

REPÚBLICA E IMPARCIALIDADE. CONSIDERAÇÕES SOBRE ROUSSEAU, O IDEAL REPUBLICANO E OS LIMITES EPISTÊMICOS E NORMATIVOS DA POLÍTICA

João Carlos Brum Torres

Universidade de Caxias do Sul

Resumo: O artigo trata das limitações estruturais a que está submetida a satisfação dos requisitos epistêmicos necessários para garantia da imparcialidade e, assim, da legitimidade, das decisões e ações políticas. Seu ponto de partida é a apresentação da teoria de Rousseau sobre o conceito de vontade geral e das condições sob as quais esta pode ser determinada e posta em ato. Desdobra-se em seguida no exame crítico do modo como Rousseau examina a questão, o que é feito mediante a análise da distinção das divisões do corpo soberano devidas ou à natureza particular das questões submetidas à deliberação, ou a erros inocentes, decorrentes de falhas de caráter puramente cognitivo de parte dos minoritários, sem que, contudo, para explicação do ponto, se tenha que assumir como válido para Rousseau o teorema de Condorcet. Nas seções subsequentes, o artigo trata de mostrar como as dificuldades encontradas pelo *Contrato social* para estabelecer de maneira segura as condições sob as quais as deliberações políticas podem ser consideradas como expressão da vontade geral são generalizáveis, evidenciando problemas e limitações que afetam também teorias contemporâneas da normatividade política, como são as de Rawls e Habermas. A posição defendida no texto é que se deve ter as dificuldades em questão como inerentes às condições constitutivamente próprias da decisão política. O texto conclui, no entanto, mostrando como, em consequência desses mesmos fatores, a política é necessária e, portanto, constantemente interpelada pelo questionamento da verdade e da justiça das deliberações e ações por meio das quais tem lugar o exercício do poder.

Palavras-chave: República, imparcialidade, Rousseau, política.

Abstract: The article deals with the structural limitations to which are submitted the epistemic requirements necessary to ensure the impartiality and, thus, the legitimacy of political decisions and actions. Its starting point is the presentation of Rousseau's theory of the general will and the conditions under which it can be determined and put into effect. The text proceeds with the critical examination of the way in which Rousseau examines that question. This is done by analyzing the distinction of the divisions of the sovereign body due to the particular nature of the questions submitted to deliberation, or to innocent errors, arising from failures of purely cognitive character on the part of minorities, point that, however, does not imply taking Condorcet's theorem as expressing Rousseau's views on this matter. In the subsequent sections, the article tries to show how the difficulties encountered by the Social Contract theory to safely establish the conditions under which political deliberations can be considered as an expression of the general will are generalizable, highlighting problems and limitations that affect also contemporary theories of political normativity, of which the theoretical works of Rawls and Habermas are the main examples. The position defended in the text is that the difficulties in question must be

considered as inherent to the constitutive conditions of all political decision. The text concludes showing how, as a result of these same factors, politics is necessary and therefore constantly challenged by the queries about the truth and the just character of the deliberations and actions through which the exercise of power takes place

Keywords: Republic, impartiality, Rousseau, politics.

Com vistas a tornar mais clara a problemática que me importa tratar neste texto é conveniente apresentar desde logo as duas questões que servirão de guia aos desenvolvimentos seguintes, a saber:

1) Em que termos devemos entender a tese rousseauiana consoante a qual a legitimidade das deliberações políticas republicanas é fundamentada mais na satisfação de certos requisitos epistêmicos, garantidores da imparcialidade das deliberações, do que em requisitos procedimentais?

2) Que limitações há nessa tese e que lições o reconhecimento dessas limitações oferece para a compreensão mais adequada dos elementos que fundamentam a legitimidade do exercício do poder, das decisões sobre políticas públicas e dos juízos a serem feitos sobre as ações que lhes dão efetividade?

Convém também adiantar que tratarei dessas questões em quatro partes de caráter e estilo bem diferentes. A primeira será um exercício de leitura seletiva do Contrato Social. A segunda, composta de dois passos, procurará mostrar os limites epistêmicos da doutrina ali exposta. A terceira tratará de discutir as limitadoras implicações que o que denominarei de caráter dúplice da política tem sobre os elementos normativos que estruturam a teoria da legitimidade política e sobre as condições em que têm lugar os juízos sobre as decisões e ações tomadas e empreendidas no espaço público. De modo muito breve e esquemático, esse terceiro exercício implicará contrastar os termos da discussão recém aludida com o modo como Habermas e Rawls tratam das questões relativas à racionalidade, legitimidade e justiça no âmbito político. A quarta e última seção argumentará que, não obstante, as limitações e restrições epistêmicas e normativas da avaliação política, a política é uma dimensão da sociabilidade humana intrinsecamente interpelada pelas questões da verdade e da moralidade.

I

Para bem entender o sentido da primeira dessas minhas bem abstratas questões é oportuno começar com o que Rousseau nos diz sobre a figura e o papel do Legislador. A apresentação desse ponto doutrinário no Contrato é feita nos termos seguintes:

Para descobrir as melhores regras de sociedade que convenham às nações precisar-se-ia de uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não sentisse nenhuma, que não tivesse relação alguma com a nossa natureza e a conhecesse a fundo, cuja felicidade fosse independente de nós e que, contudo, quisesse ocupar-se da nossa; enfim que tendo em vista a glória futura pudesse trabalhar em um século para fruí-la em outro. Seria preciso deuses para dar leis aos homens. (ROUSSEAU, 1964, p. 381; 2007, p. 55)

O texto fala por si mesmo, mas, antes de mais, para os objetivos perseguidos aqui, importa sublinhar que na visão rousseauiana não há chance de que se possa *descobrir as melhores regras de sociedade* sem que a ação legislativa do poder soberano se faça *sob o regime da imparcialidade*. Essa é a razão pela qual a caracterização da figura do *Legislador* – a quem, convém lembrar, Rousseau não atribui nenhum encargo de Estado e cuja função seria antes a de um educador coletivo – centra-se no ressaltado a seu alheamento às paixões e à própria natureza humana, pois esse seria o traço distintivo que não somente lhe permitiria tomar distância dos desejos e interesses que se espraiam pela vida em sociedade, mas também da infinidade de conflitos e contradições que são gerados por eles. Esse distanciamento subjetivo e, por assim dizer, ontológico da condição humana, essa isenção metafísica, seria, então, a condição necessária para o estabelecimento *das melhores regras de sociedade que conviriam às nações*.

No entanto, fosse essa a última palavra do tratado, a conclusão a tirar seria a de que sendo a imparcialidade, conforme implicado pelo texto, um atributo divino, ou quase divino, portanto, para nós, inalcançável – para nós, quero dizer: para os muito finitos e nada divinos habitantes deste vale de lágrimas – seria vã toda tentativa de estabelecermos as ditas melhores regras de sociedade.

Contudo, o Contrato Social não teria sido escrito se a última palavra de Rousseau sobre essa questão fosse essa, pois embora afirmando que as sociedades devam aproveitar as lições dessas isenção e sabedoria extra-

humanas, seria de um irrealismo irresponsável, em tudo distante da posição do genebrino, alimentar a esperança de que, sem o socorro de recursos de natureza absolutamente distinta, nos fosse possível seriamente cogitar de um desdobramento da vida social segundo as ditas melhores regras de sociedade. Não por outra razão é que todo o empreendimento teórico e analítico contido no tratado trata de oferecer uma segunda e efetiva resposta a esse problema. A exposição arrazoada dos instrumentos políticos que podem contribuir, senão para dispensar inteiramente essa anelada imparcialidade divina, pelo menos para compensá-la e, em boa medida, substituí-la é a alternativa oferecida por Rousseau à teoria política, ou, para usar sua própria expressão, ao direito político. A tarefa a ser realizada estará voltada, portanto, à descoberta dos recursos institucionais que possam supletivamente fazer às vezes da sabedoria quase divina do Legislador. Recursos institucionais que, estes, estão mais a nosso alcance, ainda que, por certo, não sem dificuldades de acesso, limitações funcionais e riscos de estiolamento.

