todos os argumentos relevantes sozinho.⁹⁷

Quanto ao seu desfecho, Rousseau não vê com bons olhos resultados unânimes, sendo o próprio pacto social a única normativa que exige consentimento integral. Para ele, quanto maior o acordo nas assembleias, mais dominante será a vontade geral. Todavia, a unanimidade para ele representa que os cidadãos caíram na servidão e que não possuem mais liberdade nem vontade. Sendo assim, a adulação e o medo transformam o ato do voto em aclamação: a deliberação é substituída pela idolatria ou pela difamação. Quando há diferença entre aquilo que o indivíduo vota acreditando ser a vontade geral e o resultado do sufrágio, o cidadão consente com sua consequência mesmo que seja contra a sua vontade: “quando, pois, domina a opinião contrária à minha, tal coisa não prova senão que eu me enganara e que

⁹⁶ Cf. RIPSTEIN, Arthur. The general will. In: MORRIS, Christopher W. (ed.). *The social contract theorists: critical essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1999, p. 227-8; ROUSSEAU, *Do contrato social*, p. 96.

⁹⁷ No original: *As mutual enforces of the general will, the members of the community share the intention to be held by the others to the articles of the general will. If this is to be possible, each must presume the others to be capable of interpreting it in particular cases. This is crucial to Rousseau's account of voting. It explains his insistence that there be no communication between voters: each has sufficient command of the general will to weigh all of the relevant arguments alone.* (RIPSTEIN, *The general will*, p. 227).

aquilo que julgava ser a vontade geral, não o era”⁹⁸. Para Rousseau, o resultado do sufrágio convergiria para a vontade geral mesmo com as pequenas diferenças entre as concepções de cada indivíduo, que acabaria anulando umas às outras. Isso ressalta o seu argumento de que os caracteres da vontade geral estão na pluralidade, caso contrário a liberdade deixaria de existir.

Considerando esses argumentos, conseguimos compreender o motivo da crítica que o Cidadão de Genebra direciona à representação da vontade. Para ele, como vimos acima, a soberania não pode ser representada por outras pessoas devido ao seu caráter indivisível e inalienável, sendo o exercício da vontade geral pelos cidadãos. Entretanto, com a divisão entre os poderes legislativo e executivo personificados como Soberano e governo, o filósofo sustenta que a representação do poder pertencente ao povo é necessário apenas quando relativo ao executivo⁹⁹. Sendo para o filósofo apenas um corpo intermediário entre o soberano e os súditos para sua correspondência, o papel do governo é tanto executar as leis quanto manter as liberdades civil e política.

Além disso, a forma de governo fica subordinado às escolhas do soberano quanto aquilo que julga mais conveniente para o Estado, sendo um método aberto para contestações e substituição se necessário. As modalidades de governo que o autor analisa no *Contrato social* são a monarquia, aristocracia e democracia, expostas cada uma com suas vantagens e desvantagens. Na opinião de Rousseau, o melhor dos governos é o aristocrático enquanto a melhor soberania é a democrática.

As diversas formas das quais o governo é suscetível se reduzem a três tipos. Depois de tê-las comparado por suas vantagens e por seus inconvenientes, dou a preferência àquela que é intermediária entre os dois extremos e que leva o nome de aristocracia. Deve-se lembrar que, aqui, a constituição do Estado e a do governo são duas coisas muito diferentes e que não as confundi. O melhor dos governos é o aristocrático; a pior das soberanias é a aristocrática.¹⁰⁰

Isso pode causar um certo impacto à primeira vista, pois Rousseau constantemente é lembrado como o filósofo da democracia direta. É necessário compreendermos o que ele entende por aristocracia e como este modo de governo é o melhor segundo o seu sistema. Ao contrário da compreensão histórica que temos, aquela na qual os aristocratas são um grupo seleto de pessoas que possuem o poder político seja ele herdado hereditariamente ou mediante

⁹⁸ ROUSSEAU, *Do contrato social*, p. 96.

⁹⁹ Diz Rousseau: “Não sendo a Lei mais do que a declaração da vontade geral, claro é que, no poder legislativo, o povo não possa ser representado, mas tal coisa pode e deve acontecer no poder executivo, que não passa da força aplicada da Lei” (ROUSSEAU, *Do contrato social*, p. 86).

¹⁰⁰ Idem, *Cartas escritas da montanha*, p. 322.

a aquisição de títulos de nobreza, Rousseau o concebe como um modelo eletivo no qual os cidadãos escolhem um grupo de pessoas que agirão como seus porta-vozes no momento da execução das leis. Caso esses “delegados” do povo se afastem daquilo que é determinado pela vontade geral, ou seja, do bem comum subscrito pelo soberano, essas pessoas podem ser depostas e substituídas por outras que melhor desempenharão a função pela qual foram escolhidas.

O governo democrático, por sua vez, traria alguns inconvenientes. Para o filósofo, não seria bom que o mesmo corpo que faz as leis também as executasse nem que o povo se concentrasse em assuntos particulares em detrimento dos desígnios gerais que são do seu interesse. Isso levaria ao problema da corrupção do legislativo e da alteração da substância do Estado, o que impossibilitaria qualquer espécie de reforma. Segundo observa, não houve nem nunca haverá um governo verdadeiramente democrático pois, conforme seu pensamento, é contra a ordem natural que a maioria dos indivíduos governe a minoria. Outro problema que surge é a necessidade de participação integral e constante de todo o povo nas assembleias, o que Rousseau concede como inimaginável. Somado a isso, observa que nenhuma forma de governo é mais vulnerável às guerras civis e agitações internas devido às constantes mudanças interiores, necessitando de vigilância constante e coragem para ser mantida em sua forma original. Entre as condições necessárias para o florescimento dessa forma de governo, o filósofo lista as seguintes: um Estado muito pequeno, onde seja possível reunir sempre que necessário seus cidadãos e onde cada indivíduo possa conhecer os seus pares; simplicidade de costumes, onde o índice de assuntos polêmicos fossem relativamente baixos; igualdade entre riquezas e classes sociais; e, finalmente, pouco ou nenhum luxo, pois este corrompe a todos mediante a cobiça¹⁰¹. Munido desses argumentos, Rousseau conclui que “se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Governo tão perfeito não convém aos homens”¹⁰².

Ainda sobre a representação, Mads Qvortrup observa que a teoria de Rousseau concorda com a de Montesquieu e Burke no que se refere a necessidade de um governo representativo, contudo não anui plenamente quanto à metodologia empregada pelos representantes. Em relação à Montesquieu, o Cidadão de Genebra concorda que é vantajoso que haja pessoas que possam se ocupar apenas dos assuntos políticos, uma atividade que a grande maioria das pessoas carece de conhecimentos. Entretanto, os filósofos divergem

¹⁰¹ Cf. ROUSSEAU, *Do contrato social*, p. 64-65.

¹⁰² *Ibidem*, p. 66.

quanto à participação popular, vista por Montesquieu como uma grande falha: para ele, o povo não deve compartilhar das deliberações típicas da política governamental, mas deve ficar restrito à escolha dos representantes; quanto à Burke, a oposição de Rousseau se daria quanto ao pensamento daquele de que os representantes deveriam agir conforme seus próprios critérios, pois isso poderia deixar o povo suscetível à usurpação do poder que lhe é de direito. As duas posições trazem o problema da deliberação parcial dos representantes, risco pelo qual faz-se necessário o uso de métodos de fiscalização que mantenham os indivíduos eleitos sempre sob a vigilância dos cidadãos e cientes de sua vontade, sendo os referendos uma das ferramentas para esse propósito¹⁰³. Por sua vez, Derathé frisa que uma das propostas de Rousseau para evitar a corrupção dos deputados do povo é renová-los constantemente impedindo que permaneçam por tempo demasiado no cargo ao qual foram designados, além de restringir no máximo o seu campo de atuação através de regras precisas redigidas pelos “colegas eleitorais”¹⁰⁴. Com esse sistema de rodízio, torna-se, portanto, mais fácil para os cidadãos manterem maior controle sobre o desempenho dos seus delegados.

Após nos dedicarmos à exposição desses importantes conceitos da teoria política rousseuniana cabe, por fim, elucidarmos a sua concepção de *republicanismo*. A concepção de república, conforme o pensamento de Rousseau, é menos um regime específico do que uma forma de governo, estando muito mais ligado à vontade dos cidadãos que constituem a sociedade civil com o advento do pacto social do que um padrão organizacional. De acordo com o que expomos até o momento, o Estado após o pacto social não é mais regido conforme as vontades particulares de um monarca ou grupo específico, vontade externa ao povo, mas por leis que fomentam o interesse público e o bem comum. Sendo a vontade geral expressa nas leis formuladas de todos para todos os cidadãos sem exceções, somente o governo norteado por elas é considerado legítimo por Rousseau, indiferente da forma administrativa escolhida pelos cidadãos: “chamo pois de *república* todo o Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público e a coisa pública passa a ser qualquer coisa. Todo governo legítimo é republicano”¹⁰⁵. Em nota, o filósofo aponta o fator pelo qual a sua concepção de república recebe a sua legitimação: a subordinação do governo ao soberano. Para que essa divisão seja profícua e o

¹⁰³ QVORTRUP, *The political philosophy of Jean-Jacques Rousseau: the impossibility of reason.*, p. 58-59. Quanto ao pensamento de Montesquieu, cf. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 398.

¹⁰⁴ Cf. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 405.

¹⁰⁵ ROUSSEAU, *Do contrato social*, p. 44, grifo do autor

Estado possa prosperar, é necessário que os cidadãos possam gozar de igualdade tanto política quanto econômica e de liberdade para que o processo de autodeterminação possa de fato ser efetivado. Daí a preocupação de Rousseau em manter esses dois princípios sempre no seu horizonte teórico, algo a ser preservado e fomentado através do pacto social.

Em retrospectiva do que tratamos até então, podemos listar as principais características da república rousseauiana em três pontos distintos: em primeiro lugar, há a divisão entre os poderes legislativo e executivo, onde o primeiro é desempenhado pelos cidadãos agindo como Soberano, enquanto o segundo se limita ao exercício do governo subordinado aos princípios alinhavados pela vontade geral e explicitados na forma da Lei. Em segundo lugar, a participação ativa dos cidadãos em assembleias públicas com o intuito de constituir as leis que melhor exprimem a vontade geral, ação essa que Rousseau chama de soberania. E em terceiro lugar, encontramos a importância do sufrágio como instrumento de consulta popular, onde o resultado da maioria dos votos assinalará aquelas leis e normas que melhor traduzem a *volonté générale*. Esses pontos em questão não esgotam todas as características do republicanismo rousseauiano, mas configuram os pontos nevrálgicos do seu sistema em conjunção com o bem comum.

Com essa exposição, tratamos de como Jean-Jacques Rousseau transformou a compreensão do conceito de vontade geral, efetivando a sua secularização e se apropriando do termo. Acompanhamos como o filósofo fundamentou sua teoria política no bem comum, invertendo a compreensão da soberania, outrora detida exclusivamente pelos monarcas mas agora exercida pelo povo. Os indivíduos após o advento do seu pacto social ascenderiam ao status de cidadãos, autônomos e autolegislares, estabeleceriam as leis que norteariam o convívio na sociedade civil e legitimariam o poder político mediante a sua participação ativa nos assuntos do Estado, o que configura a noção republicana de Rousseau.

Entretanto, há algumas insuficiências e ambiguidades em alguns argumentos quanto a vontade geral e sua aplicação que permeiam seu sistema filosófico, o que causou inúmeros debates entre seus estudiosos e ainda hoje divide opiniões a respeito. A seguir, exporemos brevemente alguns pontos de discórdia, que se relacionam com o presente estudo: a questão da inspiração na república de Genebra, o sufrágio sem comunicação com outros cidadãos e a cisão entre vontade particular e bem comum no momento do voto.

Muito foi objetado que o sistema rousseauiano não corresponderia a uma forma realista de teoria política, sendo que somente funcionaria em países com pequena extensão

territorial. Além disso, o *Contrato social* fora considerado uma ode à Genebra, escrita a partir do ardor romântico de Rousseau pela sua constituição republicana. Sua inspiração é inegável, entusiasmo que não nega ao se dirigir ao governo de Genebra quando escreve em sua defesa as *Cartas escritas da montanha*: “Que pensaríeis, senhor, ao ler esta análise curta e fiel de meu livro? Adivinho. Diríeis para vós mesmos: eis a história do governo de Genebra. É o que dizem todos aqueles que conhecem vossa constituição, quando leem a mesma obra”¹⁰⁶. Adiante, complementa seu argumento:

E, com efeito, o contrato primitivo, essa essência da soberania, esse império das leis, essa instituição do governo, essa maneira de concentrá-lo gradualmente para compensar a autoridade pela força, essa tendência à usurpação, essas assembleias periódicas, essa habilidade em suprimi-las, essa destruição próxima, enfim, o que vos ameaça e que eu queria evitar: não é essa, traço a traço, a imagem de sua República, desde seu nascimento até nossos dias?¹⁰⁷

Não obstante, seria um erro reduzirmos seu sistema republicano a uma cópia idealizada da Genebra de que tanto sentia saudades. Conforme argumentam diversos estudiosos da sua obra, tais como Robert Derathé e John Stephenson Spink, Rousseau não possuía grande conhecimento da constituição genebrina quando escreveu o *Contrato*. Após um estudo comparativo entre a constituição de Genebra e os princípios políticos expostos pelo filósofo no *Contrato social* empregados pelos estudiosos da obra rousseauiana concluiu-se que é difícil encontrar pontos semelhantes. Conforme sublinha Derathé, quando Rousseau escreve a dedicatória do *Segundo discurso* a república de Genebra não era a democracia que encantava o autor, sendo o poder político compartilhado pelo Pequeno Conselho cujos representantes eram escolhidos sempre nas mesmas famílias e não um grupo aristocrático eleito pela vontade do povo¹⁰⁸. Anos depois, quando escreve as *Cartas escritas da montanha*, já encontramos um Rousseau consciente do seu erro. Sua desilusão fica ainda mais clara quando redige as *Considerações sobre o governo da Polônia*, dez anos após a publicação do *Contrato*, talvez a sua maior tentativa de ajustar o seu pacto social para um país com grande território e com costumes diferentes daqueles com que estava mais habituado.

Quanto à questão do sufrágio, é sabido que Rousseau temia a fragmentação do Estado através do trabalho de demagogos e facções que poderiam professar o interesse particular

¹⁰⁶ ROUSSEAU, *Cartas escritas da montanha*, p. 322. Essa passagem foi escrita por Rousseau logo após resumir o conteúdo do *Contrato social*, livro pelo qual fora acusado de querer destruir os governos europeus.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 322-3.

¹⁰⁸ Cf. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*, p. 34.

sobre o bem comum, se valendo de argumentos que ludibriassem o povo para que escolhessem aquilo que não é a vontade geral. Para que não houvesse tal interferência na deliberação pública, o Cidadão de Genebra propunha a não-comunicação entre os indivíduos no momento do sufrágio, como vimos em detalhes acima. Mesmo considerando suas preocupações quanto a isso, é uma concepção bastante problemática supor que os indivíduos não dialogariam entre si quanto as propostas de lei corresponderem ou não à vontade geral. Nesse ponto em específico, Rousseau não se preocupa em deixar explícito se desejava a total ausência de comunicação quanto às intenções de voto entre os cidadãos ou se imaginara um método em específico que salvaguardasse a legitimidade do sufrágio através do segredo. Nessa direção, Bertram sugere que a ideia mais plausível seria a de que os cidadãos votariam independentemente uns dos outros através de algum mecanismo tal como um local reservado para depositar suas escolhas de forma secreta, assim haveria a proteção contra qualquer forma de possível coerção de grupos ou indivíduos¹⁰⁹. Contudo, não há indícios disso nos escritos do filósofo.

Também a concepção de afastamento dos interesses particulares daqueles que constituem o bem público prefigura certa irrealidade, pois Rousseau parece supor uma cisão entre duas facetas da pessoa: o indivíduo e o cidadão, cada qual com desejos que eventualmente entram em conflito entre si. Quando os interesses particulares colidem com aqueles que se ligam ao bem público, o filósofo crê que o último predomina. Para ele, os interesses privados podem se tornar obstáculos para o voto consciente, o que impediria os indivíduos a votar pelo bem comum de maneira sensata. Todavia, sabemos que na maioria das vezes o que ocorre é exatamente o contrário: o ser humano tende a busca a satisfação dos seus interesses pessoais na grande maioria das vezes, não sendo diferente quando o assunto é a política. Mas, como bem sabemos, trata-se de uma idealização. A saída para esse embate entre vontades que desejam objetos diversos é oferecida por Rousseau na sua teoria pedagógica que visa educar o cidadão desde a infância para a vida republicana, teoria que não abordamos no presente trabalho devido ao seu escopo limitado.

Apesar das dificuldades e algumas ambiguidades presentes no seu sistema filosófico, é inegável a importância que a sua teoria teve para o pensamento político. Ao efetivar a secularização da vontade geral e propor uma ordem social onde a autonomia dos cidadãos determina seu autogoverno mediante suas ações soberanas, Rousseau trouxe consigo a

¹⁰⁹ Cf. BERTRAM, *Routledge philosophy guidebook to Rousseau and the social contract*, p. 107.

necessidade de romper com a dominação do povo por uma vontade a eles estranha. Utilizando a vontade geral como fio condutor para a fundamentação da sua teoria político-filosófica, retirando a soberania das mãos excludentes dos governantes e depositando nas mãos do povo, o Cidadão de Genebra pôs em curso uma corrente de pensamento que influenciou a maneira de se compreender as relações entre os indivíduos e o Estado. De acordo com o que sustenta David Held, a forma de governo republicano defendida por Rousseau representa a apoteose da tentativa de conjugar a liberdade com a participação direta do povo, ideal perseguido pelas teorias republicanas clássicas. Além disso, a maneira com que Rousseau forjou os elos entre o princípio do governo legítimo e o interesse coletivo autônomo lançou um desafio não somente contra os princípios políticos de seu tempo, mas também aos Estados liberais democráticos da posterioridade¹¹⁰. Mesmo que os debates entre os filósofos contemporâneos não utilizem mais a nomenclatura “vontade geral” quanto a discussão sobre aqueles princípios rousseauianos que vimos acima, ela ainda permeia inúmeras obras, através dos seus elementos constitutivos: vontade livre, generalidade e o novo fator que emerge da concepção de Rousseau, a participação política dos cidadãos. A seguir, dissertaremos acerca da forma com que podemos encontrar os elementos da vontade geral após a segunda metade do século XX.

¹¹⁰ Cf. HELD, David. *Models of democracy*. 3 ed. Malden: Polity Press, 2006, p. 47.

2 APROXIMAÇÕES CONTEMPORÂNEAS: DO LIBERALISMO POLÍTICO À DEMOCRACIA DIGITAL

Estabelecidos os critérios para a secularização da vontade geral através de Rousseau, o debate persistiu após a sua morte: seu ponto de vista foi discutido por vários filósofos de renome (tais como Kant e Hegel) que deram continuidade à teoria rousseuniana, seja incorporando elementos desta no desenvolvimento de seus próprios sistemas ou se opondo a essa linha de pensamento de forma crítica¹¹¹. Dentre as objeções direcionadas a Rousseau quanto a sua visão política, as mais comuns ressaltam desde a assistematização filosófica, confusão conceitual fundamentada em doença mental degenerativa até o fomento do totalitarismo. Entretanto, trata-se de leituras que não contemplaram o *corpus* da obra do Cidadão de Genebra ou que partem de interpretações isoladas de certos termos ou passagens de seus livros¹¹². O mesmo podemos dizer sobre a asserção de que o filósofo defende uma democracia direta, o que não é de todo correto haja vista que ele não exclui nem governo nem uma espécie de representação (ainda que seja bastante diferente daquilo que havia em seu tempo).

