

VANDERLEI LEMOS ANTUNES

O CONCEITO DE SOBERANIA EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia – Programa de Pós-graduação em Filosofia – Mestrado – CFH – Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientador: Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra.

Florianópolis
2006

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles(as) que me apoiaram no decorrer deste trabalho – minha família, a todos os amigos(as), em particular, José Roberto Moreira, Maria Soave Buscemi, Henrique França, Roseli Porciúncula, Vitor Hugo Mendes; aos colegas de curso pela convivência e diálogo. Quero agradecer à UFSC (Departamento de Filosofia) pela acolhida, aos professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFSC por todo o conhecimento compartilhado, em especial, professor Dr. Delamar J.V. Dutra pela orientação e professor Dr. Alessandro Pinzani pelas sugestões e pelas referências bibliográficas indicadas.

RESUMO

A presente pesquisa pretende ressaltar a importância do conceito de soberania na filosofia de Rousseau, destacando a relação desse conceito com o sistema rousseauiano em sua totalidade. Para isso, realizar-se-á também uma abordagem dos conceitos desenvolvidos pelo filósofo genebrino indispensáveis para a compreensão da soberania tal como ele a concebe.

O discurso em torno da origem convencional do contrato encontra seu ponto culminante no conceito de soberania. A soberania, para Rousseau, é o exercício da vontade geral. Desse modo, a soberania não pode ser alienada ou dividida e jamais está concentrada nas mãos de um homem ou de um grupo. A vontade geral favorece ou obriga a todos os cidadãos de maneira eqüitativa, por ser uma convenção que tem como base o contrato social e útil por não ter outro objeto que não o bem geral. Ela é o fundamento da convenção entre os indivíduos que, vivendo na sociedade civil, podem resgatar a liberdade original.

Contudo, as questões relacionadas ao alcance e limites do poder soberano exercido pela vontade geral, são apontadas como importantes fontes de contradição e portadoras de conseqüências funestas para a formação de um Estado legítimo bem ordenado. Uma dessas possíveis objeções é aquela que acusa Rousseau de ter firmado os primeiros passos do totalitarismo, atribuindo um poder absoluto ao Estado em detrimento da liberdade dos indivíduos. No entanto, Rousseau pretende absolutamente o contrário, ou seja, recuperar a liberdade individual. Há, portanto, a necessidade de se analisar o *Contrato Social* a partir de uma relação de complementariedade entre as partes que o compõem. Desse modo, pode-se perceber uma seqüência coerente do pensamento de Rousseau, partindo do estabelecimento dos princípios à sua aplicação prática.

Palavras-chave: estado de natureza, contrato social, Estado, vontade geral, soberania.

ABSTRACT

The present research intends to show up the importance of the concept of sovereignty in Rousseau's philosophy, giving destac to the relation of this concept with rousseaunian's system in its totality. For this, it will be made also an attack of the developed concepts by the philosopher of Geneve indispensable for the comprehension of sovereignty in the way he takes it.

The speech on the conventional origin of the contract gets to its top point in the concept of sovereignty. Sovereignty, due to Rousseau, is the task of general will. This way, sovereignty cant not be alienated or divided and it will never be concentrated in the hands of one single man or a group. The general will helps or obliges all the citizens in an equal manner, for being a convention that has as its base the social contract and it's usefull for having no other goal but the general well being. It is the foundation of the convention on among people who, living at the civil society, can recover the original liberty.

However, questions related to reach and limits of the sovereign power made by the general willing, are pointed as important sources of contradiction and holder of disastrous consequences for the formation of a legitimate and well ordered State. One of these possible objection is that which accuses Rousseau to have firmed the first steps of totalitarianism, attributing an absolut power to the State against the liberty of the people. However, Rousseau intends absolutely the contrary, it means, regain the individual liberty. There is, however, the necessity to analyse the *Social Contract* from a relation of complementarity between the parts which compose it. This way, it's possible to notice a coherent sequence of Rousseau's thought, coming from the stablishment of principles to its practical application.

Key words: state of nature, social contract, State, general will, sovereignty.

Sumário

Introdução.....	07
1 – O Estado de Natureza.....	10
1.1 – Da Lei Natural.....	19
1.2 – Da Possibilidade de um Estado de Guerra.....	23
2 – Do Afastamento do Estado de Natureza e a Sociabilidade Natural.....	29
2.1 – Do Afastamento do Estado de Natureza.....	29
2.2 – Sociabilidade Natural.....	40
3 – A Soberania.....	59
3.1– Da Legitimidade do poder soberano.....	74
Considerações Finais.....	103
Referências Bibliográficas.....	107

Introdução

O conceito de soberania possui importância preponderante no sistema rousseauiano. Todavia, numa primeira leitura de suas obras, em especial o *Contrato Social*, tal importância pode passar despercebida devido aos poucos capítulos dessa obra dedicados ao tema. Os dois primeiros capítulos do *Livro II* do *Contrato Social* tratam da inalienabilidade e indivisibilidade da soberania, respectivamente. Nos capítulos subsequentes (III e IV) Rousseau realiza algumas considerações acerca da vontade geral, bem como sobre os limites do poder soberano. Somente no *Livro IV* Rousseau dedica mais um capítulo para tratar da vontade geral. Por causa disso, então, corre-se o risco de relegar a soberania a um plano secundário no pensamento político rousseauiano.

A presente pesquisa pretende ressaltar a importância do conceito de soberania na filosofia de Rousseau, destacando a relação desse conceito com o sistema rousseauiano em sua totalidade, de modo a considerar a soberania como o ponto culminante do projeto político do filósofo genebrino.

Rousseau, no *Contrato Social* parte do seguinte pressuposto: “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros.”¹ Trata-se, portanto, da constatação de um modelo social inadequado do ponto de vista rousseauiano, modelo este que usurpa do ser humano algo que o caracteriza enquanto tal, a saber, a liberdade. O esforço teórico empreendido por Rousseau visa criticar um modelo de sociedade injusta e, ao mesmo tempo, estabelecer os fundamentos sobre os quais deve estar a sociedade justa e bem ordenada.

Rousseau compreende o ser humano como naturalmente livre e feliz. Essa é a situação dos humanos no estado de natureza. Contudo, a própria natureza dotou o ser humano da capacidade de afastar-se dela – capacidade esta denominada por Rousseau de *perfectibilidade*.

¹ Do *Contrato Social*, 1978, p. 22.

Existe, portanto, no ser humano natural a capacidade de sempre tornar-se melhor, levar a efeito capacidades que, em seu estado natural, eram apenas potencialidades. Graças a essa capacidade humana o estado de natureza foi, aos poucos, abandonado e a vida em sociedade tomando forma. Mas, a sociedade originada inicialmente, conforme Rousseau, trouxe muitos malefícios aos seres humanos, de modo que, a liberdade e a felicidade presentes no estado de natureza já não mais existem. Daí a constatação inicial, citada acima, de que por toda a parte o ser humano encontra-se a ferros. No desenvolvimento do presente texto encontra-se uma análise mais aprofundada desse tema. A partir dela se pode constatar os objetivos pretendidos pelo filósofo genebrino, bem como o alcance de sua proposta.

O projeto rousseauiano e, por que não dizer, seu desafio, é encontrar uma sociedade onde as características humanas naturais mais importantes sejam recuperadas. Rousseau sonha com um ser humano vivendo em sociedade, tão livre e feliz quanto aquele apresentado no estado de natureza. Tal é o projeto rousseauiano: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes.”²

Formulando o conceito de estado de natureza hipotético Rousseau idealiza um tipo de existência humana. A partir desse ser humano ideal ele fundamenta a sociedade e o Estado ideais, os quais proporcionam o desenvolvimento desse ser. Desse modo ele constrói um sistema que culmina com o conceito de soberania popular e um Estado onde todos são livres, iguais e, por conseguinte, felizes. Portanto, um Estado justo e bem estruturado. Utopia? Talvez até se possa classificar o projeto rousseauiano como uma utopia, tal como as propostas por Morus ou Campanella. No entanto, “se seu projeto é utópico, a razão política porém a que ele nos conduz exige que repensemos permanentemente sua utopia, e isto lhe dá uma juventude eterna – que pode ser (e por que não?) uma das formas de realização da utopia.”³ As palavras de Ulhôa evidenciam a importância e a atualidade do projeto político rousseauiano, de modo que é possível pensar o panorama político do mundo contemporâneo recorrendo às questões discutidas por Rousseau.

Pretende-se, portanto, ao longo desta pesquisa reconstruir o sistema rousseauiano a partir da análise de seus conceitos primordiais, fazendo-se um

² Idem, p. 32.

³ ULHÔA, 1996, p. 181.

“percurso” por suas obras mais importantes, visto que para uma compreensão adequada da proposta rousseuniana se faz necessário um olhar sobre o conjunto de seu trabalho. Ao se resgatar os conceitos principais da teoria rousseuniana, reconstruindo desta forma seu projeto, far-se-á também uma reflexão acerca do alcance e limites de sua proposta. Para isso, se faz necessário dialogar também com outros autores, em especial alguns contemporâneos a Rousseau – com os quais ele também dialoga – bem como autores posteriores a ele, os quais se ocuparam de interpretá-lo, foram influenciados por ele ou o criticaram.

Inicialmente buscar-se-á desenvolver uma análise do conceito de estado de natureza. Esse conceito possui importância relevante, pois, trata-se do pressuposto teórico para o desenvolvimento da proposta rousseuniana enquanto tal. A abordagem do estado de natureza em Rousseau se dará em confronto com as formulações deste conceito apresentadas por Hobbes e Locke, ressaltando-se as divergências entre os mesmos nesse particular, divergências essas que permitem também compreender as conclusões diferenciadas, às quais cada um dos pensadores supracitados chegam.

Em um segundo momento pretende-se discutir os fatores que, para Rousseau, teriam desencadeado o abandono por parte do ser humano, do estado de natureza. Trata-se das questões relacionadas à sociabilidade. Seria o ser humano naturalmente sociável? Intimamente ligados ao conceito de sociabilidade em Rousseau, estão os conceitos de perfectibilidade e piedade, tendo o segundo um papel importante no processo de formação da vida em sociedade. Dito de outra maneira, a sensibilidade que, para Rousseau, é anterior à racionalidade, ocupa o *status* de condição indispensável para a sociabilidade humana. Além disso, realizar-se-á uma abordagem acerca do papel da natureza em todo o processo de desenvolvimento humano.

Após estas análises preliminares chega-se ao ponto central desta pesquisa, a saber, o conceito de soberania na filosofia de Rousseau. Como já referido, o conceito de soberania será tomado aqui enquanto portador de importância fundamental no pensamento rousseuniano, como “corolário” de todo seu sistema. Além disso, o conceito de soberania rousseuniano será discutido também sob o ponto de vista de sua legitimidade. Para tanto, serão analisadas algumas objeções ao conceito de soberania em Rousseau, bem como serão apresentadas algumas tentativas de solução para as mesmas.

1 – O Estado de Natureza

Compreender o conceito de estado de natureza concebido por Rousseau é indispensável para que se possa compreender da forma mais correta a totalidade de seu sistema. Em um certo sentido (isso ficará explícito no decorrer da presente pesquisa), as características humanas naturais se configurarão como finalidades que deverão ser perseguidas pelo indivíduo socializado. Por isso, é correto afirmar que o conceito de estado de natureza é ponto de partida e, ao mesmo tempo, de chegada.

Dentro do conceito de estado de natureza, é de grande valia dar uma ênfase à idéia de natureza vislumbrada por Rousseau e o significado que a mesma possui para ele e seu sistema. Segundo Cooper, “a concepção de Rousseau do que é bom para os seres humanos é informada por seu entendimento da natureza. Psicologicamente, moralmente e politicamente, a natureza é a pedra de toque (touchstone) de Rousseau”.⁴ Por que é possível fazer esta afirmação? Rousseau adota o pressuposto do estado de natureza e concebe um ser humano vivendo nesse estado – um ser humano natural, portanto – ideal. Se não for possível afirmar que este ser humano é o tipo ideal para Rousseau, pelo menos se trata de um ser livre e feliz, condições de vida muito desejáveis e muito prezadas por Rousseau.

Isso explica por que o filósofo genebrino vai delinear seu sistema com vistas a resgatar no ser humano vivendo já em sociedade aqueles aspectos primordiais que, por uma série de fatores, que serão considerados no “corpo” do presente trabalho, foram perdidas. As características do ser humano natural desempenham um papel bastante importante, principalmente, no momento em que Rousseau procura sistematizar a sociedade e o Estado ideais, nos quais o ser humano recupera a sua liberdade e felicidade. É nesse sentido que Rousseau promove o retorno ao ser humano natural⁵, a

⁴ COOPER, 1999, p. 39.

⁵ É importante bem compreender o sentido desse “retorno ao ser humano natural”, pois, Rousseau afirma, como se verá, que o ser humano civilizado é superior. Esse retorno, portanto, refere-se à retomada

saber, quando ele busca explicitar em que sentido ainda sobrevive ou pode sobreviver o ser humano natural. Além desses aspectos, no que se refere ao papel desempenhado pela natureza na concepção de Rousseau, vale ressaltar que, para ele, a natureza atua como agente impulsionador das mudanças no ser humano em busca do aperfeiçoamento de suas capacidades⁶.

Todavia, a atribuição de tal importância ao conceito de estado de natureza não é ponto de consenso entre os intérpretes do pensamento rousseauiano. Vaughan⁷ não atribui tal importância à noção de estado de natureza em Rousseau. Derathé, por sua vez, discorda dessa interpretação:

“Se Rousseau não tivesse atribuído nenhuma importância à descrição do estado de natureza, por que lhe teria ele consagrado toda a primeira parte do *Discurso Sobre a Desigualdade*? [Sua noção de estado de natureza] comanda na realidade toda sua concepção de Estado. [...] a descrição do estado de natureza constitui uma peça indispensável de seu sistema”⁸.

Ainda sobre a importância da noção de estado de natureza no conjunto do pensamento rousseauiano, afirma Strauss: “Rousseau atacou a modernidade em nome de duas idéias clássicas: a cidade e a virtude por um lado e a natureza por outro. [No entanto, mais do que o retorno à cidade clássica, Rousseau deseja] o retorno ao homem da natureza, o selvagem pré-político”⁹.

No prefácio do *Discurso Sobre a Desigualdade* (Segundo Discurso), Rousseau estabelece o caminho pelo qual pretende “voltar à natureza”:

“Começamos, pois, por afastar os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que mostrar a verdadeira origem [...]”¹⁰.

daquelas características mais importantes do ser humano natural que não devem se perder, tais como os sentimentos naturais e, principalmente, da reconquista na vida em sociedade, da liberdade e da felicidade. Não se trata, portanto, de voltar à vida pré-social e sim de manter a liberdade e a felicidade humanas na vida em sociedade, somadas a todos os “progressos” que a civilização pode possibilitar.

⁶ Essa função da natureza tornar-se-á mais clara, na presente pesquisa, ao considerarem-se as questões referentes ao afastamento do estado de natureza, bem como, o conceito de *perfectibilidade*.

⁷ cf. DERATHÉ, 1979, p. 130.

⁸ DERATHÉ, 1979, p. 131.

⁹ STRAUSS, 1953, p. 253-254.

¹⁰ Segundo Discurso, 1978, p. 236.

Ao fazer esta afirmação Rousseau está mais preocupado em evitar aquilo que ele considera os erros de seus antecessores que, segundo ele, atribuíram ao ser humano em seu estado de natureza características que pertencem ao ser humano já vivendo em sociedade. Contudo, o estado de natureza para Rousseau não é um mero artifício explicativo ou apenas uma necessidade lógica de seu argumento. Ele possui, sem dúvida, também estas características, mas as transcende. Cooper afirma que, “para Rousseau, [...], a natureza não se refere aos fins, mas às origens [...]. o puro estado de natureza se refere a um real histórico – ou melhor, pré-histórico – período de tempo”.¹¹ Ele vai além e afirma que o *Segundo Discurso* “reconta a história da espécie humana de sua origem bruta ao seu estado presente”.¹² Esta afirmação encontra respaldo no próprio Rousseau que afirma essa característica de seu discurso:

“Oh! homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente”.¹³

Mais do que um pressuposto puramente hipotético e dedutivo, o estado de natureza em Rousseau apresenta-se como um discurso genealógico, visualizando um certo caráter evolutivo da espécie humana. Ele investiga desde a origem pré-histórica e pré-social do ser humano para aí estabelecer suas características fundamentais, analisar suas transformações ao longo do tempo e “re-configurá-las” no âmbito da sociedade civil. Eis como se configura o ponto de partida rousseauiano.

No puro estado de natureza, tal como o concebe Rousseau, o ser humano vive isolado (não há relações de proximidade entre os mesmos), não havendo qualquer tipo de associação. Vivendo isolado, os seres humanos gozam de perfeita liberdade e são iguais, enquanto dotados pela natureza das mesmas faculdades e de vontade livre. Disso decorre que o estado de natureza é um estado de independência. Segundo Derathé, “admitir essa idéia é afirmar que ninguém está por natureza submisso à autoridade de um outro, é estabelecer em princípio que os homens nascem livres e

¹¹ COOPER, 1999, p. 39.

¹² Idem, p. 41.

¹³ Segundo Discurso, 1978, p. 237.

iguais”.¹⁴ Nesse sentido, Rousseau não inova em relação a Locke e os teóricos do direito natural.

Em relação a Hobbes, no entanto, ele diverge fundamentando a igualdade nos critérios já adotados por Locke. Para Hobbes os seres humanos são iguais por natureza. Apesar de, considerando-se isoladamente, haver aqueles que podem ser mais fortes fisicamente, ou mesmo mais sagazes ou mais espertos que outros, ao considerar-se a humanidade em sua totalidade, as diferenças não são suficientes para que alguém possa reivindicar para si esse ou aquele privilégio que outro também não possa fazê-lo.¹⁵ Ademais os humanos são iguais entre si, segundo Hobbes, quanto à capacidade de se constituírem em ameaça às vidas uns dos outros, “porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo”.¹⁶ Existe ainda uma outra característica que demonstra a igualdade natural dos seres humanos, a saber, a capacidade que cada um possui de se considerar mais sábio, se não o mais sábio de todos, pelo menos mais sábio que a maioria.