Textualmente, este segundo melhor modo de dar resposta ao requisito da impessoalidade e da imparcialidade no trato normativo das questões sociais é apresentado no passo em que, depois de sustentar que pelo pacto social é dada existência e vida ao corpo político e ao em seguida explicar como tal corpo, moral e coletivo, adquire a vontade e o movimento necessários a sua conservação, Rousseau se ocupa de explicitar as condições indispensáveis ao estabelecimento da justiça, entendida esta como intencionalmente equivalente à imparcialidade. Retoricamente, aliás, a letra do Contrato confirma o observado acima, pois o tratamento do ponto é aberto com a advertência de que, conquanto toda justiça venha de Deus, “se soubéssemos recebê-la de tão alto, não teríamos necessidade nem de governo nem de leis.” (ROUSSEAU, 1964, p. 378; 2007, p. 52) De onde se segue, junta imediatamente Rousseau, que quando nos apercebemos dessa nossa impotência para alçar-nos até a isenção divina, quando consideramos as coisas na medida de nossa humana condição, também imediatamente nos damos conta que ambos – governo e leis – são imprescindíveis.

Com bem sabido, não serão, porém, qualquer governo, nem, ainda menos, qualquer peça legislativa que estarão aptos a servir de sucedâneo à sabedoria divina ou quase divina e, assim, como instrumentos da justiça. Os indispensáveis condicionantes dessa requerida qualificação de governos e de atos legislativos não serão, porém, contingências quanto ao modo como é exercido o poder, nem quanto ao conteúdo da legislação exarada, mas antes certas condições formais sem as quais, segundo o Contrato social, não há nem leis nem Estado dignos desse nome.

Com relação à legislação, que é o que presentemente me importa tratar, os requisitos estabelecidos por Rousseau para que quaisquer éditos possam vir a ser verdadeiramente *leis* são simples:

1. a lei deve ser de autoria de todo o povo e, portanto, deve expressar a vontade geral;
2. a lei deve aplicar-se a todo o povo, sem consideração de situação e ações particulares, o que implica que seu *conteúdo* ou *matéria* tenha que ser tão geral quanto a vontade que ela determinadamente expressa. (ROUSSEAU, 1964, p. 378; 2007, p. 52)

Considerando o primeiro desses requisitos, a exigência de que a lei seja da autoria de todo o povo, um primeiro e básico ponto a registrar é que, não fosse assim, o contrato social seria um logro. Como poderia ser diferente se o problema que cabia ao tratado resolver era o de encontrar uma fórmula de associação que permitisse a cada um obedecer somente a si mesmo e continuar tão livre quanto antes?¹ Assim, a tese de Rousseau é que, restringido o acesso ao exercício da função legislativa, a vontade do corpo moral e coletivo formado pelo contrato transmuda-se de geral a parcial, daí seguindo-se que, para muitos, a observância dos mandados soberanos já não seria a prometida obediência somente a si, passando antes a ser, ato contínuo, a muito contrária submissão à vontade alheia.²

No entanto, se a universalidade do sujeito ativo da edição legislativa é uma condição necessária para a existência de leis no sentido estrito que a palavra recebe no *Contrato social*, ela não é tudo, e em absoluto pode ser tomada como uma condição *suficiente*, pois, sem que se assegure a *generalidade* de sua matéria, será impossível obter uma autêntica manifestação da vontade geral. A explicação para a imposição desse requisito se encontra na observação de que caso o conteúdo dos atos legislativos fosse determinado – nominativamente ou por descrição definida, para valer-me dos conceitos empregados por Rawls para tratar do mesmo ponto em *Uma Teoria da Justiça* – a parcialidade retornaria

¹ Ver: ROUSSEAU, 1964, p. 360; 2007, p. 36.

² Rousseau expressa essa mesma tese de um ângulo diverso, quando, ao explicar porque a soberania não pode ser representada, analisa as consequências que a inobservância desse princípio tem sobre a legitimidade da edição legislativa. A passagem que tenho em vista diz o seguinte: "A soberania não pode ser representada pela mesma razão que não pode ser alienada; ela consiste essencialmente na vontade geral e a vontade geral absolutamente não se representa: ela é a mesma ou é outra, não há meio-termo. (...) *Toda lei que o Povo em pessoa não ratificou é nula; não é em absoluto uma lei.*" (ROUSSEAU, 1964, p. 429-430; 2007, p. 107). Ênfase em itálico acrescentadas.

inevitavelmente ao seio da deliberação. Nos termos do próprio Rousseau, a justificativa para essa requisição é apresentada assim:

(...) a vontade geral para ser verdadeiramente tal deve sê-lo em seu objeto assim como em sua essência; (...) Com efeito, quando se trata de um fato ou de um direito particular (...) os particulares interessados são uma das partes e o público a outra, mas ali não se vê nem a lei que é necessário seguir, nem o juiz que se deve pronunciar. Seria ridículo querer reportar-se a uma decisão expressa da vontade geral, que, em tal situação, só poderia ser o resultado terminativo da decisão de uma das partes, a qual, para a outra, será, por conseguinte, somente uma vontade alheia, particular (...). *Assim do mesmo modo que uma vontade particular não pode representar a vontade geral, a vontade geral muda de natureza quando tem um objeto particular e não pode se pronunciar nem sobre um homem, nem sobre um fato.*” (ROUSSEAU, 1964, p. 373-374; 2007, p. 48)

A análise de Rousseau é bastante clara, mas convém tornar ainda mais explícito o elemento que faz com que a pronúncia sobre um homem ou sobre um fato mude a natureza da vontade geral. E isso menos por pontilhismo exegético, mas porque há uma dificuldade textual conexa a este ponto que, se deixada em segundo plano, acarreta uma incerteza quanto ao modo de entender a lição de Rousseau, e que, em contrapartida, se enfrentada, nos permitirá ver todo o alcance da tese que acaba de ser exposta.

A dificuldade que tenho em vista está em que, excetuado o caso da celebração do próprio contrato social, Rousseau não exige que a deliberação expressiva da vontade geral seja unânime³, o que torna obscura a tese de que as divisões entre as membros que compõem o corpo soberano tornam inviável a determinação da vontade geral. Quero dizer que é difícil perceber de modo claro e distinto o que diferencia qualitativamente a divisão das opiniões dentro do corpo soberano (i) quando o que lhe é pedido é uma decisão sobre assunto que envolva particulares identificáveis e (ii) quando a divisão sobrevém nos casos em que a decisão legislativa requerida é de caráter geral. A dificuldade

³ No cap. II do Livro IV Rousseau não somente reafirma a necessidade da unanimidade na celebração do contrato social (No L. I, cap. V, já se lia: “A lei da pluralidade dos sufrágios é, ela própria, a instituição de uma convenção e supõe, ao menos uma vez, a unanimidade. (Rousseau, 1964, p. 359.; 2007, p. 32), mas esclarece a razão do requisito de unanimidade dizendo: “Há somente uma lei cuja natureza exige um consentimento unânime. É o pacto social, pois a associação civil é o ato mais voluntário do mundo; todo homem, tendo nascido livre e sendo senhor de si mesmo, ninguém pode e sob nenhum pretexto, sujeitá-lo sem seu consentimento. (...) Portanto, se, quando do pacto social, houver opositores, sua oposição não invalida o contrato, apenas impede que nele sejam incluídos; são estrangeiros entre os cidadãos.” (ROUSSEAU, 1964, p. 440.; 2007, p.118).

reside em entender por que, neste segundo caso, em contraposição ao primeiro, a divisão dos votos não é considerada como óbice à manifestação da vontade geral. Textualmente, a explicação do que tem lugar nessa segunda mais saudável situação é apresentada assim:

Quando se propõe uma lei a assembleia do Povo, o que é perguntado não é se os presentes apoiam ou não o proposto, mas é se essa proposição está ou não em conformidade com a vontade geral que é a deles; cada um ao votar dá seu parecer sobre isso e da contagem dos votos se tira a declaração da vontade geral. *Quando, pois, prevalece a opinião contrária à minha isso só prova que eu me havia enganado e que o que eu estimava fosse a vontade geral não o era. Se minha opinião particular tivesse prevalecido, eu teria feito outra coisa do que havia querido e, então, eu não teria sido livre.* (ROUSSEAU, 1964, p.440-441; 2007, p. 119)⁴.

A diferença entre as duas situações de divisão no seio do soberano, de contradições no seio de povo, para usar a conhecida expressão de Mao Tse-Tung, está em que, neste segundo caso, como todos estão a deliberar sobre questões gerais, a divergência entre as partes deve ser tomada como uma diferença puramente epistêmica. E que haja grandes dificuldades epistêmicas para determinar a vontade geral Rousseau não deixa dúvidas quando, depois de repisar que o povo deve fazer as leis sob o império das quais deve viver, ele encadeia os questionamentos seguintes:

Mas como as arreglarão? Será por um comum acordo resultante de uma inspiração súbita? (...) Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém, cumpriria por si mesma empresa tão grande e tão difícil quanto um sistema de legislação? O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o juízo que a orienta nem sempre é esclarecido. É preciso fazê-la ver as coisas tais como são, às vezes como elas lhe devem aparecer, mostrar-lhe o caminho certo que procura, defendê-la das vontades particulares, aproximar a seus olhos os lugares e os tempos, pôr em balanço a tentação das vantagens presentes e sensíveis e o perigo dos males distantes e ocultos.” (ROUSSEAU, 1964, 380; 2007, p. 54-55).