Apesar da influência do pensamento de Rousseau, no século XX o conceito de vontade geral acabou se fragmentando. No decorrer da nossa investigação, procuramos descobrir como o conceito sobreviveu com a passagem dos anos e o encontramos parcialmente presente em alguns autores contemporâneos, ou seja, apenas alguns dos elementos que o constituem norteando ideias atuais. Sendo assim, pesquisamos com base nesses critérios (a saber *vontade livre, generalidade e participação política*) qual autor teria incorporado esses elementos de forma que sua teoria filosófica mantivesse alguma ligação com o ideário rousseuniano, considerando sobretudo a complexidade política e social do nosso tempo. O resultado de nossa pesquisa foi John Rawls (2.1), autor que buscava o estabelecimento da justiça social a partir da deliberação de leis justas, característica que o vincula ao cerne do pensamento do

¹¹¹ Como exemplos disso, voltemos a Kant e Hegel: enquanto Kant compreendeu a questão da autonomia e da moral em Rousseau, incorporando e desenvolvendo esses pontos na sua própria filosofia, Hegel criticou justamente a questão da vontade (que segundo sua percepção é mais emotiva do que racional), apontando sua influência negativa na Revolução Francesa.

¹¹² É interessante a observação de Peter Gay na introdução de *A questão Jean-Jacques Rousseau*, de Ernst Cassirer: “Rousseau era, desafortunadamente, cunhador de frases felizes. Lidas em seu contexto, elas eram normalmente elucidadas pelos argumentos sobre os quais repousavam. Tiradas de contexto, seu poder retórico obscurecia o fato de serem apenas pronunciamentos incompletos. Usadas como *slogans*, elas distorciam ou destruíam o sentido que Rousseau lhes queria dar.” (GAY, Peter. Introdução in CASSIRER, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 17-18).

Cidadão de Genebra.

Rawls assumidamente admirava o trabalho de Rousseau, realizando inclusive conferências sobre sua leitura da teoria filosófica rousseauiana. Entretanto, não pretendemos nos ater à maneira com que o autor norte-americano compreendia os conceitos desenvolvidos pelo Cidadão de Genebra: nosso intuito, ao suscitar sua produção, é pôr em evidência como as ideias de Rousseau influenciaram o pensamento e desenvolvimento de conceitos na *justiça como equidade* desenvolvida por Rawls. Dessa forma, na primeira seção do presente capítulo, procederemos com a exposição de conceitos que apresentam similaridades com as características fundamentais da vontade geral após a formulação rousseauiana, enfatizando os elos entre as teorias dos dois filósofos na conclusão.

Entretanto, outras formas de se pensar um retorno aos princípios da vontade geral surgiram no limiar do século XXI. Tendo isso em vista, na seção subsequente (2.2), nosso foco será a aproximação entre tecnologia e política. Com o advento da Internet e as mudanças sociais por ela provocada, voltaremos nossa investigação para o papel fundamental das novas tecnologias de informação e comunicação (TICs) juntamente com a comunicação mediada por computadores (CMC) para a estruturação da *sociedade em rede*. Procedendo dessa forma, estabeleceremos o pano de fundo para a abordagem da *democracia digital*, proposta que visa agregar elementos tecnológicos para aprimorar a forma com que lidamos com a política. Nesse estágio do trabalho, o qual encaminhamos para a conclusão, traremos a discussão sobre quais modelos de democracia são favoráveis para a conjunção entre as TICs e os elementos da vontade geral, ou seja, que espécie de democracia seria mais adequada para colocar em prática o conjunto de ideias que proporcionariam de fato a inclusão cidadã na esfera política conforme o conceito estudado nesta dissertação. Ilustraremos com exemplos como as TICs influenciaram movimentos populares e permitiram a participação cidadã em questões governamentais, além de expor os atuais esforços no desenvolvimento de programas favoráveis nessa direção.

2.1 O LIBERALISMO DE JOHN RAWLS

O século XX nos proporcionou inúmeros filósofos importantes nos mais distintos campos que a Filosofia se propõe a analisar. Dentro do campo da filosofia política, o norte-americano John Rawls representa um teórico de marca maior, sendo um dos autores mais

citados contemporaneamente. Ainda que vinculado a uma posição liberal neo-kantiana, Rawls afirmava publicamente sua admiração pelo trabalho de Jean-Jacques Rousseau, fazendo referências ao Cidadão de Genebra em vários de seus livros e *papers* publicados. Nas suas aulas sobre a história da filosofia política encontramos uma abordagem interessante à teoria desenvolvida por Rousseau, sobretudo no que toca o conceito de vontade geral. Entretanto, sua versão da leitura pode parecer um pouco diluída para alguns ou “amigável” para o liberalismo político rawlsiano.

Dessa forma, não podemos assegurar que a leitura rawlsiana de sua teoria seria de fato do agrado do Cidadão de Genebra, haja vista que seu pensamento se opunha tanto ao individualismo quanto a concorrência entre os indivíduos, o que resultaria naquelas consequências nefastas da versão artificial do *amour-propre* denunciadas no *Segundo discurso*. Como observa Oliveira, a época em que Rousseau vivia não dispunha de elementos para analisar certos fatores de divisão entre os homens, tais como a divisão do trabalho e outros fatores imprevisíveis; porém, sua crítica aos pressupostos do liberalismo, direcionada sobretudo à Hobbes e Locke, eram constantes¹¹³. Mesmo assim, existem muitas semelhanças entre as teorias dos dois autores.

Antes de tratarmos das características que unem as distintas filosofias, cabe uma distinção importante: enquanto Rousseau se voltava para os requisitos necessários para a cidadania através do pacto social que efetivaria os princípios de liberdade e igualdade, Rawls se dirige à *estrutura básica da sociedade*: a forma como as instituições sociais mais importantes fazem a devida partilha de direitos e deveres fundamentais, além de definir quais vantagens serão atribuídas através da cooperação social¹¹⁴.

Na justiça como equidade, a sociedade é interpretada como um empreendimento cooperativo para a vantagem de todos. A estrutura básica é um sistema público de regras que definem um esquema de atividades que conduz os homens a agirem juntos no intuito de produzir uma quantidade maior de benefícios e atribuindo a cada um certos direitos reconhecidos a uma parte dos produtos. O que a pessoa faz depende do que as regras públicas determinam a respeito do que ela tem direito de fazer, e os direitos de uma pessoa dependem do que ela faz. Alcança-se a distribuição que resulta desses princípios honrando os direitos determinados pelo que as pessoas se comprometem a fazer à luz dessas expectativas legítimas.¹¹⁵

¹¹³ Cf. OLIVEIRA, *Rousseau e Rawls: contrato em duas vias*, p. 113.

¹¹⁴ Cf. RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 1997, p. 7-8.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 90.

As instituições sociais mais importantes, no entender do filósofo norte-americano, são compostas pela constituição política e pelos acordos sociais e econômicos firmados. Contudo, enquanto que para Rousseau o contrato social era *conditio sine qua non* para o estabelecimento de uma sociedade igualitária de indivíduos livres, para Rawls era apenas um instrumento utilizado para equalizar os conflitos internos da sociedade democrática. Seu foco não é, como era para o Cidadão de Genebra, o bem comum, mas o primado do justo sobre o bem¹¹⁶.

Posto isso, advertimos que não trataremos de uma análise aprofundada da leitura de Rawls sobre a obra de Rousseau. Outrossim, nosso objetivo será encontrar nos conceitos do filósofo norte-americano pontos de similitude com os componentes principais da vontade geral, quais sejam a *vontade livre*, a *generalidade* e a *participação política*. Compreendemos a importância da leitura da obra de Rousseau apresentada por Rawls nas *Conferências sobre a história da filosofia política*, mas não nos voltaremos a esse texto pois ele retomaria argumentos que já expomos na seção passada, o que não seria coerente com a proposta do nosso trabalho. Por conseguinte, nossa investigação terá como objeto os conceitos *posição original* e *véu de ignorância*, passando pelos *dois princípios de justiça*, termos encontrados na obra seminal de Rawls *Uma teoria da justiça*. Em um segundo momento da seção, traremos à discussão os conceitos de *consenso sobreposto* e *razão pública*, o primeiro pertinente ao ajuste teórico proporcionado pelo livro *Liberalismo político* e o outro conforme o importante artigo *A ideia de razão pública revisitada*, por sua vez uma reformulação/complementação da noção presente no *Liberalismo*. À guisa de conclusão, retornaremos a esses conceitos a fim de relacionar com os elementos que constituem a vontade geral, parâmetros para o desenvolvimento desta dissertação.

2.1.1 A posição original, os dois princípios de justiça e o véu de ignorância

O objetivo de John Rawls ao escrever a importante obra *Uma teoria da justiça* em 1971 era propor uma concepção em contraposição à corrente filosófica utilitarista que era predominante na época. Seu intuito foi de “[...] generalizar e elevar a uma ordem mais alta de

¹¹⁶ Tal posição é sustentada por Rawls na *Teoria da justiça*, concepção que posteriormente se transforma na congruência entre os dois conceitos quando o filósofo altera o foco do seu trabalho no *Liberalismo político*.

abstração a teoria tradicional do contrato social representada por Locke, Rousseau e Kant”¹¹⁷. Além disso, o filósofo norte-americano visava oferecer uma teoria da justiça com raízes fortemente kantianas em alternativa ao utilitarismo. A obra é riquíssima em conteúdo e aborda problemas centrais para a filosofia política. Dentre os importantes conceitos presentes no livro, consideramos que a definição apresentada da *posição original* e do *véu de ignorância* pelo filósofo são as que mais se aproximam dos elementos da vontade geral estudados no nosso trabalho: generalidade, vontade livre e deliberação. Entretanto, não podemos deixar de lado os *dois princípios de justiça*, pois estes significam o resultado alcançado pela deliberação que norteará o desenvolvimento da teoria rawlsiana, possuindo profundas raízes na essência da vontade geral.

Nossa investigação principia pelo conceito de *posição original*. Consideremos uma sociedade mais ou menos justa, onde a cooperação social é possível através do trabalho conjunto de pessoas razoáveis e racionais. Todavia, como poderíamos chegar a um acordo de que regras deveriam normatizar essa cooperação, para que uma sociedade bem-ordenada pudesse de fato ser alcançada? Para responder a essa pergunta, é introduzido o neocontratualismo de Rawls. Segundo o autor, é importante que haja um acordo firmado entre os indivíduos para que essa sociedade cooperativa possa funcionar de forma adequada. Mas, considerando que cada indivíduo possui uma história de vida diferente de seus pares, que possui ambições próprias e planos de vida a serem perseguidos, como estabelecer regras que contemplem os interesses de todos os envolvidos de forma que a justiça possa contemplar a todos?

Tendo em vista a solução para esse problema, Rawls sugere o uso da posição original. De acordo com seu argumento, “a posição original é definida de modo a ser um *status quo* no qual qualquer consenso atingido é justo. É um estado de coisas no qual as partes são igualmente representadas como pessoas dignas, e o resultado não é condicionado por contingências arbitrárias ou pelo equilíbrio relativo das forças sociais”¹¹⁸. Ou seja, possui caráter instrumental para a formação de um consenso entre as partes mediante o uso da justiça procedimental pura¹¹⁹. Sendo assim, a posição original é uma situação hipotética que serve de

¹¹⁷ RAWLS, *Uma teoria da justiça*, p. xxii, prefácio.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 129.

¹¹⁹ A justiça procedimental pura denota um modelo cujo significado indica que se um procedimento for justo, também teremos um resultado justo. O procedimento é o único critério para o resultado correto, sendo o ponto fulcral para Rawls a sua aplicação adequada, haja vista que ele representa a condição necessária para um resultado correto. Para se chegar a uma noção de justiça procedimental pura, é necessário que um sistema justo

simulação para a reflexão das pessoas representativas presentes nela, conforme as restrições que a situação impõe. Não é sua tarefa explicar a conduta humana, deixa claro Rawls, mas ela tenta dar conta dos nossos juízos morais e auxilia na explicação do porquê temos um senso de justiça¹²⁰.

A posição original, sendo um artifício da razão, não corresponde a uma concepção estanque ideal. Ao contrário disso, ela varia conforme as partes representativas são concebidas, respeitando suas características próprias, crenças e interesses, dependendo de quais as alternativas estão disponíveis para a deliberação. Não obstante, Rawls utilizará o conceito para descrever um ponto de partida onde estão disponíveis as melhores e mais razoáveis condições a serem impostas à escolha dos princípios que levam à cooperação social e, ao mesmo tempo, à concepção dos juízos ponderados das partes resultantes de uma reflexão ajuizada¹²¹. Assim como a posição original não existe de fato, mas é um exercício de abstração pelo qual conseguimos ponderar as decisões que servirão de parâmetro para a cooperação social, as pessoas representativas aqui também são hipotéticas. Utilizando o artifício da posição original, conseguimos imaginar quais seriam aqueles princípios pelos quais um consenso entre as partes seria possível, mesmo considerando todas as diferenças que encontramos nas sociedades contemporâneas.

Rawls crê que dos inúmeros princípios que em hipótese seriam debatidos, dois em especial seriam objeto de consenso entre as partes, tendo em vistas suas características razoáveis e racionais. Esses *dois princípios de justiça*, como o filósofo norte-americano os chama, são os seguintes:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos.¹²²

Esses princípios têm como alvo a estrutura básica da sociedade, deve ajustar as vantagens sociais e econômicas e controlar como é feita a concessão dos direitos e deveres

de instituições seja construído e devidamente administrado, daí a importância para todo o sistema rawlsiano da estrutura básica da sociedade. Cf. *Ibidem.*, p. 89-101 e GOLDIN, Elnora; GOLDIN, Osvaldino. Posição original: um recurso procedimental puro. *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 16, n. 1, jan./abr. 2011.

¹²⁰ RAWLS, *Uma teoria da justiça*, p. 130.

¹²¹ *Ibidem*, p. 131.

¹²² *Ibidem*, p. 64.

dos cidadãos. Considerando a estrutura social como algo dividido em duas partes distintas, a saber indivíduo e sociedade, a proposta de Rawls atinge os dois segmentos. Portanto, o primeiro princípio contempla aos cidadãos, sendo a norma que assegura o direito igual de liberdade acessível a todos. Dentro desse pacote, o filósofo norte-americano situa um rol de liberdades, sendo as mais importantes para ele a liberdade política, que contempla os direitos ao voto e de ocupar cargos públicos; liberdade de expressão e reunião; liberdade de pensamento e de consciência; liberdades da pessoa, que contemplam proteção contra abusos psicológicos e físicos; direito à propriedade privada e proteção contra qualquer espécie de detenção ou prisão arbitrária. Todas essas liberdades devem ser asseguradas a todos os indivíduos de forma igualitária. O segundo princípio de justiça, por sua vez, visa a distribuição de renda e riquezas, assim como as organizações cuja estrutura interna se baseia em uma hierarquia de autoridades e responsabilidades distintas. Mesmo que haja diferenças quanto a distribuição de renda e riquezas, essa partilha deve representar vantagem a todos. Somado a isso, as posições hierárquicas de autoridade e responsabilidade devem possuir abertura para o acesso de todos, isto é, os cargos devem estar disponíveis para todos os cidadãos e não restrito a apenas um ou outro grupo distinto¹²³.

Entre os dois princípios de justiça existe uma ordenação serial a ser respeitada, partindo do indivíduo para a estrutura da sociedade, ou seja, o primeiro princípio possui prioridade sobre o segundo. Para Rawls, as liberdades básicas das pessoas não podem ser suspensas ou negligenciadas, mesmo que traga uma margem maior de vantagens sociais ou econômicas. Sua limitação só é possível quando ocorre alguma espécie de conflito entre tipos distintos de liberdades. Nesse caso, a lista de liberdades pode ser revista, contanto que não perca sua característica de formar um pacote único, igualmente compartilhado por todos. Quanto ao que toca à distribuição de renda e acesso a cargos de responsabilidade, estes devem respeitar tanto as liberdades dos indivíduos quanto a igualdade de oportunidades para todos.

É importante frisar que os dois princípios de justiça, como já dissemos, se aplicam à estrutura básica da sociedade, ou seja, às instituições. Isso não fica isento de consequências. De acordo com Rawls, os direitos e liberdades básicas são definidos pelas regras públicas normatizadas pela estrutura básica, sendo ela que determinará o quão livre são os indivíduos. Logo, o primeiro princípio estatui que existam regras que proporcionem liberdades básicas distribuídas igualitariamente para todos. Quanto ao segundo princípio, as desigualdades a

¹²³ Cf. RAWLS, *Uma teoria da justiça*, p. 64-65.

serem consideradas partes sempre das pessoas representativas na posição original, indivíduos que ocupam as posições conforme disponibilizadas pela estrutura básica da sociedade. Dessa forma, o filósofo supõe a possibilidade de atribuir expectativas de bem-estar a esses indivíduos artificiais, sendo essas expectativas uma indicação dos seus pontos de vista a partir da posição social ocupada. Sendo, portanto, referente a pessoas artificiais, “[...] nenhum dos dois princípios se aplica a distribuição de determinados bens a indivíduos particulares que podem ser identificados por seus próprios nomes”¹²⁴.

Não obstante, temos que imaginar como as preferências e planos individuais de cada pessoa na posição original não podem interferir no resultado da deliberação. Como isso seria possível? Pensando nisso, Rawls propõe uma metodologia para que as características próprias de cada um não influam no momento da escolha. Esse método nos faz lembrar do desejo de Rousseau de que os cidadãos no momento do voto não estabelecessem nenhum contato com os seus pares, assegurando que o voto fosse dado conforme aquilo que julgava ser a vontade geral. Nessa direção, o filósofo norte-americano introduz o *véu de ignorância*.

A ideia da posição original é estabelecer um processo equitativo, de modo que quaisquer princípios aceitos sejam justos. O objetivo é usar a noção de justiça procedimental pura como fundamento da teoria. De algum modo, devemos anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posições de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício. Com esse propósito, assumo que as partes se situam atrás de um *véu de ignorância*. Elas não sabem como as várias alternativas irão afetar o seu caso particular, e são obrigadas a avaliar os princípios unicamente com base nas considerações gerais.¹²⁵

Para que o método funcione de maneira correta, considera-se que nenhuma das pessoas na posição original está ciente de determinadas circunstâncias. Eles não sabem qual é a sua posição social, classe ou *status*; desconhecem como estão dispostos os recursos naturais e habilidades, sua força e inteligência, dentre outras características particulares. Desconhecem suas concepções de bem e os pormenores do seu plano de vida, ignoram suas características psicológicas. Ademais, desconhecem os fatores políticos e econômicos da sociedade em que estão inseridos, nem o nível tecnológico, civilizatório ou cultural por ela alcançado; a geração a qual pertencem é uma incógnita: as consequências das decisões tomadas pelas partes devem ser indiferentes a qual geração estejam vinculados. Por outro lado, as pessoas na posição original somente sabem que a sua sociedade está submetida às circunstâncias de justiça e suas

¹²⁴ Cf. RAWLS, *Uma teoria da justiça*, p. 68-9.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 146-7, grifo nosso.

consequências, assim como têm ciência de fatos genéricos acerca da sociedade humana: relações políticas, organizações sociais, princípios de teoria econômica e características da psicologia humana. Rawls considera, também, que dotadas dessas informações que constituem um pano de fundo para julgar as alternativas apresentadas, as pessoas na posição original sabem que devem proteger suas liberdades, aumentar suas oportunidades e expandir os meios os quais podem utilizar para perseguir seus objetivos¹²⁶.

O filósofo norte-americano ressalta que não devemos considerar a posição original como uma assembleia que em dado momento abrange todos os indivíduos que vivem em uma mesma época nem daqueles que poderiam viver em um determinado tempo. Ou seja: não se trata de uma reunião de pessoas que realmente existem ou que poderiam existir nessa ou noutra época. A sua finalidade é de que possamos, a qualquer momento, assumir seu ponto de vista de forma que seja totalmente independente de quem o faz ou quando, visto que os princípios a serem escolhidos sejam sempre corretos. Para Rawls, o véu de ignorância ocupa um papel fundamental para que sejam alcançados os princípios de justiça de forma indiferente às características pessoais de cada um, respeitando a norma de que as informações disponíveis sejam sempre relevantes e as mesmas independente da época.