Hobbes apresenta, portanto, um ser humano dotado pela natureza de iguais capacidades, sendo que dessa igualdade deriva uma outra também natural aos seres humanos, que é a igual esperança que todos possuem de atingir seus fins e objetivos.¹⁷

Para Locke, o ser humano em seu estado natural é livre, ordena sua própria vida e a frui sem estar submetido a nenhum jugo ou depender da vontade de outrem. Os únicos limites aos quais deve submeter-se o humano natural são os limites da lei da natureza.¹⁸

Além de ser um estado de perfeita liberdade, o estado de natureza é um estado de igualdade, onde “criaturas da mesma espécie e da mesma ordem, nascidas [...] a todas as mesmas vantagens da natureza e ao uso das mesmas faculdades, terão também de ser iguais umas às outras sem subordinação ou sujeição; [...]”.¹⁹ Os seres humanos são iguais, pois, a natureza os dotou das mesmas capacidades e igualmente de razão. Locke, a exemplo de Hobbes, estabelece, portanto, uma igualdade natural entre os seres humanos apesar de, contudo, conceber esta igualdade em outros critérios que

¹⁴ DERATHÉ, 1979, p. 128.

¹⁵ cf. *Leviatã*, 1979, p. 74.

¹⁶ *Leviatã*, 1979, p. 74.

¹⁷ cf. *Leviatã*, 1979, p. 74.

¹⁸ cf. *Segundo Tratado Sobre o Governo*, 1978, Cap. II.

¹⁹ *Segundo Tratado Sobre o Governo*, 1978, §4, p. 35.

não aqueles hobbesianos. Como já afirmado anteriormente, Rousseau segue, acerca desse tema, os parâmetros estabelecidos por Locke.

Contudo, as similaridades cessam nesse particular, pois são várias as divergências entre eles. Para Rousseau, o ser humano no estado de natureza não possui as noções de bem ou mal. Há, portanto, uma indiferença moral. Estas são noções adquiridas com o processo de civilização. Sendo pré-moral, o humano no estado de natureza é também pré-racional.

Hobbes concebe um ser humano natural dotado de racionalidade. Existe, segundo ele, uma lei natural racional.

“A razão não é menos natural no homem que a paixão, e é a mesma para todos os homens, porque todos os homens estão de acordo em sua vontade de orientar-se e governar-se de sorte que alcancem seus desejos, isto é, seu próprio bem, o qual é obra da razão. Portanto, não pode haver mais (maior) lei natural que a razão nem outros preceitos de DIREITO NATURAL que os que conduzem pelos caminhos da paz [...]”²⁰

No *Leviatã* Hobbes segue essa mesma concepção, distingue lei e direito e, sobre a lei de natureza, afirma que esta “[...] é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-la dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la.”²¹

Portanto, o primeiro preceito da lei natural é a conservação de si mesmo e a busca da paz. É interessante notar, no entanto, que no estado de natureza tal como o concebe Hobbes, os humanos não vivem segundo a lei natural racional. No estado de guerra de todos contra todos, a conservação da vida de cada um está ameaçada. Daí, o ideal ser um Estado onde se possa viver sob o império da paz. Nos capítulos XIV e XV da primeira parte do *Leviatã*, Hobbes enumera dezenove preceitos da natureza (e mais um no capítulo XXVI), todos eles subordinados a essa regra fundamental que prescreve a busca da paz.

Como no estado de natureza ninguém está seguro de que buscar a paz e abrir mão daquilo que a natureza por direito lhe deu, em favor de outro – visto que este também possui o mesmo direito natural a todos os bens da natureza – será levado à

²⁰ Elementos de Derecho Natural e Político, 1979, p. 210.

²¹ *Leviatã*, 1979, p. 78.

efeito pelos demais, torna-se impossível viver de acordo com o que prescreve a lei natural. Por isso, a impossibilidade da humanidade permanecer no estado de natureza. A sociedade civil torna-se a única possibilidade de preservação da espécie humana, pois, sob a autoridade comum do Estado todos terão a garantia do respeito aos acordos e cada um poderá viver de acordo com a razão e buscar a paz.

Locke, assim como Hobbes, apresenta o ser humano no estado de natureza plenamente dotado da capacidade racional. A lei da natureza, por sua vez, governa o estado de natureza e a todos obriga. Essa lei, que é, segundo Locke, a própria razão, deve ensinar para os seres humanos que, mesmo eles usufruindo de perfeita liberdade para dispor e conduzir suas vidas, não lhes é permitido “destruir-se a si mesmo(s) ou a qualquer criatura que esteja em sua posse [...], ou prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses”.²² A lei natural, concebida nestes termos, é um atributo da razão e prescreve os critérios – racionais – que devem regular toda a ação humana. Locke, dessa forma, concebe a moralidade como um atributo existente no ser humano antes mesmo da formação das sociedades civis. Segundo Derathé, para Locke, “a lei civil não pode ter por objeto senão reforçar as obrigações da lei natural e sancioná-la. [...] Assim, o Estado não possui missão moral a preencher e deve limitar sua atividade à proteção da vida, da liberdade e dos bens de seus membros”.²³ Contudo, como existem pessoas industriosas e seguidoras da lei da natureza ou da razão, existem também aquelas que não possuem nenhum escrúpulo em infringi-la. Por isso é dado aos seres humanos o direito de castigar e exigir reparação por algum prejuízo que lhes tenha sido causado. Todos possuem, portanto, no estado de natureza, o poder de executar a lei natural. Isso permite a qualquer um castigar aquele que violar a lei da natureza, de modo a proteger o inocente e restringir o agressor. A igualdade entre todos permite que cada um igualmente, execute a lei da natureza. Assim, é possível a todos revidar a um mal que lhes tenha sido feito e ser restituídos dos possíveis prejuízos causados aos mesmos.

A lei da natureza assegura que os seres humanos vivam em um estado de paz e assistência mútua, a saber, o estado de natureza tal como o concebe Locke.²⁴ O transgressor da lei natural,

²² Idem, §6, p. 36.

²³ DERATHÉ, 1979, p. 130.

²⁴ cf. Segundo Tratado Sobre o Governo, 1978, §19, p. 41.

“declara viver por outra regra que não a da razão e da equidade [...]; assim o ofensor torna-se perigoso à humanidade, quebrando o laço destinado a garanti-la contra dano e violência. Sendo essa transgressão crime contra a espécie toda e contra a paz e a segurança estabelecida pela lei da natureza, qualquer homem, por esse motivo, [...], pode restringir ou, quando necessário, destruir tudo quanto lhe seja prejudicial, fazendo recair sobre quem transgrediu a lei malefício tal que o leve a arrepender-se de tê-lo feito e assim impedindo-o, e a outros, pelo exemplo deste, de fazer malefício semelhante”.²⁵

Seguindo a lei da razão, para Locke, é possível aos seres humanos viverem em paz uns com os outros no estado de natureza. Locke apresenta aqui profunda divergência com Hobbes, pois na concepção deste último, o ser humano no estado de natureza é incapaz de viver em paz com seus semelhantes, caracterizando assim esse estado como aquele da guerra entre todos, onde predomina o medo e a insegurança, sendo necessário dar origem e corpo a um ser artificial (o Estado) para pôr fim ao estado de natureza, instaurando assim a paz e a segurança.

Rousseau ao realizar suas considerações acerca da lei natural diverge de seus antecessores. Segundo ele existem “dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes”.²⁶ Estes princípios são, de acordo com Rousseau, o *amor de si* e a *piedade*. Não há, portanto, no estado de natureza, como queriam os teóricos do direito natural e Locke, um império da *recta ratio*. A concepção de tal império é, segundo Rousseau, mais um equívoco daqueles que o antecederam.

O ser humano vivendo livre e isolado é feliz, possui apenas a sensação imediata de sua existência, vive apenas o presente, não possui muitas necessidades e nenhum anseio ou projeto.

“O homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto, ou ainda, talvez, compensado do que lhe falta por faculdades capazes de a princípio supri-lo e depois elevá-lo disso, começará, pois, pelas funções puramente animais. Perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com os outros

²⁵ Segundo Tratado Sobre o Governo, 1978, §8, p. 37.

²⁶ Segundo Discurso, 1978, p. 230.

animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase únicas operações de sua alma [...]”.²⁷

No parágrafo seguinte a esta citação Rousseau faz referência às paixões, localizando sua origem nas necessidades. Segundo ele, o ser humano natural experimenta e faz uso apenas daquelas paixões impulsionadas pela natureza. As únicas necessidades que este ser apresenta são alimentação, sexo, repouso, não sentir dor e nem fome.²⁸ A partir dessas afirmações poder-se-ia objetar que Rousseau atribui à natureza humana características comuns aos demais animais não apresentando entre as espécies qualquer distinção. Isso se apresenta com uma aparência absurda, já que comumente se atribui à espécie humana um *status* de superioridade em relação às outras espécies animais, além do que não se pode negar as diferenças. Além disso, pode-se afirmar que se existiu tal estado de natureza, o ser humano não teria feito algo melhor do que abandoná-lo, coisa que, em certa medida, não está de todo em desacordo com Rousseau como se verá.

No entanto, as afirmações anteriores feitas por Rousseau incidem basicamente nas necessidades animais. Rousseau, por sua vez, atribui outras características ao ser humano natural que o distingue dos outros animais, como a liberdade, por exemplo, citada anteriormente. Outra característica que Rousseau apresenta é a *perfectibilidade*, a qual segundo ele, seus antecessores não souberam antever.

A perfectibilidade é a capacidade que o ser humano possui, de progredir enquanto tal. É uma faculdade natural, o que significa que a natureza dotou o ser humano da capacidade de afastar-se dela. Uma vez afastado da natureza, a ela não pode retornar. Apesar de ser uma faculdade natural, ela existe no ser humano no estado de natureza apenas como uma potencialidade que não pode desenvolver-se por si própria, necessitando para tal do concurso de causas estranhas a ela.²⁹

Em algumas passagens do *Segundo Discurso* Rousseau parece repudiar a perfectibilidade.³⁰ Seria a perfectibilidade a principal causa e razão da “depravação” do

²⁷ Idem, p. 243-244.

²⁸ cf. Ibid, p. 244.

²⁹ Ibid, p. 258.

³⁰ Ibid, p. 243.

ser humano natural e das misérias advindas da vida em sociedade? “Por que só o ser humano é suscetível de tornar-se imbecil?”³¹, pergunta Rousseau.

Rousseau identifica este aspecto negativo da perfectibilidade, já que sem ela os seres humanos jamais teriam abandonado o estado de natureza e, portanto, não teriam dado origem a uma sociedade injusta, infeliz e má. Contudo, ele é obrigado a reconhecer seus aspectos positivos, os quais se sobrepõem aos negativos, pois sem a perfectibilidade seria impossível a realização plena da vida humana e, menos ainda, o desenvolvimento da virtude e da sabedoria.

Na realidade, Rousseau não acusa a perfectibilidade em si, ou o afastamento do ser humano de seu estado natural. O que ele acusa, de fato, é o modo como se deu, no seu ponto de vista, esse afastamento, o qual gerou a infelicidade e todos os males de que se tem notícia à espécie humana. Ao mesmo tempo ele se mostra confiante na capacidade humana de corrigir esse erro e aperfeiçoar-se.

³¹ Segundo Discurso, 1978, p. 243.

1.1 – Da Lei Natural

A concepção de que existe uma lei natural que governa a todos e está acima das leis positivas e da autoridade soberana de qualquer Estado é comumente admitida entre os teóricos da escola do direito natural, como Pufendorf por exemplo. Locke, como se viu acima, também concebe a existência da lei natural, a qual ele também chama de lei da razão. Essa lei, segundo ele, garante no estado de natureza o respeito aos direitos naturais de cada indivíduo, a saber, vida, liberdade e posses. Mas, esta noção remonta a tempos mais remotos. Observe o que diz Cícero sobre a lei natural:

“A razão reta, conforme à natureza, gravada em todos os corações, imutável, eterna, cuja voz ensina e prescreve o bem, afasta do mal que proíbe e, ora com seus mandados, ora com suas proibições, jamais se dirige inutilmente aos bons, nem fica impotente ante os maus. Essa lei não pode ser contestada, nem derogada em parte, nem anulada; não podemos ser isentos de seu cumprimento pelo povo nem pelo senado; não há que procurar para ela outro comentador nem intérprete; não é uma lei em Roma e outra em Atenas, – uma antes e outra depois, mas uma, sempiterna e imutável, entre todos os povos e em todos os tempos; uno será sempre seu imperador e mestre, que é Deus, seu inventor, sancionador e publicador, não podendo o homem desconhecê-la sem renegar-se a si mesmo, nem despojar-se de seu caráter humano e sem atrair sobre si a mais cruel expiação, embora tenha conseguido evitar todos os outros suplícios”.³²

Este texto, além de ser constantemente retomado pelos teóricos do direito natural, demonstra as origens remotas da convicção de que existe uma lei da natureza, anterior e superior a qualquer lei positiva.

Contudo, antes dos estóicos, já os poetas gregos e mesmo Platão e Aristóteles haviam oposto às leis positivas uma lei da natureza, racional e imutável. Esta

³² Da República, Liv. III, §XVII, p. 100.

idéia sobreviveu no curso da história, passando pela idade média onde foi fortalecida pela filosofia cristã, até chegar aos séculos XVII e XVIII e ser digna de crédito e adesão tanto dos defensores da igreja quanto de seus adversários.³³

Considerando-se estas preliminares, é possível ter um panorama geral da questão quando Rousseau foi convidado a discuti-la, a partir da proposta da Academia de Dijon, de reflexão sobre a origem da desigualdade entre os homens e sua relação com a lei natural, de onde deu-se origem ao *Segundo Discurso*.

Para Rousseau, todos os filósofos que se ocuparam de falar do estado de natureza não foram bem sucedidos nessa tarefa, pois não conseguiram bem defini-lo. Confundiram-se e atribuíram ao ser humano natural características que só poderiam ser adquiridas com o surgimento das sociedades. “Falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil”.³⁴

A lei natural tal como é concebida pelos teóricos anteriores a Rousseau é rejeitada por ele pelo fato dela estar baseada nesses equívocos. Entre tais equívocos Rousseau destaca a atribuição de racionalidade ao humano no estado de natureza. Como se viu anteriormente, o ser humano no puro estado de natureza é, para Rousseau, pré-racional. “Contra Pufendorf ele sustenta que no estado de natureza, o homem não faz nenhum uso de sua razão porque, nesse estado, a razão é para ele uma faculdade supérflua”.³⁵ A razão, como a perfectibilidade, está presente nele como uma potencialidade e seu uso no estado de natureza não se faz necessário. “Ela se desenvolverá quando a humanidade tiver deixado o estado de natureza para entrar no estado civil, porque então ela tornar-se-á necessária para a conservação do homem”.³⁶

Outro equívoco de seus antecessores, segundo Rousseau, foi atribuir ao ser humano natural as noções de justiça e moralidade. Nas palavras de Rousseau:

“Com paixões tão pouco ativas e freio tão salutar, os homens, [...], não estavam sujeitos a disputas muito perigosas. Como não tinham entre si nenhuma espécie de comércio, como conseqüentemente não conheciam nem a vaidade nem a consideração, a estima ou o desprezo; como não possuíam a menor noção do teu e do meu, nem qualquer idéia verdadeira de justiça; [...]”.³⁷

³³ cf. DERATHÉ, 1979, p. 154.

³⁴ Segundo Discurso, 1978, p. 236.

³⁵ DERATHÉ, 1979b, p.12.

³⁶ Idem, p. 13.

³⁷ Segundo Discurso, 1978, p. 235.

Não há, portanto, na concepção rousseuniana, uma lei natural racional, ou como queria Locke, uma lei da razão que se impõe aos seres humanos no estado de natureza. Tanto a justiça quanto a moralidade são regras estabelecidas pela razão, faculdade esta desnecessária ao ser humano natural, ser este que guia-se unicamente pelo instinto. Essas são, portanto, noções nascidas com a sociedade.

Derathé chama a atenção para o fato de que se pode interpretar as afirmações feitas acima juntamente com o que se constata no ensaio sobre *Economia Política* – de que “a vontade geral é para todos os membros do Estado a regra do justo e do injusto”³⁸ – como fundamentos de um Estado que, não reconhecendo a possibilidade de existência da lei natural, não reconheceria lei alguma acima das próprias leis³⁹, representando desse modo um perigo para os indivíduos. Segundo Derathé essa interpretação é errônea e não se sustenta porque “tem contra ela o próprio testemunho do autor”.⁴⁰ Para sustentar essa sua afirmação, ele cita vários trechos da obra de Rousseau⁴¹ onde tal interpretação é contradita e admite sim, que há uma lei natural, à qual nenhuma outra pode se opor. Disso decorre, portanto, que Rousseau não rejeita a noção de lei da natureza, como se poderia pensar, ao se fazer uma interpretação rápida e superficial do seu pensamento. Cabe, então, a pergunta: se Rousseau não a rejeita, em que sentido ele a admite?

Rousseau concebe o direito natural de dois modos: um direito natural “*secundum motus sensualitatis*, que é o direito natural propriamente dito, aquele que convém ao estado de natureza, e outro *secundum motus rationis*, ou direito natural racional, que aparece após o estabelecimento das sociedades civis”.⁴² Rousseau distingue, portanto, direito natural primitivo e direito natural racional. O direito natural, conveniente ao estado de natureza não possui seu fundamento na razão, como julgaram possuir Pufendorf e Locke. Rousseau estabelece por fundamentos do direito natural primitivo os princípios anteriores à razão, a saber, *amor de si* e *piedade*. Estas são, para Rousseau, as duas “regras” existentes naturalmente no ser humano, anteriores ao desenvolvimento da razão, que permitem a cada indivíduo querer preservar sua vida e sua liberdade e, ao mesmo tempo respeitar a vida e a liberdade dos outros indivíduos, possibilitando desse modo a conservação da espécie. A piedade “nos faz, sem reflexão,

³⁸ DERATHÉ, 1979, p. 156.

³⁹ Este tema referente aos limites do poder soberano será aprofundado mais tarde na presente pesquisa.

⁴⁰ DERATHÉ, 1979, p. 157.

⁴¹ cf. DERATHÉ, 1979, p. 157-158.

⁴² DERATHÉ, 1979, p.166.

socorrer aqueles que vemos sofrer; ela no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz [...]”.⁴³ Rousseau atribui ainda à piedade, essa regra do direito natural, o mérito de ser ela a propiciadora, já na sociedade civil, juntamente com a razão, da existência de pessoas virtuosas. Pois,

“ainda que possa ser próprio de Sócrates e dos espíritos de sua têmpera adquirirem a virtude pela razão, há muito tempo o gênero humano não existiria mais, se sua conservação só dependesse dos que pertencem a esse grupo”.⁴⁴

Permanecem, desse modo, salvaguardados os direitos individuais cunhados no ser humano pela natureza e que deverão ser restabelecidos pela razão e pelas leis do Estado, como se verá.

⁴³ Segundo Discurso, 1978, p. 254.

⁴⁴ Idem, p. 255.