À leitura desta passagem, torna-se bem mais fácil compreender o que na concepção de Rousseau diferencia a divisão do corpo soberano quando do

⁴ Ênfases em itálico acrescentadas.

voto sobre questões nominativamente particulares das só formalmente análogas divisões desse mesmo corpo sobrevindas nos casos de diferenças de opinião sobre questões gerais. A linha de corte que separa absolutamente esses dois modos de divisão da Assembleia do povo está, permitam-me repetir, em que enquanto, no primeiro caso, a razão da divisão está radicada na diferença dos interesses pessoais e práticos dos votantes, no segundo o que os aparta é uma diferença cognitiva, isto é, um modo diverso de visualizar qual o caminho a seguir. Neste segundo caso, o erro ou, talvez seja mais exato dizer, o engano dos minoritários é moralmente inocente, uma vez que decorrente não de vieses gerados por vínculos e cumplicidades com interesses particulares e privados, mas antes das dificuldades inerentes à ação legislativa do povo real com relação à compreensão e identificação do interesse comum. No primeiro caso, o bloqueio cognitivo se origina em compromissos dos votantes com interesses, não apenas diversos, mas particularizados e, por conseguinte, assumidos lúcida, consciente e, do ponto de vista da moral republicana, culposamente como parciais. Já no segundo, a diferença é tão somente consequência da dificuldade epistêmica envolvida na identificação do interesse comum.

Há, porém, um não despiendo problema inerente a essa análise, pois resta ainda por determinar quem, nos casos das diferenças de visualização do que a todos importa, tem a posição correta, apta a vir a ser a expressão da vontade geral. Rousseau como que ignora essa dificuldade, ou, antes, a resolve expeditamente ao sustentar, como visto, que o voto majoritário deve ser tido como o que epistemicamente tem melhor sustentação, devendo-se entender que a posição minoritária é rejeitada não por ter se revelado numericamente inferior no curso do escrutínio decisório, mas por uma falha na identificação do que, em uma situação determinada e à luz das informações disponíveis, deve ser entendido como constituindo o interesse comum.

Em vista dessa análise, se poderia pensar que subjacente à confiança rousseauiana no tirocínio das maiorias estaria uma antecipação de uma tese de Condorcet, a apresentada pelo chamado teorema do júri, consoante o qual se se admitir que cada votante, ao responder uma pergunta de sim ou não, têm mais chances de acertar do que de errar comparativamente ao resultado aleatoriamente esperável, então, em vista da chamada lei dos grandes números, o grupo majoritário se aproximaria tanto mais da decisão correta quanto maior o número de participantes.⁵ Todavia, tanto a conhecida preferência de Rousseau pelas pequenas repúblicas, nas quais a proximidade e a

⁵ Para uma discussão crítica do interesse e da pertinência do teorema de Condorcet para a análise dos processos de votação com relação a decisões política ver: David Estlund, 2007, notadamente o capítulo 12.

homogeneidade cultural do povo facilita o entendimento recíproco, quanto sua observação de que a vontade de todos não se identifica com a vontade geral são suficientes para mostrar que essa especulação é infundada e que seu pensamento não pode ser esse.⁶ Além disso, as teses de que “*o que generaliza a vontade é menos o número de votos do que o interesse comum que as uné*” (ROUSSEAU, 1964 p. 374; 2007, p. 48), de que das “*das luzes públicas resultam a união do entendimento e da vontade*” (ROUSSEAU, 1964 p, 380; 2007, p. 48, de que “*a vontade geral pode emudecer*”, sem que, por isso, “*seja aniquilada ou corrompida*” (ROUSSEAU, 1964 p. 438; 2007, p. 116) e de que, ainda mais claramente, mesmo quem “*vende seu voto a peso de dinheiro não extingue em si a vontade geral*” (ROUSSEAU, 1964 p. 438; 2007, p. 116)”, atestam todas, definitivamente, não só que *o componente epistêmico é central no conceito de vontade geral*, mas também que Rousseau tem sua identificação, não propriamente como o *produto* do exitoso trabalho heurístico da agregação das decisões individuais, mas como *um conteúdo permanente da consciência possível de cada um dos cidadãos*, o qual pode ou não ser revelado quando da agregação das preferências individuais dos que participarem da decisão.

Este ponto é, aliás, decisivo para que não se mal interprete o texto absolutamente central em que Rousseau explica o mecanismo de formação da vontade geral e no qual explicita porque é ela sempre reta. Com efeito, nessa passagem decisiva lê-se que tal necessária correção é assegurada não apenas porque todos querem constantemente a felicidade de cada um, mas principalmente porque ao apropriar-se da palavra cada um cada um pensa preferencialmente em si mesmo ao votar por todos. (ROUSSEAU, 1964, 373; 2007, p. 47-48). A inesperada lição contida neste texto é, pois, efeito, de que a autoreferência é a incontornável e indispensável porta de acesso ao interesse comum.

Mas como assim? Como poderá o compromisso com o comum ter como base o interesse do que é o paradigma do não comum? Ora, no enfrentamento desse paradoxo Rousseau não discrepa dos demais contratualistas, pois sua lição será que a única maneira de fazer com que “*o homem possa se separar de si mesmo*” (ROUSSEAU, 1964, p. 286; 1962, p. 175). É que a mesma “*razão que o perdia lhe ensina a preferir a seu interesse aparente seu interesse*

⁶ Estlund insiste muito pertinentemente que a legitimidade da decisão majoritária repousa antes na correção epistêmica do que na regra procedimental que assegura a prevalência da opinião majoritária e comenta a propósito desse ponto: “*O ponto chave para nossos propósitos é que, de acordo com Rousseau, o resultado das deliberações são legítimos porque são corretos, e não por qualquer razão procedimental. Quando eles são incorretos, eles são ilegítimos, porque nada a não ser a vontade geral pode ser politicamente imposto.*” (ESTLUND, 2003, p. 76).

bem entendido”. (ROUSSEAU, 1964, p. 288-289; 1962, p. 176) E o Rubicão a ser transposto quando dessa passagem é manifestamente uma conquista do entendimento, reside todo na possibilidade de uma vitória da racionalidade, a qual, se efetivamente vencedora, nos mostrará que nosso auto referido interesse individual só será bem entendido e atendido na medida em que cada um de nós se der conta que *‘reunir-se voluntariamente em corpo de sociedade’* (ROUSSEAU, 1964, p. 304) é algo que não apenas consulta a nossos distribuídos respectivos interesses, mas *é algo que temos em comum*. A abertura do Livro II do *Contrato* expõe o ponto com toda a clareza desejável quando diz:

(...) se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, é o acordo desses mesmos interesses que a tornou possível. É o que há de comum nesses diferentes interesses que forma o laço social e, se não houvesse algum ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade teria existido.” (ROUSSEAU, 1964, p. 368; 2007, p. 42)

O que é dizer que a apercepção dessa verdade é o movimento que constitui, agora prática e comprometidamente, o interesse comum que cabe à vontade geral determinar, defender e promover.

Embora neste passo a interpretação não possa ser literalmente autorizada, não parece despropositado combinadamente associar este movimento de constituição do interesse comum tanto (i) à exigência de que o conteúdo das propostas de lei submetidas à aprovação da vontade soberana seja de caráter geral quanto (ii) à tese rousseauiana de que cada cidadão, membro constituinte do corpo soberano, ao pensar preferencialmente em si mesmo ao votar por todos, como sublinhado acima, pondere que rebatimentos a aprovação dos projetos de lei que lhe são apresentados teria sobre si, se, ao ensejo da inevitável e necessária particularização da aplicação da nova legislação, lhe coubesse também suportar os eventuais ônus colaterais acarretados por esta última. Posição esta que permitiria ver uma linha de acordo entre a tese de Rousseau de que se cada um pensar em si daí resultará a identificação segura da vontade geral e o papel atribuído à escolha dos princípios sob o véu da ignorância na Posição original.