Note-se que a importância dessa construção feita pelo filósofo norte-americano é a anulação de possíveis barganhas entre as pessoas na posição original, o que fica claro com as restrições quanto aos argumentos que são válidos na deliberação. Com o desconhecimento dos fatores particulares tanto dos indivíduos quanto da sociedade em si, possíveis negociações que teriam como objetivo proveitos parciais para indivíduos ou grupos distintos. Ainda, a criação de facções seria impedida, pois como as pessoas iriam se organizar em favor de certos interesses se ignoram dados particulares? Sendo assim, as restrições quanto às informações disponíveis na posição original são basilares para Rawls:

As restrições impostas às informações particulares na posição original são, portanto, de fundamental importância. Sem elas, não seríamos capazes de elaborar nenhuma teoria da justiça. Teríamos de nos contentar com uma fórmula vaga afirmando que a justiça é aquilo com o que concordaríamos, sem podermos dizer muito, talvez nada, sobre a substância do próprio acordo. [...] O véu de ignorância possibilita a escolha unânime de uma concepção particular da justiça. Sem esses limites impostos ao conhecimento, o problema da negociação na posição original se tornaria insolúvel.¹²⁷

¹²⁶ Cf. RAWLS, *Uma teoria da justiça*, p. 154.

¹²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 151.

Isto posto, a ambição de Rawls é estabelecer a posição original para se chegar à solução desejada: acordos justos norteados pelos princípios de justiça firmados. Para que esse resultado seja atingido, é necessário que as partes estejam em par de igualdade e sejam tratadas igualmente como pessoas éticas. Todas as arbitrariedades devem ser deixadas de lado, corrigidas já no princípio da posição original. A unanimidade na decisão, conforme a disponibilidade das informações apresentadas às partes, é importante pois indica que a concepção de justiça escolhida representa “uma genuína conciliação de interesses”.

Esses conceitos retornam, anos depois, na obra *Liberalismo político*, com novos argumentos. Nele, o filósofo norte-americano chama a atenção para o fato que a sua concepção de véu de ignorância é espesso e não fino, pois deve obscurecer as doutrinas abrangentes das pessoas na posição original. Isso leva à modelagem de uma concepção política de justiça que será o ponto de apoio para um consenso sobreposto (conceito que abordaremos a seguir), o que dará as bases para uma justificação pública onde o pluralismo razoável é uma realidade¹²⁸. Além disso, aparecem três pontos de vista distintos a fim de que não surjam mal-entendidos quanto a sua teoria: o das partes na posição original, o dos cidadãos em uma sociedade bem-ordenada e, por fim, o nosso: as pessoas que estão formulando a justiça como equidade.

Os dois primeiros pontos de vista, concernentes às pessoas da posição original e aos cidadãos, compõem a justiça como equidade e são formadas a partir de suas ideias principais. Posto em outras palavras, são aquelas concepções a partir do olhar de pessoas artificiais que foram estipuladas por nós como uma ferramenta para a abstração necessária para se chegar aos resultados desejados. O terceiro ponto de vista, ou seja, o nosso, é aquele que utilizamos para avaliar a teoria da justiça que está sendo construída. A partir dele, testaremos nossas convicções mediante o equilíbrio reflexivo¹²⁹: “trata-se de saber em que medida a visão como um todo articula nossas convicções ponderadas mais firmes acerca de justiça política, em todos os níveis de generalidade, depois de cuidadosa ponderação e depois de feitos todos os

¹²⁸ Cf. RAWLS, John. *O liberalismo político*. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 28, nota 27.

¹²⁹ Compreendemos que o *equilíbrio reflexivo* representa um dos conceitos mais importantes da obra de John Rawls, entretanto não nos focaremos nele devido ao escopo limitado do nosso trabalho. Sendo assim, nos limitamos a breve explicação do termo. O filósofo norte-americano compreende por equilíbrio reflexivo o procedimento de revisar nossas convicções através de avanços e recuos, seja mudando hipoteticamente as circunstâncias onde podemos obter o pacto original ou alterar nossos juízos conforme novas informações. Dessa forma, Rawls compreende que mediante o uso desse método pode-se encontrar uma situação inicial que possa apresentar tanto pressuposições razoáveis quanto princípios que se alinhem com as nossas convicções adequadamente apuradas e ajustadas. Para mais detalhes, confira RAWLS, *Uma teoria da justiça*, p. 22-23.

ajustes e revisões que se mostraram necessários”¹³⁰.

2.1.2 *Consenso sobreposto e razão pública*

Durante mais de 20 anos após a publicação da *Teoria da justiça*, John Rawls acolheu sugestões e recebeu críticas quanto ao sistema proposto no livro. Em 1993, publica *O liberalismo político*, obra que marca a mudança de orientação da sua proposta filosófica. Agora, o autor não trata mais da justiça como equidade enquanto uma “doutrina moral abrangente” situada como alternativa a outras doutrinas abrangentes, mas agora ajustada ao pluralismo razoável pertencente às sociedades democráticas liberais e regulada por uma concepção política de justiça. Essa alteração no viés teórico ocorre devido a sua crença de que os valores políticos possuem um valor superior aos outros tipos de valores, uma vez que eles “[...] governam a estrutura básica da vida social [...] e especificam os termos essenciais da cooperação social e política”¹³¹. Isolando a sua teoria das doutrinas abrangentes, Rawls delimita o escopo do seu trabalho a valores políticos. Essa restrição ocorre sobretudo com vistas ao estabelecimento de um “consenso sobreposto” possível acerca desses princípios, considerando um pluralismo razoável que pode existir na sociedade democrática liberal.

Na proposta de Rawls, os valores políticos são expressos através dos princípios de justiça, onde figuram valores tais como igualdade equitativa de oportunidades, igual liberdade política e social, respeito mútuo e reciprocidade econômica¹³². Esses valores podem receber o apoio das doutrinas abrangentes razoáveis pois eles firmam a estrutura básica da sociedade, sendo, portanto, passíveis de consenso. Ainda que os princípios de justiça e os valores políticos não sejam vinculados às crenças ou convicções das doutrinas abrangentes razoáveis, a estabilidade da justiça como equidade conta com a anuência dessas doutrinas. Conforme salienta Weber, o argumento mais convincente acerca da predominância dos valores políticos reside no fato da concepção política de justiça sustentada por Rawls ser “liberal”. Essa orientação visa proteger os direitos fundamentais conhecidos e conceder a eles uma prioridade especial. Além disso, o liberalismo político busca integrar formas de garantir que os cidadãos possam, de forma igualitária, ter meios materiais para exercer efetivamente os seus direitos

¹³⁰ RAWLS, *O liberalismo político*, p. 33.

¹³¹ *Ibidem*, p. 164.

¹³² Cf. *ibidem*, p.164; WEBER, Thadeu. Autonomia e consenso sobreposto em Rawls. *Ethic@*, v. 10, n. 3. Florianópolis: UFSC, Dez. 2011, p. 132.

fundamentais¹³³. Dessa forma, expostos tanto o escopo restrito ao nível do político e os direitos fundamentais, saem da agenda política aquelas questões que trazem consigo maior polêmica, tópicos aos quais não seria possível um consenso. Estas ficam atreladas aos debates das doutrinas morais abrangentes.

Por conseguinte, um dos questionamentos de Rawls presente no *Liberalismo* é a maneira pela qual uma sociedade democrática bem-ordenada pode manter sua estabilidade e unidade levando em consideração a existência de um pluralismo razoável no seu cerne. Segundo suas observações, a sociedade é composta por inúmeras convicções distintas, o que denomina “doutrinas abrangentes”. Essas doutrinas podem ou não serem razoáveis, mas para a sua teoria apenas as razoáveis são observadas, pois a argumentação é uma necessidade para a convivência pacífica entre as diferentes visões de mundo. Tendo em vistas essa harmonia, Rawls introduz a ideia de um *consenso sobreposto*, conceito fundamental para o seu liberalismo político.

Sob tal consenso, as doutrinas abrangentes razoáveis subscrevem a uma noção política a qual todos poderiam concordar independentemente de suas crenças específicas. Sendo assim,

A unidade social se baseia em um consenso acerca da concepção política; e a estabilidade se torna possível quando as doutrinas que constituem o consenso são aceitas pelos cidadãos politicamente ativos da sociedade e quando as exigências da justiça não conflitam por demais com os interesses essenciais dos cidadãos, considerando-se o modo como esses interesses se formam e são fomentados pelos arranjos sociais de sua sociedade.¹³⁴

Para a ideia de um consenso sobreposto, o filósofo norte-americano demarca dois aspectos centrais. Em primeiro lugar, é um consenso entre doutrinas abrangentes razoáveis inseridas em um *pluralismo razoável*. Sob esse termo, Rawls compreende o convívio de inúmeras doutrinas morais, religiosas e filosóficas em uma sociedade democrática liberal, as quais podem ter convicções irreconciliáveis entre si. Note-se que o filósofo não está interessado no “pluralismo como tal”, pois este admite doutrinas desrazoadas, insanas e agressivas; tais posturas antagonizam a vida em sociedade democrática e são inconciliáveis com a proposta de um consenso, ficando de fora da concepção política de justiça. O alvo de Rawls é a conquista do consenso sobreposto sujeito ao pluralismo razoável, “[...] um produto

¹³³ Cf. WEBER, *Autonomia e consenso sobreposto em Rawls*, p. 133.

¹³⁴ RAWLS, *O liberalismo político*, p. 158.

da razão humana livre em condições de liberdade”¹³⁵. De dentro desse pluralismo, os indivíduos podem tanto manter suas convicções alinhadas com suas doutrinas abrangentes razoáveis quanto apoiar uma concepção de justiça, haja vista de que não são posições antagônicas. Conforme observa Weber, o consenso sobreposto

É um consenso entre concepções compreensivas razoáveis. A concepção política retira valores políticos dessas doutrinas, isto é, aqueles que podem ser objeto de argumentação pública e sejam essenciais para a sociedade cooperativa. É fundamental que a concepção política de justiça tenha o respaldo de um consenso que inclui as doutrinas abrangentes religiosas, filosóficas e morais razoáveis, ainda que conflitantes. Essas doutrinas razoáveis são todas aceitáveis, desde que respeitem os limites dos princípios de justiça. Por isso que Rawls fala em “consenso sobreposto razoável”.¹³⁶

Em segundo lugar, o liberalismo político de Rawls tem como objetivo apresentar uma concepção política de justiça inserida em uma democracia constitucional independente de visões religiosas, filosóficas ou baseadas em doutrinas abrangentes. Sendo assim, ainda que o consenso sobreposto refira-se às doutrinas abrangentes razoáveis, ele não depende delas para a sua existência: a justiça como equidade deve ser compreendida inicialmente como uma ideia que se autossustenta e que indica uma concepção política de justiça. Sua autossustentabilidade é proveniente sobretudo ao fato de se limitar à concepção política aplicada à estrutura básica da sociedade. Essa noção é modular e pode receber o endosso de doutrinas abrangentes existentes em uma sociedade que pode ser regulada por tal posição política. Posto em uma palavra, Rawls está convencido de que é possível alcançar um consenso onde cada indivíduo razoável pode aderir sem que para isso seja necessário abrir mão de suas convicções morais, religiosas ou filosóficas.

Para se chegar de fato ao consenso sobreposto, Rawls argumenta que há duas etapas a serem cumpridas. A primeira etapa resulta em um *consenso constitucional*, onde o consenso não é profundo e os princípios liberais de justiça política são considerados de forma apenas instrumentais¹³⁷. A falta de profundidade dessa forma inicial de entendimento se dá devido aos princípios não estarem baseados em concepções de pessoas morais ou de sociedade, muito menos em uma concepção pública compartilhada. Aqui, é alvo de acordo apenas alguns direitos e liberdades políticas fundamentais, não engloba sua amplitude. Entram no trato o

¹³⁵ RAWLS, *O liberalismo político*, p. 170.

¹³⁶ WEBER, *Autonomia e consenso sobreposto em Rawls*, p. 136-7.

¹³⁷ Cf. RAWLS, *op. cit.*, p. 187; SILVEIRA, Denis Coutinho. A justificação por consenso sobreposto em John Rawls. *Philosophos* 12 (1). Goiânia: UFG, jan./jun. 2007, p. 22.

direito de voto, a liberdade de expressão e associação política, além dos procedimentos legislativos e eleitorais pertinentes à democracia. Por outro lado, não há acordo quanto ao conteúdo e limites específicos desses direitos e liberdades, quais devem ser fundamentais e resguardados legalmente ou através da Constituição¹³⁸. Além disso, seu alcance é bastante restrito: “não abrange a estrutura básica da sociedade, limita-se somente aos procedimentos políticos do governo democrático”¹³⁹.

Para alcançar um consenso constitucional, o filósofo norte-americano argumenta que passa pela incorporação de determinados princípios liberais pelas instituições políticas e sua consequente absorção por parte de um *modus vivendi*¹⁴⁰ em determinado contexto histórico. Weber sustenta que o intuito de Rawls é nos mostrar que a aceitação inicial de uma Constituição asseguradora de princípios de justiça liberais muda gradativamente, se tornando um consenso constitucional onde tais princípios são aprovados. Dessa forma, viver em um Estado onde os princípios liberais de justiça foram adotados cria um entendimento de que essas normas são as mais razoáveis a serem professadas. Mesmo que esses elementos não tenham sido escolhidos em um acordo amplo, o fato das pessoas viverem em uma sociedade onde instituições políticas justas são reais e seguem normativas orientadas pelos princípios liberais, um consenso constitucional acaba se formando em um primeiro momento, frutificando um consenso sobreposto posteriormente. Considerando que este não possa ser formado diretamente, o caminho que leva a ele pode começar com princípios políticos relevantes com vistas a um consenso constitucional ou, em um nível ainda anterior, com um *modus vivendi*¹⁴¹.

Rawls compreende que só chegaremos a um “consenso institucional estável” quando os princípios liberais norteamericanos de fato as instituições políticas fundamentais. Entretanto, para que isso ocorra, há a necessidade de satisfazer três requisitos: em primeiro lugar, considerando o pluralismo razoável, os princípios liberais devem ser capazes de lidar com a exigência política urgente de estipular qual o teor dos direitos e liberdades políticos fundamentais e ministrar a eles sua prioridade. Dessa forma, esses direitos e liberdades saem da agenda política, não sendo mais objeto de disputas políticas. Em segundo lugar, um

¹³⁸ Cf. RAWLS, *O liberalismo político*, p. 187-188.

¹³⁹ Ibidem, p. 188.

¹⁴⁰ *Modus vivendi* é geralmente usado para definir um contrato entre partes divergentes, cujos objetivos levam a um conflito. Sendo assim, um acordo entre as partes é estabelecido, pacto que ambos concordam em respeitar a despeito de suas diferenças. Ainda assim, tanto um lado quanto o outro estão dispostos a perseguir seus objetivos às custas do rival, podendo ser esse o caso se as condições que levaram ao acordo mudem (Cf. Ibidem, p. 173).

¹⁴¹ Cf. WEBER, *Autonomia e consenso sobreposto em Rawls*, p. 142.

consenso constitucional estável está ligado ao tipo de razão pública proporcionada pela aplicação dos princípios de justiça liberais. Isso significa que a construção dos princípios políticos ocorre mediante a argumentação pública. Como ressalta Weber, “trata-se de uma argumentação acessível e confiável a todos os cidadãos”¹⁴². Em terceiro lugar, as instituições políticas básicas que integram os princípios supracitados e a maneira com que a razão pública se manifesta mediante a sua aplicação possuem a tendência de incentivar as virtudes de cooperação da vida política. Dessa forma, Rawls se vale da psicologia moral para sublinhar que os cidadãos que creem em instituições justas buscam fortalecê-las, levando em consideração suas capacidades de terem uma concepção de bem e senso de justiça¹⁴³. Desse modo,

A confiança mútua em instituições justas cria estabilidade para uma Constituição. Nesse caso, as próprias concepções morais abrangentes dos cidadãos se alteram na direção da aceitação dos princípios constitucionais. Quando a cooperação social está baseada no respeito mútuo, as liberdades e oportunidades fundamentais serão reconhecidas publicamente.¹⁴⁴

Dito isso, veremos como ocorre a passagem para a segunda etapa, que é a consolidação do consenso sobreposto. De acordo com Rawls, é necessário observarmos três quesitos: *profundidade*, *amplitude* e *especificidade do seu conteúdo*. No que toca a profundidade, enquanto o consenso constitucional estiver vigente, os grupos políticos devem realizar sua argumentação de forma pública e aberta aos demais grupos que não fazem parte de sua doutrina abrangente. Isso faz com que esta atitude seja vista como ação racional, na medida em que o diálogo com outros indivíduos acerca de suas convicções pode levar à construção de concepções de justiça que podem servir de parâmetros para explicar e defender as políticas que creem serem mais adequadas para um grande público, medida que visa a conquista de uma maioria. Para que isso seja possível, é necessário que concepções políticas de justiça sejam formuladas: estas serão utilizadas como “moeda comum” para as discussões e servirão de referencial para a explicação do conteúdo e as consequências dos princípios defendidos pelos indivíduos de cada grupo¹⁴⁵.

Sobre a amplitude, o consenso sobreposto não se limita apenas a procedimentos democráticos, seu foco está na estrutura básica da sociedade. Para Rawls, a Constituição não

¹⁴² WEBER, *Autonomia e consenso sobreposto em Rawls*, p. 143.

¹⁴³ Cf. RAWLS, *O liberalismo político*, p. 190-3.

¹⁴⁴ WEBER, *op. cit.*, p. 143

¹⁴⁵ Cf. RAWLS, *op. cit.*, p. 195.

pode ser considerada apenas procedimentalmente e também não podem ser asseguradas apenas as liberdades de expressão e de pensamento político, direitos e liberdades mais amplos devem ser ratificadas, assim como maneiras de garantir que as necessidades básicas de cada indivíduo sejam atendidas de forma que possa ser salvaguardada a possibilidade de todos cidadãos poderem participar da vida política e social. A respeito desse último ponto, o filósofo norte-americano argumenta que “abaixo de certo nível de bem-estar material e social, de treinamento e educação, as pessoas simplesmente não podem participar da sociedade como cidadãos, muito menos como cidadãos iguais”¹⁴⁶. Consequentemente, a maneira com que o consenso constitucional lida com tais problemas é insuficiente, pois abrange apenas uma parte limitada das demandas políticas.

Quanto à especificidade, Rawls salienta que a justiça como equidade parte das ideias fundamentais de sociedade, enquanto sistema equitativo de cooperação social; e de pessoa, compreendida como livre e igual. Esse referencial é utilizado quando da escolha das concepções políticas que são possíveis em um regime constitucional. Além disso, interesses econômicos e sociais servem como pano de fundo para concepções liberais distintas, levando a eventuais choques de interesses. Assim, a amplitude da diversidade de concepções liberais depende do nível do embate entre tais interesses: quanto maior a divergência, mais posições surgem. Por outro lado, quanto mais compatíveis os objetivos perseguidos menor o número de concepções liberais que servem como foco para o consenso. Para que a justiça como equidade ocupe o papel proeminente para o acordo, Rawls defende duas condições fundamentais a serem satisfeitas: a) que esteja corretamente baseada nas ideias fundamentais mais centrais e b) que seja estável em vista dos interesses que a apoiam e que por ela são fomentados.

Cabe salientar que, para o filósofo norte-americano, o consenso sobreposto não é alcançado por qualquer sociedade, apenas uma sociedade democrática que possui um pluralismo razoável pode almejar tal consenso. Uma sociedade marcada pelo pluralismo de fato não conseguiria alcançar esse objetivo, devido aos constantes conflitos intestinos de interesses entre doutrinas abrangentes antagônicas, cujos ideários desrazoados ou agressivos tornariam qualquer acordo impossível¹⁴⁷.