1.2 – Da Possibilidade de um Estado de Guerra

Das questões já abordadas na presente pesquisa, é possível inferir um aspecto bastante relevante no pensamento rousseauiano que é a busca pelo estabelecimento das características fundamentais do ser humano original. A partir delas Rousseau fundamenta todos os outros aspectos de sua teoria. Em outras palavras, para entender a teoria rousseauiana em sua totalidade, os pressupostos estabelecidos no conceito de estado de natureza são indispensáveis.

Como se viu, no estado de natureza o ser humano é livre, feliz e autárquico. Não existem relações interpessoais. Levando-se em consideração esses aspectos, se conclui pela impossibilidade da guerra no estado de natureza concebido por Rousseau, pois a guerra, mesmo que não seja ideal, é uma relação.

Hobbes concebe um estado de natureza onde há entre os indivíduos uma relação de guerra permanente e o medo de morte violenta e a insegurança são sentimentos constantes. Esse conflito tem início quando duas ou mais pessoas perseguem o mesmo objetivo e este pode unicamente ser atingido por uma delas. Os humanos tornam-se aí inimigos e um busca subjugar os outros. Não existe segurança e um medo constante, por parte de uns, de ser atacado e destruído por outros e, ainda, a desconfiança generalizada, são a tônica das relações humanas no estado de natureza.

De acordo com Hobbes,

“contra esta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação; isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo. E isto não é mais do que sua própria conservação exige, conforme geralmente é admitido”.⁴⁵

⁴⁵ Leviatã, 1979, p. 75.

Há, portanto, uma inclinação que se destaca no ser humano natural, a conservação da vida de cada um, ou seja, o instinto de sobrevivência. Este é o primeiro e principal fim perseguido por todos, de modo que, para garanti-lo, cada um deve eliminar o outro ou vencê-lo. Se um não o fizer o outro fará.

Impera, entre os humanos no estado de natureza, a guerra e a discórdia, cujas causas se encontram na natureza mesma e são as seguintes: 1) competição; 2) desconfiança; 3) glória. “A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso [...]”⁴⁶

Prevalece no estado de natureza a lei do mais forte, do que consegue antecipar-se ao outro e estabelecer domínios, ao mesmo tempo em que teme que algo similar possa lhe ocorrer. No estado de natureza, como o concebe Hobbes, há o medo permanente frente ao perigo constante de morte violenta e cada um constitui-se em ameaça à liberdade e à vida dos outros. Não existem as noções de justiça, injustiça ou moralidade. Não há lei nem propriedade. Cada um deve agir de modo a garantir sua sobrevivência de todas as formas possíveis, sendo ele dono de tudo quanto conseguir tomar para si e enquanto puder mantê-lo em seu domínio.

Nas palavras de Hobbes, “é pois esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra por obra da simples natureza”⁴⁷

No que concerne às questões relativas ao estado de guerra Locke chama a atenção para a necessidade de se distinguir estado de natureza e estado de guerra. Segundo ele, esses dois estados “estão tão distantes um do outro como um estado de paz, boa vontade, assistência mútua e preservação estão de um estado de inimizade, malícia, violência e destruição mútua”⁴⁸. O que caracteriza o estado de guerra é a intenção declarada de alguém de atentar contra a vida de outrem. A tentativa de domínio de uns sobre outros, coloca a vida destes sob risco de destruição, estabelecendo-se desse modo entre eles uma relação de inimizade, ou seja, um estado de guerra. Essa situação permite àquele que está sob ameaça reagir e providenciar sua defesa. No estado de

⁴⁶ Idem, p. 75.

⁴⁷ Ibid, p. 77.

⁴⁸ Segundo Tratado Sobre o Governo, §19, p. 41.

natureza não há autoridade comum que possa arbitrar os conflitos, sendo papel da própria razão estabelecer os castigos de acordo com as ofensas, bem como as reparações em conformidade com os prejuízos.

Assim, afirma Locke, “a força, ou um desígnio de força, contra a pessoa de outrem, quando não existe qualquer superior comum sobre a Terra para quem apelar, constitui o estado de guerra”.⁴⁹ Para se defender do agressor, é legítimo usar de todas as possibilidades, já que aquele que declara a guerra, abdica de viver em conformidade com os ditames da lei da natureza, comparando-se assim aos animais e feras nocivas à vida dos demais humanos. Por esta razão a destruição dos ofensores se justifica pela lei da razão que prescreve a preservação da segurança do inocente. Mas isso não é tudo. Locke admite que mesmo no Estado Civil, onde há autoridade comum entre os humanos, há a possibilidade de um estado de guerra, pois, podem ocorrer situações em que não é possível apelar para a mesma. Por exemplo, nos casos onde o perigo de morte é iminente e não há tempo de se apelar a um juiz comum, não podendo a lei evitar esse dano irreparável, é lícito defender-se de um agressor, se necessário, destruindo-o. Contudo, quando desaparece a força ameaçadora, finda-se o estado de guerra entre os que estão sob as determinações da lei.⁵⁰ No estado de natureza onde não há para quem se apelar, o estado de guerra só finda quando o agressor desiste de suas intenções e comportamentos nocivos. Locke, portanto, não atribui inerência do estado de guerra ao estado de natureza. Pelo contrário, ele pontua como causa do estado de guerra a negação da natureza e da razão. Para estabelecer limites e frear o comportamento nocivo daqueles que abdicam e renegam a lei da natureza, originou-se a sociedade. De acordo com Locke,

“evitar esse estado de guerra – no qual não há apelo senão para o céu, e no qual qualquer divergência, por menor que seja, é capaz de ir dar, se não houver autoridade que decida entre os contendores – é razão decisiva para que os homens se reúnam em sociedade deixando o estado de natureza [...]”.⁵¹

Rousseau diverge da teoria hobbesiana do estado de guerra de forma ainda mais contundente. Para ele não é possível que o estado de natureza seja classificado como um estado de guerra porque os seres humanos “vivendo em sua primitiva

⁴⁹ Idem, §19, p. 41.

⁵⁰ cf. Segundo Tratado Sobre o Governo, 1978, §20, p. 41.

⁵¹ Segundo Tratado Sobre o Governo, 1978, §21, p. 42.

independência, não mantêm entre si uma relação suficientemente constante para constituir quer o estado de paz quer o de guerra [e] em absoluto não são naturalmente inimigos”.⁵² Rousseau reafirma seu pressuposto de um ser humano autárquico, enquanto vivendo em seu estado natural, sendo sua conclusão de que o estado de natureza não pode ser um estado de guerra, uma necessidade lógica. Nesse aspecto, entre Hobbes e Rousseau há apenas uma divergência de pressupostos. Contudo, a divergência não cessa por aí, pois, Rousseau apresenta outros argumentos para mostrar onde está o erro de Hobbes. Segundo Derathé, a teoria hobbesiana “desaba sob o golpe de uma dupla crítica: ela é falsa juridicamente e insustentável do ponto de vista psicológico”.⁵³ O erro do ponto de vista jurídico se caracteriza pelo equívoco em relação à quem faz a guerra e seu tempo de duração.

Para Rousseau a guerra só é possível entre Estados. “A guerra não representa, pois, de modo algum, uma relação de homem para homem [...]”.⁵⁴ Os indivíduos se tornam inimigos apenas acidentalmente, e isso enquanto soldados defensores de sua pátria. Outro aspecto que caracteriza a guerra é sua duração. Para Rousseau, a guerra é uma relação constante, não se tratando de simples querelas ou disputas passageiras, como é o caso das disputas entre indivíduos.

Derathé identifica ainda outro argumento rousseauiano contra o estado de guerra. No *Contrato Social* Rousseau diz que “é a relação entre as coisas e não a relação entre os homens que gera a guerra [...]”.⁵⁵ Essa afirmação, segundo Derathé, implica a noção de propriedade e caracteriza a guerra como uma exigência de reparação de algum prejuízo. De fato, se Rousseau está correto quanto ao que caracteriza a guerra, e isso parece ser o caso, o argumento supracitado constitui-se em mais uma forte objeção à concepção hobbesiana. Como o ser humano no estado de natureza, tal como o concebe Rousseau, não possui a noção de propriedade, o que não é o caso, por exemplo, em Locke, é impossível a relação de guerra no estado de natureza, pois não pode haver aí prejuízo ou injúria. Com este argumento Rousseau nega também a posição de Locke sobre esta questão.

Do ponto de vista psicológico, a teoria hobbesiana do estado de guerra é falsa por dois aspectos. O primeiro deles se refere à necessidade de preservação da espécie. Uma situação de guerra consiste em relações de destruição mútua, “e a espécie

⁵² Do *Contrato Social*, 1978, p. 28.

⁵³ DERATHÉ, 1979, p. 134.

⁵⁴ *Contrato Social*, 1978, p. 28.

humana não foi criada unicamente para se entre-destruir”.⁵⁶ Para Rousseau é claramente perceptível o cuidado da natureza em dotar os indivíduos de instinto de preservação de si mesmos. Rousseau não se refere diretamente à preservação da espécie humana. Contudo, isso pode ser deduzido a partir da idéia de preservação dos indivíduos. Poder-se-ia objetar a este argumento o fato de existir na natureza espécies que usam como alimento indivíduos de sua própria espécie, como filhotes, por exemplo. Contudo, pode-se afirmar que esse comportamento trata-se de um controle natural da população dessas espécies, ou seja, a natureza por si própria promove o equilíbrio da vida.

Mesmo que se considere o argumento anterior frágil, o que não parece muito plausível, existe ainda outro aspecto pelo qual Rousseau se opõe à psicologia hobbesiana. Hobbes identifica como causas da guerra a competição, a inveja e o desejo de glória. Rousseau não contesta que estas sejam as causas de um estado de guerra mas, por outro lado, nega que estas características psicológicas possam ser atribuídas ao ser humano no estado de natureza. Estas características fazem parte do que Rousseau chama *amor próprio*, sendo este sentimento, distinto e oposto ao sentimento do *amor de si*. O amor de si está presente no estado de natureza e é essencial à conservação individual. O sentimento do amor próprio surgiu, para Rousseau, após o distanciamento do estado de natureza, quando o ser humano começou a olhar para si em relação aos outros. “Assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho”⁵⁷, causa de toda a guerra, para Hobbes. Estes sentimentos são, para Rousseau, frutos do desenvolvimento das sociedades, de relações mais próximas entre os indivíduos. “Bem longe de ser um sentimento natural, o amor próprio não aparece, senão com o desenvolvimento da sociabilidade e o uso da reflexão que é sua conseqüência”.⁵⁸ No estado de natureza, onde os indivíduos vivem isolados, não há espaço para o orgulho. Disso decorre que este estado, necessariamente, caracteriza-se pela paz e a liberdade dos indivíduos e não o contrário. A crítica rousseauiana, nesse segundo aspecto, se dirige, portanto, ao fato de Hobbes ter tomado equivocadamente por característica natural do ser humano o que só pode ser adquirido por ele posteriormente. Além disso, Hobbes não considerou a piedade, outro sentimento natural do ser humano, que serve como moderador do instinto de conservação e, desse modo, um limite natural a qualquer impulso que possa ser nocivo aos outros indivíduos. “Tais

⁵⁵ Do Contrato Social, 1978, p. 28.

⁵⁶ ROUSSEAU apud DERATHÉ, 1979, p. 137.

⁵⁷ Segundo Discurso, 1978, p. 261.

são as duas críticas que Rousseau dirige, do ponto de vista psicológico, ao autor do *Leviatã*.⁵⁹

Após este percurso pelo conceito de estado de natureza em Rousseau, destaca-se a maneira distinta pela qual ele trata das questões referentes a este conceito e sua divergência em relação aos seus antecessores. São divergências importantes, do ponto de vista teórico, pois revelam também as divergências que se seguirão no conjunto do sistema de cada autor.

⁵⁸ DERATHÉ, 1979, p. 140.

⁵⁹ DERATHÉ, 1979, p. 141.

2 – Do afastamento do estado de natureza e a Sociabilidade Natural

2.1 – Do Afastamento do Estado de Natureza

Tendo-se realizado o percurso pelo conceito de estado de natureza tal como o concebe Rousseau e, ressaltado sua distinção em relação a Hobbes e Locke, analisar-se-ão a partir daqui os argumentos rousseauianos que pretendem explicar o abandono, por parte dos seres humanos, daquele estado de felicidade e liberdade plenas em que viviam sob os desígnios da natureza.

O período em que se dá o afastamento do estado de natureza é longo e lento. Contudo, já não é o puro estado de natureza e, tampouco, a sociedade civil. “Entre o momento de concluir o pacto e o puro estado de natureza, se encontra um período intermediário onde os homens perdem pouco a pouco a estupidez dos brutos.”⁶⁰ Essa hipótese sugerida por Derathé parece bastante plausível, visto que, a partir do momento em que a humanidade começa afastar-se de seu estado natural, ela já não está mais nele. Todavia, ainda não chegou naquele estágio que pode ser chamado vida em sociedade. Existe realmente um período entreposto ao puro estado de natureza e a sociedade civil, a saber, um período que se pode chamar de intermediário.

Aparece no modo como Rousseau apresenta seu *Discurso Sobre a Desigualdade* um caráter ‘evolutivo’ do gênero humano ao longo do tempo. No entanto, não são mudanças estanques, onde se passaria de um estado para outro subitamente. Assim sendo, Rousseau elenca uma série de transformações e acontecimentos que se sucedem até o momento em que a sociedade civil é criada.

Rousseau identifica o surgimento da sociedade civil com o advento da idéia de propriedade. Segundo ele,

⁶⁰ DERATHÉ, 1979, p. 166.

“o verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não poupou ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: defendei-vos de ouvir esse impostor [...]”.⁶¹

Note-se que a sociedade que culmina com a noção de propriedade assume, para Rousseau, um caráter pessimista, na qual proliferam todas as espécies de males e desgraças. Rousseau apresenta a criação da sociedade degradada como principal consequência do desenvolvimento da idéia de propriedade no espírito humano. Idéia essa que foi se desenvolvendo aos poucos, à medida que foi se dando o afastamento do estado de natureza.

“grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já então tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois essa idéia de propriedade, dependendo de muitas idéias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano. Foi preciso fazer-se muitos progressos, [...], antes de chegar a esse último termo do estado de natureza”.⁶²

Foram, particularmente, catástrofes naturais que impulsionaram os seres humanos a viverem juntos e assim adquirirem as condições necessárias para a formação da sociedade. O ser humano nascente, segundo Rousseau, se preocupava apenas em viver e aproveitar o que a natureza o oferecia. Contudo, aos poucos, alguns obstáculos e perigos foram surgindo (tais como alcançar os frutos, o perigo dos animais selvagens, etc.), exigindo que ele exercitasse o corpo tornando-se mais ágil. Cada vez mais o ser humano se viu obrigado a empregar um esforço maior de seu corpo para prover as suas necessidades. A natureza, pouco à pouco, foi impondo ao ser humano mudanças em seu modo de vida. “À medida que aumentou o gênero humano, os trabalhos se multiplicaram com os homens. A diferença das terras, dos climas, das estações pôde forçá-los a incluí-la na sua própria maneira de viver. Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes, que tudo consomem, exigiram deles uma nova indústria”⁶³

⁶¹ Segundo Discurso, p. 259.

⁶² Idem, p. 259.

⁶³ Ibid, p. 260.

Essas mudanças possibilitaram ao ser humano fazer relações entre as coisas e os acontecimentos, a olhar para si, donde surgem os primeiros movimentos de orgulho. Rousseau aponta aí um primeiro esboço de sociedade, formado segundo ele pelo interesse em vencer obstáculos presentes, mas que não gera nenhum vínculo ou comprometimento mais forte. Tão logo se extinguem as necessidades, desfaz-se a associação. Assim, “puderam os homens [...] adquirir certa idéia grosseira dos compromissos mútuos e da vantagem de respeitá-los, mas somente tanto quanto poderia exigí-lo o interesse presente e evidente [...]”⁶⁴

Esses foram, segundo Rousseau, os primeiros progressos alcançados pela humanidade. Após apresentá-los, Rousseau “dá um salto” no tempo, devido a multidão de séculos, a outros progressos que decorrerão deles. Dentre eles destacam-se a origem dos primeiros vestígios de linguagem, bem como um primeiro esboço da propriedade, gerado pela mudança no modo de habitação. Não mais repousando sob as árvores ou em cavernas, com o domínio de alguns instrumentos rudimentares, o ser humano constrói para si cabanas, que se tornam sua moradia fixa, facilitando o convívio entre marido e mulher, pais e filhos, a saber, a família. Apesar de falar em progresso e reconhecer esses avanços que a espécie humana conseguiu Rousseau afirma as primeiras conseqüências negativas dos mesmos. Segundo ele, ao fazer uso de instrumentos rudimentares para satisfazer algumas necessidades, aumentaram o lazer do qual gozavam e adquiriram comodidades até então desconhecidas, as quais se tornaram depois necessidades e a privação das mesmas tornou-se mais dolorosa do que se nunca as tivessem conhecido. Desse modo, impuseram a si mesmos e a seus descendentes jugo e a primeira fonte de males.⁶⁵

Através do convívio familiar houve um aperfeiçoamento do uso da linguagem que atingiu seu ápice após algumas catástrofes naturais, que promoveram profundas mudanças no relevo, contribuindo assim para a aproximação de pessoas em ilhas que, forçadas a viverem juntas, desenvolveram um idioma comum. Isso tornou as relações mais complexas e alguns vínculos e compromissos tornaram-se inevitáveis, tais como, relações de vizinhança, ligações entre famílias que passam a se freqüentar, etc. Os seres humanos “acostumaram-se a considerar os vários objetos e a fazer

⁶⁴ Ibid, p. 261.

⁶⁵ cf. Segundo Discurso, 1978, p. 262.

comparações; [...] adquirem-se idéias de mérito e de beleza, que produzem sentimentos de preferência.”⁶⁶ Surge o sentimento do amor e os ciúmes.

“À medida que as idéias e os sentimentos se sucedem, [...], o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam. [...] Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. [...] Dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência”.⁶⁷

Quando os seres humanos começam a se comparar, nasce o amor próprio (que não é o amor de si), e os primeiros resquícios de civilização, a saber, “os primeiros deveres de civilidade.”⁶⁸ As relações humanas tornam-se mais complexas e alguns laços mais resistentes e comprometimentos mais fortes começam a surgir.