II

Apontado, assim, o travejamento conceitual essencial da versão amadurecida do republicanismo moderno, convém agora comentar seus limites

e refletir brevemente, como anunciado acima, sobre certas posições alternativas e fazê-lo em dois tempos. Um primeiro dedicado a chamar atenção para os limites que é preciso reconhecer como inerentes ao projeto de determinação epistemicamente rigorosa do que seja o interesse comum das sociedades. Um segundo tratando de mostrar que também do ponto de vista prático, com relação aos juízos morais a serem feitos sobre a política, há, analogamente, também limitações severas, a despeito de que, como procurarei mostrar, a discussão sobre o caráter moral da política seja um elemento constituinte da própria política.

II.A/

Para irmos então adiante, e darmos início ao primeiro desses tempos, é oportuno retomar o fio das considerações anteriores e sublinhar que um dos pontos principais da análise que Rousseau faz da política encontra-se na ideia de que ao se decidirem por constituir cooperativamente o corpo social os indivíduos adquirem um conhecimento indelével, ainda que elidível, do que seja o interesse coletivo e, por conseguinte, da vontade geral que deverá defendê-lo e promovê-lo. Quando, no capítulo I do Livro IV, o texto argumenta que a vontade geral é indestrutível, pois mesmo aqueles que a violam não a desconhecem, Rousseau sustenta da maneira mais forte possível a ideia, sobre a qual vimos insistindo: a de que há na vontade geral um componente cognitivo que pode ser posto de lado, recoberto de um modo ou de outro, mas que, a despeito de que assim eventualmente emudecido, continuará lá, inapagavelmente presente no íntimo da consciência de cada cidadão.

Mas como assim? Bem, se nos perguntarmos pelo conteúdo e pelo estatuto desse saber, a resposta terá que ser que, propriamente, ele não tem conteúdo, que seu estatuto é antes de caráter formal, duplamente formal. Formal, em primeiro lugar porque caracterizado em termos disposicionais, como a capacidade que Rousseau postula terem os contratantes de se colocarem no ponto de vista da coletividade. Vale dizer: sua crença que os cidadãos são capazes de se distanciarem de seus auto referidos pontos de vista e dos interesses privados que lhe são correlatos, o que, quando confrontados a questões de caráter geral, os habilitaria a seriamente se comprometerem com os interesses do todo coletivo de que fazem parte. Formal, contudo, ainda em um segundo e mais decisivo sentido, na medida em que o interesse comum,

tendo que ser, constitutivamente, mútuo⁷, não é normativamente, não é legitimamente suscetível de determinação *ex ante*, seu conteúdo só podendo ser determinado e, neste sentido, constituído, pelo acordo efetivo dos interesses particulares. (V. ROUSSEAU, 1964, p. 373; 2007, p., 47).

Eis por que esse interesse comum terá seu conteúdo necessariamente modulado diversamente em razão da variação das circunstâncias e do desdobramento da vida em comum ao longo do tempo. Repare-se, ademais, que a identificação desse ponto de acordo dependerá e será função das variações correspondentes tanto do modo como cada um dos indivíduos concebe seus respectivos interesses quanto do ponto em que a convergência deles se concretiza. O reconhecimento desse caráter materialmente móvel do interesse comum e do conteúdo da vontade geral, ainda que de forma menos clara do que a desejável, se encontra na passagem em que Rousseau explica porque a vontade geral não pode se comprometer permanentemente com o sustentado por qualquer dos cidadãos, na qual nos é dito o seguinte:

O soberano pode muito bem dizer: “Quero, neste momento, aquilo que um tal homem deseja, ou, pelo menos, o que ele diz desejar.” Mas não poderá dizer: “O que esse homem quiser amanhã, eu também o quereirei, por ser absurdo submeter-se a vontade a grilhões futuros e por não depender de nenhuma vontade o consentir em algo contrário ao bem do ser que quer.” (ROUSSEAU, 1964, p. 368-369; 2007, p. 42)

Essa impossibilidade de compromisso permanente da vontade geral com a vontade de qualquer cidadão decorre, permitam-me repetir, de que poderão e deverão variar tanto o conteúdo material da vontade do cidadão em questão, quanto o da própria vontade geral, e esta ainda muito mais habilmente do que a daquele, eis que o conteúdo do querido por esta última dependerá do modo como, nas diferentes situações e conjunturas históricas, vier a ser materialmente constituído e determinado o multiplicadamente variável ponto de acordo das vontades particulares, o interesse comum que as reúne.

Percebe-se, assim, que a inelidível combinação da invariabilidade formal com a labilidade material dos conceitos de interesse comum e de vontade geral fixa um limite estreito para a interpretação do núcleo categorial do pensamento de Rousseau em termos epistêmicos. E isso porque embora, metafisicamente, Rousseau possa afirmar que a vontade quer sempre o bem do

⁷ “Os compromissos que nos ligam ao corpo social”, diz-nos Rousseau, “são obrigatórios porque são mútuos e sua natureza é tal que não se pode trabalhar para outrem sem trabalhar também para si.” (ROUSSEAU, 1964, p. 373; 2007, p., 47).

ser que quer, que, no contexto do direito político, a vontade geral seja sempre reta e que, por fim, na consciência possível de cada indivíduo-cidadão ela seja um componente cognitivo ineliminável, restará sempre a problemática e difícil tarefa de identificar o conteúdo específico e conjuntural desse interesse comum a cuja defesa e promoção está comprometida a vontade geral.

Vimos acima, que Rousseau trata de resolver essa dificuldade apelando para dois recursos analíticos. Em primeiro lugar postulando que, excetuados os casos perversos, os de divisão do corpo soberano em razão do caráter particularizado da decisão a tomar, as dificuldades que ocorrem nesse plano são de caráter puramente epistêmico, decorrentes da dificuldade de divisar qual seja, em circunstâncias diversas, o conteúdo, a especificação do interesse comum. Em segundo lugar sustentando que o parecer majoritário será o que terá identificado corretamente tal interesse, e seu voto expressando então a vontade geral.

É evidente, no entanto, que recusada à aplicação a essas decisões do teorema de Condorcet, seja, com relação à interpretação do Contrato social pelas razões exegéticas já referidas, seja com relação à teoria geral da decisão republicana por várias outras razões, mas notadamente, como argumenta convincentemente Estlund, pela dificuldade de conceder que haja uma propensão natural dos cidadãos a mais frequentemente acertarem do que errarem na determinação de qual seja o interesse comum⁸, não parece que se possa sustentar consistentemente que a vontade majoritária seja epistemicamente a mais segura, tampouco que, com certeza, seja ela a expressão da vontade geral cognitivamente informada e determinada e, portanto, verdadeira.

Por certo, essa não é uma dificuldade que deva ser tomada meramente como uma dificuldade da teoria rousseauiana, pois a verdade é que a problemática nela envolvida compreende tanto a questão de saber se se pode, em geral, admitir possa a política vir a ser objeto de uma ciência rigorosa, quanto a questão de se, ainda que admitida tal hipótese, poderia ela ser compatibilizada com a cultura democrático-republicana que herdamos como uma das conquistas maiores da cultura do Iluminismo.

E é, pois, com essas duas questões, que conquanto sejam um tema de grande interesse para a exegese dos grandes clássicos da teoria política, como Rousseau, acabamos de ver, mas que, bem além disso, têm um inequívoco e inelutável alcance transdoutinário, concernente à própria constituição da política como dimensão da sociabilidade humana, que eu gostaria agora de me ocupar.

⁸ Cf. a referência já feita na nota 5 acima

II.B/

Uma resposta positiva à questão de saber se a prática política pode ser objeto de uma ciência rigorosa, foi dada por Platão em termos cuja clareza não foi repetida em toda a história da filosofia política. Platão a resumiu no conhecido ideal normativo do rei-filósofo e ilustrou a justificativa dessa sua tese por meio de sua mítica metalurgia metafísico-política, aquela em que nos é dito que variam as ligas de que são feitas as almas humanas, cabendo àquelas em que o ouro é prevaemente assumirem as responsabilidades e funções de Estado, pois somente estas seriam as aptas para compreender as complexidades da vida política e, nesta medida, também as unicamente aptas a conduzi-la (Ver: PLATÃO, República, III, 415 b-c).

Repare-se que muito embora a justificativa de Platão para a entrega da política aos sábios não tenha tido grande fortuna, a ideia de que do mesmo modo como a diversidade complexa de nossas necessidades nos leva, em diferentes situações e contextos de nossas vidas, a confiarmos na expertise de engenheiros, médicos e demais profissionais especializados, também no caso da política dever-se-ia confiá-la aos especialistas da realidade social é, incontestavelmente, uma tentação permanente, aliás, em nossos dias, o assédio sedutor mais poderoso vindo de parte dos economistas, cujo discurso, com grande e impaciente frequência, se apresenta como sendo o conhecimento mais profundo e certo do que se pode ou não fazer na condução dos interesses sociais. No entanto, estou persuadido de que há pelo menos três ordens de razões, razões gerais e de princípio, que tornam vã a pretensão de conceber a política cientificamente, de concebê-la como sendo apenas mais um caso, ainda que retardatário, de aplicação de uma ciência rigorosa.