Conforme vimos acima, quando tratamos do consenso sobreposto nos referimos a um outro conceito fundamental para o nosso trabalho: a *razão pública*. Rawls concebe a razão pública como parte de uma sociedade democrática constitucional bem-ordenada, pois segundo

¹⁴⁶ RAWLS, *O liberalismo político*, p. 197

¹⁴⁷ Cf. WEBER, *Autonomia e consenso sobreposto em Rawls*, p. 145.

sua visão tanto a forma quanto o teor dessa razão integram a ideia mesma de democracia. Em tal sociedade, onde o pluralismo razoável encontra-se no seu cerne, os cidadãos compreendem que não podem alcançar um acordo baseados nos conteúdos proporcionados apenas pelas suas doutrinas abrangentes. Por isso, há a necessidade de se considerar razões que possam ser oferecidas para que o diálogo acerca de questões políticas possa ser alcançado. Sendo assim, Rawls sugere que a razão pública seja adotada como fundamento para tais assuntos ao invés de doutrinas abrangentes da verdade ou do direito. É importante ressaltar que essa noção de razão pública não pretende ser uma crítica ou empreender ofensivas contra nenhuma doutrina abrangente, seja lá qual for a sua orientação, a não ser que suas convicções sejam incompatíveis com os princípios democráticos ou com os elementos que constituem os fundamentos da razão pública. Lembremos que o filósofo norte-americano tem em mente o pluralismo razoável, onde as diversas doutrinas abrangentes convivem de forma harmoniosa a despeito de suas diferenças irreconciliáveis, não o pluralismo como tal.

De acordo com o que sustenta sua teoria, a ideia de razão pública evidencia agudamente os valores políticos e morais que devem nortear tanto a relação entre o governo democrático de direito com seus cidadãos quanto a maneira com que os indivíduos se relacionam entre si. Tal ideia possui cinco particularidades:

(1) as questões políticas fundamentais às quais se aplica; (2) as pessoas a quem se aplica (autoridades públicas e candidatos a cargos públicos); (3) seu conteúdo tal como especificado por uma família de concepções políticas razoáveis de justiça; (4) a aplicação dessas concepções em discussões de normas coercitivas que devem ser aprovadas na forma de Direito legítimo para um povo democrático; (5) a verificação pelos cidadãos de que os princípios derivados das tais concepções de justiça satisfazem o critério de reciprocidade.¹⁴⁸

Somado a isso, a publicidade desta razão se dá de três formas: enquanto razão dos cidadãos, sendo razão do público; seu objeto é o bem público concernente aos conteúdos de justiça política fundamental cujos temas são os elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica; tanto sua natureza quanto seu teor são públicos, expostos publicamente através de uma série de noções razoáveis de justiça política supostamente fundamentadas no preceito da reciprocidade¹⁴⁹.

O foco da razão pública se restringe às discussões políticas em fórum político público, este constituído por três partes distintas: a) o discurso dos juízes nas suas resoluções,

¹⁴⁸ RAWLS, *O liberalismo político*, p. 524.

¹⁴⁹ Cf. *Ibidem*, p. 524.

sobretudo o dos juízes de um tribunal supremo; b) o discurso de autoridades e representantes dos poderes Executivo e Legislativo; c) e o discurso de candidatos a cargos públicos e chefes de campanha, voltados aos programas partidários e declarações com fins políticos em pronunciamentos públicos.

Rawls vê a necessidade de estabelecer uma diferenciação clara entre a sua concepção de razão pública e aquilo que nomeia *cultura de fundo*. Esta é a cultura da sociedade democrática, não respondendo diretamente a nenhum princípio político ou religioso em específico. Ela abarca diversas formas de associações formadas pluralisticamente: “a cultura de Igrejas e associações de todos os tipos e de instituições de ensino de todos os níveis, em especial as universidades, as escolas profissionais, as sociedades científicas e outras”¹⁵⁰. A razão pública não se dirige à cultura de fundo, composta por uma abundância de razões não públicas, apenas àquelas discussões políticas supracitadas.

Uma nova distinção é argumentada pelo filósofo norte-americano, agora entre a ideia de razão pública e o *ideal* de razão pública. Segundo indica, esse ideal é alcançado quando juízes, legisladores, políticos, funcionários do Executivo entre outras autoridades públicas operam com a razão pública como elemento norteador, utilizando-a como referencial para tornar claras as suas razões para os demais cidadãos quanto às concepções políticas fundamentais que julgam as mais razoáveis e adequadas. Dessa forma cumpre-se o que Rawls considera *dever de civilidade mútua entre cidadãos*¹⁵¹.

Considerando os argumentos postos por Rawls até o momento, surge a questão de que forma os cidadãos que não desempenham funções de autoridades públicas podem atingir o ideal da razão pública. De acordo com Bavaresco e Lima, o filósofo norte-americano baseia-se na concepção kantiana sobre o contrato originário para oferecer sua resposta. Para o filósofo norte-americano, o objetivo é atingido quando os cidadãos, ao darem seu voto, pensam *como se (als ob)* fossem legisladores, indagando-se quais leis realizariam com maior eficácia o critério da reciprocidade e seriam mais razoáveis de aprovar. Por esse ângulo, “[...] são constituídos como legisladores ideais (moral) que repudiam os funcionários e candidatos a cargos públicos que violem a razão pública”¹⁵².

A ideia de razão pública surge de uma compreensão de cidadania democrática presente

¹⁵⁰ RAWLS, *O liberalismo político*, p. 526, nota 13.

¹⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 527; BAVARESCO, Agemir; LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. A ideia rawlsiana de razão pública: limites e alternativas a partir de Habermas. *Sol nascente*, v. 1, 2012, p. 62.

¹⁵² BAVARESCO; LIMA, *A ideia rawlsiana de razão pública: limites e alternativas a partir de Habermas*, p. 62.

em uma democracia constitucional. Essa conexão possui duas características: a) é uma ligação dos cidadãos com a estrutura básica da sociedade, sendo ela uma estrutura social fechada, na qual entramos quando nascemos e a deixamos somente com a morte; b) é um vínculo entre cidadãos livres e iguais que executam o poder político último na qualidade de corpo coletivo. O resultado disso é o estabelecimento de um terreno comum de diálogo onde possa ser possível a satisfação do princípio de reciprocidade ao oferecer concepções razoáveis de justiça política baseados em termos de cooperação equitativos segundo os quais, mesmo que seja às custas do sacrifício de interesses próprios, concordariam em seguir sob a condição de que os outros cidadãos também o fizessem. Ainda que haja divergências quanto a quais concepções de justiça são as mais razoáveis, os cidadãos conseguiriam entrar em um acordo de que todas as propostas são razoáveis, mesmo que de forma mínima. Nessa direção, Rawls crê que dessa forma a legitimidade política estruturada no preceito da reciprocidade é alcançado:

[...] A ideia de legitimidade política baseada no critério de reciprocidade diz: nosso exercício do poder político é adequado apenas quando acreditamos sinceramente que as razões que ofereceríamos para nossas ações políticas – caso tivéssemos de formulá-las como autoridades públicas – são suficientes e pensamos razoavelmente que outros cidadãos também poderiam razoavelmente aceitar essas razões.¹⁵³

O filósofo norte-americano sustenta que a ideia de razão pública é fundamental pois dá sustentação para os elementos principais de sua concepção de democracia constitucional bem-ordenada. Sua teoria política também é compreendida como uma *democracia deliberativa*, devido ao fato de que a deliberação ocupa um lugar proeminente. Quando os cidadãos deliberam, ocorre o intercâmbio de óticas distintas quanto a assuntos políticos, havendo a possibilidade de revisão de suas próprias posições considerando que estas não representam convicções pessoais, interesses privados ou não políticos. Sendo assim, para Rawls a razão pública evidencia a argumentação dos cidadãos no que toca elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica. Existem três elementos que são basilares para a democracia deliberativa: a) uma ideia de razão pública; b) uma estrutura de instituições democráticas constitucionais que delimitem os corpos legislativos deliberativos; c) o conhecimento e o desejo dos cidadãos de seguir a razão pública e concretizar seu ideal agindo

¹⁵³ RAWLS, *O liberalismo político*, p. 529-30.

politicamente¹⁵⁴. As consequências desses elementos são o financiamento público de eleições e o fornecimento de ocasiões públicas para a discussão de questões fundamentais e de política pública. Rawls também demonstra preocupação quanto à corrupção da política através do dinheiro, deixando claro que a deliberação pública deve ser reconhecida como uma característica fundamental da democracia e que esteja “livre da maldição do dinheiro”, “do contrário, a política passa a ser dominada por interesses corporativos e outros interesses organizados, que por meio de grandes contribuições para as campanhas eleitorais distorcem – quando não excluem – a discussão e a deliberação públicas”¹⁵⁵.

Ademais, a educação e a informação acessível a todos os indivíduos constituem fatores cruciais para a democracia deliberativa. Sem elas, decisões concernentes às questões sociais ou políticas não podem ser tomadas devido à falta de dados sobre a realidade do Estado. Não haveria como os representantes políticos proporem reformas ou mudanças para cidadãos que não compreendessem suas implicações devido à má informação ou descrença quanto a importância dessas medidas. Somente alicerçadas em extensiva instrução e informação acessível a todos que as decisões de cunho político e social poderiam ser alcançadas com segurança e satisfatoriamente.

Sobre o conteúdo da ideia de razão pública, Rawls informa que é constituído não apenas por uma concepção de justiça, mas por um grupo delas. Considerando a existente variedade de liberalismos, o filósofo afirma que também podem haver várias formas de razão pública definidas por concepções de justiça razoáveis. Sendo assim, a justiça como equidade desenvolvida por ele é apenas uma proposta entre outras. O que demarca essas formas de razão pública é, segundo o autor, o critério de reciprocidade praticado por cidadãos livres e iguais, reconhecidos como razoáveis e racionais. Além disso, tais concepções são identificadas através de três características que lhes são próprias: a) um rol de determinados direitos, liberdades e oportunidades fundamentais; b) a concessão de prioridade para esses direitos; c) meios assegurados para que os cidadãos possam fazer uso de suas liberdades¹⁵⁶. O liberalismo político rawlsiano não pretende impor sua visão de razão pública como uma concepção política de justiça favorita; ao contrário disso, ele admite a percepção de legitimidade discursiva habermasiana assim como as visões católicas do bem e da

¹⁵⁴ Cf. RAWLS, *O liberalismo político*, p. 531-2.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 532

¹⁵⁶ Cf. Ibidem, p. 533-534; BAVARESCO; LIMA, *A ideia rawlsiana de razão pública: limites e alternativas a partir de Habermas*, p. 63.

solidariedade, contanto que expressas e alicerçadas em valores políticos¹⁵⁷.

Adiante, Rawls aborda a noção de uma visão ampla da cultura política pública, chamando a atenção para duas características: a) as doutrinas abrangentes razoáveis religiosas ou seculares podem ser inseridas na discussão política pública, sob a condição de apresentem razões políticas apropriadas para sustentar seus argumentos. Esse procedimento de dar razões políticas condizentes é referida como a *cláusula*, sendo que ela também delimita a cultura política pública posta em contraste com a cultura de fundo; b) deve haver razões positivas para a incorporação de doutrinas abrangentes na discussão política pública, tais como o reconhecimento dos cidadãos de que as suas doutrinas abrangentes razoáveis podem reforçar os princípios de justiça¹⁵⁸. Conforme sintetizam Bavaresco e Lima, a noção de visão ampla da cultura política parte do pressuposto de que as doutrinas abrangentes razoáveis religiosas ou seculares que pretendem participar da discussão pública devem explicitar de modo sincero e não manipulador o conteúdo de suas ideias, a fim de favorecer a amizade cívica tanto entre os cidadãos quanto entre as próprias doutrinas abrangentes¹⁵⁹.

Cabe ainda fazermos mais algumas observações sobre a razão pública e a religião¹⁶⁰ conforme concebido por Rawls, ainda que de forma breve. Conforme vimos anteriormente, o liberalismo político especifica uma concepção política de justiça isenta das doutrinas abrangentes. Mesmo que doutrinas subordinadas à autoridade da Igreja ou da Bíblia não estejam entre as doutrinas abrangentes liberais como a de Kant ou Mill, utilizadas pelo filósofo como exemplos recorrentes na sua obra, elas não são excluídas do debate político, dos processos de reconhecimento ou do apoio aos princípios de justiça presentes em uma sociedade democrática (contanto que apresentem razões alicerçadas politicamente, como vimos acima). Além disso, a razão pública se direciona aos cidadãos enquanto tais e o seu teor é definido através de uma família de concepções políticas liberais de justiça que buscam observar o princípio de reciprocidade. Não é sua tarefa interferir em questões relacionadas às crenças dos cidadãos, visto que o liberalismo político rawlsiano não imputa uma guerra entre religião e democracia, posição que o difere do liberalismo iluminista que se opunha ao

¹⁵⁷ Cf. RAWLS, *O liberalismo político*, p. 535-536.

¹⁵⁸ Cf. *ibidem*, p. 548-549; BAVARESCO; LIMA *A ideia rawlsiana de razão pública: limites e alternativas a partir de Habermas*, p. 64.

¹⁵⁹ BAVARESCO; LIMA, *A ideia rawlsiana de razão pública: limites e alternativas a partir de Habermas*, p. 64.

¹⁶⁰ Ainda que se trate de um tópico importante, não nos aprofundaremos nesse debate devido ao escopo do trabalho.

cristianismo ortodoxo¹⁶¹.

Rawls compreende que existem limites para a reconciliação através da razão pública, citando três exemplos de conflitos que levam ao desacordo entre os cidadãos: a) resultantes de doutrinas abrangentes irreconciliáveis; b) provenientes de diferenças de classes, raças, etnia, gênero, etc.; c) originados nos limites da capacidade de juízo dos cidadãos. O interesse do liberalismo político se detém apenas ao primeiro caso, defendendo que mesmo que os cidadãos professem doutrinas abrangentes conflitantes eles podem partilhar de razões públicas que visam uma concepção política de justiça. Quanto ao segundo tipo, os princípios políticos de justiça auxiliam no ajuste de diferenças econômicas e demais problemas que possam se originar (ao menos teoricamente). Finalmente, os conflitos que configuram o terceiro tipo apresentado acima sempre existirão, o que impõem limites ao alcance do possível acordo¹⁶².

Após essa retomada dos conceitos utilizados por John Rawls na construção do seu sistema filosófico, veremos como eles se ligam (ainda que sutilmente) com a teoria da vontade geral de acordo com a formulação de Rousseau. O comentador Christopher Brooke nos chama a atenção para a estreita ligação entre *os dois princípios de justiça* de Rawls e o cerne da ideia de vontade geral. Esses princípios são selecionados pelas pessoas que estão na posição original por trás de um véu de ignorância, preocupados em como perseguir seus planos de vida através de normativas que devam ser endossadas e aplicadas a todos os indivíduos. Esses fundamentos devem, então, ser aplicados à estrutura básica da sociedade e não policiar diretamente as decisões tomadas individualmente pelos cidadãos¹⁶³. Note-se que esses elementos – autointeresse no momento do voto, foco em regras gerais e imparcialidade – já aparecem em Rousseau quando diz as seguintes palavras sobre a vontade geral:

Por que é sempre certa a vontade geral e por que desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por não haver ninguém que não se aproprie da expressão *cada um* e não pense em si mesmo ao votar por todos? – eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um tem por si mesmo, e conseqüentemente, da natureza do homem; a prova de que a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência; a prova de que essa vontade deve partir de todos para aplicar-se a todos, e de que perde sua explicação natural quando tende a algum objetivo individual e determinado, porque então, julgando aquilo que nos é estranho,

¹⁶¹ Cf. BAVARESCO; LIMA, *A ideia rawlsiana de razão pública: limites e alternativas a partir de Habermas*, p. 69.

¹⁶² Cf. *Ibidem*, p. 69.

¹⁶³ Cf. BROOKE, Christopher. Rawls on Rousseau and the general will. In: FARR, James; WILLIAMS, David Lay (ed.). *The general will: the evolution of a concept*. New York: Cambridge University Press, 2015, p. 429.

não temos qualquer princípio verdadeiro de equidade para guiar-nos.¹⁶⁴

Corroborando essa tese da proximidade conceitual exposta acima, temos o relato de Joshua Cohen de que Rawls “certa vez disse de passagem que seus dois princípios de justiça poderiam ser compreendidos como um esforço para decodificar o conteúdo da vontade geral”¹⁶⁵. Nota-se que os fundamentos que Rawls utiliza para os dois princípios da justiça são, em primeiro lugar, a liberdade e em seguida, a igualdade. No primeiro caso, não se trata apenas de um conceito simples de liberdade, mas um conjunto de liberdades fundamentais; no segundo, a igualdade é tratada na medida que o segundo princípio de justiça busca minimizar as diferenças financeiras e prover o acesso irrestrito à concorrência para o preenchimento de cargos públicos.

Nos debruçando sobre o procedimento representado pela *posição original*, onde as pessoas artificiais estão postas sob um *véu de ignorância* espesso, compreendemos que Rawls propõe uma saída para a questão problemática que Rousseau deixa em aberto quanto ao voto. Recordando a questão que abordamos na seção anterior, o Cidadão de Genebra diz no *Contrato social* que os cidadãos no momento do sufrágio não devem manter contato com nenhum outro indivíduo e deve dar o seu voto de coração, escolhendo a opção que melhor exprime a vontade geral mesmo que isso signifique um impedimento para sua vontade particular. Sabemos que a sua preocupação era com a formação de facções que poderiam diluir o poder soberano entre grupos de pressão que buscariam impor suas próprias agendas sobre o bem público. Contudo, não fica claro no seu texto como o ato do voto em si deveria ocorrer, deixando uma lacuna para a especulação.

Rawls, por sua vez, ao propor o procedimento da posição original e do véu de ignorância, parece resolver essa questão. Ao definir um ponto de origem hipotético onde pessoas artificiais buscam um consenso sobre princípios de justiça a serem aplicados à estrutura básica da sociedade, procedimento esse que não é empírico, mas um artifício da razão, o filósofo norte-americano sugere que cada indivíduo possa se colocar no lugar das pessoas na posição original para chegar à definição de princípios de justiça pelos quais todos possam subscrever. Desse modo, a questão do “voto de coração” que visa o bem comum é substituído por um juízo ponderado, cujo resultado é a criação de oportunidades iguais para

¹⁶⁴ ROUSSEAU, *Do contrato social*, p. 39.

¹⁶⁵ No original: (Rawls) *once said in passing that his two principles of justice could be understood as an effort to spell out the content of the general will*. (COHEN, Joshua. *Rousseau: a free community of equals*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 2)

todos os cidadãos poderem perseguir seus projetos de vida razoáveis. No que toca à questão do voto sem contato com outras pessoas, acreditamos que também é satisfeita na medida em que nossos juízos ponderados não necessitam ser formados mediante a influência de outrem, salvo quando surge a necessidade de defender publicamente nossas posições ou quando há o dever de formar um consenso quanto aos princípios de justiça que serão implementados. Em suma, o primeiro elemento constituinte da vontade geral, a *vontade livre*, é identificado no procedimento da posição original.

Não obstante, fica a impressão que tanto Rawls quanto Rousseau pecam na idealização de uma deliberação onde ficam de fora, por um lado, informações individuais (posição social, raça, etnia, capacidades mentais, etc.) e da sociedade na qual estão inseridos (tais como situação política e econômica); de outro, os interesses particulares que devem ser postos de lado no momento do voto. Ambos filósofos buscam um resultado justo da deliberação, um através de um procedimento mental e o outro pelo sufrágio, contudo sua aplicação não parece realista de todo. Naturalmente, ambos estavam cientes dessa dificuldade, possuíam o conhecimento de que os seres humanos tendem a buscar a satisfação de seus interesses ainda que às expensas de outrem. Sendo assim, os dois filósofos acreditavam que mesmo com essa característica peculiar da humanidade, o fato de buscarem satisfazer seu autointeresse seria o meio pelo qual buscariam a expansão das oportunidades para os demais cidadãos poderem fazer o mesmo. Posições controversas que receberiam o reforço da educação pelo lado de Rousseau e pelo convívio em uma sociedade onde a estrutura básica da sociedade fomenta os princípios de justiça, no caso de Rawls. Para ambos, há uma didática ao fundo, assunto que não aprofundaremos nesta dissertação.