Rousseau identifica nesse período intermediário, após os progressos por ele apresentados, a introdução da moralidade nas ações humanas, que consiste, nesse primeiro momento, em cada um julgar as ofensas que recebe e puni-las, cabendo à vingança exercer o papel de freio das ações.⁶⁹ No entanto, de acordo com Rousseau, “embora os homens se tornassem menos tolerantes e a piedade natural já sofresse certa alteração, esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor próprio, deve ter sido a época mais feliz e mais duradoura.”⁷⁰ Contudo, o ser humano não se contentou em viver nessa condição. O desejo de se destacar uns dos outros, a ambição, o orgulho, e o desejo de bens que não são necessários para a sobrevivência levaram à exacerbação do amor próprio. Introduziu-se aí a noção de propriedade. A luta pela propriedade de maior número de bens é levada a cabo apenas para distinguir-se uns dos outros. Chega-se aqui, então, ao ponto culminante da sociedade civil, o qual Rousseau já havia referido no início da segunda parte de seu *Discurso Sobre a Desigualdade*. É importante destacar que para Rousseau essa sociedade civil é injusta, má e corruptora do ser humano, pois surge a partir de uma

⁶⁶ Segundo Discurso, 1978, p. 263.

⁶⁷ Idem, p. 263.

⁶⁸ Ibid, p. 263.

⁶⁹ cf. Ibid, p. 264.

⁷⁰ Ibid, p. 264.

noção de propriedade que, a partir da constatação por parte de alguns, das vantagens oriundas da acumulação de bens para si, põe fim à igualdade, torna necessário o trabalho e joga a espécie humana na escravidão e na miséria, que germinam e crescem entre as colheitas.⁷¹

Essa situação na qual o ser humano se vê colocado a partir desses acontecimentos é algo absolutamente novo. Trata-se de uma revolução não apenas na maneira de viver mas, e isso possui relevância para o sistema rousseauiano, na configuração mesma do ser humano, que a partir dessas mudanças no modo de vida, desenvolverá capacidades até então supérfluas que, a partir desse momento tornar-se-ão indispensáveis.

Rousseau atribui como causa dessas mudanças a invenção de duas artes, a saber, a metalurgia e a agricultura. Graças a elas, segundo Rousseau, se chegará à noção de propriedade, noção esta que Rousseau tão duramente condenará devido às suas conseqüências funestas.

Sobre a metalurgia Rousseau considera difícil precisar o momento de seu surgimento. Ele imagina hipóteses das quais algumas ele mesmo descarta e outras lhe parecem pouco plausíveis. Já da agricultura, pode-se imaginar como o ser humano passou a fazer uso, já que observando a natureza, este facilmente pôde perceber o “mecanismo” de cultivo das plantas. Contudo, apenas quando tornaram-se “mais industriais, pode-se imaginar que, com pedras agudas e paus pontudos, [os seres humanos] começaram a cultivar à volta de sua cabana alguns legumes ou raízes [...]”⁷²

Para Rousseau, após o desenvolvimento das outras artes, a agricultura tornou-se necessária. Isso porque aqueles que se dedicam às outras artes necessitam de alimentação e, contudo, não dispensam tempo para a produção de seu sustento, diminuindo desse modo as mãos que cultivam e colhem os frutos. Assim, “[...] uns precisaram de comestíveis em troca de ferro, outros por fim encontraram o segredo de empregar o ferro na multiplicação dos comestíveis.”⁷³ Deram-se aí as primeiras relações de troca, onde cada um oferecia aquilo que possuía, a saber, o fruto do seu trabalho. Disso decorreram, segundo Rousseau, as primeiras regras de justiça, as quais se referem ao reconhecimento da propriedade, onde cada um pode justificar a sua posse de algo a partir de seu trabalho ali empregado. “Somente o trabalho dando ao cultivador um

⁷¹ cf. Ibid, p. 265.

⁷² Ibid, p. 265.

⁷³ Ibid, p. 266.

direito sobre o produto da terra que ele trabalhou, dá-lhe conseqüentemente direito sobre a gleba pelo menos até a colheita, assim sendo cada ano”⁷⁴, até tornar-se propriedade. Locke já havia ligado o direito de propriedade ao trabalho humano. Segundo ele, “[...] cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele.”⁷⁵ Mas há pelo menos duas diferenças entre Locke e Rousseau sobre essa questão: 1) Locke considera o direito de propriedade como um direito natural, ao passo que Rousseau a considera uma criação humana, da qual enquanto viviam no estado de natureza os humanos não tinham conhecimento e, muito menos necessidade; 2) tomando a propriedade como um direito natural Locke faz a sua apologia; Rousseau, ao contrário, identifica nessa invenção inúmeros malefícios. Todavia, vale lembrar que Rousseau não condena toda e qualquer modalidade de propriedade. Ele é crítico, na verdade, daquele modelo de propriedade que degrada e subjugua o ser humano. É tanto que, a propriedade legitimada no interior da sociedade justa, aquela gerada a partir do contrato social, não é condenada por Rousseau.

Ao considerar que uns são mais fortes e mais engenhosos que outros e as oportunidades criadas ou encontradas por cada um também são diferentes, Rousseau afirma que daí surge um sistema de propriedade no qual uns terão muito e outros nada, pois empregando mais força emprega-se mais trabalho e obtêm-se maiores resultados.

“Assim, a desigualdade natural insensivelmente se desenvolve junto com a desigualdade de combinação, e as diferenças entre os homens, desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias, se tornam mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos e, em idêntica proporção, começam a influir na sorte dos particulares.”⁷⁶

Isso tudo combinado com o desenvolvimento de todas as faculdades humanas, o amor próprio e o desejo de distinguir-se uns dos outros, deu origem a uma sociedade injusta. Dessa forma chega-se ao termo fundante da desigualdade entre os seres humanos, onde a liberdade dá lugar à escravidão e à miséria.

Da distribuição injusta dos bens materiais (especialmente a terra), origina-se o domínio dos ricos sobre os pobres. Estes últimos, para proverem a sua subsistência,

⁷⁴ Ibid, p. 266.

⁷⁵ Segundo Tratado Sobre o Governo, 1978, p. 45.

⁷⁶ Segundo Discurso, 1978, p. 266.

se viram obrigados a roubar ou se submeterem ao jugo dos ricos, de modo a recebê-las das mãos deles.

“Daí começaram a nascer, segundo os vários caracteres de uns e de outros a dominação e a servidão, ou a violência e os roubos. [...] Assim as usurpações dos ricos, as extorções dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, [...], tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus. [...] A sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra [...]”.⁷⁷

Os ricos, segundo Rousseau, não demoraram muito a perceber os prejuízos e as desvantagens que esse estado de guerra trouxe para eles. Logo apressaram-se em encontrar uma maneira de reverter essa situação, desenvolvendo assim um projeto que, até aquele momento não teria passado por nenhum espírito, dado a sua astúcia e ardil. “Tal projeto consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas, dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural”.⁷⁸ Com o pacto dos ricos, os seres humanos em nome da segurança atribuíram-se senhores e lançaram-se à escravidão. Nasce desse pacto uma sociedade injusta e governos tiranos. No momento em que se viu vivendo em sociedade, o ser humano se viu submetido à violência e perdeu sua liberdade originária.

“Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria”.⁷⁹

Esta é, portanto, a situação em que se coloca o ser humano que, afastando-se de seu estado natural, dá origem à sociedade. Daí a necessidade de se resgatá-lo em suas características naturais, a saber, a bondade, a felicidade e a liberdade.

É importante enfatizar a preocupação rousseuniana com as questões referentes à liberdade e a felicidade humanas e sua relação com o tema da igualdade. Rousseau concebe e admite a desigualdade em termos físicos (estatura, força, agilidade,

⁷⁷ Idem, p. 268.

⁷⁸ Ibid, p. 269.

⁷⁹ Ibid, p. 269.

etc.). No entanto, essa desigualdade se torna irrelevante no estado de natureza por não haver entre os humanos qualquer tipo de relação social. Na medida em que vai se dando o afastamento do puro estado de natureza, algumas faculdades humanas começam a se desenvolver e as relações entre os humanos adquirem aos poucos complexidade até se chegar ao momento em que a sociedade tornou-se inevitável. Aí se verifica um outro tipo de desigualdade (moral ou política), onde as discrepâncias nas situações em que vivem as pessoas são visíveis. Essa desigualdade é analisada por Rousseau em termos econômicos e gira em torno, basicamente, da idéia de propriedade.

Chama bastante atenção a argumentação pela qual Rousseau procura explicar o modo como se chegou à noção de propriedade, ou seja, o que levou as pessoas a tomarem posse individual daquilo que antes era comum a todo o gênero humano e aos demais animais. O argumento é interessante porque desvincula a propriedade do direito natural e a coloca no plano das convenções sociais, pois para que alguém construa uma cerca em torno de um terreno e se declare proprietário é necessário que outros acreditem em tal declaração e dêem consentimento a tal direito. “Rousseau nos coloca diante da questão do direito de propriedade, da sua origem e da sua legitimidade, e a situa, historicamente, como coetânea da fundação da sociedade civil, distinguindo-se daqueles que discutem o assunto à luz do direito natural.”⁸⁰ Não se trata, portanto, por parte de Rousseau de uma condenação da idéia de propriedade em si mesma. No entanto, o argumento por ele apresentado a partir das conjecturações acerca do surgimento das artes, primeiramente, e depois da agricultura, apresenta a propriedade baseada na força física que, sendo naturalmente desigual, desencadeia, com o fortalecimento dos laços sociais, a desigualdade de talentos e oportunidades, submetendo os mais fracos ao jugo e desmandos dos mais fortes. Têm-se aí uma propriedade fundada na exploração por parte de uns, da fragilidade dos outros, de tal forma que essa não pode ser, segundo Rousseau, uma propriedade com bases legítimas, a qual ele mesmo chamará de usurpação. Portanto, em Rousseau “[...] fica aberta a possibilidade da legitimidade da propriedade desde que se legitime a própria sociedade enquanto tal através de nova convenção.”⁸¹ Enquanto isso não ocorrer, quão miserável e infeliz será a vida humana. Essa é a situação condenada por Rousseau, a qual ele pretende ver transformada. Rousseau deseja uma sociedade onde os indivíduos recuperem sua independência e tenham suas necessidades satisfeitas. Só assim o ser

⁸⁰ ULHÔA, 1996, p. 92.

⁸¹ Idem, p. 94.

humano será livre e feliz novamente. Há, portanto, a necessidade de uma reconfiguração da sociedade. Nesse sentido, Rousseau é um dos grandes subversivos da modernidade.

A caracterização feita por Rousseau desse estado intermediário entre o puro estado de natureza e a sociedade civil, em um primeiro momento leva a crer que a criação dessa última é uma obra do acaso, a julgar pela série de eventos naturais que teriam ocasionado a aproximação de seres que por natureza eram independentes uns dos outros. No *Ensaio Sobre a Origem das Línguas* Rousseau afirma que “as associações de homens são, em grande parte, obra dos acidentes da natureza [...]”⁸², tais como terremotos, enchentes, incêndios, ..., que teriam dispersado selvagens de uma região para os reunir em outra forçando-os assim a viverem juntos. No *Segundo Discurso*, como já referido anteriormente, Rousseau refere-se também a tais catástrofes naturais e revoluções no globo terrestre, os quais teriam forçado os humanos a viverem juntos em ilhas formando desse modo os primeiros resquícios de sociedade.

Derathé considera problemática essa caracterização feita por Rousseau. Para ele a explicação apresentada por Rousseau da passagem da vida instintiva para a vida racional é o ponto mais frágil do sistema rousseauiano.

“Por que [...] fazer depender o desenvolvimento da razão e da sociabilidade de simples ‘acidentes da natureza’, de ‘concursos singulares e fortuitos de circunstâncias, que poderiam muito bem jamais ocorrer’ ? Se é ‘a razão que faz o homem’ ela deve se desenvolver a partir de si mesma em virtude de uma necessidade interna, sem o que a humanidade arriscar-se-ia de não realizar as virtualidades fundamentais de sua natureza, e por conseguinte falhar em sua destinação.”⁸³

Essa objeção feita por Derathé ao modo pelo qual Rousseau refere-se ao afastamento do estado de natureza não possui todo o alcance pretendido por aquele autor. Realmente, se Rousseau tivesse concebido o desenvolvimento das capacidades humanas – fundamentalmente aquelas que ele considera mais elevadas – ao simples acaso, ele teria de fato um problema de proporções significativas em seu sistema. Ocorre que Rousseau apresenta outros elementos que permitem proteger o seu sistema

⁸² Ensaio Sobre a Origem das Línguas, 1978, p. 180.

⁸³ DERATHÉ, 1979b, p. 19-20.

dessa fragilidade, a saber, o conceito de *perfectibilidade* e o papel atribuído por ele à natureza enquanto tal.

A perfectibilidade, segundo Rousseau, “[...] é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo.”⁸⁴ Essa é uma capacidade conferida ao ser humano pela natureza, sendo ela a característica que diferencia o ser humano dos outros animais. Rousseau concebe que, apenas o ser humano é capaz de buscar o aperfeiçoamento, possibilitando dessa forma, a mudança de condições em sua vida. A perfectibilidade está presente no ser humano natural e, segundo Rousseau, ela é a principal responsável pelo abandono do estado de natureza, tirando a humanidade de sua condição original onde vivia tranquila e inocente.⁸⁵

Rousseau concebe, portanto, um ser humano dotado pela natureza da capacidade de viver além dela, ou seja, capaz de adaptar-se a ela e, ao mesmo tempo, adaptá-la às suas necessidades. É nesse sentido que o ser humano pode então abandonar a natureza e viver de acordo com uma forma artificial criada por ele – a sociedade. Nesse sentido, é possível afirmar a natureza como um sujeito na filosofia de Rousseau, pois, as suas considerações acerca da perfectibilidade enquanto capacidade natural do ser humano mostram a natureza desempenhando o papel de agente. Em que sentido? É a natureza que promove todas as mudanças a partir do momento que impulsiona o ser humano ao aperfeiçoamento. Até mesmo aquelas capacidades indesejáveis são atribuídas à ação da perfectibilidade. No entanto, como já abordado, basta bem orientá-la para que o ser humano distante de seu estado natural torne-se um ser superior ao que era antes do abandono do estado de natureza. Note-se, portanto, a importância que a natureza possui no pensamento de Rousseau, pois, além de promover as mudanças que desencadearão no afastamento do ser humano de seu estado natural, continua a agir no ser humano já em sociedade, onde Rousseau postula a necessidade de se recuperar algumas características naturais então perdidas pelo ser humano. É nesse sentido que ele fala em uma re-orientação da perfectibilidade e, por que não dizer da natureza, para dar origem a uma sociedade desejável do seu ponto de vista.

Cooper⁸⁶ afirma que há um núcleo comum entre Jean-Jacques, Emílio e o selvagem. E esse núcleo comum é o sentimento do *amor de si*. Em outras palavras, é o

⁸⁴ Segundo Discurso, 1978, p. 243.

⁸⁵ cf. Segundo Discurso, 1978, p. 243.

⁸⁶ cf. COOPER, 1999, p. 54.

elemento natural que pode ser identificado em cada um deles, a saber, a natureza agindo mesmo no humano civilizado para dominar as paixões que o tornam infeliz e escravo.

Todas essas considerações mostram a improcedência do argumento de Derathé na passagem supracitada. O problema levantado por Derathé está ligado a um outro conceito fundamental e, por isso mesmo, fonte também de disputas, a saber, a sociabilidade. As divergências aparecem no momento de se estabelecer o que levou realmente os seres humanos a viverem em sociedade ou, ao contrário, se são seres talhados pela natureza para viverem em relação uns com os outros.

A tradição filosófica desde os antigos tem defendido a segunda possibilidade. Rousseau, por sua vez, concebe um ser humano que, vivendo em seu estado natural, não necessita do “comércio” com seus semelhantes. Então, para ele, não existe uma necessidade natural ao ser humano, da vida em sociedade. O ser humano, pelo menos aquele do puro estado de natureza, não é um animal político, como afirma Aristóteles.⁸⁷

Contudo, Rousseau afirma existir no ser humano natural faculdades adormecidas, as quais são potencialidades que se realizarão no processo de afastamento daquele estado natural. A fragilidade dessa hipótese rousseauiana repousa no fato dessas potencialidades correrem o risco de jamais chegarem a seu termo. Mas, tendo-se considerado essa objeção apresentada por Derathé, apresentam-se ao raciocínio algumas questões: o percurso do ser humano do estado de natureza em direção à formação da sociedade civil é exclusivamente obra do acaso? O ser humano apesar de não ser um “animal social” por natureza, não seria um ser naturalmente sociável, sendo a sociabilidade – isto é, a capacidade humana de criar associações e firmar compromettimentos mútuos – uma daquelas potencialidades adormecidas no ser humano natural? Seriam os humanos seres sociáveis por natureza? Em caso de respostas afirmativas às indagações anteriores, como teria se dado o desenvolvimento dessa capacidade? A busca de solução para estas questões possibilitará uma compreensão mais abrangente do papel atribuído por Rousseau aos sentimentos naturais o que, por sua vez, permitirá uma “visualização” da natureza enquanto agente transformador do ser humano.

⁸⁷ POLÍTICA, 2001, § 9.

2.2 – Sociabilidade Natural

Apesar de todos os exemplos de eventos naturais citados por Rousseau, os quais teriam contribuído para a formação de aglomerados humanos que, aos poucos, foram dando origem à sociedade civil, não parece plausível afirmar que as sociedades sejam para Rousseau, simplesmente, frutos do acaso. Buscar-se-á mostrar nesse tópico que outros fatores, além daqueles propiciados pela natureza, poderiam, do ponto de vista rousseauiano, ter contribuído para o surgimento da vida em sociedade. Quais conceitos dentro do sistema rousseauiano são importantes para uma melhor compreensão de sua teoria acerca da formação da sociedade, conceitos esses que são também indispensáveis para o estabelecimento dessa mesma sociedade em bases sólidas e legítimas. Dentre estes conceitos, destaca-se a sociabilidade natural.

O tema da sociabilidade natural é bastante anterior a Rousseau. Quando ele trata desse problema está discutindo com os autores anteriores a ele, partidários da idéia de que o ser humano é sociável por natureza. Todavia, o debate travado por Rousseau se dá com os autores mais próximos a ele no tempo, a saber, os jusnaturalistas, dos quais se destaca Pufendorf.

Pufendorf identifica no ser humano duas modalidades de sociabilidade. Segundo ele⁸⁸ existe naturalmente entre os seres humanos uma espécie de amizade geral ou benevolência universal que leva os mesmos a buscarem a vida comum e a ajudarem-se mutuamente. “Esta benevolência desinteressada representa a forma superior de sociabilidade.”⁸⁹ A segunda forma de sociabilidade é aquela orientada pelo interesse individual, pois “a natureza ao ordenar que sejamos seres sociáveis, não pretende que esqueçamos a nós mesmos. O fim da sociabilidade é, ao contrário, que por um comércio de auxílios e serviços cada um possa prover melhor à seus próprios interesses.”⁹⁰

⁸⁸ cf. DERATHÉ, 1979, p. 143.