A primeira dessas razões diz respeito à dificuldade de criar um espaço de imparcialidade para garantir a isenção do juízo na avaliação das circunstâncias e dos interesses que costumam estar em jogo nas decisões políticas, dificuldade a que, como visto acima, Rousseau estava particularmente atento, ainda que pensasse que, sob certas condições muito estritas, ela pudesse ser superada. A segunda é certa relação interna da política com o tempo e com os futuros contingentes que não parece compatível com a fundamentação científica das avaliações políticas. A terceira é um outro aspecto da relação da política com o tempo, mas neste caso de ordem prática, cujo traço essencial é o constitutivo regime de urgência a que estão submetidas os juízos, decisões e ações políticas.

Creio que a primeira das justificativas para recusar à política o estatuto de uma ciência aplicada, pode ser bem ilustrada se novamente

recorrermos a Rousseau. Como vimos acima, é uma tese central do Contrato social a de que o objeto das deliberações submetidas à Assembleia do povo seja de caráter geral, propriedade esta que, falando tecnicamente e seguindo a Rawls, dissemos acima poder ser assegurada se for evitado que os assuntos levados à deliberação soberana envolvam nomes próprios ou descrições definidas. Se isso for feito, diz-nos Rousseau, ainda que obviamente não empregando o idioleto da filosofia analítica contemporânea, poderemos admitir que a deliberação política até mesmo crie divisões estatutárias e de classe no mundo social sem que por isso a vontade legislativa deixe de ser geral. Esta é a posição e esta a explicação que dela encontramos na seguinte passagem do Contrato:

Quando digo que o objeto das leis é sempre geral, entendo que a lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, nunca um homem como indivíduo nem uma ação particular. Assim a lei pode perfeitamente estatuir que haverá privilégios, mas não pode conferi-los nominativamente; a lei pode criar várias classes de cidadãos, designar inclusive as qualidades que darão direito a essas classes, mas não pode nomear esses ou aqueles para nelas serem admitidos; pode estabelecer um governo de realza e uma sucessão hereditária, mas não pode eleger um rei nem nomear uma família real; em suma, qualquer função relacionada a um objeto individual não compete ao poder legislativo. (ROUSSEAU, 1964, p. 379; 2007, p. 53-54)

A dificuldade dessa posição reside, é quase evidente, em que a generalidade garantida por tais restrições formais e a incerteza das partes que devem decidir sobre que rebatimentos tais decisões terão em suas vidas particulares não é suficiente para obstar que os cidadãos membros do corpo soberano façam estimativas sobre que reflexos tais decisões trarão para si e para seus próximos, assim como sobre as probabilidades de que tais desdobramentos venham a ocorrer. Isso pode entender-se com facilidade simplesmente lembrando que a criação de privilégios deverá discriminar suas respectivas condições de acesso, posse e fruição e que, conseqüentemente, as informações que os votantes tiverem sobre suas condições individuais e as de seus próximos serão suficientes para que formem uma visão pelo menos estimativamente antecipada de como ficarão seus interesses quando da implementação dos favorecimentos submetidos à deliberação, ainda que estes tenham sido apresentados em termos genéricos. E o mesmo se poderá dizer da instituição das classes, pois será igualmente necessário especificar os critérios de distribuição de inclusão dos indivíduos em cada uma delas – por exemplo,

se a riqueza, se a instrução, se a idade, ou o que for – e isso manifestamente permitirá que os votantes liguem tais iniciativas a seus interesses e se posicionem ao votar tendo em vista os rebatimentos daquelas sobre estes.

Assim, muito embora, como assinalado acima, este vislumbre dos rebatimentos negativos que a legislação nova possa vir a ter sobre cada membro do corpo soberano, deve segundo a lição de Rousseau, ser normativamente submetido e avaliado à luz do que seja o verdadeiro e global interesse comum do povo, não há como negar que a identificação deste último estará sob a ameaça constituída pelas distorções que decorrentes da existência e do reconhecimento pelo menos indireto dos interesses particulares.

O que é dizer que o requisito da generalidade das matérias a serem submetidas à deliberação da vontade geral dificilmente poderá ser mantido em casos como os dos exemplos de Rousseau que se acaba de mencionar, sendo claro que em tais casos as divisões de opinião no seio do corpo legislativo dificilmente poderão ser de caráter puramente epistêmico, pois os erros que vierem então a se manifestar resultará de uma dificilmente eliminável contaminação das avaliações e juízos dos membros da assembleia pelo vislumbre – pelo menos pelo vislumbre – de como seus interesses particulares virão a ser afetados por deliberações cujo objeto, conquanto possa ser, *prima facie*, geral, não deixarão de anunciar aos deliberantes efeitos sobre as respectivas situações particulares e privadas de cada um.

É certo que se trouxermos para esta discussão a noção de *véu da ignorância*, uma das grande inovações teóricas de Rawls, se poderia, à primeira vista, prevenir essa dificuldade, pois embora seja razoável e persuasiva a recomendação de que cada um decida sobre os princípios organizadores da vida social ponderando como receberia sua situação caso lhe viesse a tocar encontrar-se na posição socialmente mais prejudicada, é inevitável pensar que manter-se na posição original sem levantar o véu da ignorância é uma exigência normativa exigente, dependente de um compromisso seríssimo, só assim consequente, com o ideal de justiça. E isso porque sua recomendação só será sincera, firme e consequentemente assumida pelos cidadãos, que estejam suficientemente motivados para submeterem seus planos de vida às exigências da justiça.⁹

⁹ Rawls diz a propósito: "Estas observações demonstram que a posição original não deve ser considerada como uma assembleia geral que, a certo momento, abarca todas as pessoas que vivam em uma determinada época (...). Não é uma reunião de todas as pessoas reais ou possíveis. (...) Enfim, a posição original deve ser entendida de modo que possamos, a qualquer momento, adotar a sua perspectiva. Deve ser irrelevante o momento em que se adota esse ponto de vista, ou quem o adota: as restrições devem ser tais que sejam escolhidos sempre os mesmos princípios. O véu da ignorância é uma condição essencial para atender a essa exigência." (RAWLS, 2008, p. 168-169).

Ora, não há como deixar de ver que essa isenção, a disposição de ignorar, ante decisões políticas importantes, quais efeitos e rebatimentos elas trarão para si e para os seus próximos, supõe um grau de desprendimento e de comprometimento dos indivíduos com a moral que não parece ordinariamente compatível com a política que conhecemos. Essa constatação não deve, contudo, ser entendida como se o mundo da política fosse fechado e inteiramente alheio a preocupações normativas, mas antes como o simples reconhecimento de que a presença massiva e, pelo menos completamente, imparável dos interesses pessoais, privados e particulares no modo de avaliar as questões submetidas à decisão no âmbito da política ordinária faz com que o desenrolar-se desta última seja normativamente instável, constantemente sujeito aos desentendimentos e aos diferendos, às *mésentes et aux différends*, para usar os termos de Rancière e Lyotard.

A segunda ordem de razões que penso sejam inevitáveis fatores de desestabilização das tentativas de dar às decisões políticas o estatuto de uma ciência aplicada é que a abertura da vida social ao futuro e a relativa mas inelutável imprevisibilidade deste último são, por si próprias, geradoras de conflitos, posto que, como as iniciativas humanas não estão sujeitas a determinações nomológicas, o desdobramento de médio e longo prazo de nossas decisões é grandemente indeterminado, sujeito a derivações alternativas, as quais, além de serem são geradoras de expectativas e de inevitáveis esforços para antever se serão ou não satisfeitas, tornam a justificação normativa dos partidos tomados extraordinariamente complexa. Ora, nesse tipo de situação, não há como deixar de ver, combinam-se as incertezas estritamente cognitivas à inevitável parcialidade dos juízos e avaliações dos atores sociais, o que não parece deixar outra opção do que a de anelar pela figura quase divina do Legislador, ou, menos anacronicamente, de seus sucedâneos atuais: a posição original na variante rawlsiana, ou, na habermasiana, a situação ideal de fala.