Quanto ao *consenso sobreposto*, temos de ter em mente que a estrutura social se tornou muito mais complexa do que nos tempos de Rousseau. Existem inúmeras doutrinas religiosas, filosóficas ou éticas em constante disputa devido aos seus pontos de vista conflitantes. Dessa forma, a questão de como equalizar uma sociedade de maneira que o liame social não ceda é um problema mais intrincado do que o era durante o Iluminismo. Para abranger esse panorama a contento é necessário encontrar um terreno comum onde seja possível primeiramente a convivência pacífica entre orientações distintas para depois estipular como fundamentar princípios que nortearão uma sociedade democrática. Sendo assim, percebemos que a proposta de Rawls acerca de um consenso sobreposto possível entre doutrinas abrangentes razoáveis, considerando um pluralismo razoável em uma democracia

constitucional liberal, atinge satisfatoriamente o requisito da *generalidade*.

Finalmente, a ideia de razão pública traz consigo fatores que a aproximam da essência da vontade geral, a *participação política*. O conceito proposto por Rawls, conforme vimos acima, surge de uma compreensão de cidadania democrática presente em uma democracia constitucional. Além disso, vincula os cidadãos à estrutura básica da sociedade e delimita a relação entre eles e o Estado e sua intersubjetividade política, na medida em que executam o poder político último enquanto corpo coletivo. Não obstante, talvez Rousseau não concordasse com o foco específico ao qual a razão pública se dirige. Recordando o que vimos na seção anterior, o Cidadão de Genebra se opunha fortemente contra a transferência da soberania para representantes, haja vista que para ele a vontade geral era inalienável, o que impediria uma democracia representativa como conhecemos. Note-se que o filósofo não se opunha ao trabalho de representantes enquanto porta-vozes do povo, um serviço que requereria vigilância para que os indivíduos escolhidos não se desalinhassem com a vontade geral soberana. Mas como já foi dito, a sociedade atual se tornou muito mais complexa do que aquela que o Cidadão de Genebra tinha sob seus olhos, o que levou ao desenvolvimento de formas de governo representativos. Rawls, por conseguinte, concebe o uso da razão pública restrito às discussões políticas realizadas em fórum público, focado nos discursos de juízes, representantes políticos ou do governo e candidatos a cargos públicos. Torna-se patente que na concepção contemporânea do filósofo norte-americano, a participação política dos cidadãos passa diretamente pelos representantes; entretanto, os indivíduos podem fazer uso da razão pública ao se imaginarem no papel do dirigente, se questionando sobre quais as leis mais eficazes para satisfazer o critério da reciprocidade social e, portanto, seriam as mais razoáveis a serem escolhidas.

Na sua interpretação da vontade geral encontrada no livro *Conferências sobre a história da filosofia política*, ao expor a sua concepção de qual seria o ponto de vista da *volonté générale*, Rawls assume a proximidade entre esta e o seu conceito de razão pública. Segundo suas observações, os indivíduos desejam o estabelecimento de leis que lhes garantam a possibilidade de perseguir seus interesses pessoais. Para que essas leis possam ser expressas a partir do ponto de vista da vontade geral, ou seja, validadas, é necessário que apenas as razões que sejam fundamentadas naqueles interesses compartilhados enquanto cidadãos devam pesar como motivos válidos quando os indivíduos estiverem atuando como membros da assembleia, no momento da promulgação de leis constitucionais ou

fundamentais. Somente assim, quando os cidadãos assumem interna e externamente o papel de legisladores, os interesses coletivos recebem prioridade sobre as demandas pessoais de cada um. Assim, ressalta o filósofo norte-americano, são escolhidas as leis que proporcionam condições políticas e sociais que possibilitam a busca dos interesses fundamentais de todos. Essa ideia do “ponto de vista da vontade geral” acaba se aproximando da sua noção de razão deliberativa, pois serve como base para julgar alguns casos, mas não todos: aqui, o foco são as normas constitucionais e as leis fundamentais que melhor desempenham o bem comum, admitindo certos tipos de razões como dotadas de peso em detrimento de outras. Dessa forma, Rawls afirma: “[...] fica claro com isso que a doutrina de Rousseau contém uma ideia do que chamei de *razão pública*”¹⁶⁶.

Mesmo com suas diferentes orientações teóricas, acreditamos que os elementos constituintes da vontade geral aparecem influenciando o liberalismo de John Rawls. No que expomos acima, traçamos uma aproximação conceitual entre as concepções filosóficas de Rawls e Rousseau, o que nos permitiu constatar pontos em comum e outros que se adaptaram mediante as mudanças sociais nos quase dois séculos que separam os dois autores. Entretanto, desde o surgimento do computador pessoal e do advento da Internet, muitas teorias vêm surgindo quanto aos seus usos para políticos, seja para aprimorar a democracia ao oferecer maior oportunidade de participação para os cidadãos ou aperfeiçoar as instituições políticas quanto a acessibilidade ou para a prestação de contas. Trataremos desse assunto na seção subsequente.

2.2 SOCIEDADE EM REDE, DEMOCRACIA DIGITAL E A VONTADE GERAL

Após termos acompanhado como os elementos essenciais que compõem a vontade geral estão relacionados, ainda que forma sutil, a alguns conceitos que formam a justiça como equidade de John Rawls, nos concentraremos na configuração social contemporânea estruturada após o surgimento da Internet. Após sua liberação para o uso doméstico, a rede internacional de computadores logo conquistou uma posição importante na sociedade devido ao seu caráter versátil e dinâmico, levando a uma mudança estrutural em diversos segmentos que passaram por um processo de “informatização” de seus sistemas. Não tardou para que

¹⁶⁶ RAWLS, *Conferências sobre a história da filosofia política*, p. 250.

pesquisadores começam a conjecturar quais seriam suas consequências para a política. Assim, pesquisas surgiram com a finalidade de sistematizar sistemas políticos baseados no ambiente oferecido pela Internet. Dessa forma, juntamente com outras teorias, surgiu a *democracia digital*.

Nos subitens que dão prosseguimento à nossa exposição, trataremos inicialmente da *sociedade em rede*, terminologia utilizada por Manuel Castells para definir a sociedade contemporânea onde as tecnologias de informação e comunicação ocupam um lugar importante para a troca de informações e fluxo, processamento e armazenamento de dados (2.2.1). Em seguida, introduziremos a *democracia digital*, um modelo político que leva em consideração os usos de tecnologias digitais e computacionais para os usos de gestão pública e governamentais. Após essa exposição, dissertaremos rapidamente sobre o exemplo de participação cidadã através do meio proporcionado pela Internet ocorrido na Islândia e sobre o projeto *DemocracyOS* desenvolvido na Argentina como ferramenta para colaboração dos cidadãos na política, encaminhando nosso trabalho para o seu término (2.2.2).

2.2.1 O papel das TICs na emergência da sociedade em rede

No mundo contemporâneo, o uso pervasivo das *tecnologias da informação e comunicação* e da *comunicação mediada por computador* (doravante *TICs* e *CMC*) mudaram a forma com que nos relacionamos com nossos semelhantes e a estrutura da sociedade enquanto tal. Com o advento da Internet e a evolução das ciências computacionais, o acesso, armazenamento e intercâmbio de informações se tornou facilitado, tornando-se característica da era em que vivemos: a Era da Informação¹⁶⁷. Com as redes digitais proporcionadas pelas TICs, tornou-se possível automatizar tarefas, manter contato com pessoas em praticamente qualquer lugar do planeta e realizar compras sem sequer sair de casa, bastando o acesso à rede. Dessa forma, uma grande rede surgiu, interligando diversos segmentos em uma estrutura *online*.

Todavia, a formação de redes relacionais não é um fenômeno recente, restrito à contemporaneidade. Desde a pré-história, os seres humanos as desenvolvem para os mais diversos fins, desde os clãs familiares até os grupos de caça, o que foi se aperfeiçoando

¹⁶⁷ Para um estudo aprofundado da Era da Informação, confira a obra em três partes de Manuel Castells *The information age: economy, society and culture* (1996-1998).

conforme ocorria a evolução até os dias atuais. Dentro dessas estruturas que se complexificaram com a progressão das eras, redes humanas baseadas em necessidades surgiram: consideremos por um momento as relações comerciais, a necessidade de segurança, questões políticas como exemplos. Todas essas interações necessitam necessariamente de um intercâmbio intersubjetivo de informações (ao menos inicialmente), ou seja, trazem consigo a necessidade de uma rede interativa entre indivíduos que buscam objetivos comuns.

Com o surgimento da Internet no do século XX¹⁶⁸, várias mudanças aconteceram na forma com que os indivíduos se relacionavam com o seu entorno. Inserida na Era da Informação, essa nova configuração social, denominada pelo sociólogo espanhol Manuel Castells como *sociedade em rede*, traz no seu cerne a dinamicidade do fluxo informacional proporcionado pela Internet. Mas o que há de diferente nessa sociedade emergente? De acordo com a compreensão de Castells, uma rede é um conjunto de nós entrelaçados. Cada nó representa um ponto de intersecção e curvatura, sendo o seu significado concreto dependente do tipo de rede que é observada. Por exemplo, existem redes comerciais, redes de segurança, redes de informação, redes de narcotráfico e a lista segue exaustivamente. Sua topologia define a distância entre pontos distintos, se eles compartilham uma mesma rede ou não. Sendo assim, o afastamento entre posições dentro de uma rede pode variar de zero ao infinito¹⁶⁹. Elas são estruturas abertas capazes de se expandir ilimitadamente na medida em que incorporam novos nós capazes de se comunicarem dentro de sua estrutura, ou seja, uma vez que eles compartilham de um mesmo código comunicacional e/ou objetivo comum. Segundo a percepção de Castells, uma estrutura social baseada em redes é caracterizada por possuir alta dinamicidade, um sistema aberto suscetível a inovações sem que isso afete a sua estabilidade. Com o surgimento da Internet, o sociólogo espanhol observa novos usos para as redes:

A formação de redes é uma prática humana muito antiga, mas as redes ganharam vida nova em nosso tempo transformando-se em redes de informação energizadas pela Internet. As redes têm vantagens extraordinárias como ferramentas de organização em virtude de sua flexibilidade e adaptabilidade inerentes, características essenciais para se sobreviver e prosperar num ambiente em rápida mutação.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Consideramos para o nosso trabalho apenas a Internet liberada para o uso doméstico, não a sua gênese histórica na década de 1960.

¹⁶⁹ Cf. CASTELLS, Manuel. *The Rise of the Network Society* – 2nd ed. The information age: economy, society, and culture v. I. Malden: Willey-Blackwell, 2010, p. 501.

¹⁷⁰ CASTELLS, Manuel. *A galáxia da internet: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 7.

A sociedade em rede está inserida em um contexto liberal e capitalista, abrangendo todos os segmentos da organização social: desde o aspecto financeiro até o político se beneficiam do fluxo informacional das redes¹⁷¹. Com a emergência da Internet e sua difusão, o intercâmbio informacional entre os nós das mais distintas redes se tornou ainda mais dinâmico. A partir do barateamento dos custos para a obtenção de um computador pessoal, sua aquisição deixou de ser uma questão de luxo para se tornar uma ferramenta necessária no cotidiano de inúmeras pessoas para as mais diversas finalidades. Entretanto, não somente a Internet impulsionou a mudança para a sociedade em rede, Castells chama a atenção para o surgimento das redes de telefonia celular e a rápida absorção dessa nova tecnologia por parte da sociedade. Para ele, as formas de comunicação sem fio desempenham um papel importantíssimo atualmente, pois trazem consigo não apenas a questão da mobilidade, mas a autonomia. As pessoas não dependem mais de um lugar fixo para estabelecer um contato com outro indivíduo através de uma conexão cabeada (telefone, rádio, Internet), agora é possível fazê-lo de qualquer lugar, a qualquer hora. Isso significa, conforme sua compreensão, que “[...] agora nós temos uma película sem fio sobreposta às práticas de nossas vidas, de modo que estamos em nós mesmos e em nossas redes ao mesmo tempo. Nós nunca deixamos as redes e elas nunca nos deixam [...]”¹⁷².

De posse desses avanços tecnológicos, as pessoas podem criar seus próprios sistemas informacionais através da Internet ou dos seus *smartphones*, podendo inclusive realizar transmissões de vídeo ao vivo. Isso retira o protagonismo dos meios de comunicação tradicionais, na medida que as TICs assumem posição basilar na sociedade em rede. Essas novas tecnologias vêm somar, através de um sistema tecnológico de redes digitais, um fortalecimento de redes sociais e organizacionais de uma forma que permite que sua expansão ocorra de forma ilimitada assim como a sua reconfiguração, superando a limitação usual de formas de rede onde a complexidade é contida no tamanho da estrutura da rede. Devido ao fato de que as novas redes não se limitam às fronteiras geográficas das nações, a sociedade em

¹⁷¹ Para os fins da presente dissertação, não vamos nos aprofundar em todos os aspectos da sociedade em rede. Nosso objetivo aqui se limita a uma exposição sobre o papel central das tecnologias da informação e comunicação para a articulação e circulação de informação dentro dessa configuração social. Para uma análise detalhada, confira o estudo em três partes *The informational age*, publicado por Manuel Castells.

¹⁷² Na versão consultada: [...] *we now have a wireless skin overlaid on the practices of our lives, so that we are in ourselves and in our networks at the same time. We never quit the networks, and the networks never quit us [...]*. (CASTELLS, Manuel. Afterword. In: KATZ, James. *Handbook of mobile communication studies*. Cambridge: MIT Press, 2008, p. 448.). Tradução nossa.

rede assume um caráter de sistema global¹⁷³.

Duas observações são convenientes: em primeiro lugar, a sociedade em rede não é um mero reflexo do “mundo físico” na realidade virtual. Castells afirma que “nos primeiros anos do século XXI, a sociedade em rede não é a sociedade emergente da Era da Informação: ela já configura o núcleo das nossas sociedades”¹⁷⁴. Não se trata, portanto, de um simulacro das atividades *offline*, mas da própria sociedade que se aprimorou através do manuseio de TICs. Em segundo lugar, o uso das tecnologias informacionais é basilar para a sociedade em rede, pois ela “[...] é uma estrutura baseada em redes operadas por tecnologias de comunicação e informação fundamentadas na microeletrônica e em redes digitais de computadores que geram, processam e distribuem informação a partir de conhecimento acumulado nos nós dessas redes”¹⁷⁵.

O filósofo italiano Luciano Floridi concorda com Castells quanto à mudança estrutural da sociedade devido ao uso pervasivo das TICs. Segundo o seu ponto de vista, Alan Turing causou a quarta revolução da humanidade¹⁷⁶ com o desenvolvimento dos estudos computacionais. Diz o filósofo:

Turing nos deslocou da nossa posição privilegiada e única no reino do raciocínio lógico, processamento de informações e comportamento inteligente. Nós não somos mais os mestres inquestionáveis da infosfera. Nossos dispositivos digitais executam mais e mais tarefas que exigiriam de nós algum raciocínio se estivéssemos encarregados [delas]. Fomos forçados a abandonar novamente uma posição que nós pensamos que fosse “única”¹⁷⁷.

O avanço das pesquisas principiadas por Turing no decorrer do século XX alavancou uma grande mudança paradigmática, sendo para Floridi um marco de passagem histórico.

¹⁷³ Cf. Idem, *The Rise of the Network Society* – 2nd ed, p. xviii, prefácio.

¹⁷⁴ CASTELLS, Manuel. A sociedade em rede: do conhecimento à política. In: CASTELLS, Manuel; CARDOSO, Gustavo (org.). *A sociedade em rede: do conhecimento à ação política*. Trad. Belém: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005, p. 19.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 20.

¹⁷⁶ Luciano Floridi, no livro *The fourth revolution* (2014), defende a tese de Alan Turing foi o precursor da quarta revolução da humanidade devido as suas pesquisas em ciências da computação. As outras três revoluções seriam as seguintes: a primeira, causada por Copérnico com a tese do heliocentrismo; a segunda, originada com Charles Darwin e sua teoria da evolução das espécies; a terceira, com a descoberta do inconsciente via Sigmund Freud.

¹⁷⁷ No original: *Turing displaced us from our privileged and unique position in the realm of logical reasoning, information processing, and smart behaviour. We are no longer the undisputed masters of the infosphere. Our digital devices carry out more and more tasks that would require some thinking from us if we were in charge. We have been forced to abandon once again a position that we thought was ‘unique’.* (FLORIDI, Luciano. *The fourth revolution: how the infosphere is reshaping human reality*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 93). Tradução nossa.

Segundo seu argumento, a história da humanidade pode ser dividida em três estágios: a *Pré-história*, onde não havia ainda tecnologias de comunicação e informação; *História*, com o surgimento das TIC's, gravação e transmissão de dados, mas com os seres humanos ainda dependendo mais de recursos primários e fontes energéticas; finalmente, a *Hiperhistória*, onde temos a evolução das TIC's e seus usos: gravação, transmissão e, sobretudo, processamento de dados, tornando os indivíduos extremamente dependentes de informações a ponto de as considerar um recurso fundamental¹⁷⁸. Atualmente, a maioria das pessoas ainda vive dentro de sociedades que utilizam as TIC's apenas com a finalidade de gravar e transmitir dados de vários tipos, não assumindo ainda um papel predominante sobre as outras formas de tecnologia, estando ainda situadas na História. Entretanto, há regiões do mundo onde as TIC's e sua capacidade de processamento de dados tornaram-se fundamentais para a manutenção e desenvolvimento sociais, sem contar o desenvolvimento intelectual envolvido. Essas localidades já vivem na Hiperhistória, estando sujeitos tanto às facilidades automatizadas que as novas tecnologias proporcionam quanto novos problemas, como por exemplo a vulnerabilidade a ameaças que visam a negação de serviços ou ciberataques. Nova era, novos problemas. Todavia, trataremos desse enfoque em trabalho posterior.

Um fator importante que as TICs contemporâneas oferecem para a dinamicidade da sociedade em rede é a possibilidade de estabelecer contato com inúmeros indivíduos espalhados pelo mundo através de ferramentas como correio eletrônico, fóruns de discussão ou redes sociais. Mediante o uso da Internet com fins comunicacionais, percebemos mudanças importantes no fluxo de informações e na articulação da opinião pública formada nas interações do ciberespaço¹⁷⁹. Passamos de uma configuração onde predominava a “comunicação de um para muitos” (um *input* para muitos *outputs*, pensemos como exemplo o funcionamento de um jornal diário, cujas notícias são pautadas conforme a orientação do seu editorial) para um novo modelo baseado na “comunicação de muitos para muitos” (vários *inputs* e vários *outputs*, que por sua vez podem se tornar *inputs* e seguir o fluxo

¹⁷⁸ Cf. FLORIDI, *The fourth revolution: how the infosphere is reshaping human reality*, p. 96.

¹⁷⁹ O conceito *ciberespaço* é utilizado para designar um local virtual que serve como espaço para a comunicação de informações sem que haja a necessidade da presença física de pessoas. O termo apareceu pela primeira vez no livro de ficção científica *Neuromancer*, publicado pelo autor norte-americano William Gibson em 1984. Na obra, define o autor: “Ciberespaço. Uma alucinação consensual vivenciada diariamente por bilhões de operadores autorizados, em todas as nações, por crianças que estão aprendendo conceitos matemáticos... uma representação gráfica de dados abstraídos dos bancos de todos os computadores do sistema humano. Uma complexidade impensável. Linhas de luz alinhadas no não-espço da mente, aglomerados e constelações de dados. Como luzes da cidade, se afastando...” (GIBSON, Willian. *Neuromancer*. São Paulo: Aleph, 2008, p. 69). Suas palavras foram muito influentes posteriormente, causando na absorção do conceito pelos meios intelectuais para definir tanto tendências estético-culturais quanto acadêmicas nos anos 1990, após a liberação doméstica da Internet.

comunicacional). Outrora se recebia informações passivamente através dos meios de comunicação de massa, o que relegava as discussões para uma esfera pública que não possuía interação direta com o veículo, agora essa estrutura se vê transfigurada na medida que os indivíduos são ao mesmo tempo consumidores e produtores de informação, além de possuírem os meios para debater, questionar ou rechaçar aquilo que é publicado em tempo real. Essa característica própria da Internet foi denominada por Castells como *autocomunicação de massas (mass self-communication)*:

Isto é comunicação de massas porque pode potencialmente alcançar uma audiência global [...]. Ao mesmo tempo, é autocomunicação porque a produção da mensagem é autogerada, a definição dos receptores potenciais é autodirecionada e a recuperação de mensagens ou conteúdos específicos da *World Wide Web* e redes de comunicação eletrônica são autosselecionadas¹⁸⁰.