⁸⁹ DERATHÉ, 1979, p. 143.

⁹⁰ PUFENDORF apud DERATHÉ, 1979, p. 143.

Rousseau nega a posição defendida por Pufendorf, pois, para ele, esse último raciocina de modo equívoco ao atribuir características e necessidades ao ser humano natural que não são adquiridas senão a partir da vida em sociedade. O interesse individual que, para Pufendorf, levaria os seres humanos a buscarem a vida em sociedade para o melhor provimento de suas necessidades físicas termina por afastar os indivíduos uns dos outros. Na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* Rousseau explicita essa afirmação.

“Mas se, como não podemos duvidar, o homem é sociável por natureza, ou pelo menos é feito para tornar-se tal, só pode sê-lo através de outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie, pois, considerando apenas a necessidade física, ela deve certamente dispersar os homens, em vez de os aproximar.”⁹¹

Em outra passagem, no *Emílio*, Rousseau afirma:

“Quem deseja pouca coisa depende de pouca gente mas, sempre confundindo nossos vãos desejos com nossas necessidades físicas, aqueles que fizeram destas últimas os fundamentos da sociedade humana sempre tomaram os efeitos pelas causas e apenas se desorientaram em todos os seus raciocínios.”⁹²

Na citação da *Profissão de fé do vigário saboiano*, além da divergência rousseauiana em relação a Pufendorf, aparece uma afirmação paradoxal, cuja tentativa de resolução culminará nas respostas às questões apresentadas no final do tópico anterior. Trata-se de que paradoxo?

Rousseau apresenta no *Segundo Discurso* um ser humano natural que, para sobreviver, não depende de relações com seus semelhantes. No estado de natureza os indivíduos humanos vivem espalhados e isolados uns dos outros. Logo, não vivem naturalmente em sociedade. Na passagem referida ele afirma que “o homem é [indubitavelmente] sociável por natureza.” Rousseau estaria nessa passagem negando aquilo que afirmara, acerca desse problema, dois anos antes no *Discurso Sobre a Desigualdade?* Certamente não. Trata-se de uma contradição aparente. “A noção de ‘perfectibilidade’ ou de ‘faculdade virtual’ permite-lhe permanecer de acordo consigo mesmo. A sociabilidade, segundo Rousseau, é um sentimento inato, tal como a razão é

⁹¹ Emílio, 1995, p. 392.

⁹² Idem, p. 309.

uma faculdade inata.”⁹³ A sociabilidade é, portanto, na concepção rousseauniana, uma daquelas capacidades potenciais que permitem ao ser humano abandonar seu estado natural para tornar-se um ser melhor. O ser humano vivendo em sociedade, desde que essa seja aquela sociedade sonhada por Rousseau, não corrompida, alcança um status de maior “perfeição” do que aquele que vivia no estado de natureza. Trata-se de um ser moral que não mais será guiado pelos impulsos, mas pela razão e a justiça.

Contudo, a noção de perfectibilidade carrega consigo certa ambigüidade, pois sendo ela a capacidade que o ser humano possui de afastar-se da natureza e desenvolver suas potencialidades, é também a responsável pela formação daquela sociedade injusta, duramente condenada por Rousseau. Se a perfectibilidade for a “faculdade virtual” responsável pela sociabilidade, muito facilmente se pode afirmar que nenhuma sociedade pode ser justa ou justificável. Mas, como já referido anteriormente, Rousseau não condena a perfectibilidade em si mesma, pois não é plausível afirmar que essa faculdade necessariamente conduza o ser humano à formação da sociedade injusta. No entanto, Rousseau identifica uma sociedade cuja origem é acompanhada pelo surgimento de todas as desgraças e males de que se tem notícia. Certamente foi a combinação de vários fatores que contribuiu para que a sociedade chegasse a esse termo. Além disso, Rousseau acredita que essa sociedade má e injusta pode ser corrigida e a perfectibilidade re-orientada para a formação da sociedade justa, ideal.

Rousseau fala também de “outros sentimentos inatos”, os quais transcendendo as necessidades físicas teriam impulsionado os seres humanos a viverem em sociedade. Que sentimentos seriam esses? São sentimentos que levam os seres humanos a perceberem sua fragilidade e contingência. “A fraqueza do homem torna-o sociável e nossas misérias comuns levam nossos corações à humanidade; [...] nos apegamos a nossos semelhantes menos pelo sentimento de seus prazeres do que pelo de seus sofrimentos, pois vemos muito melhor nisso a identidade de nossas naturezas e as garantias de seu apego por nós. Nossas misérias comuns unem-nos por afeição.”⁹⁴ Rousseau apresenta aqui outro fundamento para a sociabilidade, a saber, a fraqueza e a miséria humanas. Por que as misérias e as fraquezas comuns são melhores fundamentos da sociabilidade que o apego aos semelhantes pelo sentimento de seus prazeres? Nas linhas seguintes ao texto citado acima Rousseau apresenta seus argumentos em favor

⁹³ DERATHÉ, 1979, p. 148.

⁹⁴ Emílio, 1995, p. 286-287.

dessa concepção. O primeiro argumento aparece na própria passagem citada, onde Rousseau afirma que “vemos nisso [na dor e sofrimento] a identidade de nossas naturezas.” Mais adiante ele diz que aquele que goza de boa fortuna, felicidade e grandes prazeres tem muito mais motivos para ser invejado do que amado. “De bom grado acusariam-no de usurpar um direito que não tem [...]. A imaginação nos coloca no lugar do miserável mais do que no lugar do homem feliz.”⁹⁵ Além disso, todos os seres humanos estão sujeitos à dor e ao sofrimento e, ainda, todos experimentam a miséria e estão destinados a morrer. Segundo Rousseau, isso é “o que realmente pertence ao homem. [...] o que melhor caracteriza a humanidade.”⁹⁶ De acordo com Reis⁹⁷, é necessário bem compreender o sentido dado por Rousseau a essa idéia de fraqueza. A imperfeição humana se expressa, segundo ele, pelas necessidades. Estas, por sua vez, se dividem em necessidades físicas e morais. As necessidades físicas não são fundamentos sólidos para a sociabilidade, ao passo que as necessidades morais unem verdadeiramente os seres humanos em sociedade. Trata-se da união por afeição à qual Rousseau se refere acima. Nesse ponto é importante retomar e aprofundar um aspecto já aludido quando abordou-se o tema da lei natural. Rousseau fala de uma lei natural pré-racional, portanto, não fundamentada na razão e sim fundamentada nos sentimentos (piedade e amor de si). Tais sentimentos são também indispensáveis para que o ser humano possa conviver em sociedade. São mais importantes, inclusive, que as necessidades físicas. Rousseau mesmo afirma que as necessidades físicas contribuem mais para o afastamento dos seres humanos entre si do que para aproximá-los. Desse modo, Rousseau afasta a hipótese de que as necessidades físicas sejam agentes socializadores e coloca a sociabilidade sobre outros fundamentos, a saber, as necessidades morais. A partir dessa idéia é possível afirmar que, assim como há uma lei natural anterior à razão, existe também uma moral que não se pauta pela racionalidade.

Essa afirmação precisa ser analisada com cuidado, pois, de acordo com Rousseau, o ser humano pré-social desconhece as noções de justiça e moralidade e, até mesmo, o significado da virtude. É tanto que, tal como o concebe Rousseau, o ser humano vivendo em uma sociedade boa, justa, após reorientada a perfectibilidade, é superior àquele que vivia no estado de natureza, principalmente, por possuir as noções de justiça e moralidade. Todavia, essas são noções que possuem por fundamento a

⁹⁵ Idem, p. 287.

⁹⁶ Ibid, p. 288.

⁹⁷ cf. REIS, 2000, p. 48.

razão, visto que, a racionalidade é uma capacidade já desenvolvida no ser humano vivendo em sociedade. Além disso, tais noções pressupõem o comprometimento de cada um com seus semelhantes assumido após o contrato que dá origem à sociedade justa.

Mas, quando Rousseau fala da existência de necessidades morais e as coloca como propiciadoras da vida em sociedade, ele está se referindo aos sentimentos virtuosos que precedem também a moral racional. E Rousseau vai mais longe quando considera impossível a existência de qualquer sociedade se os sentimentos virtuosos não estiverem presentes nos indivíduos que a compõem.

Reis afirma que “em Rousseau, ‘moral’ envolve quase sempre a consideração das relações entre os indivíduos. Uma ‘necessidade moral’, assim, deve envolver constitutivamente uma relação ao outro [...]”⁹⁸ Isso reforça a idéia de que os sentimentos favorecem a aproximação entre os indivíduos e o relacionamento mútuo. Quando Rousseau eleva os sentimentos morais à categoria de necessidades, coloca o ser humano diante de uma situação da qual ele não pode fugir que é a necessidade de mover-se em direção ao seu semelhante, algo como um sentimento de alteridade que tem como base os sentimentos virtuosos. É dessa forma que se pode afirmar a existência em Rousseau de um fundamento não racional para a moralidade, a saber, os sentimentos e as paixões.

No *Segundo Discurso* Rousseau se refere às paixões da seguinte maneira:

“Apesar do que dizem os moralistas, o entendimento humano muito deve às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem também muito. É pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa; [...] As paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades [...]; o homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimenta as paixões desta última espécie, não ultrapassando pois, seus desejos a suas necessidade físicas.”⁹⁹

Note-se que aparece nesta passagem já um esforço empreendido por Rousseau em chamar a atenção para o papel que as paixões desempenham quando o assunto é o agir humano. A sua referência aos chamados por ele “moralistas” que apregoavam o domínio das paixões pela razão demonstra a intenção do filósofo genebrino nesse particular. A despeito desse aspecto, constatado aqui apenas como um

⁹⁸ REIS, 2000, p. 65.

⁹⁹ Segundo Discurso, 1978, p. 244.

breve registro que, contudo, possibilita vislumbrar onde Rousseau pretende chegar, destacam-se outros aspectos da referida passagem. Reis sugere uma variação evolutiva nas considerações rousseaunianas acerca da noção de paixão. Isso permite a inferência das paixões como fundamentos da moral. E esse parece ser realmente o caso. Veja que nessa passagem do *Segundo Discurso* há uma forte proximidade (quase identificação) das paixões com os desejos e as necessidades físicas. Segundo Reis, o trato de Rousseau às paixões no *Segundo Discurso*, em um certo momento “[...] sugere a possibilidade de substituir a palavra ‘paixão’ pela expressão ‘desejo de gozar’.”¹⁰⁰ E isso é possível, pois, nos trechos que seguem ao comentário citado sobre as paixões Rousseau faz várias alusões ao caráter imprevidente do ser humano no estado de natureza e de sua capacidade de necessitar de não mais do que aquilo que a própria natureza lhe oferece.

Reis¹⁰¹ chama a atenção para o fato desta possibilidade de substituição, ao mesmo tempo, mostrar a proximidade entre desejo e paixão e apontar uma diferença entre os mesmos. A diferença se dá no sentido de que a paixão possui maior força que o desejo porque ela requer – pelo fato de estar ligada ao prazer (desejo de gozar) – uma maior duração ou constância, o que a liga a idéias como caráter e hábito. Evidencia-se, portanto, já no *Segundo Discurso* a força da noção de paixão, mesmo que fortemente vinculada às necessidades físicas. No entanto, o que logra maior interesse nesse momento do percurso pelo pensamento rousseauniano são as suas considerações acerca das necessidades morais, suas relações com os sentimentos virtuosos, o que, por sua vez, vem a calhar como fundamento para a moralidade. É nesse sentido que uma outra forma de tratamento dada por Rousseau às paixões irá contribuir.

No *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*, Rousseau ao refutar aqueles que afirmam que a linguagem (palavra) teria sido inventada para que o ser humano pudesse expressar suas necessidades, apresenta uma nova conotação para as paixões, dando a elas uma profundidade e um alcance ainda maiores. Veja o que afirma Rousseau:

“Daí se conclui, por evidência, não se dever a origem das línguas às primeiras necessidades dos homens; seria absurdo que da causa que os separa resultasse o meio que os une. Onde, pois, estará essa origem? Nas necessidades morais, nas paixões. Todas as paixões aproximam os homens, que a necessidade de procurar viver força a separarem-se.”¹⁰²

¹⁰⁰ REIS, 2000, p. 55.

¹⁰¹ cf. REIS, 2000, p. 55.

¹⁰² Ensaio Sobre a Origem das Línguas, 1978, p. 163-164.

Aparece neste texto uma identificação das paixões com as necessidades morais. Note que são as paixões que aproximam os seres humanos, de modo que, elas ultrapassam as necessidades físicas. Sendo assim, as paixões (ou necessidades morais) são as principais agentes da sociabilidade. As necessidades físicas pertencem a cada indivíduo, e todas as suas ações realizadas com o objetivo de satisfazê-las não ultrapassam esse universo. É nesse sentido que Rousseau afirma as mesmas como propiciadoras do afastamento dos seres humanos uns dos outros no lugar de aproximá-los. Rousseau chega a dizer que podem ocorrer agrupamentos de indivíduos com o intuito de sanar algum problema ou prover alguma necessidade comuns. Mas, a partir do momento em que o objetivo é atingido, se desfazem tais agrupamentos. Os laços firmados pelo interesse são frágeis e tão logo o interesse deixe de existir os mesmos são rompidos. Além disso, os interesses geralmente conflitam entre si, o que, por sua vez, leva as pessoas também ao conflito. Assim, novamente, a tese de Rousseau é reforçada.

As necessidades morais (ou paixões), por seu turno, pressupõem a existência do outro, visto que, as mesmas favorecem a aproximação. Aqui se pode retornar à idéia já referida do significado que a moral possui para Rousseau, a saber, a pressuposição de relações entre os indivíduos. Portanto, ao considerar-se as paixões como necessidades morais, é plausível afirmar que o ser humano possui uma consciência de si mesmo enquanto indivíduo, único, singular e, ao mesmo tempo, se vê diante do outro que também é singular. Desse modo, abre-se diante deles a possibilidade de relação. Como isso é possível? Segundo Reis, “a mudança do modelo das necessidades para o modelo das paixões implica dar uma nova versão da relação que o indivíduo tem consigo mesmo. [...] Rousseau usa dois termos para designar essa relação: amor de si e amor-próprio.”¹⁰³ Reis chama a atenção para a oposição feita por Rousseau na nota XV do *Segundo Discurso*¹⁰⁴ onde, segundo ele, os dois sentimentos têm referência no indivíduo. Todavia, o amor-próprio é relacional¹⁰⁵, pois, pressupõe a convivência. Isso faz com que cada indivíduo passe do simples sentimento de existência a uma tomada de consciência de si mesmo enquanto indivíduo, o que implicará em uma maior complexidade dos sentimentos. A consideração das necessidades morais enquanto agentes socializadores colocam o ser humano em uma situação bastante diferente

¹⁰³ REIS, 2000, p. 65.

¹⁰⁴ cf. Segundo Discurso, 1978, nota (o) p. 306.

¹⁰⁵ cf. REIS, 2000, p. 65.

daquela pressuposta no modelo das necessidades físicas. Aparecem pelo menos três elementos novos: “[...]o reconhecimento do outro como semelhante; a percepção de si mesmo como um indivíduo dotado de singularidade; [...] a idéia de que sou um indivíduo ‘singularizável’ a partir de um conjunto de qualidades que me pertencem propriamente e a idéia de que o outro também possui uma idéia de mim como indivíduo ‘singularizável’.”¹⁰⁶

A partir de então há uma preocupação de cada um com a idéia que o outro pode ter a seu respeito. Isto é o que Rousseau chama amor-próprio e critica, a saber, o perder-se na opinião alheia (este assunto será abordado adiante). Todavia, o amor-próprio comporta o aspecto positivo de proporcionar a cada indivíduo uma dimensão pública, ou seja, aquilo que cada um representa para seus semelhantes. Reis afirma, ainda, dentro desse aspecto “positivo” do amor-próprio, que essa noção é indispensável para “[...]a compreensão rousseauiana do indivíduo [...] enquanto capaz de estabelecer laços com os outros.”¹⁰⁷

Levando-se em consideração todos os aspectos até aqui abordados acerca da moral em Rousseau, é possível perceber com clareza o papel importante que os sentimentos desempenham. Além de serem indispensáveis no movimento que aproxima os indivíduos, ou sociabilidade – e isso ajuda a defender Rousseau da crítica a ele dirigida de que o mesmo teria delegado a formação da vida em sociedade ao mero acaso – permitem vislumbrar uma concepção da moral em Rousseau. Indo mais além, pode-se afirmar sobre a questão da sociabilidade, que ela possui, portanto, um fundamento moral, já que os sentimentos são também concebidos por Rousseau como necessidades morais. Na passagem do *Ensaio* citada anteriormente, Rousseau deixa claro o papel fundamental das paixões (ou sentimentos virtuosos) como possibilitadoras da vida em sociedade, bem como, as apresenta (enquanto necessidades morais) como fundamentos pré-rationais da moral propriamente dita. Não resta dúvida de que Rousseau é também um defensor dos sentimentos morais.¹⁰⁸

Analisando o conjunto de sua obra é possível inferir tais conclusões sem, contudo, atribuir a ele o rótulo de irracionalista. Rousseau não condena a razão, apenas busca atribuir importância a outros aspectos não considerados pelos racionalistas, bem

¹⁰⁶ REIS, 2000, p. 66.

¹⁰⁷ Idem, p. 72.

¹⁰⁸ É importante salientar que Rousseau não é o único em seu tempo a falar de um fundamento não-rationais para a moral. A esse respeito veja HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**.

como, percebe também as fragilidades da razão. Contudo, Rousseau jamais deixou de reconhecer a razão como uma das capacidades humanas mais sublimes.