Por certo, no âmbito da política realmente existente, para coquetear o já velho e útil pleonasma de Brejnev, os atores e tomadores de decisão frequentemente apresentam as opções divergentes no esquema certo/errado, assumindo como possível o enquadramento seguro de cada opção política num ou noutro caso. Está é, como vimos, a posição de Rousseau, o qual, como vimos, apresenta como solução para as dificuldades que vimos apontando, a tese de que, pelo menos nos casos de divergência no seio do corpo legislativo cuja origem não se encontre na particularidade das questões trazidas à deliberação, é lícito tomar a decisão majoritária como expressão da vontade geral.

Contudo, como vimos, mesmo nesse depurado contexto analítico doutrinário, essa posição é difícil, pois, no caso de Rousseau, para dar sustentação à clivagem entre posição verdadeira/posição falsa, estipula-se que sempre que não houver decisão unânime, os minoritários, além de não terem objetivamente razão, aceitarão sua derrota no voto como sinal certo de seu erro epistêmico, o que, convenhamos, não é mais do que tentar mascarar uma posição autoritária com uma presunção epistêmica não justificada. Além disso, a tese se apoia num postulado absolutamente inútil no momento das controvérsias, posto que, no tempo em que a escolha está sendo deliberada, todas as partes pretendem ser as representantes das posições corretas. Por isso, conceder à maioria que se apurar quando concluída a votação, portanto *post festum*, o crédito de expressão correta da vontade geral parece ser um *fiat* arbitrário e injustificável.

Como observado acima, a simples, mas incontornável, abertura ao futuro do desenvolvimento das sociedades e a indeterminação deste último daí decorrente é, por si só, um poderoso fator formal de geração de diferenças de avaliação e, assim, de conflitos potenciais entre indivíduos e grupos sociais, uma vez que, como vimos insistindo, as opções abertas para a escolha social têm rebatimentos potenciais diversos conforme a posição social, econômica, educacional e cultural e pessoal de quem viva em sociedade, qualquer que seja a forma assumida pela divisão do trabalho na sociedade considerada.

É certo que, fosse rigorosamente unívoca a apreensão das consequências das alternativas submetidas à decisão política, estivesse ela baseada em uma ciência social rigorosa, capaz de prever com precisão pelo menos os principais efeitos de médio e longo prazo das decisões e se, esse segurança epistêmica fosse acompanhado por um consenso sobre os princípios que devem orientar o modo de vida em sociedade, dever-se-ia admitir que o simples fato de que os homens são obrigados a construir seu futuro a partir de opções provocaria os nossos tão frequentes e repetidos contenciosos. Nesse caso, como queria Platão – descartadas, assim, as posições assumidamente parciais, cnicamente interessadas e interesseiras – a política seria trazida para o domínio da ciência e da verdade, ainda que em um tal cenário já não fizesse muito sentido continuar a falar em decisões e escolhas pois, como diz Hannah Arendt “(...) a verdade tem um caráter *despótico*”.¹⁰

¹⁰ A passagem que acaba de ser citada prossegue do seguinte modo: “(...) *Os modos de pensamento e comunicação que tratam com a verdade, quando vistos da perspectiva política, são necessariamente tiranizantes: eles não levam em conta as opiniões das demais pessoas (...).*” (ARENDR, 1972, p. 298-299).

Todavia, em vista da importância crucial nesta análise do reconhecimento de que as alternativas de desenvolvimento social o mais das vezes não podem ser nem percebidas nem avaliadas uniformemente pelos concernidos por elas, convém dedicar mais um momento para adicionar o que já foi dito acima sobre esse ponto uma lição que não por ser antiga deixa de tornar este ponto ainda mais claro e irretorquível.

Refiro-me a evidência óbvia, mas cuja importância fundamental e elementar nem sempre é devidamente enfatizada, de que as sociedades humanas não são organizadas com base em condicionamentos biológicos estritos, como o são as sociedades dos demais animais ditos políticos, no sentido que Aristóteles deu ao termo – paradigmaticamente, as formigas, as abelhas, os cupins – cuja organização social é num certo sentido perfeita. No caso destas últimas, segundo a velha, mas ainda muito a propósito lição de Hobbes, o que ocorre é que “o apetite natural das abelhas e criaturas semelhantes é sempre conforme, e elas designam todas um bem comum que não se diferencia do bem particular” (HOBBES, 1992, p. 107), muito diferente sendo o modo em que as coisas se passam nas sociedades humanas, eis que, continua o *De cive*, “o homem dificilmente considera boa qualquer coisa cujo gozo não porte alguma proeminência a avantajá-lo sobre aquelas coisas que os demais possuem.”¹¹

Ora, que no caso de tais sociedades animais possa haver conhecimento científico do modo como se criam, desenvolvem e findam, um conhecimento que se pode aplicar replicadamente a quaisquer dentre elas, e que, em absoluto contraste, nosso conhecimento do destino das sociedades humanas só possa ter lugar *post festum*, e, a cada vez, individualizadamente por estudos históricos específicos, é uma constatação tão frequentemente confirmada que se pode tê-la como comprovação de que não pode haver

¹¹ O texto segue assim: “Terceiro, as criaturas privadas de uso da razão não veem defeito, ou pensam não vê-lo, na administração de suas repúblicas, ao passo que em uma multidão de homens sempre há muitos que, supondo-se mais sábios que os outros, empenham-se em inovar, e diversos inovadores inovam de distintas maneiras, o que traz a dissensão interna e a guerra civil. Quarto, essas criaturas brutas, embora possam ter uso da voz o bastante para transmitir suas afecções umas às outras, carecem, porém, daquela arte das palavras que é requisito necessário para todos os movimentos da mente, pelo qual o bem é representado a esta como sendo melhor, e o mal pior, do que realmente são. E a língua do homem é trombeta de guerra e sedição (...). Quinto, elas não sabem distinguir injúria e dano, de modo que, enquanto tudo lhes corre bem, não censuram suas semelhantes. Entre os bons, porém, os que mais perturbam a república são justamente os que têm mais lazer e ócio –pois não costumam, eles, competir pelas posições públicas enquanto não tenham vencido a fome e o frio. Finalmente, o consentimento de tais criaturas brutas é natural, o dos homens apenas por pacto, ou seja, artificial. Por isso não é de estranhar que algo mais seja necessário aos homens, para que possa viver em paz.” (HOBBES, 1992, p. 107-108)

ciência rigorosa da gesta que compõe a vida política e social. E isso, ademais das razões estruturais já apontadas, devido à notória inexistência de recursos epistêmicos fortes o bastante para que se possa antecipar com alguma exatidão os desdobramentos e consequências mais ou menos remotos das opções de política pública, como, aliás, se vê ordinariamente no caráter assumidamente impreditivo da economia, a mais pretensiosa das ciências sociais. O que é também dizer que não dispomos de uma métrica, técnica, normativa e consensualmente aceita, para avaliação ponderada das perdas e ganhos decorrentes das escolhas político-econômico-sociais, para mensuração antecipada de seus impactos agregados e, menos ainda, de seus efeitos distributivos.¹²

III

Nas considerações feitas até aqui com vistas a demonstrar os limites que se impõem a quaisquer esforços de controlar e regular cientificamente a política, deixamos de lado o constituído pelo regime de urgência sob o qual ordinariamente se encontram as decisões políticas. A opção de tratá-lo nestas considerações finais tem a ver com que, neste caso, temos não somente mais um argumento demonstrativo dos limites do tratamento epistêmico da política, mas também um limitador da possibilidade prática de aplicar com segurança princípios normativos que venham a ser eventualmente assumidos, tema este com o qual cabe agora concluir as considerações presentes.