De acordo com Jan Van Dijk, na sociedade em rede a comunicação face a face ainda ocupa lugar proeminente. Entretanto, ela vem sendo parcialmente substituída e suplementada por formas de comunicação mediada, seja pela Internet ou outro meio. Um grande número de meios de comunicação interpessoais e de massa são utilizados com esse propósito. Transmissões de mídia de massas que visam um público amplo agora recebem a concorrência de transmissões direcionadas a grupos selecionados, valendo-se de formas interativas para atingir seus públicos-alvo. Esses meios lideram todos tipos de novas formas de comunicação, agrupamento interpessoal e comunicação de massa, tais como salas de bate-papo ou mensagens instantâneas, grupos virtuais de trabalho e comunidades virtuais voltadas à interesses comuns¹⁸¹. Sendo assim, a pluralidade dos meios de comunicação em ambiente digital trazem a possibilidade de personalizar suas próprias redes interpessoais ou de informações, podendo optar pelos veículos que melhor lhe aprazem tanto para manter contato com outros indivíduos ou para formar sua opinião.

Além dos fatores expostos até aqui, as TICs possuem um caráter político, considerando que proporcionam um *medium* para a formação e organização de grupos sociais que utilizam a Internet como ferramenta em busca da expansão de direitos, reconhecimento de

¹⁸⁰ Na versão consultada: *It is mass communication because it can potentially reach a global audience [...]. At same time, it is self-communication because the production of the message is self-generated, the definition of the potential receiver(s) is self-directed, and the retrieval of specific messages or content from the World Wide Web and electronic communication networks is self-selected.* (CASTELLS, Manuel. *Communication power*. New York: Oxford University, 2009, p. 55). Tradução nossa.

¹⁸¹ Cf. VAN DIJK, Jan. *The network society: social aspects of new media*. 2nd edition. London: Sage publications, 2005, p. 36.

minorias ou oposição às opiniões políticas opressivas. Citaremos dois casos onde as redes digitais desempenharam papel basilar: a campanha de Barack Obama para o primeiro mandato como presidente dos Estados Unidos e a Primavera Árabe. Na campanha presidencial de 2008, os eleitores de Obama foram considerados mais ativos na Internet que os de seus concorrentes. Isso se deu em parte devido à faixa etária do público simpatizante composta principalmente de jovens adultos. O sucesso de sua campanha ocorreu devido à capacidade de articulação e incorporação de atores em larga escala, incentivando sua participação ativa na campanha¹⁸². Não se limitando à militância direta offline, grupos se organizaram pela Internet em redes sociais tais como *Facebook* e *Twitter* com a missão de angariar votos para o candidato. Além disso, a criação do *blog my.barackobama.com* e a tática de proporcionar doações *online* também foram importantes, mesmo que o volume de verba eleitoral levantada por esse meio não fosse superior alcançado pelos meios tradicionais. Não podemos esquecer do forte apelo popular que o vídeo online *Yes we can* composto e produzido pelo músico Will.i.am e dirigido por Jesse Dylan, filho de Bob Dylan, trouxe para a difusão das propostas do candidato. O resultado foi a eleição de Obama como primeiro presidente negro dos EUA, exercendo no momento seu segundo mandato.

Na Primavera Árabe, a onda insurgente que se espalhou pelo norte da África e Oriente Médio no princípio de 2011 teve como fator crucial a disseminação de informações através da Internet e pelas redes celulares. O estopim da insurreição ocorreu na Tunísia após a autoimolação do jovem verdureiro Mohamed Bouazizi em frente a um prédio do governo no final de dezembro de 2010, um protesto contra a corrupção da polícia que havia confiscado seus produtos após sua recusa de pagar propina aos policiais para poder trabalhar. Seu ato extremo foi gravado por um primo e compartilhado pela Internet, assim como os inúmeros protestos que ocorreram na sequência. A maioria dos manifestantes era constituída pela classe trabalhadora e jovens universitários que retornavam ao país de estudos no exterior, não encontrando oportunidades de emprego. Não tardou muito, as revoltas contra os abusos e corrupção dos governos se espalharam por países como Líbia, Egito, Iêmen, Síria entre outros. As informações sobre o que ocorria nos países eram postadas nas redes sociais, sendo o *Twitter* um dos meios privilegiados para o intercâmbio de dados. Vídeos dos protestos e dos embates foram postados no *Youtube* e transmitidos através da rede de televisão *Al Jazeera*. Nos países que impuseram limitações ou que interromperam os serviços de Internet, as redes

¹⁸² Cf. CASTELLS, *Communication power*, p. 390-93.

celulares foram amplamente utilizadas na organização das manifestações e na troca de informações entre os cidadãos. Vejamos o caso da Tunísia, país com maior expoente de usuários de Internet e telefonia celular do que seus vizinhos na época:

Em novembro de 2010, 67% da população urbana tinha acesso a telefone celular e 37% estava conectado à Internet. No princípio de 2011, 20% dos usuários de Internet estavam no Facebook, um percentual que é duas vezes maior do que no Marrocos, três vezes maior do que no Egito, cinco vezes maior do que na Argélia ou Líbia e vinte vezes maior do que no Iêmen.¹⁸³

Além disso, cabe ressaltar que a proporção do uso de Internet entre a população urbana e, sobretudo, entre os jovens era alta. Sendo assim, no caso da Tunísia havia uma estreita relação entre juventude, educação superior e uso de Internet; os jovens cidadãos formados em universidades, que forma atores-chave na insurreição, eram usuários frequentes da Internet, alguns com conhecimentos mais sofisticados que permitiram o uso do potencial comunicativo da *web* tanto a divulgação em escala mundial dos eventos no país quanto a organização e expansão do movimento¹⁸⁴.

Estes exemplos que citamos são heterogêneos. Todavia, realçam a centralidade das TICs na sociedade em rede, seja em países desenvolvidos ou subdesenvolvidos. Tanto na campanha presidencial de Obama quanto na Primavera Árabe, a Internet serviu como *medium* para a organização dos indivíduos e troca de informações entre eles, ainda que para fins distintos. Não desejamos aqui debater o quão bem-sucedidos foram os objetivos dos indivíduos engajados pelos meios virtuais de comunicação, nesse trabalho nos satisfazemos em apontar o importante papel desempenhado pelas TICs nos dois casos expostos. Procedendo assim, conseguimos perceber o potencial político que o versátil ciberespaço nos oferece.

A compreensão de que as ciências computacionais podem contribuir para o aprimoramento de rotinas burocráticas fez com que essas tecnologias fossem absorvidas pelas nações. Seja para fins de prestação de contas ou eliminação de documentos físicos que lotavam depósitos, países como Inglaterra, Estônia, Islândia, Suécia, Holanda e Nova Zelândia investiram fortemente nesse segmento. Entretanto, o surgimento da Internet e o

¹⁸³ Na versão consultada: *In November 2010, 67 percent of the urban population had access to a mobile phone, and 37 percent were connected to the Internet. In early 2011, 20 percent of Internet users were on Facebook, a percentage that is two times higher than in Morocco, three times higher than in Egypt, five times higher than in Algeria or Lybia, and twenty times higher than in Yemen.* (CASTELLS, Manuel. *Networks of outrage and hope*. Malden: Polity, 2012, p. 28). Tradução nossa.

¹⁸⁴ Cf. *Ibidem*, p. 28.

célere desenvolvimento das pesquisas em ciências da computação despertaram o interesse de acadêmicos quanto à possibilidade das TICs auxiliarem na participação política dos cidadãos. Afinal, por que não pensar uma forma de governo na qual os cidadãos poderiam ter poder de decisão de fato, contribuindo para o Estado através do ciberespaço? Dessa forma, surgiu a teoria política conhecida como *democracia digital*, objeto da nossa próxima seção.

2.2.2 *Democracia digital: vontade geral na era hiperconectada*

Na subseção anterior, expomos como as TICs e CMC ocupam uma posição proeminente da chamada sociedade em rede. Conforme foi dito, as redes digitais “energizaram” as demais estruturas em rede, tornando sua interação mais dinâmica e trazendo novos benefícios para nossas tarefas diárias. Devido ao seu caráter versátil, a Internet se tornou objeto de pesquisas não somente no campo da inovação tecnológica, mas também na área das humanidades. Não tardou para que se especulasse quais seriam as implicações das tecnologias digitais para a política, surgindo um debate acerca da governança a partir da Internet. Dentre vários modelos que foram sendo desenvolvidos, um deles nos chama a atenção devido a forma com tal modelo oferece suporte para o tema da nossa pesquisa. Nos referimos à *democracia digital*.

De acordo com Kenneth Hacker e Jan Van Dijk, a terminologia democracia digital é comumente empregada ao se referir ao uso de TICs e CMC em todos os tipos de mídia (Internet, telefonia digital, transmissão interativa) com o propósito de “melhorar a democracia política ou a participação dos cidadãos na comunicação democrática”¹⁸⁵. Posta em comparação com termos muitas vezes análogos, tais como “democracia virtual”, “teledemocracia”, “democracia eletrônica” e “ciberdemocracia”, o termo democracia digital deixa explícita sua relação com as tecnologias digitais a serviço das práticas que compõem um sistema democrático. Segundo a compreensão dos autores, esses termos análogos são insuficientes pelos seguintes motivos: o termo “democracia virtual” sugere que a CMC política é um tipo totalmente diferente de democracia, rompendo com a tradição sedimentada a partir de eventos históricos, geográficos e condicionais. Para eles, uma concepção de democracia digital apta a combinar as realidades virtuais e orgânicas através da conjunção de

¹⁸⁵ HACKER, Kenneth L.; VAN DIJK, Jan. What is digital democracy? In: HACKER, Kenneth L.; VAN DIJK, Jan (ed.). *Digital democracy: issues of theory and practice*. London: Sage, 2000, p. 1.

CMC ou TICs com outras mídias e, acima de tudo, com condições que propiciem a comunicação face a face, são mais adequadas. Quanto ao termo “teledemocracia”, habitualmente vinculada com uma visão de democracia direta, Hacker e Van Dijk a deixam de lado pois não creem que este modelo seja o mais importante dentre suas variações. Já o termo “democracia eletrônica” é muito geral, tanto quanto formas tradicionais de mídia como rádio e televisão ou telefone também podem ser postas dentro da categoria “eletrônicos”. O objetivo dos autores é demonstrar com sua ótica o que CMC e TIC devem significar para a democracia. Por último, “ciberdemocracia” remete a uma compreensão vaga e por demais frouxa dos termos usados na sua conceitualização, sugerindo que a Internet é o único novo meio de fato relevante¹⁸⁶.

Dessa forma, Hacker e Van Dijk definem a democracia digital como “*uma coleção de tentativas de praticar a democracia sem os limites de tempo, espaço ou outras condições físicas, usando TIC ou CMC no seu lugar, como uma adição e não como substituta para práticas políticas tradicionais 'análogas'*”¹⁸⁷. Sendo assim, os usos de novos meios tecnológicos não vêm para substituir as políticas democráticas atuais ou para instaurar uma democracia direta nos moldes ateniense ou romana, mas ao contrário, possui um grande potencial para aprimorar a forma com que lidamos com os modelos políticos existentes. Trata-se, portanto, de um sistema aberto que pode ser aplicado como aprimoramento para determinada visão de democracia. A expectativa quanto ao papel a ser desempenhado pelas TICs e CMCs é a intensificação e aceleração de processos de formação de opinião, representação e tomadas de decisão através do meio direto de transmissão proporcionado por essas tecnologias¹⁸⁸.

O modelo proposto por Van Dijk busca ser o mais neutro possível, uma vez que fora desenvolvido para ser descritivo e não prescritivo, isto é, o autor não pretende apontar uma forma ideal de democracia onde as plataformas digitais revolucionem as concepções políticas conhecidas. Seus únicos pressupostos são as concepções de poder em geral e política a partir de um ponto de vista relacional de redes. Tanto a política quanto o poder não são vistos enquanto propriedades de indivíduos particulares ou grupos, mas como propriedades de

¹⁸⁶ Cf. HACKER; VAN DIJK, *What is digital democracy?*, p. 2.

¹⁸⁷ No original: *We define digital democracy as a collection of attempts to practice democracy without the limits of time, space and other physical conditions, using ICT or CMC instead, as an addition, not a replacement for traditional 'analogue' political practices.* (Ibidem, p.1, grifo dos autores). Tradução nossa.

¹⁸⁸ Cf. VAN DIJK, Jan. Models of democracy and concepts of communication. In: HACKER, Kenneth L. (ed.); VAN DIJK, Jan (ed.). *Digital democracy: issues of theory and practice.* London: Sage, 2000, p. 31.

relações dinâmicas entre eles. Essas relações são compostas de ações comunicativas almeçadas através da aquisição, alocação e troca de regras materiais e imateriais e recursos. Segundo a compreensão do autor, as redes progressivamente moldam a organização e a estrutura das sociedades modernas que ainda são compostas por indivíduos, grupos e organizações que agem conforme suas regras, recursos e (inter)relações¹⁸⁹, ponto de vista alinhado com o de Manuel Castells, como visto na seção anterior.

Considerando sua proposta de democracia digital enquanto aprimoramento de políticas democráticas, Van Dijk prossegue expondo cinco modelos de democracia os quais poderiam receber as TICs como reforço. Ainda que sejam formas ideias de democracia, o autor sustenta que é possível demonstrar a aplicação real dessas tecnologias na política, seguindo três etapas: em primeiro lugar, é necessário analisar os argumentos prós e os contras dos usos de TICs na política entre pessoas engajadas no desenvolvimento e uso de tecnologias digitais para fins políticos. Em segundo lugar, nesses argumentos devem transparecer visões particulares de um ou vários modos de democracia. Finalmente, em terceiro lugar, deve-se observar quais são as aplicações de TIC privilegiadas entre os defensores de modelos distintos de democracia e observar como eles sugerem o seu design e o uso de tais aplicações¹⁹⁰. Dos modelos que servem de suporte para a argumentação do autor, optamos por nos focar em três delas para a nossa exposição: *democracia legalista*, *democracia competitiva ou elitista competitiva* e *democracia participativa*.

a) *Democracia legalista*

O modelo legalista é inspirado na concepção ocidental de democracia surgida após o fim do absolutismo na Europa ocidental, cuja evolução do conceito deu origem ao modelo representativo conhecido atualmente. Esta visão política encontra apoio nos filósofos modernos John Locke e Montesquieu, o primeiro devido ao seu liberalismo e o segundo pela divisão dos poderes do Estado. A nomenclatura remete a uma concepção procedimental, considerando as leis e a Constituição como os fundamentos da democracia. Conforme as Constituições contemporâneas, a autoridade do Estado é dividida em três poderes controlados por um sistema de pesos e balanças. Além disso, o princípio da “regra da maioria” ocupa um lugar importante, porém ela é limitada. David Held argumenta que essa forma de democracia reconhece o princípio da maioria enquanto forma efetiva e desejável de proteger os cidadãos

¹⁸⁹ Cf. VAN DIJK, *Models of democracy and concepts of communication*, p. 33.

¹⁹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 38.

contra possíveis arbitrariedades dos governos e de assegurar suas liberdades. Entretanto, no que toca a itens concernentes à vida política, tais como questões econômicas (aqui compreendidas como assuntos referentes à liberdade e iniciativa própria do indivíduo), o princípio da maioria deve ser contido pela regra da lei (*rule of law*). Somente restrita dessa forma o princípio da maioria funcionaria de forma correta e sábia¹⁹¹.

No modelo legalista, a democracia possui o papel de salvaguardar a liberdade dos indivíduos contra normas autoritárias, não sendo um ideal em si mesma. Held afirma que esse modelo se encontra vinculado com o pensamento neoliberal surgido no final dos anos 1970 e princípio da década de 1980, posição que compreende as vidas política e econômica como assuntos referentes à liberdade e iniciativa individual, sendo seus objetivos o encolhimento do Estado (Estado mínimo) e o estabelecimento de uma sociedade baseada no livre-comércio. Na sua agenda política, entram a extensão do mercado para todas as áreas da vida dos indivíduos; criação de um Estado despido da intervenção do governo nos assuntos econômicos e no provimento de oportunidades ou benefícios sociais; cerceamento do poder de determinados grupos (particularmente os sindicatos), para assim exercer pressão de seus próprios objetivos; e a construção de um governo forte para reforçar a lei e a ordem, o que não deixa de ser contraditório¹⁹². Em adição a isso, a democracia legalista é um modelo representativo liberal que considera o julgamento de interesses heterogêneos e problemas complexos por representantes escolhidos como o cerne do sistema político. Sendo assim, a democracia direta é fortemente repelida e o populismo é um procedimento bastante temido.

De acordo com Van Dijk, o pressuposto fundamental nesse modelo que concerne às TICs para fins políticos é que elas devem elucidar o seu problema mais básico: *escassez de informações*. As crises contemporâneas dos sistemas políticos (sobretudo os representativos) e dos Estados-nações são considerados como uma crise de instituições incapazes de lidar com a crescente complexidade do meio e do sistema enquanto tal, da mesma forma que peca quanto a falta de dados causada pelo obscurantismo da burocracia tradicional. A escassez de informações causa, por sua vez, o agravamento da lacuna entre governantes e cidadãos. Finalmente, as ameaças de separação dos três poderes do sistema de pesos e balanças levam às acusações ao poder legislativo devido aos problemas causados pelas deficiências do fluxo de informações. Posto em outras palavras, trata-se de um problema quanto à partilha de conhecimento, podendo ser solucionado a partir de um suprimento igual de recursos

¹⁹¹ Cf. HELD, *Models of democracy*, p. 207.

¹⁹² Cf. *Ibidem*, p. 201.

informativos para os membros do executivo, legislativo, partidos políticos e demais representantes¹⁹³.

O autor ressalta que, seguindo o modelo legalista, pode-se observar que modelos de TICs podem ser empregados como meios para remover a escassez de informações e reforçar o presente sistema político por formas mais eficientes e efetivas de processamento e organização. As TICs também podem ser aplicadas para aumentar a transparência do sistema político. Mas qual seriam as melhores aplicações de TIC para esse modelo de democracia? Van Dijk sublinha duas: primeiramente, elas poderiam suprir a demanda por um maior número de informações de qualidade para os governantes, administradores, representantes e cidadãos. Em segundo lugar, a interação com as novas mídias deve propiciar um governo representativo aberto e responsável para o povo, ainda que não seja diretamente controlado por ele. Ambas funções só podem ser de fato atendidas se as aplicações de TIC estiverem sob o controle do Estado. Os meios preferenciais seriam campanhas de informações computadorizadas, serviços públicos e centros de informações, sistemas de informação públicos, sistemas de registros públicos para o governo ou para a administração pública e pesquisas públicas auxiliadas por computador. Por outro lado, cadastramento e mídias que estabelecem um diálogo com o cidadão tais como referendos ou consultas populares em meio digital e debates em fóruns online não seriam adotados de todo, devido à grande desconfiança sobre os resultados obtidos por esse meio¹⁹⁴.

b) Democracia competitiva ou elitista competitiva

Na democracia competitiva a eleição de representantes é considerada o mais importante procedimento do sistema político. Seus defensores, assim como os do modelo legalista, repudiam fortemente a possibilidade de democracia direta. Os seus teóricos mais proeminentes, Max Weber e Joseph Schumpeter, compreendem que a democracia direta é impossível em países extensos, cujas sociedades se caracterizam pela heterogeneidade e complexidade. Dessa forma, os partidos políticos, a burocracia e os líderes desempenham um papel central nesse modelo. A política deve ser vista como uma disputa perpétua entre partidos e líderes, sempre em busca da preferência do voto e apoio dos eleitores. Como resultado das campanhas eleitorais que buscam a simpatia do público, temos a eleição dos representantes, sendo essa a solução para os problemas de complexidade e a crise do sistema

¹⁹³ Cf. VAN DIJK, *Models of democracy and concepts of communication*, p. 39-40.