“É inequívoco que ele [Rousseau] se afastou daquela glorificação da ‘razão’ vigente no círculo dos enciclopedistas franceses, e que, perante ela, ele se reporta às forças mais profundas do ‘sentimento’ e da ‘consciência moral’ (Genissen). Mas, por outro lado, foi justamente esse ‘irracionalista’ que, em meio às lutas mais intensas contra os *‘filósofos’*, contra o espírito do iluminismo francês, anunciou que as idéias mais sublimes da divindade, das quais o homem seria capaz, eram fundadas pura e exclusivamente na razão [...]”¹⁰⁹

Cassirer, além de explicitar a importância que Rousseau atribui à razão, faz referência também a um elemento na filosofia rousseauiana, cujo significado importante para o tema da sociabilidade, é o que se está buscando, no presente texto, tornar visível. Trata-se daquilo que Cassirer chama “as forças mais profundas do sentimento e da consciência moral”. São essas forças que permitem ao ser humano buscar o convívio com seus semelhantes. Não há dúvida de que, para Rousseau, isso está claro. Ele não afirma explicitamente, todavia, o estudo de seus escritos sugere que, para ele, o abandono do puro estado de natureza em direção à vida em sociedade é algo do qual o ser humano jamais poderia escapar. Vivendo no estado de natureza havia um ser humano isolado e autárquico que não necessitava de qualquer tipo de “comércio” com seus semelhantes. No entanto, existe aquela capacidade humana da busca de tornar-se sempre mais perfeito ou, em outras palavras, desenvolver todas as potencialidades que possui (perfectibilidade), capacidade esta que impulsiona a algum tipo de movimento no sentido de ultrapassar a situação em que se encontra. Juntamente com essa capacidade aparecem os sentimentos virtuosos (paixões ou necessidades morais) que levam os humanos a perceberem a si próprios enquanto indivíduos, bem como, perceberem aqueles que estão para além de si mesmos, a saber, os outros. Essa percepção, como se viu, é levada a cabo pelos sentimentos do amor de si e do amor-próprio. Mas, antes do amor-próprio e tão importante quanto o amor de si, aparece o sentimento de piedade que move os humanos uns em direção aos outros, tendo por base, como já referido, aquilo que é comum a todos, a saber, a capacidade de experimentar os sentimentos causadores do sofrimento, bem como, a contingência e a fragilidade.

¹⁰⁹ CASSIRER, 1999, p. 41.

Juntos, os sentimentos do amor de si e de piedade permitem afirmar a sensibilidade como fundamento para a sociabilidade tal como a concebe Rousseau. Estes dois conceitos são apresentados por Rousseau no *Segundo Discurso* como princípios fundamentais da lei natural. No prefácio da referida obra ele afirma:

“[...] meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes. Do concurso e da combinação que nosso espírito seja capaz de fazer desses dois princípios [...], parecem-me decorrer todas as regras do direito natural [...].”¹¹⁰

Apresentados como fundamentos da lei natural esses dois princípios são complementares entre si e, portanto, indissociáveis. “Mas é explicitamente contra Hobbes que Rousseau introduz o princípio da piedade.”¹¹¹ Segundo Rousseau,

“há [...], outro princípio que Hobbes não percebeu: é que, tendo sido possível ao homem, em certas circunstâncias, suavizar a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de conservação antes do nascimento desse amor, tempera, com uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante, o ardor que consagra ao bem-estar. Não creio ter a temer qualquer contradição, se conferir ao homem a única virtude natural que o detrator mais acirrado das virtudes humanas teria de reconhecer. Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; [...].”¹¹²

A piedade, tal como é apresentada aqui, funciona como um “freio” natural ao desejo de conservação ou amor de si. Em Hobbes o amor de si, ou o impulso de conservação possui um valor exacerbado. Cada indivíduo na tentativa de prover as suas necessidades e garantir a sua sobrevivência individual submete os mais fracos aos seus interesses. De acordo com Hobbes, cada um deve “[...], pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário [...]. E isto não é mais do que sua própria conservação exige, conforme geralmente é

¹¹⁰ Segundo Discurso, 1978, p. 230.

¹¹¹ REIS, 2000, p. 51.

¹¹² Segundo Discurso, 1978, p. 252-253.

admitido.”¹¹³ Não existe nenhuma lei ou sentimento que possa regulamentar e amenizar o desejo de auto-conservação, tornando assim o ser humano do estado de natureza hobbesiano uma fera, donde se segue aquela “atmosfera” de ameaça e perigos constantes. Para Rousseau, o sentimento de piedade que causa repugnância ao ser humano ao ver outro ser e, mais ainda, seu semelhante sofrendo, foi negligenciado por Hobbes. Aquele sentimento que, no estado de natureza poderia fazer com que um indivíduo, numa tentativa de impor sua necessidade de auto-conservação, agredisse outros deliberadamente, é controlado e equilibrado por outro sentimento natural que, ao promover tal equilíbrio leva cada um a viver em liberdade. Assim, o direito de cada indivíduo seguir o curso de sua vida sem sofrer interferência externa e nem ser subjugado por seus semelhantes é garantido pela natureza. De acordo com Reis, é saliente no *Segundo Discurso* o caráter natural e espontâneo da piedade que, sendo ela “um impulso no mesmo sentido em que o é o amor de si, antes que a reflexão e a capacidade de julgar [...] tornem mais complexas as relações do indivíduo consigo mesmo [...]”¹¹⁴ – não permite ao ser humano extravasar o seu impulso de auto-conservação e, dessa forma, subjugar qualquer de seus semelhantes.

No *Ensaio Sobre a Origem das Línguas* a piedade não aparece diretamente associada ao conceito de amor de si. Rousseau apresenta a piedade ainda como um sentimento natural, mas inativo, o qual assim permaneceria se não fosse a imaginação, que permite a cada indivíduo, ao deparar-se com alguém em situação de sofrimento, colocar-se em seu lugar.

“Como nos deixamos emocionar pela piedade? – Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o sofredor. Só sofremos enquanto pensamos que ele sofre, não é em nós, mas nele, que sofremos. [...] Como poderia eu imaginar males dos quais não formo idéia alguma? Como poderia sofrer vendo outro sofrer, se nem soubesse que ele sofre? Se ignoro o que existe de comum entre ele e mim? [...] Quem nada imagina não sente mais do que a si mesmo: encontra-se só no meio do gênero humano.”¹¹⁵

A piedade não é simplesmente um impulso natural. Ela transcende o próprio indivíduo que, ao identificar-se com o outro que sofre, realiza um movimento de “saída de si mesmo” em direção àquele. Rousseau prevê aqui certo grau de consciência de si,

¹¹³ Leviaatã, 1979, p. 75.

¹¹⁴ REIS, 2000, p. 52.

contudo, não se trata simplesmente da consciência de si enquanto indivíduo, mas a consciência do próprio sofrimento, o que permite imaginar o sofrimento alheio e, desse modo, sofrer naquele que padece de algum mal. Há, portanto, um elemento propiciador da identidade, a saber, a dor ou o sofrimento. A tomada de consciência do sofrimento em si mesmo, permite a cada indivíduo perceber-se enquanto tal e distinguir-se dos demais, ao passo que, o imaginar a experiência dos outros desse mesmo sofrimento, leva cada um em direção ao outro, formando desse modo uma comunidade de indivíduos que se identificam pelo mesmo sentimento. A imaginação possui, dessa maneira, um papel fundamental no processo de sociabilidade. Ela se constitui em elo entre o sentimento individual (si mesmo) e o outro. Aqui torna-se imperativo destacar um aspecto importante do sentimento de piedade no que se refere à qualidade da inter-relação que ele é capaz de construir, isso relacionado aos outros sentimentos discutidos anteriormente (amor de si e amor-próprio) os quais, como se viu, impulsionam os indivíduos à convivência. O amor de si não gera uma inter-relação de qualidade, pois, não produz aquela consciência de alteridade, algo que o amor-próprio já é capaz de gerar. Todavia, o amor-próprio está mais ligado àquilo que os outros poderão comentar ou, então, a opinião que os mesmos terão ou formarão. E, nesse sentido, o amor-próprio está mais propenso a causar inveja, orgulho, rancores, formando assim relacionamentos superficiais, sem autenticidade, o que pode levar o ser humano a perder suas características naturais mais importantes.

A piedade, que é um sentimento anterior ao amor-próprio, dos sentimentos virtuosos (poder-se-ia dizer também, das necessidades morais), pelo modo como Rousseau a trata, parece ser aquela paixão à qual atribui maior importância. E a piedade, realmente, é capaz de gerar laços mais firmes e resistentes entre os humanos. Isso graças à identificação, que ela possibilita, entre cada indivíduo. Em outras palavras, a piedade é capaz de promover a identidade dos indivíduos humanos naquele aspecto do qual ninguém pode escapar que é a fragilidade. Assim, ao mesmo tempo, cada um percebe-se como diferente e identifica-se com o diferente naquilo que existe nele de igual, ou seja, naquele sentimento que ambos são capazes de possuir. Por que é possível afirmar que a piedade constrói laços mais resistentes que os demais sentimentos? Ora, o amor-próprio ao gerar inveja, orgulho, ou buscar a ovação dos demais, propicia muito mais a competição, o querer ocupar aquela posição privilegiada na qual o outro se encontra. Já

¹¹⁵ Ensaio Sobre a Origem das Línguas, 1978, p. 175.

a dor e o sofrimento ninguém inveja. Ninguém gostaria de estar no lugar ou na situação daquele que sofre, apesar de poder colocar-se em tal situação, justamente, por poder imaginar e, até mesmo, saber o que ela significa. Segue-se daí, por inferência, que os laços criados por tal sentimento sejam mais fortes e confiáveis.

No *Emílio* o conceito de piedade apresentado no *Ensaio Sobre a Origem das Línguas* é ampliado e permite visualizar claramente o seu papel indispensável no processo de sociabilidade humana. A piedade no *Emílio*, “aparece claramente como a marca da sensibilidade na ligação entre os indivíduos.”¹¹⁶ Rousseau sintetiza suas reflexões acerca da piedade em três máximas:

- 1) “Não pertence ao coração humano colocar-se no lugar de pessoas mais felizes do que nós, mas apenas no lugar das que estão em situação mais lastimável;”
- 2) “Só lamentamos no outro os males de que não nos acreditamos isentos;”
- 3) “A piedade que se tem pelo mal de outrem não se mede pela quantidade desse mal, mas pelo sentimento que atribuímos aos que o sofrem.”¹¹⁷

Essas três máximas deixam claros os motivos do sentimento de piedade, a saber, a dor e o sofrimento alheios. No que se refere à primeira máxima, Rousseau está um pouco equivocado, visto que, a inveja remete à idéia de querer estar no lugar das pessoas felizes e afortunadas. Rousseau afirma o contrário. No entanto, segundo Rousseau, os felizes e afortunados atraem a inveja e, até mesmo, admiração. E isso não é gerador de laços firmes que promovem uma autêntica aproximação dos indivíduos. Pelo contrário, a inveja gera competição e anulação do outro para que se possa ocupar seu lugar. Nesse sentido, pode-se afirmar a quase impossibilidade de uma convivência pacífica entre os seres humanos.

A máxima de número dois é particularmente importante no que tange às questões discutidas logo acima acerca dos laços gerados pela piedade. Ninguém se julga isento da dor e do sofrimento, muito menos absolutamente forte. São essas coisas que fazem com que cada um venha a ter algum tipo de interesse por aqueles que sofrem, abrindo-se espaço para a atuação da piedade. A palavra atuação aqui deve ser compreendida com toda a força de seu significado, pois, como se verá mais adiante, a piedade cria laços resistentes porque ela pressupõe ação e movimento em direção daquele que padece.

¹¹⁶ REIS, 2000, p. 54.

A terceira máxima retoma o papel da imaginação que faz com que o sentimento dos males seja recuperado pela memória e expandido para o futuro. Isso é o que, segundo Rousseau, torna os seres humanos “realmente dignos de lástima”¹¹⁸, ou seja, a capacidade de prever o sofrimento, senti-lo e fazer a memória do mesmo. Por isso é que, afirma Rousseau, a piedade que se sente dos animais é diferente e mais fraca pelo fato destes não pensarem, enquanto descansam, nos males que sofreram ou naqueles males que futuramente sofrerão. E ainda, por extensão, o ser humano torna-se indiferente também ao sofrimento de seus semelhantes, pois, o valor dado ao bem-estar e felicidade de alguém é medido pelo grau de consideração que se tem por ele, de modo que é comum não se dar muito valor à felicidade daqueles a quem se despreza. Assim, não é fenômeno espantoso “se os políticos falam do povo com desdém nem se a maioria dos filósofos faz questão de pintar o homem tão mau.”¹¹⁹

Outro aspecto da piedade que aparece no *Ensaio* e é ampliado no *Emílio* é a noção do “sair de si”. Para Rousseau, não há possibilidade de se deixar comover pela piedade, “a não ser saindo de nós mesmos e identificando-nos com o animal que sofre e deixando, por assim dizer, nosso ser para assumir o seu [...]. Assim, ninguém se torna sensível a não ser quando sua imaginação se excita e começa a transportá-lo para fora de si.”¹²⁰ A piedade pressupõe, a partir das afirmações feitas por Rousseau, o identificar-se com o outro, seu sofrimento. Essa identidade se dá com o movimento “para fora de si”. A piedade, na acepção rousseauiana do termo, não é apenas um sentir pena das dores e misérias do outro. Ela vai além desse sentimento, sendo uma força motriz. Na *Carta a D’Alembert* Rousseau refere-se a esse comportamento analisando o modo como se comportam as platéias nos espetáculos teatrais que se comovem com a tragédia e, no entanto, não transcendem essa comoção. Trata-se de uma piedade sem a força geradora do movimento em direção ao outro. A piedade tal como a compreende Rousseau gera como que uma empatia, e mais, é ação. O sentimento de pena simplesmente, ou a piedade gerada pelos espetáculos (tragédias) é “uma emoção passageira e vã, que não dura mais do que o sentimento que a produziu; [...] uma piedade estéril que se nutre de algumas lágrimas e nunca produziu um ato de humanidade.”¹²¹ Sendo uma emoção passageira e estéril, essa piedade não é um

¹¹⁷ Emílio, 1995, p. 290-292.

¹¹⁸ Idem, p. 292.

¹¹⁹ Ibid, p. 293.

¹²⁰ Ibid, p. 289.

¹²¹ Carta a D’Alembert, 1993, p. 46.

sentimento relacional, causador ou propiciador daquele momento de relação entre o sofredor e o espectador de sua convalescença que dirige-se a ele na perspectiva de aliviá-lo de tal desgraça. “A verdadeira piedade, por sua vez, estabelece-se no terreno da identidade de natureza. Dela é parte integrante o processo de reconhecimento do outro como meu semelhante e, no limite, como meu igual, processo que dota ambos os envolvidos de uma existência moral um para o outro.”¹²² E por que cada um passa a possuir diante do outro uma existência moral? Porque existe nesse momento um aspecto verdadeiramente relacional – e para Rousseau, como já referido, a moral se dá essencialmente na relação – e, além disso, no momento em que se aceita o outro como semelhante e ocorre a identificação entre os indivíduos, há um comprometimento de um para com o outro. Note-se, portanto, que, antes daquele compromisso que cada um deverá assumir com seus semelhantes após o contrato social, existe um compromisso moral que, não apenas antecede a sociedade e o contrato, mas é indispensável e facilitador de ambos. Tal é a força dos sentimentos virtuosos, em particular da piedade, no conjunto do pensamento rousseauiano.

Mas o “sair de si” do qual fala Rousseau não significa alienar-se ou tornar-se outro. Não se trata do abandono de si mesmo para perder-se na opinião. Sair de si não significa querer ser o que não se é. Quando faz referência ao amor-próprio no *Segundo Discurso* é desse sair de si negativo, esse querer ser o que não se é que Rousseau está falando. Na medida em que foram ficando mais próximos, com algumas faculdades que no estado de natureza não estavam presentes, sendo então desenvolvidas, os seres humanos, de acordo com o que relata Rousseau, começaram a perceber-se de maneira diferente. Cada um começou a olhar para si e para os outros e querer também ele ser olhado. Daí surgiram as paixões como o amor, o ódio e, principalmente, a inveja. Um querendo parecer o melhor cantor, o outro o mais belo, o mais sábio, etc., e isso não em si mesmo, mas aos olhos alheios, levou os mesmos a verem a sua própria existência relegada à opinião. “O homem do mundo está inteiro em sua máscara. Não estando quase nunca em si mesmo, é sempre um estrangeiro e sente-se pouco à vontade quando é obrigado a voltar a si.”¹²³ Esse voltar a si, ou estar em si mesmo, de que fala Rousseau, refere-se ao ideal de autonomia de cada indivíduo. Aquele que se perde na opinião cai na dependência dos outros e perde sua liberdade. Talvez um exemplo facilite a melhor compreensão da idéia rousseauiana a esse respeito. Imagine-se alguém que

¹²² REIS, 2000, p. 77.

¹²³ Emilio, 1995, p. 300.

representa um papel em uma peça teatral. No momento da representação a pessoa deixa de ser ela mesma, “encarna” a personagem e passa a ser essa personagem que está interpretando. “Francisco” deixa de ser ele mesmo e, diante da platéia que o assiste, torna-se “Hamlet”. Aquele que está “fora de si”, que se perdeu na opinião alheia, é alguém que representa um papel diante daqueles espectadores, dos quais a opinião agora o domina. É nesse sentido que “o homem do mundo está inteiro em sua máscara” e torna-se um estranho a si mesmo. Isso para Rousseau é uma das piores coisas que podem ocorrer. Todavia, não é esse “sair de si” que o sentimento de piedade promove. Cada indivíduo, na relação com os demais, permanece ele mesmo. A partir do momento em que representa papéis ou coloca máscaras, a pessoa perde sua autonomia e se estabelece uma relação de domínio, o que, para Rousseau, é inconcebível.

Segundo Reis, “a diferença mais importante entre o sair de si mesmo da piedade e a perda de si mesmo na exterioridade da opinião remete à noção central de expansão. [...] A verdadeira sociabilidade, [...], é a que contribui, em algum sentido, para a intensificação desse sentimento. [...] A expansão é (...) a intensificação do sentimento de existência.”¹²⁴ Reis chama a atenção para a importância dada por Rousseau ao sentimento de existência. Quando o indivíduo perde o contato consigo mesmo e perde-se na opinião, enfraquece seu sentimento de existência. Cada indivíduo ao tomar consciência de si mesmo, percebe-se existindo em relação ao mundo e aos outros. O sentimento de existência em um primeiro momento é uma forma de relação do indivíduo consigo mesmo, relação esta que, posteriormente, precisa ser expandida desencadeando assim a relação com os demais. O sentimento de piedade desencadeia a expansão, na qual o sentimento de existência intensifica-se. A noção de expansão se refere ao “sair de si mesmo” positivo, aquele em que o indivíduo não se perde na opinião alheia. Trata-se do “sair de si mesmo” em direção ao outro onde é possível se estabelecer uma relação que torna ainda mais vivos a consciência e o sentimento de existência. Como isso ocorre? O sentimento de piedade propicia a identificação entre os indivíduos naquilo que lhes é comum, a saber, a fragilidade e o sofrimento. Este último desencadeia um processo de movimento do espectador em direção àquele que sofre. Aí se dá a expansão, a qual permite ao indivíduo existir fora dele próprio sem, no entanto, perder-se ou alienar-se. Ele percebe o outro, identifica-se com ele, imagina o sofrimento

¹²⁴ REIS, 2000, p. 75-76.

pelo qual o mesmo está passando e, até mesmo sofre como ele, como já referido, mas não afasta-se de si, não representa nenhum papel.