¹² Por outro lado, considerada a avaliação das opções abertas às sociedades não do ponto de vista de uma hipotética ciência social rigorosa, mas agora da ótica dos cidadãos que nas sociedades democráticas reais são aqueles a quem cabe pelo menos chancelar as escolhas a serem feitas, a possibilidade de percebê-las convergentemente é ainda mais difícil, a começar porque nem todos os indivíduos são naturalmente capazes de apreender o significado e as implicações de fenômenos complexos, como são os envolvidos em decisões sociais importantes. Além disso, porque, mesmo que admitida, contrafactualmente, a hipótese de equiparação do potencial cognitivo natural dos indivíduos humanos, seria necessário reconhecer que a divisão social do trabalho e a inevitável diferenciação das formações culturais e científicas, sobretudo nas sociedades modernas, cria, inevitavelmente, fatores de diferenciação perceptiva dos futuros possíveis, de onde muito facilmente surgem divergências avaliativas. Assim, para dar um exemplo qualquer, uma reforma previdenciária que envolva a idade mínima das aposentadorias será recebida, presumivelmente, com indiferença por quem estiver na iminência de alcançar esse limite, com grande apreensão e inconformidade por quem estiver próximo de alcançar a idade mínima anterior a da reforma proposta e também, diferentemente do que avaliaria quem estivesse apenas ingressando no mercado de trabalho no momento da implementação do novo limite etário. Bem entendido, assumindo como antecipáveis os rebatimentos da reforma do sistema de aposentadorias sobre as diferentes situações que se acaba de exemplificativamente distinguir, essas divergências de expectativas poderiam ser normativamente superadas, desde que é claro, também se pudesse admitir como estabelecido um padrão normativo, um conceito de justiça compartilhado por todos os cidadãos

No caso da urgência, a precariedade da antevisão dos efeitos das decisões políticas originada na relação da vida social ao tempo não decorre da imprevisibilidade dos efeitos mais ou menos remotos de nossas decisões, mas antes da impossibilidade de compatibilizar o acelerado ritmo próprio das decisões e da vida política em geral com o tempo necessário a uma avaliação mais minuciosa e criteriosa de seus possíveis efeitos de médio e longo prazo.^{13,14}

Todavia, o aspecto mais interessante das limitações decorrentes da urgência como dimensão constitutiva do tempo político reside menos nesse óbice aos esforços para dominar cognitivamente as implicações das decisões submetidas à decisão política, do que nas dificuldades que daí decorrem para a satisfação das pretensões de controle normativo alimentadas pelas teorias deliberativas da democracia. E isso não, é claro, porque estas irrealisticamente imaginem que as decisões políticas reais sejam tomadas nas “condições ideais de fala”, para usar a expressão de Habermas, nessas idealizadas situações nas quais, *inter alia*, não há limitação de tempo para as discussões deliberativas, mas sim, bem diferentemente, porque seria injusto julgar e responsabilizar os sujeitos das decisões políticas reais à luz do que seriam decisões respectivamente alternativas concebidas nas muito favoráveis condições de acesso à racionalidade estipuladas como constituintes das ditas condições ideais de fala.

Há, contudo, outras limitações para as posições que contemporaneamente almejam submeter a política não a um regime científico rigoroso, nos termos que vínhamos examinando, mas a critérios normativos estritos que é o tema que agora nos importa tratar.

¹³ Para evitar contraexemplos óbvios, convém observar que estamos a considerar as situações em que a demanda da resposta política foi efetivamente colocada, não as inércias jurídico-institucionais, o que não quer dizer que no âmbito destas últimas não ocorram decisões de caráter verdadeiramente político, uma vez que a urgência da decisão alcança também decisões negativas, aquelas em que a recusa da mudança é a opção preferida, pois é manifesto que em qualquer situação política a manutenção do *status quo* é a opção *default*, ainda que não necessariamente a mais frequente.

¹⁴ Comentando a Maquiavel. Pocock diz: “A alternativa à ação é o adiamento e a procrastinação; e uma vez que o tempo tornou-se o domínio da pura contingência é impossível procrastinar porque não pode haver segurança alguma com relação ao que ele trará; ou antes, a única presunção a fazer é que exceto se se agir sobre ele, as mudanças por ele trazidas serão para nossa desvantagem.” (POCOCK, 1975, p.161). Em outra passagem, também a propósito da relação da política com o tempo, Pocock diz “A única objeção que se pode fazer a em vez de legislar esperar que os costumes populares se formem é que isso toma um tempo extremamente longo (...) porque se está falando é das experiências dos homens com os particulares e da adição de umas às outras até que um consenso seja formado, processo a ser repetido ao longo do tempo até que o costume daí resultante possa reclamar para si a autoridade do uso iterativamente confirmado e da antiguidade.” (POCOCK, 1975, p. 23).

Assim, com relação à posição de Rawls, que é a mais importante no contexto da discussão presente, o que cumpre observar é que a pressuposição de que qualquer um e todos os cidadãos podem, a qualquer tempo, distanciar-se desapeadamente da situação real em que se encontram para julgar com imparcialidade as implicações das decisões políticas, não pode ter a implicação de que, por isso, por serem capazes de fazer essa experiência de pensamento, eles estarão, pelo menos idealmente, autorizados a julgar imediata, peremptória e irrecorrivelmente a acurácia epistêmica e a isenção dos juízos práticos de quem se encontra em meio às intrigas, urgências e incertezas da política real. É que a admissão de uma tal autorização implicaria em transferir aos cidadãos a faculdade de julgar terminativamente os tomadores de decisão à luz de uma situação ideal de imparcialidade e perspicuidade só vislumbrável e potencialmente alcançável nos mais felizes exercícios de equilíbrio reflexivo, ou, no caso de Habermas, nas ditas situações ideais de fala.

Por certo, posições normativas não podem ser destruídas por sua inobservância, de modo que apontar dificuldades para determinar o caminho a ser seguido em decisões política reais não é argumento para recusa das diretrizes normativas contidas nas posições de Habermas e Rawls. No entanto, o que se está a discutir aqui, não é, num caso, a validade dos princípios da justiça propostos pelo segundo desses grandes pensadores, nem o enquadramento procedimental que o primeiro concebeu para o enfrentamento de questões no plano da racionalidade comunicativa. O que as observações críticas precedentes trataram de mostrar foi, por um lado, a precariedade das condições epistêmicas a serem satisfeitas para o conhecimento antecipado das conseqüências de decisões de política pública; por outro, procuraram chamar atenção para o fato de que, por não se conhecerem princípios normativos política e praticamente consensualizados, os juízos políticos são naturalmente controversos.

O que é dizer que embora, idealmente, para considerar o caso de Rawls, quem viva em sociedades reais possa vir a cobrir-se com o véu da ignorância, não se pode deixar de reconhecer, por outro lado, que quem assim proceder, ao fazê-lo não poderá deixar de estar consciente de que esse é um experimento de pensamento que se coloca em paralelo à situação em que cada um efetivamente se encontra, de modo que os sujeitos que vierem a colocar-se nessa situação contrafactual terão suas respectivas consciências inevitavelmente divididas entre a imparcialidade assumida no contexto de seu deslocamento contrafactual às condições da chamada posição original e os interesses muito particulares próprios da posição concreta em que se encontrarem, de onde resulta que se o recurso ao véu da ignorância é eficaz para gerar as condições

necessárias para uma discussão a respeito dos requisitos básicos a serem satisfeitos por uma sociedade bem ordenada, daí não se segue que ele possa ser considerado uma ferramenta forte a ponto de neutralizar praticamente tanto o enviesamento e a parcialidade das decisões individuais e coletivas resultantes das diferenças de opinião, ideais e interesses, quanto, conseqüentemente, para o julgamento e a responsabilização imediata, inequívoca, incontestável e irrecorrível dos tomadores de decisão na esfera pública.

Além disso, cabe assinalar que se os fatores de bloqueio ao rigor epistêmico nas ciências sociais elencados acima forem reconhecidos, segue-se que os princípios normativos e as avaliações de situações concretas que neles se basearem servirão somente para julgamento de situações sociais já constituídas, não para orientação de decisões ainda a serem tomadas em contextos só parcialmente determinados. É verdade que, no caso de Rawls, o primeiro princípio da justiça, o do respeito à liberdade, estabelece um direito básico e rígido cujo respeito pode ser apurado com base na conformação do ordenamento jurídico das diferentes sociedades e, assim, de modo relativamente independente de decisões de política pública determinadas. Porém, em contraste com essa situação, as avaliações dos efeitos líquidos de decisões públicas e, principalmente, privadas sobre o respeito ou a violação do segundo dos princípios da justiça, o princípio da diferença, via de regra, não são passíveis de determinação segura *ex ante*. Por essas razões a avaliação normativa prévia dos efeitos das opções de políticas pública – avaliação a ser feita a partir de critérios de justiça, sejam estes quais forem – envolverá inevitavelmente um processo de justificação necessariamente controverso, cuja discussão raramente será consensualmente concluída antes que as urgências sociais imponham uma decisão.

Sendo assim, é forçoso reconhecer que é da natureza das escolhas políticas que sejam, efetivamente, escolhas, isto é, tomadas de decisões cujas vinculações aos argumentos que as justificam serão sempre, de algum modo e em alguma medida, frágeis. O que é dizer que elas se produzem não sem razões, mas, em última instância, em muitos casos, tendo a vontade como razão suficiente, como diz Sorbière ao verter a passagem em que Hobbes nos diz que na política *the will stand for a reason*. O que não é senão admitir que há um estrito e ineliminável momento decisionista na deliberação e na tomada de decisão sobre as questões concretas instantaneamente emergentes na vida social ordinária cujo tratamento, não por isso, deixa de reclamar a orientação pela ponderação do interesse coletivo e, assim, pela ideia de bem comum.