¹⁹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 40.

político. Essa também é a maior diferença em comparação ao modelo legalista, baseado no balanço entre os poderes executivos e legislativos enquanto representantes, enquanto que no modelo competitivo o poder é confiado aos líderes e especialistas do poder executivo. Nesse modo de democracia, os representantes eleitos devem governar os aparelhos do Estado, pesar tanto as questões quanto os interesses em relações umas com as outras, resolver conflitos através de negociações e da sua autoridade.

David Held salienta dois fatores importantes para a justificação da democracia competitiva. Em primeiro lugar, o método de escolha de uma elite política, que é ao mesmo tempo habilidosa e imaginativa, capaz de criar as legislações necessárias e administrar decisões, haja vista que o povo não possui conhecimento especializado para os assuntos políticos. Em segundo lugar, esse procedimento cria um considerável obstáculo para o excesso de lideranças políticas, prevenindo uma possível cacofonia quanto ao estabelecimento de agendas políticas. Essa orientação democrática possui como elementos centrais: governo parlamentar com um poder executivo forte; competição entre elites ou partidos rivais; dominação do parlamento pelos partidos políticos; centralidade da liderança política; burocracia, compreendida como uma administração bem treinada e eficiente; e limites constitucionais e práticos no efetivo alcance das decisões políticas¹⁹⁵.

Essa modalidade de democracia geralmente é praticada nos Estados-nações onde se exerce o governo presidencialista, sobretudo em um sistema dual de partidos políticos. Tal modelo recebe maior popularidade na medida em que “pessoas comuns” e celebridades se vinculam a partidos em busca de desempenhar uma vida política, recebendo o apoio da “velha mídia” (televisão, rádio ou jornais) e se fortalecendo também pelas tecnologias digitais, utilizadas na forma de e-mails, campanhas de marketing e manipulação visual. Além disso, para se conquistar a simpatia e o apoio dos eleitores, o populismo é uma ferramenta bastante utilizada nesse modelo, apelando para as emoções de uma massa de eleitores que geralmente possui pouco acesso às informações.

Van Dijk aponta que as formas de TIC que melhor atendem as necessidades desse modelo são aquelas que beneficiam as eleições e as campanhas de informação. Os eleitores podem ser alcançados através de uma combinação de propagandas vinculadas à televisão e mídia interativa utilizada como um canal direto em busca de uma audiência selecionada enquanto possíveis eleitores, havendo mensagens políticas diferenciadas com vistas a esse

¹⁹⁵ Cf. HELD, *Models of democracy*, p. 157.

objetivo. Em segundo lugar, o público interessado e a base eleitoral dos líderes e partidos políticos devem ter oportunidades de obter informações a respeito de visões, posições e hábitos de voto dos seus líderes ou representantes eleitos. Para tanto, eles necessitam de acesso a um sistema avançado de informações que seja público e ofereça o acesso a uma quantidade substancial de dados. Em terceiro e último lugar, o autor assinala que os sistemas de registros públicos do governo e da administração pública são de central valia para a força e eficiência da autoridade do Estado. Outros meios de registros ou de conversação, tais como consultas populares e reuniões plenárias, são utilizadas apenas para o benefício dos representantes¹⁹⁶.

c) Democracia participativa

A democracia participativa é uma combinação do viés representativo com a democracia direta, alicerçada nos aspectos substanciais e nos recursos democráticos voltados para a organização dos cidadãos. Dessa forma, o estímulo à cidadania é o objetivo primário do modelo participativo. Essa orientação de democracia encontra em Jean-Jacques Rousseau a sua grande inspiração: como vimos no princípio deste trabalho, o Cidadão de Genebra coloca o poder político nas mãos dos cidadãos, mas não exclui a representação de sua vontade através de delegados eleitos pelo povo. Held afirma que teorias acerca da democracia participativa começam a surgir a partir do princípio dos anos 1970 até o final dos anos 1990, carregando em si o contraponto à visão de democracia legalista. Mesmo que estejam em posições opostas, o desenvolvimento da democracia participativa não se deu apenas como uma forma de combater a outra, mas como um resultado das convulsões políticas dos anos 1960, debates internos dentro da esquerda e a insatisfação quanto a herança da teoria política liberal e marxista¹⁹⁷.

Held prossegue ressaltando que esse modelo encontra sua justificação no direito igual à liberdade e o autodesenvolvimento que os cidadãos só podem alcançar dentro de uma estrutura social participativa. Tal sociedade se caracteriza pelo fomento da noção de eficácia política, cultivação da preocupação com problemas coletivos e contribuições para a formação de uma cidadania informada capaz de manter interesses sustentados nos processos governamentais. Suas características principais são o direito de participação por parte dos cidadãos na regulação de instituições centrais da sociedade, incluindo tanto o ambiente de

¹⁹⁶ Cf. VAN DIJK, *Models of democracy and concepts of communication*, p. 41.

¹⁹⁷ Cf. HELD, *Models of democracy*, p. 209.

trabalho quanto a comunidade local; reorganização do sistema partidário de forma que os encarregados pelos partidos mantenham uma prestação de contas direta para os seus membros afiliados; operação de “partidos participativos” em uma estrutura parlamentar ou de congresso; e manutenção de um sistema institucional aberto para garantir a possibilidade de experimentar formas políticas alternativas¹⁹⁸.

Assim como nos outros casos acima expostos, existem condições necessárias para que esse modelo democrático funcione, sendo a presença de cidadãos bem informados um fator determinante. Além deste ponto fulcral, é importante amenizar a falta de acesso a recursos básicos das camadas menos providas da sociedade através de políticas de redistribuição de recursos materiais e reduzir a falta de prestação de contas do poder burocrático na vida pública e privada. Também é importante que um sistema aberto de informações se proporcionado, de modo que possibilite a tomada de decisões por um público cidadão informado.

Como dito anteriormente, a democracia participativa se opõe ao individualismo presente em modelos como o competitivo, atitude que deve ser firmemente combatida. Plebiscitos, sejam físicos (cédulas) ou eletrônicos, são temidos pelo isolamento do cidadão individual e pela potencial manipulação de resultados. Outra ameaça é a separação da pesquisa de opinião da formação de opinião. Pesquisas por si só são consideradas formas pobres e passivas de participação política, direcionadas para respostas simples e preconcebidas para questões formuladas de antemão. Portanto, a formação de opinião coletiva deve ocorrer preferencialmente através de discussões e de contextos educacionais.

Para Van Dijk, a opção por aplicações de TICs que habilitem a informação e participação ativa dos cidadãos configuram uma consequência lógica. Campanhas de informação computadorizadas e sistemas de informação públicas devem ser desenvolvidos e apoiados de forma que eles auxiliem a estreitar a lacuna entre “ricos de informação” e “pobres de informação”, caso contrário o desenvolvimento espontâneo das TICs irão expandi-las. Portanto, o acesso e o uso de interfaces amigáveis das novas mídias devem ser aprimorados. Conforme a visão participativa, essa é a única forma de tornar possível um sistema político que visa a cidadania de forma massiva. Em segundo lugar, o autor sublinha as discussões por meio eletrônico devido a sua atratividade, ambiente que pode ser utilizado para a formação de opinião, aprendizado e participação ativa. Fóruns de discussão em redes de computadores

¹⁹⁸ Cf. HELD, *Models of democracy*, p. 215.

públicas, teleconferências e assembleias digitais devem ser muito úteis. Entretanto, duas condições devem ser satisfeitas: a primeira é que não somente uma elite intelectual ou social possa participar efetivamente delas, enquanto que a segunda é o desenvolvimento de seu projeto como instrumento adequado para a discussão, possuindo uma interface amigável e propícia para o diálogo¹⁹⁹.

Esses modelos nos mostram como as TICs podem complementar e reforçar as visões políticas das formas de democracia que expomos. No entanto, como observa Martin Hagen, essas tecnologias por si só não mudam as instituições e os processos políticos, na verdade os seus usos é que são influenciados a partir de fatores políticos, culturais, econômicos e sociais²⁰⁰. Somado a isso, também não oferecem saídas mágicas para resolver questões sobre a legitimidade do sistema representativo nem removem a desconfiança que se instaurou nos cidadãos quanto às práticas de seus governantes que não condizem com o que foi prometido em campanha ou com as reivindicações dos governados. Mesmo que a sociedade tenha mudado muito nos últimos anos, a forma com que a política é feita não parece ter acompanhado o ritmo dessas alterações. Sobre esse assunto, Manuel Castells ressalta com muita propriedade:

[...] As novas condições institucional, cultural e tecnológica do exercício democrático têm feito o sistema de partidos existente, e o regime atual de política competitiva, obsoletos como mecanismos adequados de representação política na sociedade em rede. As pessoas sabem e sentem isso, mas elas também sabem, na sua memória coletiva, o quão importante é prevenir tiranos de ocuparem o espaço evanescente da política democrática. Cidadãos ainda são cidadãos, mas eles estão incertos de qual cidade e da cidade de quem²⁰¹.

Entende-se disso que mesmo que as mentalidades dos políticos estejam obsoletas e a sua representação fique aquém das expectativas, ainda assim é preferível do que a usurpação do poder pelas mãos de um tirano. Uma nova questão surge, agora quanto à apatia dos

¹⁹⁹ Cf. VAN DIJK, *Models of democracy and concepts of communication*, p. 43-44.

²⁰⁰ *Research on IT application in politics and government has found overwhelming evidence that political, cultural, economical and social factors shape the forms and extents of political uses of computer technology. ICT do not change political institutions and processes by virtue of their mere existence.* (HAGEN, Martin. Digital democracy and political systems. In HACKER, Kenneth L.; DIJK, Jan Van (ed.). *Digital democracy: issues of theory and practice*. London: Sage, 2000, p. 55).

²⁰¹ Na versão consultada: [...] *The new institutional, cultural, and technological conditions of democratic exercise have made the existing party system, and the current regime of competitive politics, obsolete as adequate mechanisms of political representation in the network society. People know it, and feel it, but they also know, in their collective memory, how important it is to prevent tyrants from occupying the vanishing space of democratic politics. Citizens are still citizens but they are uncertain of which city, and of whose city.* (CASTELLS, Manuel. *The power of identity – 2nd ed. The information age: economy, society, and culture v. II*. Malden: Willey-Blackwell, 2010b, p. 414). Tradução nossa.

cidadãos quanto a um sistema que possui uma lacuna entre a política feita pelos representantes e a vontade do eleitor. Há saída para um niilismo político que se enraíza na desilusão com as formas de governo que necessitam de revisão? Acreditamos que sim. Através do fomento de meios de participação que de fato mostrem resultados quanto à interação com os governantes ou administradores públicos, tal como aparece no modelo de democracia participativo, os cidadãos encontrariam os meios adequados para colocar aqueles elementos que julgam necessários na agenda política. Com os devidos meios disponíveis e o acesso a eles assegurado, a apatia seria vencida na medida em que as pessoas percebessem que sua participação nas tomadas de decisão, tanto no aspecto micro de sua região quanto no macro do Estado, de fato são valiosas. A percepção de David Held segue nessa direção, ao sustentar que o conhecimento por parte das pessoas de que existem meios de participação fomenta a crença no valor de sua participação, faz com que a pessoa se incline a participar ativamente e considere as decisões coletivas como vinculativas. Por outro lado, naqueles casos em que os cidadãos são marginalizados e não recebem a devida representação, eles passam a acreditar que tanto os seus pontos de vistas quanto suas preferências são consideradas raramente e com pouca seriedade, recebendo fortuitamente um peso igual às reivindicações de outrem e recebendo tratamento justo e sério somente ocasionalmente. Dessa forma, esses indivíduos encontram poucas razões para participar dos assuntos políticos, os quais considera autoritários a partir dos efeitos das tomadas de decisão que afetam suas vidas²⁰².

O enclausuramento do sistema político quanto às reivindicações dos cidadãos, cujo papel a ser desempenhado se limitava ao momento do sufrágio, levou os indivíduos à exploração de novos meios de se fazer escutar. Dos usos das redes sociais e demais ferramentas proporcionadas pela Internet como forma de organização de protestos em busca de visibilidade resultaram várias insurreições populares que marcaram os últimos cinco anos na história mundial: a supracitada *Primavera Árabe* (2011), *Movimiento 15-M* e *Indignados* (ambos em 2011) na Espanha, *Occupy Wall Street* (2011) nos EUA e as *Jornadas de Junho* (2013) aqui no Brasil, entre outros. Todos esses movimentos sociais buscavam chamar a atenção para os problemas políticos nos seus países e organizaram seus protestos a partir de plataformas digitais. Entretanto, um movimento foi mais exitoso no sentido de proporcionar uma participação efetiva dos cidadãos nos assuntos políticos do Estado: a *Kitchenware*

²⁰² Cf. HELD, *Models of democracy*, p. 212.

Revolution, principiada na Islândia em 2009.

Após as consequências da crise financeira de 2008 elevarem a dívida externa do país e o resultado favorável do referendo pelo calote aos credores, os cidadãos se valeram de TICs para pôr em curso uma mudança política baseada na participação popular. Em 2010, os islandeses elegeram 25 representantes sem vínculos prévios com partidos políticos que foram incumbidos da tarefa de reescrever sua constituição a partir da colaboração dos cidadãos. Para tanto, as redes sociais *Facebook* e *Twitter* desempenharam um papel importante: a primeira, serviu como plataforma principal para o debate entre os cidadãos; a segunda foi utilizada como um canal onde era postado o andamento do trabalho em construção e meio para perguntas e respostas. *YouTube* e *Flickr* também foram utilizados para manter um canal direto entre os cidadãos e os membros do conselho, além de transmitirem os debates para todo o país. Os representantes responsáveis pela nova Constituição receberam um número superior a 16.000 sugestões e comentários tanto *online* quanto *offline*, o que resultou na escrita de 15 versões do documento²⁰³. Como resultado disso, o Partido Pirata (*Píratarpartýð*) foi criado por Birgitta Jónsdóttir e hoje é considerado o maior partido político da Islândia²⁰⁴. Sendo assim, podemos dizer que não foram as TICs que protagonizaram o evento islandês, mas as pessoas que encontraram nas plataformas digitais formas de lutar pela sua soberania e fazer valer a sua vontade, um vulto claro de inspiração de vontade geral como Rousseau idealizara.

Outro exemplo importante de meios para a participação cidadã na política encontramos aqui na América do Sul. Em abril de 2012, um grupo de estudantes, ativistas, empreendedores e *hackers*²⁰⁵ se reuniram em Buenos Aires com o intuito de debater o que é a democracia na era da Internet. Considerando os problemas decorrentes de uma forma de política que não acompanhou as mudanças da sociedade, o primeiro passo do grupo foi formar uma ONG em busca de soluções para atualizar a forma de governo através de TICs. Assim, em maio de 2012, foi fundada a *Democracia en Red* e, em seguida, foram criados o *Partido de la Red* e o projeto *DemocracyOS*, um *software* gratuito e desenvolvido em código aberto

²⁰³ Cf. CASTELLS, *Networks of outrage and hope*, p. 39. O livro de Castells aqui citado oferece uma boa descrição dos eventos na Islândia.

²⁰⁴ Fonte: <<http://exame.abril.com.br/mundo/noticias/partido-pirata-se-torna-o-maior-partido-politico-da-islandia>> acesso em novembro de 2015.

²⁰⁵ Importante termos em mente a distinção entre *hackers* e *crackers*. O primeiro grupo representa pessoas com conhecimento em informática que utilizam esse saber para buscar vulnerabilidades e aperfeiçoar ou desenvolver formas de defesa contra essas brechas. O segundo grupo, se especializa em métodos maliciosos de obtenção de dados ou formas de ataque às vulnerabilidades de sistemas informatizados com a finalidade de ganhos pessoais. Geralmente, os *hackers* são confundidos com os *crackers*; entretanto, seus serviços são utilizados por empresas e órgãos de inteligência governamentais.

voltado para a informação, debate e votos quanto a propostas que poderiam ser apresentadas no Congresso. A ferramenta foi traduzida para mais de 15 línguas e vem sendo aperfeiçoada para se tornar a plataforma digital mais usada para as tomadas de decisões de forma colaborativa²⁰⁶. Em comum entre os projetos islandês e argentino encontramos o foco na participação dos cidadãos proporcionada através de tecnologias que podem colocá-los em contato direto com os seus representantes²⁰⁷.

Com o que foi exposto até aqui, conseguimos compreender como um modelo de democracia participativa “energizado” pelas TICs e por CMC pode dar certo no intuito de atualizar as práticas políticas no século XXI. Através do caso empírico da Islândia, onde a participação dos cidadãos foi efetiva mediante o uso das plataformas digitais, percebemos como os elementos constitutivos da vontade geral – vontade livre, generalidade e participação política – ainda se mantém presentes nos nossos dias, basta apenas que meios adequados para o fomento da participação cidadã sejam estabelecidos. Com a emergência de novos partidos políticos que buscam de fato estabelecer um contato direto com seus eleitores na medida em que proporcionam canais abertos para a devida participação, acreditamos que se trata de uma questão de tempo até que tenhamos uma mudança efetiva nos modos que estamos habituados a ver e fazer política.

²⁰⁶ Para mais informações: <<http://democracyos.org/>>, <<http://democraciaenred.org/>> e <http://partidodelared.org/>

²⁰⁷ Uma pergunta importante pode surgir nesse momento: por que não abordar experiências ocorridas no Brasil e favorecer eventos estrangeiros? A resposta para essa questão reside nas inúmeras dificuldades sociais e de infraestrutura que possuímos no nosso país. Não há como desenvolver um trabalho sobre a influência da tecnologia na política do Brasil sem analisarmos o problema de forma multifacetada, partindo desde o grande problema da desigualdade social até as questões sobre educação e formação cidadã. Dada a proposta limitada da presente dissertação, postergaremos esse projeto para trabalho vindouro.

CONCLUSÃO

Após extensa pesquisa, chegamos ao final deste trabalho. Entretanto, antes de enumerar nossas conclusões de fato, gostaríamos de traçar uma breve retrospectiva da nossa pesquisa. Para situar o conceito e compreendermos a sua progressão, demos atenção àqueles filósofos que antecederam Jean-Jacques Rousseau na história do uso do termo. Ao analisarmos as origens da vontade geral, encontramos em Samuel Pufendorf um uso jusnaturalista; em Nicolas Malebranche, trata-se de uma vontade geral de Deus, um uso voltado para as discussões teológicas quanto ao plano divino (ainda que traga implicações para o campo político, como vimos anteriormente); em Denis Diderot, assume uma capacidade comum a todos os seres humanos, diferencial entre nós e os outros animais da natureza.

Rousseau, por sua vez, ao apropriar-se do conceito, estabelece uma concepção única como o fio condutor para o seu pacto social. Ao desvencilhar o tema do jusnaturalismo, da teologia e do naturalismo, o filósofo torna-se responsável pela secularização da vontade geral na medida que a deposita nas mãos dos cidadãos que compõem o Estado pós-contrato. Sendo agora um termo sociopolítico, a *volonté générale* serve como parâmetro norteador dos assuntos da sociedade: enquanto que o pacto assegura a liberdade e a igualdade dos indivíduos, a vontade geral habilita a soberania do povo e a criação de leis para a manutenção de um Estado justo. Tal posicionamento, como bem sabemos, atraiu admiradores e críticos de sua obra. Além disso, através da análise do ponto de vista de Rousseau, chegamos aos elementos essenciais da vontade geral: *vontade livre*, *generalidade* e *participação política*, características fundamentais para o prosseguimento do nosso trabalho.

Após termos feito a exposição da concepção rousseauiana, empregamos um salto temporal para a contemporaneidade. Levando em consideração a fragmentação do conceito naqueles elementos que o constituem, concluímos que o conceito em si não poderia ser encontrado na sua forma integral. Ajustando o nosso foco, conseguimos encontrar os três fundamentos da vontade geral presentes na obra de John Rawls, absorvidos nos conceitos da sua *justiça como equidade*. O elo entre Rousseau e Rawls reside na busca de ambos autores pelo estabelecimento de uma justiça social fundamentada em um conjunto de leis justas, característica que permeia as teorias dos dois filósofos a despeito de suas orientações políticas distintas – senão opostas (republicanismo comunitarista de um lado e liberalismo de outro).