É importante destacar ainda que, cada indivíduo, ao elevar seu sentimento de existência à uma intensidade maior, além de não se perder na opinião, não perder o contato consigo mesmo, também não anula a existência do outro, pois, se o fizesse, estabeleceria sobre ele domínio. E a piedade não estabelece domínios, mas convivência entre pessoas que estão sob as mesmas circunstâncias enquanto sujeitas aos mesmos males.

A piedade, portanto, como Rousseau a apresenta desencadeia um movimento de tomada de consciência da própria existência individual, bem como permite a consciência da existência dos outros e promove a ligação entre os indivíduos. “A piedade representa um tipo de equilíbrio, porque o eu como tal não está jamais ausente [...]”¹²⁵ Em torno do sentimento de piedade são estabelecidas relações positivas, das quais nascem todas as paixões amáveis e suaves. “Assim, a única forma de sociabilidade que Rousseau admite ou, sobretudo, a única que lhe parece natural, é aquela que tem seu fundamento na identidade de nossa natureza sensível.”¹²⁶

Portanto, a sociabilidade (ou a capacidade de viver em sociedade) não é simplesmente consequência de fenômenos fortuitos e casuais. Ela existe no ser humano natural e possui como fundamento a sensibilidade, sendo desse modo anterior à racionalidade e a todas aquelas capacidades que surgem e/ou desenvolvem-se com o advento da vida em sociedade. Isso não significa dizer que Rousseau defende a tese de seus antecessores, de que o ser humano é um animal por natureza social. Rousseau compreende que a sensibilidade possibilita a convivência entre os seres humanos e, além disso, essa capacidade de viver em sociedade, ou sociabilidade, participa da perfectibilidade, sendo, portanto, uma potencialidade a ser desenvolvida e atualizada. Não se trata aqui de defender a sensibilidade como total causadora da vida em sociedade. Todavia, o que se está pretendendo deixar claro e bem marcado é o lugar importante que tais aspectos ocupam no tema da sociabilidade e, até mesmo, naquelas questões de importância relevante que ocuparão Rousseau no momento de formular seu projeto de sociedade e Estado.

O percurso realizado nas obras rousseauianas sobre o conceito de sociabilidade permite afirmar que, para Rousseau, sem o recurso à sensibilidade a

¹²⁵ BURGELIN, 1978, p. 160.

¹²⁶ DERATHÉ, 1979, p. 150.

convivência em sociedade não seria possível. Mesmo as sociedades bem ordenadas, justas e racionalmente estruturadas precisam desse fundamento. Toda a fundamentação racional, política e moral da vida em sociedade deverá estar ancorada naquilo que converge para a re-conquista daquelas características mais primitivas que o ser humano ao deixar o estado de natureza abandonou ou perdeu. É a partir destas considerações que Rousseau vai propor um modelo de organização da vida em sociedade que garanta a plenitude da vida feliz e da perfeita liberdade, tal como o era o estado de natureza.

Através da teoria do contrato social, Rousseau apresenta os fundamentos do Estado e a maneira pela qual o mesmo deve estar organizado, de modo que, cada indivíduo possa recuperar sua liberdade, sem representar uma ameaça aos outros e estes não se lhe apresentem como rivais. Rousseau busca um meio pelo qual possa estabelecer as bases legítimas do Estado, da sociedade justa e seus princípios fundamentais. “Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser. Esforçar-me-ei sempre, nessa procura, para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separados a justiça e a utilidade”.¹²⁷ Essa ordem civil buscada por Rousseau, é originada pelo contrato social, de modo que aquele modelo de sociedade onde predominava a guerra e a sujeição do mais fraco, o que, em última instância, resultaria na perdição total do gênero humano, fica para trás. De acordo com Rousseau, pelo contrato social as pessoas dão origem a um corpo moral e coletivo, capaz de promover mudanças notáveis no ser humano, onde o instinto é substituído pela justiça e as ações humanas ganham um caráter de moralidade, o que denota um grau de evolução do ser humano civilizado em relação àquele do estado de natureza. “O pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário, substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, que, podendo ser desiguais na força ou no gênio, todos se tornam iguais por convenção e direito”.¹²⁸ A moralidade que as ações humanas adquirem a partir do contrato social está ligada à noção de justiça. Sob esse aspecto, a moralidade já adquire também um caráter racional, visto que a racionalidade é uma capacidade já desenvolvida no ser humano vivendo em sociedade. É nesse sentido que o ser humano pós-contrato social possui características mais elevadas que aquele que vivia no puro estado de natureza. Contudo, o que havia de bom no ser humano natural

¹²⁷ Contrato Social, p. 21.

¹²⁸ Idem, p. 39.

não é anulado, pelo contrário, deve ser também buscado. Assim, aqueles fundamentos pré-rationais da moralidade continuam a possuir e desempenhar papel importante.

Rousseau ocupar-se-á agora com as regras morais e jurídicas que serão as bases de sustentação, bem como, regulamentarão a vida em sociedade de acordo com a justiça e de forma organizada. A sociedade ideal, do ponto de vista rousseauiano, quase utópica, por assim dizer.

O escrutínio dessa proposta rousseauiana será realizado através de um percurso pelo conceito de soberania.

3 – A Soberania

O conceito de soberania é o ponto culminante das considerações precedentes. É o momento, por excelência, do estabelecimento das diretrizes e da realização mesma do projeto rousseauiano. O próprio Rousseau afirma a importância e, ao mesmo tempo, a relação desse conceito com as questões discutidas anteriormente, no início do segundo livro do *Contrato Social*: “A primeira e mais importante consequência decorrente dos princípios até aqui estabelecidos é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum [...]”¹²⁹ Todo o discurso em torno da origem convencional do contrato encontra seu ponto culminante no conceito de soberania.¹³⁰ Em torno desse conceito estão estruturados o modelo político buscado por Rousseau, as funções que o Estado deve cumprir, bem como, sua finalidade.

Desde as primeiras linhas do presente trabalho se tem aludido ao diálogo estabelecido por Rousseau com os autores de seu tempo, bem como, com alguns daqueles que o precederam. A partir dessa alusão foi possível constatar as fontes das quais Rousseau se serviu, os autores de quem assimilou muitas idéias e inspirações e também pensadores dos quais divergiu e travou debates acalorados. Até ocupou-se da abordagem de alguns pressupostos fundamentais da teoria rousseauiana para a estruturação do modelo ideal de sociedade e a organização do poder político no seio da mesma. Nesse percurso aparece nitidamente o debate rousseauiano com alguns interlocutores acerca de tais pressupostos. Esse debate ultrapassa a simples discussão dos pressupostos, permanecendo na formulação do projeto de sociedade e na estruturação e fundamentação do conceito de soberania.

Derathé classifica três categorias de autores que abordam o problema da política na época de Rousseau: 1) os que admitem que o poder político está fundamentado nas convenções; 2) os que atribuem à natureza a legitimidade do poder

¹²⁹ Ibid, p. 43.

¹³⁰ cf. Ibid, nota 88 de Lourival Gomes Machado, p. 43.

político; 3) e por fim, os que admitem que a política possui seu fundamento na vontade de Deus. À primeira teoria estão filiados os teóricos da escola do direito natural. Na segunda categoria de autores políticos aparecem aqueles que buscam a fundamentação do poder monárquico a partir do poder paternal. Na terceira categoria estão os teóricos cristãos que defendem a origem divina do poder político.¹³¹ De acordo com essa teoria a única fonte legítima do poder político é a vontade divina, a qual pode se expressar através do consentimento do povo que, contudo, não é mais que um canal por onde passa e se expressa a vontade suprema que vem de Deus.

“É verdade que o consentimento livre ou forçado, expresso ou tácito de um povo livre, à dominação de um ou de vários, pode bem ser um canal por onde passa a autoridade suprema; mas ele não é a fonte. Esse consentimento não é outra coisa que uma simples declaração da vontade de Deus manifesta por ali a quem ela quer que sua autoridade seja confiada.”¹³²

Os teóricos do direito divino, portanto, não negam a possibilidade do pacto entre os governados e seus governantes. Tal pacto é a expressão da vontade divina. Contudo, nega-se que a sociedade seja uma construção e que o Estado seja resultado de sua vontade.

Contra a tese do direito divino se posicionam os teóricos do direito natural, os quais afirmam que a sociedade civil e o Estado são criações humanas, sendo a vontade dos seres humanos responsável por suas origens, bem como, pela regulamentação de sua natureza e de seus limites. A soberania não possui, portanto, sua origem e fundamento na vontade divina. Mesmo assim, sua fonte também não reside no povo, pois, esse não existe senão após o contrato social, do qual obtém sua origem. Assim sendo, “a primeira origem da soberania deve ser buscada no indivíduo, no direito que ele tem de governar a si mesmo. Ninguém pode, sem seu consentimento, ser privado desse direito que lhe é garantido pela natureza.”¹³³ Após ter o indivíduo manifestado sua vontade e feito o pacto com os demais em favor de uma autoridade comum é que esta alcança legitimidade. São os indivíduos livres e iguais que dão origem e legitimidade – alienando através do contrato social o direito que cada um possui de governar suas próprias ações – à autoridade política.

¹³¹ cf. DERATHÉ, 1979, p. 248.

¹³² RAMSAY apud DERATHÉ, 1979, p. 250.

¹³³ DERATHÉ, 1979, p. 250.

Esta tese encontrou fortes resistências e foi duramente combatida pelos defensores da tese do direito divino. Segundo Ramsay, “esta idéia está fundada sobre a falsa suposição de que cada homem nasce por si, fora de toda sociedade [...]; que ele nasce absolutamente senhor de si mesmo, e livre para governar-se como ele quer.”¹³⁴ Claro, para os teóricos do direito divino, cada ser humano é criatura de Deus e, como tal, possui uma autoridade externa a si mesmo. Deus sendo autor de toda a criação é também senhor dela. Mesmo que seja dotado de livre-arbítrio, não é dado ao ser humano governar-se de qualquer forma que bem lhe aprouver. Sempre existirá uma autoridade superior à qual se terá que obedecer e prestar contas. “[...] Deus é, por sua sabedoria, o criador de todas as coisas [...]. É ele também o governador de todos os atos e movimentos que se encontram nas criaturas singulares”¹³⁵, afirma Tomás de Aquino. Daí a dificuldade em se aceitar que cada indivíduo humano seja livre, absolutamente senhor de si mesmo, de seus próprios atos e, ainda, sua vontade fonte de toda e qualquer autoridade.

Rousseau, por sua vez, se faz partidário da concepção já longamente desenvolvida pelos teóricos da escola do direito natural, aumentando assim o “leque” daqueles autores contrários aos que afirmam a vontade divina como fonte e fundamento de toda a autoridade política. “Seguindo a parte mais saudável [diz Rousseau] daqueles que discutiram essas matérias, eu coloquei por fundamento do corpo político a convenção de seus membros.”¹³⁶ A partir dessa convenção se dá origem e legitimidade ao poder soberano.

E o que é, segundo Rousseau, a soberania? Não é outra coisa, senão o exercício da vontade geral, sendo esta, a vontade do corpo do povo e tendendo sempre ao bem comum. Do contrário, “não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura, quando muito de um decreto”.¹³⁷ Desse modo, a soberania não pode ser alienada e, tampouco, dividida.

Pufendorf afirma que a soberania pode ser alienada, isto é, transferida a terceiros. Segundo ele, “todo governo legítimo, [...], está fundado sobre o consentimento dos sujeitos: mas, esse consentimento se dá de diferentes maneiras.”¹³⁸ Dentre elas Pufendorf destaca a obtenção do poder soberano pela força das armas, onde os vencidos

¹³⁴ RAMSAY apud DERATHÉ, 1979, p. 251

¹³⁵ AQUINO, 1997, p. 61.

¹³⁶ Lettres écrites de la montagne, Lettre VI.

¹³⁷ Contrato Social, p. 44.

¹³⁸ PUFENDORF apud DERATHÉ, 1979, p. 254.

se entregam ao domínio do vencedor de uma guerra justa; e a alienação do poder soberano pela livre vontade do povo. Pufendorf não apenas defende a transferência do poder soberano, como também admite que o mesmo pode ser extorquido. Desse modo, entra em contradição com a teoria que alia a legitimidade do poder soberano ao consentimento. Segundo Locke, um poder adquirido pela força carece de legitimidade:

“Verdade é que o conquistador, comumente, pela força que sobre eles [os vencidos] possui, os compele, com a espada ao peito, a curvar-se às condições e a submeter-se ao governo que lhe aprouver conceder-lhes; [...] Resta somente considerar se as promessas extorquidas à força, sem qualquer direito, podem considerar-se ‘consentimento’ e até que ponto obrigam. Ao que responderei que não obrigam de modo algum, porque sobre tudo quanto qualquer pessoa de mim obtém pela força ainda conservo o meu direito, ficando aquela na obrigação de me devolver.”¹³⁹

Veja que em Locke já se encontra a resistência à posição defendida por Pufendorf. Este, como referido acima, concebe várias formas pelas quais se pode obter consentimento, sendo uma delas, a rendição ao poder das armas. Locke, por sua vez, coloca em dúvida tal possibilidade de consentimento, visto que, é improvável que o mesmo permaneça em vigor após o término do poder que o forçou. Locke, de fato, questiona o tipo de comprometimento gerado pela força e afirma sua total carência de legitimidade. Rousseau segue a mesma linha de raciocínio de Locke. Para ele (Rousseau), tal poder terá sempre que recorrer à força para garantir a sua manutenção, pois, a “alienação extorquida pela força é nula, e ninguém é obrigado a obedecer a força, a não ser no tempo de sua duração.”¹⁴⁰

Derathé afirma que Pufendorf e os demais juristas usam como apoio para sua tentativa de legitimação do poder extorquido, a noção de consentimento tácito. Esse consentimento, segundo Pufendorf, se dá através de um governo pacífico, que trata com “doçura” os governados, de modo que o povo vai, aos poucos, acostumando-se com o novo soberano, ao passo que esse consentimento tácito dos cidadãos vai, lentamente, tornando legítimo o poder anteriormente usurpado.¹⁴¹ Em outras palavras, o povo adapta-se ao jugo e, vencido pelo cansaço, esquece. Trata-se de uma aposta na pequena capacidade de memória dos cidadãos. Contudo, um povo sob o governo de um

¹³⁹ Segundo Tratado Sobre o Governo, 1978, p. 108, §186.

¹⁴⁰ Du Contract Social (I Version), 1964, p. 315, Oeuvres Complètes, vol. III.

usurpador está constantemente exposto ao poder discricionário do soberano, visto que seu poder não foi legitimado pela vontade daquele que, também por isso não possui o direito de contestação.

Rousseau não apenas critica a noção de consentimento tácito. De acordo com Derathé, ele coloca em questão um axioma da escola do direito natural, a saber, a idéia de que toda transferência de direito é legítima.¹⁴² Portanto, falar em direitos inalienáveis e intransferíveis, para os juristas do direito natural, é algo bastante estranho. Para eles, a soberania pode perfeitamente ser objeto de “transações comerciais”, podendo ser trocada ou oferecida em “empréstimo” em vista de outros benefícios quaisquer. Uma pessoa, uma assembléia, ou mesmo o povo, que detenha em suas mãos o poder soberano, pode transferi-lo a terceiros, se lhe parecer favorável. Há uma identificação da soberania com a propriedade, sendo assim permitido colocar o poder político em comércio, visto que todo proprietário possui o direito de desfazer-se de sua propriedade ou transferi-la a outros por meio de doação, ou troca por outros bens ou moeda. Grotius fala em *jure pleno proprietatis e jure usufructuario*. O soberano pode ser o grande proprietário da soberania ou apenas usufruí-la enquanto lhe for conveniente, o que pode ser por toda a vida, voltando a soberania ao povo quando o soberano dela abdicar ou quando o mesmo vir a falecer. “Um rei possui a soberania em plena propriedade quando ele a adquiriu pelo direito de conquista ou quando um povo se submete sem reservas à sua autoridade para ‘evitar um grande mal’. Por outro lado, aqueles que foram estabelecidos reis por um consentimento livre do povo não possuem a coroa a não ser a título de usufruto.”¹⁴³

Barbeyrac diverge de Grotius e admite apenas um único caso onde o rei é o pleno proprietário do poder soberano, a saber, quando “a convenção entre o Príncipe e o Povo prevê expressamente que o Príncipe terá pleno direito de alienar a Coroa.”¹⁴⁴ A não ser nesse caso, o poder soberano não pode ser alienado sem o consentimento do povo.¹⁴⁵ No entanto, Barbeyrac não se posiciona em favor da tese de que o poder soberano é inalienável. Ele permanece em conformidade com a tradição dos juristas, apesar de suas divergências, sob alguns aspectos, com Grotius e Pufendorf.

¹⁴¹ cf. DERATHÉ, 1979, p. 255.

¹⁴² Idem, p. 257.

¹⁴³ DERATHÉ, 1979, p. 258.

¹⁴⁴ Droit de la guerre et de la paix, liv. IV, cap. III, §II, nota 4, p. 134.

¹⁴⁵ cf. DERATHÉ, 1979, p. 259.

Segundo Derathé, as observações feitas por Barbeyrac mostram a nítida diferença entre soberania e propriedade. Ele atribui ao povo aquilo que recusa ao monarca, sendo a alienação da soberania pelo povo a terceiros apenas parcial.¹⁴⁶ Dessa forma, o poder soberano sempre retorna ao povo. Além disso, fica garantido ao povo o direito de repreender o soberano caso este não exerça sua autoridade política de acordo com a finalidade pela qual ela foi instituída. Contudo, a opção de não romper radicalmente com a escola do direito natural, impede Barbeyrac de dar passos mais audaciosos, no que se refere ao problema da alienação do poder soberano, e defender o caráter inalienável do mesmo. Apesar de não admitir que o monarca exerça, no que se refere à soberania, uma relação de proprietário, e ainda, distinguir soberania e propriedade, ele não resolve o problema da “barganha” em que pode ser colocada a autoridade política. Sob este aspecto é significativo o avanço promovido por Rousseau. Para ele a liberdade dos indivíduos e a soberania do povo são inalienáveis e jamais podem ser objetos de compra e venda, sob pena de degradação total tanto de um quanto do outro.