IV

Da dupla série de considerações críticas que acabam de ser apresentadas não se conclua, porém, que os indivíduos cidadãos se encontrem absoluta e irremediavelmente aferrados a seus idiossincráticos interesses, incapacitados de perceber os desdobramentos sociais tanto de suas próprias ações, quanto das decisões e políticas de governo, ademais de sociopaticamente indiferentes à dimensão normativa da vida social.

Antes o contrário e isso simplesmente porque a constituição interna dos atos políticos os faz intrinsecamente normativos. E isso, já no nível mais básico do convívio social, porque as próprias e naturais disposições à autodefesa tornam forçoso que quem quer que viva em sociedade tenha de, em alguma medida, transcender o particularismo de seu estrito e imediato interesse individual. Além disso, e mais fundamentalmente, como procuramos mostrar ao acima comentarmos o Contrato social, é porque os próprios integrantes do conjunto social, além de se aperceberem de sua mútua dependência, também reconhecem que esta última cria um interesse comum na regulação estabilizadora de suas interações, que se torna possível a instituição de um centro decisório colocado necessariamente acima de suas relações e cuja razão de ser só pode ser, essencialmente, a de tentativa determinar tal interesse comum, de zelar por sua identificação e promoção, por mais problemática e arriscada que seja a implementação desse desiderato.

Seja como for, o que nesta conclusão importa salientar é que desse caráter dúplice da política sobre a qual vimos insistindo decorrem três grandes lições, que convém agora explicitar.

A primeira é que elas tornam possível entender por que e como a vida social submete a todos os que dela participam a um movimento basculante entre a consideração de seus respectivos interesses individuais, particulares e privados e o entendimento de nossa dependência recíproca e da necessidade de encontrar termos e instrumentos que possam estabilizá-la e otimizá-la.

A segunda, de não menor importância, é que dessa oscilação interna das partes, resulta uma correspondente instabilidade do conjunto, do próprio poder estatal e de suas políticas, que oscilam entre movimentos particularistas e parciais e, de outra parte, a busca da imparcialidade e de políticas passíveis de justificação baseadas na inafastável obrigação de promover o interesse coletivo. Sublinhe-se ainda que essa instabilidade, não apenas prática, mas normativa do exercício do poder não pode ser evitada, uma vez que, sendo o interesse comum o ponto de convergência dos interesses parcelares, não há como

acessá-lo de antemão e de fora, pois sua determinação envolve, necessariamente, o juízo dos concernidos. Isto quer dizer que os atos decisórios de quem se encontrar à testa do poder político serão performativos constitutivamente de risco, seu estatuto sendo, quando praticados honestamente, o de presunções mais ou menos exitosas do que seja o interesse comum, estatuto este só efetivamente determinável *ex post*, pelo *taking up*¹⁵ dos destinatários, e inevitavelmente aberto a desmentidos e contestações.

A terceira das lições que creio possível extrair das considerações feitas até aqui, a mais importante delas, é, porém, a que nos faz ver que é exatamente dessa ineliminável duplicidade e oscilação do exercício do poder político que emerge o caráter constitutivamente moral de toda política. E isso porque, sendo o poder político formalmente responsável pela promoção do bem comum, seu discurso e prática estão constitutivamente sujeitos ao questionamento de se, no primeiro caso, a verdade está sendo dita e, no segundo, de se suas iniciativas são efetivamente justas, quer dizer, corretamente identificadoras do interesse de todos e providas da imparcialidade sem a qual este não poderia ser sequer buscado.

Sendo assim, como tive ocasião de observar em um texto recente, é preciso insistir também em que a política,

(...) mesmo quando determinada pelas regras impiedosas da luta e da preservação do poder não pode deixar de vincular-se, constitutivamente, à moral, pois *só há política no sentido próprio na medida em que a disputa pelo poder e o exercício deste se fizerem em nome do bem comum e da justiça*. Evidentemente isso jamais inibe as denúncias de farisaísmo, de hipocrisia ou de cinismo dos políticos que pretendem justificar suas constitutivamente problemáticas posições pela evocação desses valores superiores. O que é preciso entender, porém, é que mesmo quando essas acusações são verdadeiras e disserem tudo da conduta de tais agentes, tais críticas não alcançarão o que talvez se possa chamar a *forma lógica da ação política*, pois, independentemente de sua veracidade, quem faz política sempre *alega, pressupõe* ou *implica* que as ações propostas e empreendidas, ou que as críticas e contestações levantadas, são feitas para promoção e defesa do interesse coletivo. Na verdade este é o ponto que distingue a política, por um lado, da imposição bruta e violenta da vontade assumidamente parcial que caracteriza o banditismo, o corporativismo de choque e o mando tirânico no sentido próprio da palavra; e, por outro, das barganhas e dos negócios, cuja razão de ser é tão só, também assumidamente, o atendimento de interesses

¹⁵ Para usar a expressão proposta por Austin em sua análise da dimensão ilocucionária dos atos de fala.

particulares. Nesse sentido se pode dizer que *o véu do interesse público que reveste a ação política nunca pode ser levantado*, o que faz com que toda política seja, sob um certo aspecto, para o bem ou para o mal, essencialmente moral, pois é inevitável que nas disputas e conflitos que a constituem esteja sempre em jogo tanto a questão da verdade ou da mentira dos discursos, quanto a da justiça ou injustiça das ações anunciadas e realizadas. (TORRES, 2014, p. 425-426).

Insista-se, por fim, que desse reconhecimento do caráter dúplice do poder político, tampouco venha-se a concluir que, sob tais condições, a fonte exclusiva da legitimidade política só possa ser a da correção formal, a da lisura na observância dos procedimentos democraticamente estabelecidos. Muito diferentemente, o que procuramos mostrar nas considerações até agora feitas é que a exigência de verdade e justiça na ação política é um elemento constitutivo da situação em que o poder político é exercido, sendo evidente que a contestação e a discussão recorrente sobre se estes valores foram efetivamente respeitados mostra como a política encontra-se intrinsecamente submetida a exigências epistêmicas, ao compromisso de identificar corretamente onde se encontra, em diferentes circunstâncias, o interesse da comunidade no qual o poder é exercido e de descobrir e saber quais são os meios que objetivamente levarão a sua promoção, independentemente de que o êxito que tenha em honrar tais compromissos seja sempre provisório e sujeito a críticas e contestações.

Por último, permitam-me ainda dizer, para fechar estas observações conclusivas, que a limitação temporal dos mandatos e o sistema de partidos foram as geniais criações por meio das quais no curso do século XX, nas chamadas democracias constitucionais, este ambíguo estatuto da política recebeu a forma institucional que lhe é a mais adequada, a despeito de que com frequência – a meu juízo, com excessiva e injusta frequência – ele seja considerado como insatisfatório e decepcionante. Por certo, esses mecanismos institucionais não garantem a *imparcialidade republicana* mencionada no título deste texto, mas a repetição do ciclo eleitoral é o extraordinário recurso prático que mantém repetida e, nesta medida, constantemente levantado o estandarte em que estão inscritas essas duas palavras que resumem o alto ideal das democracias dignas desse nome.

Referências

- ARENDT, H. “Verdade e Política”. In: ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- AUSTIN, J. L. *How to Do Things with Words*. 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- ESTLUND, D. M. *Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension fo Democratic Authority*. In: CHRISTIANO, Th. (ed.) *Philosophy and Democracy*, Oxford University Press, 2003.
- _____. *Democratic Authority*, Princeton University Press, 2007.
- HABERMAS, J. *Obras Escolhidas*, v. IV: *Teoria Política*. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2015.
- _____. *A Inclusão do Outro – Estudos de Toria Política*. Tradução de George Sperber, P. A. Soethe, M. C, da Mota. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- HOBBS, TH. *Do cidadão*. Tradução de R. Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- POCOCK J.G.A., *The Machiavellian Moment – Florentine Political Thought and the Atlantic Political Tradition*. Princeton University Press, 1975.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Jussara Simões. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres completes III*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964.
- _____. *Obras de J.-J. Rousseau*. Porto Alegre: Editora Globo, 1962.
- _____. *O Contrato social*. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- TORRES, J. C. B. “Ética, Direito e Política”. In: TORRES, J. C. B. (org.). *Manual de Ética*. Rio de Janeiro: Editora Vozes-EDUCS-BNDES, 2014.

Email: brumtorres@gmail.com

Recebido: Junho/2020

Aprovado: Outubro/2020