Desta forma, ao observarmos de perto os conceitos *posição original*, *véu de ignorância*, seus *dois princípios de justiça*, *consenso sobreposto* e *razão pública*, encontramos a essência da *volonté générale*.

Todavia, ainda que a filosofia de Rawls seja importante, procuramos ir além dela. Baseados nos estudos de Manuel Castells, Jan Van Dijk e David Held, abordamos a atual configuração social, marcada sobretudo pelo uso pervasivo das tecnologias de comunicação e informação (TICs) e comunicação mediada por computadores (CMC). Dentro dessa sociedade em rede, introduzimos a concepção de *democracia digital*: não uma substituição às políticas conhecidas, mas uma forma de complementação das mesmas. Ao expormos os modelos de democracia mais amigáveis para esse reforço (*democracia legalista*, *democracia competitiva ou elitista competitiva* e *democracia participativa*), ficou claro para nós que a última forma estaria mais alinhada com os desígnios e elementos essenciais da vontade geral. Sendo assim, trouxemos exemplos de como a Islândia se valeu as TICs para estabelecer um meio de participação popular quanto aos assuntos políticos da nação. Além disso, falamos sobre a iniciativa Argentina do *DemocracyOS*, software desenvolvido com o intuito de proporcionar um canal direto entre cidadãos e representantes.

Isto posto, concluímos o seguinte com a nossa pesquisa:

1) Jean-Jacques Rousseau se insere dentro de uma tradição filosófica voluntarista que remonta a Pufendorf, filósofo que cunhou o termo vontade geral no século XVII. Ainda assim, mesmo que não seja o criador do conceito, sua formulação foi tão revolucionária que vinculou à sua imagem como se fosse de fato seu criador. Na sua formulação encontramos presente os três elementos-chave que configuram o cerne da sua visão de *volonté générale*, extremamente importantes para o desenvolvimento de nossa análise: a vontade livre, a generalidade e a participação política. Além disso, as consequências para a compreensão de soberania e cidadania plena causada através do deslocamento do foco do poder político para as mãos dos cidadãos influenciaram inúmeros filósofos posteriores a Rousseau, fazendo com que o conceito assim transformado tenha sobrevivido até os dias de hoje a despeito das acusações sofridas pelo autor.

2) Ao analisarmos a filosofia política de John Rawls, foi possível encontrar os elementos fundamentais da vontade geral permeando o seu sistema filosófico. Rawls nunca negou sua admiração pelo Cidadão de Genebra, o que fica entrevisto na sistematização dos conceitos que escolhemos para a nossa investigação. Mesmo que sua orientação seja

vinculada ao liberalismo, doutrina política que Rousseau se opunha fortemente na sua época, há muitas noções que vinculam o pensamento dos dois autores. Destas noções, sobressai a busca incessante de justiça social através de leis deliberadas na posição original, sob um véu de ignorância. Também é marcante como a concepção rawlsiana de razão pública se liga à noção rousseauiana do ato de legislar em prol do bem comum, ainda que partam de pontos de vista diferentes: enquanto Rawls conecta a razão pública aos funcionários de cargos públicos, Rousseau o faz com o ato cidadão da anuência das leis que melhor representam a vontade geral. Essa proximidade, como vimos anteriormente, foi anotada pelo próprio filósofo norte-americano.

A inspiração e admiração de Rawls pelo Cidadão de Genebra foi grande, como podemos constatar nos seminários dedicados à filosofia rousseauiana. Entretanto, sua leitura de Rousseau levanta suspeitas quanto ao quão liberal é essa concepção por ele apresentada: seria sua intenção deixar Rousseau mais amigável à sua *justiça como equidade* ou trata-se apenas de uma “tradução” para os nossos tempos? De qualquer maneira, é importante a forma com que os elementos *vontade livre*, *generalidade* e *participação política* aparecem no seu sistema filosófico, embora que a forma de participação dos cidadãos acabe um tanto restrita aos processos de representação característicos da nossa época.

3) Na reconstrução da sociedade em rede, compreendemos com as tecnologias de informação e comunicação (TICs) e a comunicação mediada por computador (CMC) ocuparam um lugar importante na vida contemporânea. Com o surgimento das redes digitais que alimentam computadores e telefones celulares, muitas das nossas tarefas foram facilitadas. Contudo, há de se notar que o surgimento da Internet principiou um debate sobre as suas potencialidades políticas. Nessa esteira, surgiram inúmeras teorias sobre governança a partir da Internet. Na nossa pesquisa, privilegiamos a democracia digital, principalmente por ela ser conceitualmente um complemento e não uma substituta para os modelos democráticos conhecidos. Baseados nas análises de Castells, compreendemos a centralidade das redes digitais e das tecnologias informacionais para a sociedade em rede; com Van Dijk e David Held, percebemos como as TICs e CMC podem contribuir para os sistemas políticos que proporcionam certa abertura para essas tecnologias. Ainda que os autores não se posicionem quanto a preferência por um dos modelos abordados no trabalho, acreditamos que a democracia participativa oferece as condições de possibilidade mais abrangentes para que uma vontade geral, ainda que não de todo como ao idealizado por Rousseau, floresça no

século XXI. Com a expansão dos canais de participação acessíveis a todos, resultados efetivos nas tomadas de decisão e acesso às informações, cremos que serão vencidas tanto a desconfiança quanto ao sistema político enquanto tal quanto a apatia proveniente do vácuo de representação que isola de um lado os governantes e administradores públicos e, do outro, os cidadãos. Para dar sustento ao nosso ponto de vista, nos voltamos para o caso ocorrido na Islândia. Ali, os eventos que se principiaram em 2009 nos mostraram que é possível a mobilização popular com vistas a profundas mudanças políticas. O uso das TICs como meios para a troca de informações e contato entre representantes e cidadãos se mostrou efetivo, proporcionando ampla colaboração dos islandeses. Também consideramos o projeto *DemocracyOS*, desenvolvido na Argentina, cujo propósito é oferecer uma plataforma digital que possa estipular canal aberto para a participação cidadã nos assuntos políticos de sua localidade.

Apesar do que foi exposto, não nos vinculamos a um ponto de vista futurista, crença na qual as novas tecnologias trazem todas as respostas e soluções para os problemas do mundo. Sabemos que não é esse o caso. A tecnologia *per se* não possui esse poder milagroso. A iniciativa para uma democracia participativa “energizada” pelas tecnologias digitais deve passar por um longo caminho até que a cidadania efetiva seja de fato alcançada e uma vontade geral seja estabelecida e ouvida. No meio desse caminho está a educação, *conditio sine qua non* para a autocompreensão do povo e o exercício da cidadania. Ainda que seja um tema importantíssimo, não temos mais espaço nesse trabalho para o abordarmos a contento; deixaremos em aberto, momentaneamente, para ser desenvolvido em trabalho subsequente.

Finalizando, acreditamos ter demonstrado com a presente dissertação a forma com que a vontade geral resistiu até os nossos dias, mesmo considerando tantas mudanças sociais e políticas que deixariam Rousseau pasmo. Mesmo que o conceito não esteja presente de forma intocada, os elementos que a compõem são encontradas tanto em posições liberais, como vimos em Rawls, quanto em novas retomadas de política participativa, agora idealizadas em interface com tecnologias digitais. Agora, se a política de fato abraçará as TICs como meio de se aperfeiçoar, e por que não, se reinventar, fica no campo da especulação filosófica, contribuição que acreditamos ter proporcionado com nossa pesquisa neste tema.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Bibliografia principal

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The confessions*. Tradução de J. M. Cohen. London: Penguin Books, 1953, 606 p.

_____. *Du contrat social, Discours, Lettre a D'Alembert, etc.* Classiques Garnier. Paris: Garnier, 1954, 506 p.

_____. *Da economia política*. Obras, v.1. Trad. Lourdes Santos Machado. Porto Alegre: Ed. Globo, 1958, p. 285-321.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Obras, v.1. Trad. Lourdes Santos Machado. Porto Alegre: Ed. Globo, 1958, p. 136-257.

_____. *Considerações sobre o governo da Polônia*. Obras, v.2. Trad. Lourdes Santos Machado. Porto Alegre: Ed. Globo, 1962, p. 267-343.

_____. *Do contrato social*. Obras, v.2. Trad. Lourdes Santos Machado. Porto Alegre: Ed. Globo, 1962, p. 19-165.

_____. *Projeto de constituição para a Córsega*. Obras, v.2. Trad. Lourdes Santos Machado. Porto Alegre: Ed. Globo, 1962, p. 191-239.

_____. *On the social contract with Genova manuscript and Political Economy*. Ed. Roger D. Masters. Trad. Judith R. Masters. Boston: St. Martin's Press, 1978, 245 p.

_____. *Cartas escritas da montanha*. Trad. e notas Maria Constança Peres Pissarra e Marias das Graças de Souza. São Paulo: EDUC: UNESP, 2006, 450 p.

_____. Economia (moral e política). In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNESP, 2006, p. 83-127.

b) Bibliografia secundária

ADAMS, Ian; DYSON, R. W. *50 pensadores políticos essenciais: da Grécia antiga aos dias atuais*. Trad. Mário Pontes. Rio de Janeiro: DIFEL, 2006, 210 p.

ANTUNES, Vanderlei Lemos. *O conceito de soberania em Jean-Jacques Rousseau*. Dissertação. Florianópolis: UFSC, 2006, 110 p.

ARAÚJO, Norci Coelho. *A democracia em Rousseau: nos limites do poder soberano*. Dissertação. Porto Alegre: PUCRS, 2002, 111 p.

ASSUNÇÃO, Leandro Garcia Algarte. Vontade geral rousseauiana e democracia: uma interlocução (ainda) necessária. *Argumenta*, n. 19. Jacarezinho: UENP, 2013, p. 233-50.

BAVARESCO, Agemir; LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. A ideia rawlsiana de razão pública: limites e alternativas a partir de Habermas. *Sol nascente*, v. 1, 2012, pp. 59-70. Disponível em <<http://www.ispsn.org/sites/default/files/magazine/articles/N2%20art6.pdf>> acesso em setembro de 2015

BERTRAM, Christopher. *Routledge philosophy guidebook to Rousseau and the social contract*. London: Routledge, 2004, 214 p.

BROOKE, Christopher. Rawls on Rousseau and the general will. In: FARR, James; WILLIAMS, David Lay (ed.). *The general will: the evolution of a concept*. New York: Cambridge University Press, 2015, p. 429-46.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal e Jézio Gutierrez. São Paulo: Ed. UNESP, 1999, 141 p.

CASTELLS, Manuel. *A galáxia da internet: reflexões sobre a Internet, os negócios e a sociedade*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, c2003. 243 p.

_____. A sociedade em rede: do conhecimento à política. In: CASTELLS, Manuel; CARDOSO, Gustavo (org.). *A sociedade em rede: do conhecimento à acção política*. Trad. Belém: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005, 439 p.

_____. Afterword. In: KATZ, James. *Handbook of mobile communication studies*. Cambridge: MIT Press, 2008, p. 447-451.

_____. *Communication power*. New York: Oxford University, 2009, 592 p.

_____. *The Rise of the Network Society – 2nd ed. The information age: economy, society, and culture v. I*. Malden: Willey-Blackwell, 2010a, 538 p.

_____. *The power of identity – 2nd ed. The information age: economy, society, and culture v. II*. Malden: Willey-Blackwell, 2010b, 538 p.

_____. *Networks of outrage and hope*. Malden: Polity, 2012, 200 p.

CHADWICK, Andrew. *Internet politics: states, citizens, and new communication technologies*. New York (NY): Oxford University, 2006. 384 p.

CIRIZA, Alejandra. A propósito de Jean-Jacques Rousseau: contrato, educação e subjetividade. In: BORON, Atilio (org.). *Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx*. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: USP, 2006, 448 p.

COHEN, Joshua. *Rousseau: a free community of equals*. Oxford: Oxford University Press, 2010, 197 p.

CUNNINGHAM, Frank. *Teorias da democracia: uma introdução crítica*. Trad. Delmar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2009, 286 p.

DENT, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, 249 p.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natália Naruyama. São Paulo: Editora Barcarola; Discurso Editorial, 2009, 663 p.

DIDEROT, Denis. Direito Natural. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNESP, 2006, p. 77- 82.

_____. Hobbesianismo, ou a filosofia de Hobbes. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNESP, 2006, p. 153-191.

_____; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNESP, 2006, 317 p.

DOVI, Suzanne, Political Representation. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition). Disponível em <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/political-representation/>>. Acesso em 30 de junho de 2014.

FLORIDI, Luciano. *The fourth revolution: how the infosphere is reshaping human reality*. Oxford: Oxford University Press, 2014, 265 p.

GIBSON, Willian. *Neuromancer*. 4 ed. Tradução de Fábio Fernandes. São Paulo: Aleph, 2008, 312 p.

GOLDIN, Elnora; GOLDIN, Osvaldino. Posição original: um recurso procedimental puro. *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 16, n. 1, jan./abr. 2011, pp. 168-181. Disponível em <<http://www.uces.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/viewFile/893/616>> Acesso em outubro de 2015.

HACKER, Kenneth L.; VAN DIJK, Jan. What is digital democracy? In: HACKER, Kenneth L.; VAN DIJK, Jan (ed.). *Digital democracy: issues of theory and practice*. London: Sage, 2000, p. 1-9.

HAGEN, Martin. Digital democracy and political systems. In HACKER, Kenneth L.; DIJK, Jan Van (ed.). *Digital democracy: issues of theory and practice*. London: Sage, 2000, p. 54-69.

HELD, David. *Models of democracy*. 3 ed. Malden: Polity Press, 2006, 408 p.

HONNETH, Axel. Abismos do reconhecimento: o legado sociofilosófico de Jean-Jacques Rousseau. *Revista Civitas*, v. 13, n. 3. Porto Alegre: PUCRS, set.-dez. 2013, p. 563-585.

HULLIUNG, Mark. Rousseau, Voltaire, and the revenge of Pascal. In: RILEY, Patrick. *The Cambridge companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 57-77.

KAPUST, Daniel. Rethinking Rousseau's tyranny of orators: Cicero's on duties and the beauty of true glory. In: In: FARR, James; WILLIAMS, David Lay (ed.). *The general will: the evolution of a concept*. New York: Cambridge University Press, 2015, p. 175-196.

KERSTING, Wolfgang. Politics. In: HAAKONSEEN, Knud (ed.). *The Cambridge history of eighteenth-century philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 1026-68.

KIMIECIKI, Domingos. *Rousseau: vontade geral e cidadania*. Dissertação. Porto Alegre: PUCRS, 1996, 125 p.

MABBOTT, J.D. *O Estado e o cidadão: uma introdução à filosofia política*. Trad. Jorge Natal da Costa. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968, 208 p.

McLENDON, Michael Locke. The case of Tocqueville. In: FARR, James; WILLIAMS, David Lay (ed.). *The general will: the evolution of a concept*. New York: Cambridge University Press, 2015, p. 402-28.

MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo: Editora UNESP, 2006, 195 p.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tomo IV. Trad. Maria Stela Gonçalves et al. São Paulo: Edições Loyola, 2004, 720 p.

MOSCATELI, Renato. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: História e teoria política no Século das Luzes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, 341 p.

OLIVEIRA, Neiva Afonso. *Rousseau e Rawls: contrato em duas vias*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, 238 p.

PRADO JÚNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, 464 p.

PUTTERMAN, Ethan. *Rousseau, law and the sovereignty of th people*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 187 p.

PUFENDORF, Samuel. *On the duty of man and citizen according to natural law*. Trad. Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 183 p.

QVORTRUP, Mads. *The political philosophy of Jean-Jacques Rousseau: the impossibility of reason*. Manchester: Manchester University Press, 2003, 135 p.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 1997, 708 p.

_____. *O liberalismo político*. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF Martins

Fontes, 2011, 712 p.

_____. *Conferências sobre a história da filosofia política*. Trad. Fábio M. Said. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, 514 p.

RIBEIRO, Conceição Isabel Pinto. *A democracia em Jean-Jacques Rousseau*. Dissertação. Braga: Universidade do Minho, 2007, 169 p.

RILEY, Patrick. *The general will before Rousseau: the transformation of the divine into civic*. New Jersey: Princeton University Press, 1986, 274 p.

_____. Rousseau's general will. In: RILEY, Patrick (ed.). *The Cambridge companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 124-153.

_____. Malebranche's moral philosophy. In: NADLER, Steven (ed.). *The Cambridge companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 221-261.

_____. The general will before Rousseau: the contributions of Arnauld, Pascal, Malebranche, Bayle, and Bossuet. In FARR, James; WILLIAMS, David Lay (ed.). *The general will: the evolution of a concept*. New York: Cambridge University Press, 2015, p. 3-71.

RIPSTEIN, Arthur. Universal and general will. *Political Theory*, vol. 22, n. 3, 1994, p. 444-467. Disponível em:
<<http://www.jstor.org/discover/10.2307/192103?sid=21106061528773&uid=2134&uid=2490956283&uid=3737664&uid=2490956293&uid=60&uid=3&uid=70&uid=2>>, acesso em 07 de março de 2015.

_____. The general will. In: MORRIS, Christopher W. (ed.). *The social contract theorists: critical essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1999, p. 219-37.

RUTHERFORD, Donald. Malebranche's theodicy. In: NADLER, Steven (ed.). *The Cambridge companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 165-189.

SAHD, Luiz Felipe A. S. *Rousseau e as máximas do governo do Estado*. Florianópolis: Nefipo, 2010, 180 p.

SCHMALTZ, Tad. Nicolas Malebranche. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition). Disponível em
<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/malebranche/>>, acesso em 12 de março de 2015.

SILVESTRINI, Gabriella. Rousseau, Pufendorf and the eighteenth-century natural law tradition. *History of European Ideas* 36, 2010, p. 280-301. Disponível em:
<https://www.academia.edu/6159586/Rousseau_Pufendorf_and_the_eighteenth-

century_natural_law_tradition>, acesso em 27 de março de 2015.

SHANE, Peter M. (ed.). *Democracy online: the prospects for political renewal through the internet*. New York: Routledge, 2004. 279 p.

SHKLAR, Judith N. *Men and citizens: a study of Rousseau's social theory*. London: Cambridge University Press, 1969, 245 p.

SILVEIRA, Denis Coutinho. A justificação por consenso sobreposto em John Rawls. *Philosophos* 12 (1). Goiânia: UFG, jan./jun. 2007, pp.11-37. Disponível em <<http://www.revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/viewArticle/4764#.Vilz3GerS00>> Acesso em outubro de 2015.

SIMPSON, Matthew. *Rousseau: a guide for the perplexed*. London: Continuum, 2007, 146 p.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Trad. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, 555 p.

TESTANI, Saffo. Vontade geral. In BOBBIO, Norbert et al. *Dicionário de política*. 13 ed. 2 v. Trad. Carmen C. Varriale et all. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2010, 1330 p.

VAN DIJK, Jan. Models of democracy and concepts of communication. In: HACKER, Kenneth L. (ed.); VAN DIJK, Jan (ed.). *Digital democracy: issues of theory and practice*. London: Sage, 2000. p. 30-53.

_____. *The network society: social aspects of new media*. 2nd edition. London: Sage publications, 2005, 292 p.

WAIN, Kenneth. *On Rousseau: an introduction to his radical thinking on education an politics*. Rotterdam: Sense Publishers, 2011, 67 p.

WEBER, Thadeu. Autonomia e consenso sobreposto em Rawls. *Ethic@*, v. 10, n. 3. Florianópolis: UFSC, Dez. 2011, p. 131-153.

WILHELM, Anthony G. *Democracy in the digital age: challenges to political life in cyberspace*. New York: Routledge, 2000, 184 p.

WILLIAMS, David Lay. The substantive elements of Rousseau's general will. In: FARR, James; WILLIAMS, David Lay (ed.). *The general will: the evolution of a concept*. New York: Cambridge University Press, 2015, p. 219-246.

WOKLER, Robert. Ancient postmodernism in the philosophy of Rousseau. In: *The Cambridge companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 418-443.