No *capítulo IV do livro I do Contrato Social* Rousseau se ocupa em analisar os argumentos de Grotius a respeito da alienação da liberdade e da soberania. Rousseau parte do pressuposto de que apenas as convenções dão legitimidade a qualquer autoridade entre os seres humanos. Para Grotius, como já referido, um indivíduo pode alienar a sua liberdade em favor de um terceiro que será seu senhor. Segue-se dessa afirmação, que da mesma forma um povo pode também alienar a sua autoridade política e atribuir a si senhores.¹⁴⁷ Para Rousseau o que caracteriza o ser humano é a vontade livre. “Renunciar à liberdade é renunciar a qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres.”¹⁴⁸ Portanto, a liberdade não é negociável, não podendo ser jamais renunciada, pois, além de denegrir o ser humano enquanto tal, exclui a moralidade das ações. Isso se deve ao fato de, segundo Rousseau, haver entre senhor e escravo um pacto nulo e destituído de sentido, visto que obriga apenas uma das partes, estabelecendo uma autoridade absoluta por um lado e uma obediência sem limites por outro. Além do que, não existe compromisso por parte do senhor em relação ao escravo o que, por sua vez, mostra a nulidade do ato.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Idem, p. 260.

¹⁴⁷ cf. Do Contrato Social, 1978, p. 26.

¹⁴⁸ Do Contrato Social, 1978, p. 27.

¹⁴⁹ cf. Do Contrato Social, 1978, p. 27.

Do mesmo modo Rousseau rejeita a renúncia do poder soberano por parte do povo. É necessário que o povo conserve em si mesmo o exercício da soberania, “porque é a soberania do povo que constitui na sociedade civil a única garantia da liberdade individual.”¹⁵⁰ É a soberania do povo que garante – a partir de um pacto legítimo que a todos obriga igualmente e também os concede os mesmos direitos – que cada um possa exercer sua autonomia e reconquistar e manter sua liberdade original. Se o povo aliena sua soberania, aliena também sua liberdade e o Estado perde aquilo que, para Rousseau, ele possui de essencial.

A sociedade, como a concebe Rousseau, é mantida pelos laços formados pelo que há de comum entre os vários interesses. Do contrário, nenhuma sociedade poderia existir. O que os governos, em cada sociedade, devem considerar sempre é esse interesse comum. Por isso, “a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se e, [...], o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo”.¹⁵¹ O corpo político sendo o soberano, deve possuir vontade própria. Se a renega, atribuindo-a a outrem, atribuindo-se desse modo senhores, desintegra-se enquanto tal e deixa de existir. “Se, pois, o povo promete simplesmente obedecer, dissolve-se por esse ato, perde sua qualidade de povo – desde que há um senhor, não há mais soberano, e, a partir de então, destrói-se o corpo político.”¹⁵²

Pelas mesmas razões, a soberania não deve ser dividida. Ao dividir-se a soberania, divide-se a vontade geral, o que, conseqüentemente, causa a sua destruição, degenerando-a em vontade particular. Veja o que diz Rousseau no capítulo do *Contrato Social*¹⁵³ sobre a indivisibilidade da soberania:

“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 poder 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-nas. [...] Esse erro provém de não disporem de noções exatas sobre a autoridade soberana e de terem tomado por partes dessa autoridade o que não passa de emanações suas”.¹⁵⁴

¹⁵⁰ DERATHÉ, 1979, p. 262.

¹⁵¹ Do Contrato Social, p. 43-44.

¹⁵² Idem, 1978, p. 44.

¹⁵³ Liv. II, Cap. II.

¹⁵⁴ Do Contrato Social, p. 44-45.

Esta passagem gera alguns problemas de interpretação. O primeiro deles está ligado à crítica de Rousseau aos políticos que dividem a soberania em força e vontade. O próprio Rousseau faz uso da distinção entre força e vontade. E é justamente aqui que pode surgir um problema. Mas, há que se tomar cuidado com a maneira pela qual Rousseau faz essa distinção, pois, apesar de fazê-la, ele não concebe força e vontade como partes da soberania – como o fazem os que ele denomina nossos políticos. Para Rousseau, apenas a vontade (poder legislativo) é soberana, ao passo que, a força (poder executivo) deve estar submetida à vontade. Em outras palavras, a soberania continua íntegra e indivisível.

Robert Derathé¹⁵⁵ afirma que muitos comentadores tomam a passagem supracitada como uma crítica à teoria da divisão dos poderes de Montesquieu, o que, segundo ele, é um equívoco. “Na realidade Rousseau visa uma teoria que remonta a Grotius e que foi exposta minuciosamente por Pufendorf: a teoria das partes da soberania”.¹⁵⁶ No *Contrato Social*¹⁵⁷ Rousseau afirma que Grotius e Barbeyrac confundem-se em sofismas e sustenta que eles estão comprometidos com os interesses dos reis em detrimento dos direitos do povo. Desse modo não puderam ser conseqüentes e adotaram princípios falsos.

Em Hobbes, entre as diferentes tarefas do soberano, existe uma ligação íntima, de modo que, elas são interdependentes. Além disso, elas devem estar todas unidas nas mãos do soberano que, para Hobbes, pode ser um homem ou uma assembléia de homens. No *capítulo XVIII* do *Leviatã* Hobbes faz uma abordagem dos direitos garantidos ao soberano a partir do pacto social e apresenta o caráter absoluto do seu poder. Para Hobbes uma vez escolhido o soberano, delega-se a ele o poder de decidir e agir, sendo suas ações sempre corretas e jamais passíveis de contestação. As características do poder soberano, tais como apresentadas no *Leviatã*, podem ser sintetizadas da seguinte maneira:

- O soberano é o representante da pessoa de todos;
- Deve prevalecer a decisão da maioria na escolha do soberano, de modo que os que não estiverem de acordo com a escolha da maioria devem acatar igualmente todas as decisões do soberano;

¹⁵⁵ cf. DERATHÉ, 1979, p. 281.

¹⁵⁶ DERATHÉ, 1979, p. 281.

¹⁵⁷ cf. Do Contrato Social, 1978, p. 45.

- Os atos do soberano jamais devem ser considerados injustiça, pois, pelo pacto cada súdito é autor das ações do soberano, sendo absurdo alguém causar injúria a si próprio;
- O soberano, como consequência do que foi afirmado anteriormente, não pode ser condenado à morte ou submetido a qualquer outra punição porque os súditos estariam punindo a si mesmos por seus próprios atos;
- O soberano deve promover a paz e a defesa de todos, pois, é essa a finalidade de sua instituição. Decorre disso que cabe ao soberano julgar quais opiniões e doutrinas propiciam a paz e quais não o fazem. Compete, portanto, ao soberano promover o controle do pensamento e das ideologias correntes em seu tempo;
- Compete à soberania legislar sobre o direito de propriedade;
- Pertence ao soberano também o direito de julgar as controvérsias e disputas judiciais;
- Cabe ao soberano promover a guerra e os acordos de paz com outras nações;
- É atribuição do soberano a escolha de seus conselheiros, ministros, magistrados e funcionários;
- Em caso de ausência de legislação estabelecida para tal fim, cabe ao soberano recompensar a qualquer súdito por bons serviços prestados ao Estado ou, puni-lo em caso contrário;
- Compete ao soberano distribuir títulos de honra.¹⁵⁸

Pufendorf toma emprestado de Hobbes essa enumeração das tarefas da soberania tornando-se, portanto, partidário da concepção hobbesiana no que se refere a esse assunto.¹⁵⁹ Existe, então, em Hobbes e Pufendorf uma teoria da ‘divisão’ da soberania que, por sua vez, é inaceitável e criticada por Rousseau. No entanto, é importante destacar que trata-se de uma divisão em termos restritos. Como referido acima, Hobbes enumera várias tarefas do poder soberano. Todavia, todas elas estão concentradas nas mãos do soberano e intimamente interligadas, o que, em última análise, deixa claro que também em Hobbes, a soberania é indivisível. Mas, a

¹⁵⁸ cf. Leviaã, 1979, p.107-111.

¹⁵⁹ cf. DERATHÉ, 1979, p. 281.

indivisibilidade da soberania, à maneira como concebe Hobbes, como é perceptível no desenvolvimento de suas teorias, distingue-se daquela defendida por Rousseau.

Ainda, sobre o problema da autoridade soberana “Barbeyrac e Burlamaqui são muito mais categóricos que Grotius e se pronunciam nitidamente em favor da divisão da soberania. Sem considerar as críticas de Hobbes e de Pufendorf, eles consideram que tal divisão é ainda melhor meio para preservar os cidadãos contra todo abuso de poder”.¹⁶⁰ Avançando para além das considerações de Grotius, Barbeyrac e Burlamaqui admitem que o equilíbrio entre os poderes concentrados em várias mãos é, por excelência, o meio para se assegurar a liberdade e o bem de cada indivíduo. Para Barbeyrac, “a verdade é que a soberania contém uma conexão de diversos direitos ou de diversos poderes distintos, mas conferidos para uma mesma finalidade, ou seja, para o bem da sociedade. De modo que considerá-los em si mesmos, não impede que eles estejam ou inteiramente separados uns dos outros, ou concentrados nas mãos de pessoas diferentes.”¹⁶¹ Como se vê, Barbeyrac não apenas concebe a soberania dividida como também prevê que ela esteja distribuída entre várias pessoas. Fica evidenciada uma outra preocupação do autor, a saber, a limitação do poder político, conseqüentemente, a reação ao poder absoluto dos monarcas, defendido por Hobbes e Pufendorf. Derathé afirma que para Barbeyrac é preferível fragmentar a soberania à correr os riscos do poder absoluto.¹⁶² Além disso, Barbeyrac considera interessante que o povo conserve para si algumas partes da soberania com vistas a salvaguardar-se de possíveis abusos por parte do soberano.

A teoria das partes da soberania em Burlamaqui é mais abrangente e carrega consigo conseqüências mais fortes. Segundo Derathé, ela é “a base de uma vasta teoria do equilíbrio entre os poderes.”¹⁶³ Para Burlamaqui o melhor meio de limitar a soberania é dividi-la. Ao dividir-se a autoridade política em diversas partes e distribuí-la em mãos diferentes, mais facilmente se pode conter os abusos e desmandos. Assim escreve Burlamaqui:

“Existe uma outra maneira de limitar o poder destes a quem a soberania é confiada; é a de não confiar todos os diferentes direitos que ela encerra a uma única pessoa, mas de depositá-los em mãos separadas, confiá-los a diferentes

¹⁶⁰ Idem, p. 286.

¹⁶¹ Droit de la nature et des gens, liv. VII, Cap. IV, §I, nota I.

¹⁶² cf. DERATHÉ, 1979, p. 287.

¹⁶³ DERATHÉ, 1979, p. 287.

peçoas ou a diferentes corpos, para modificá-la ou para restringi-la. Se o Governo está estabelecido sobre esta base, pelo ato primordial da associação, se faz então uma espécie de partilha dos direitos da soberania, por um contrato ou uma estipulação recíproca entre os diferentes corpos do Estado. Esta partilha produz um equilíbrio de potência, que coloca os diferentes corpos do Estado em uma dependência mútua, que retém cada um daqueles que são parte da autoridade soberana, nos limites que a lei lhes designa, e que promove assim a segurança da liberdade [...].”¹⁶⁴

Evidencia-se nesta passagem a preocupação já existente com os problemas relacionados com os limites da autoridade política, bem como a necessidade de equilibrar os vários aspectos que a compõem. Para Derathé, está explícita nas considerações de Burlamaqui a preferência por regimes mistos, como por exemplo, uma aristocracia mesclada com a democracia, ou até mesmo uma monarquia limitada. Contudo, não se adentrará aqui nos pormenores da teoria dos governos mistos apesar de, como destaca Derathé, desempenharem um papel importante na história do pensamento e das instituições políticas.¹⁶⁵

Percebe-se, portanto, uma divergência entre os autores anteriores a Rousseau, no que se refere à teoria da soberania. Hobbes e Pufendorf, como partidários da não divisão da soberania, com suas observações estabelecem as bases que pretendem justificar os poderes absolutistas. Por outro lado, Barbeyrac e Burlamaqui, enquanto partidários da teoria da divisão da soberania, “formulam a teoria liberal de Estado, sem talvez entender, eles mesmos, toda a novidade e todo alcance desta teoria”.¹⁶⁶ Essa teoria tende a destruir a soberania, substituindo-a pela pluralidade de poderes que se contrapõem e limitam-se mutuamente, afirma Derathé.

Rousseau, por sua vez, rejeita tanto as teses de Hobbes e Pufendorf quanto as de Grotius, Barbeyrac e Burlamaqui. Apesar de concordar com os primeiros, quanto à indivisibilidade da soberania, diverge na maneira como a concebe. A soberania, de acordo com Rousseau, não é composta por partes, mesmo que sejam partes interligadas. Ela é simples e una.¹⁶⁷ E, menos ainda, a soberania pode estar concentrada nas mãos de um homem ou de um grupo. A soberania é exercida pela vontade geral, que é a vontade do corpo político (o qual é o corpo do povo), que é, portanto, o soberano. A vontade

¹⁶⁴ *Principes du droit politique*, I parte, Cap. VII, §§48 e 50, p. 83ss.

¹⁶⁵ cf. DERATHÉ, 1979, p. 290.

¹⁶⁶ *Ibid*, p. 291.

¹⁶⁷ cf. DERATHÉ, 1979, p. 292.

geral “não pode exprimir-se a não ser pelas leis; é a legislação somente que constitui a soberania. O poder legislativo é o poder soberano, porque todos os outros emanam dele e devem estar subordinados a ele”.¹⁶⁸ O erro de seus antecessores, aponta Rousseau, consiste em tomar por lei o que é apenas aplicação da mesma. Em que consiste para Rousseau a lei e o legislativo?

Para melhor compreender o conceito rousseauiano de soberania, é mister compreender sua teoria da lei, bem como a distinção que ele faz entre poder legislativo e poder administrativo, ou seja, soberano e governo.¹⁶⁹

O corpo político, ou pessoa artificial, tem sua origem, segundo Rousseau, no pacto social. Todo corpo vivo possui movimento e vontade. A que se pode atribuir o movimento e a vontade do corpo político? Para Rousseau isso se dá pela legislação. Aquilo que é estatuído por todo o povo e para todo o povo, enquanto soberano e súdito, sem ferir a vontade geral, é um ato geral como a vontade que o estatui. A isso Rousseau chama lei.¹⁷⁰ Segundo Derathé essa denominação da lei apresentada por Rousseau tem levado muitos autores a se confundirem acerca da verdadeira natureza das leis, devido ao paradoxo ao qual Rousseau se envolve ao confundir a matéria e a forma da lei.¹⁷¹ Para Rousseau, como se vê na passagem supracitada, os mesmos que fazem as leis (os legisladores) são os mesmos que a elas se submetem. Contudo, o paradoxo e os enganos se desfazem nas linhas seguintes à referida passagem onde Rousseau explicita a sua concepção da lei, estabelecendo o que ele pretende quando diz que o objeto das leis é sempre geral.

“Quando digo que o objeto das leis é sempre geral, por isso entendo que a Lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular. [...] reunindo a lei a universalidade da vontade e a do objeto, aquilo que um homem, quem quer que seja, ordena por sua conta, não é mais uma lei: o que ordena, mesmo o soberano, sobre um objeto particular não é uma lei, mas um decreto, não é um ato de soberania, mas de magistratura.”¹⁷²

¹⁶⁸ DERATHÉ, 1979, p. 294.

¹⁶⁹ Idem, p. 294.

¹⁷⁰ cf. Do Contrato Social, 1978, p.54.

¹⁷¹ cf. DERATHÉ, 1979, p. 296.

¹⁷² Do Contrato Social, 1978, p. 54 e 55.

A lei, portanto, enquanto estatuída pelo corpo moral e coletivo, que é o Estado – que em última instância é o povo – possui um caráter universal, pois, emana da vontade geral e obriga a todos da mesma maneira. Daí, ser o objeto da lei sempre geral e nunca particular.

Como consequência do caráter geral das leis, decorre que nenhum indivíduo poderá ser submetido a uma autoridade particular. Segue-se daí que não há nem senhores e nem escravos, portanto, não existe nenhuma espécie de jugo sobre qualquer pessoa. Devido a “esta condição somente, é que os cidadãos não obedecem senão a eles mesmos e permanecem livres no seio do Estado.”¹⁷³ Reaparece aqui o tema da liberdade tão caro a Rousseau.

A respeito do que foi dito acima cabe ainda uma questão. Se o objeto das leis é sempre geral, fica a cargo de quem ocupar-se dos casos particulares? Para responder a esta questão é preciso considerar a distinção que Rousseau faz entre soberano e governo. O Estado, que deve sua origem ao contrato social, é um corpo artificial, análogo ao corpo dos indivíduos. Rousseau parte do pressuposto de que toda ação realizada por um indivíduo livre possui duas causas, “uma moral, que é a vontade que determina o ato, e a outra física, que é o poder que a executa. [...] O corpo político tem os mesmos móveis. Distinguem-se nele a força e a vontade, esta sob o nome de *poder legislativo* e aquela, de *poder executivo*.”¹⁷⁴ O governo não pode ser confundido com o soberano, pois aquele está a serviço deste, que é o corpo do povo e possui o direito de legislar, enfim, o poder de decisão. A vontade é geral e a força deve submeter-se a ela concorrendo para sua realização. Ao governo, sendo “um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política”¹⁷⁵, cabe analisar e tratar das questões particulares. Os atos que regulamentam a aplicação das leis aos casos particulares são o que Rousseau denomina atos de magistratura, função esta dos governantes e, por sua vez, absolutamente distintos dos atos do soberano.

“Uma vez bem estabelecido o poder legislativo, resta estabelecer do mesmo modo o poder executivo, porquanto este último, que só obra por meio de atos particulares, não sendo da essência do outro, dele é naturalmente separado. Se fosse possível ao soberano, considerado como tal, deter o poder executivo, o

¹⁷³ DERATHÉ, 1979, p. 296.

¹⁷⁴ Do Contrato Social, 1978, p. 73.

¹⁷⁵ Idem, p. 74.

direito e o fato confundir-se-iam de tal modo que não se saberia mais o que é lei e o que não é, e o corpo político, assim desnaturado, cairia logo nas garras da violência contra a qual fora instituído.”¹⁷⁶

Devido a essa distinção entre soberano e governo ou, legislativo e executivo, alguns autores apontam Rousseau como partidário da divisão dos poderes e, por conseguinte, discípulo de Montesquieu.¹⁷⁷ Contudo, tal crítica não tem procedência porque, para Rousseau, “esta separação tem essencialmente por objeto manter o poder legislativo ou a vontade geral protegida da corrupção.”¹⁷⁸ Lourival G. Machado destaca outro aspecto que diferencia a intenção rousseauiana daquela de Montesquieu. Para Rousseau o executivo deve estar subordinado ao legislativo, sendo o primeiro uma mera função do Estado e o segundo a sua essência mesma. Montesquieu, por seu turno, os considera (legislativo e executivo) em uma relação de igualdade.¹⁷⁹ A subordinação plena e constante do executivo ao legislativo, conforme Rousseau, é essencial para a conservação do Estado. Se o governo de algum modo sobrepor-se ao soberano, usurpando por essa via a soberania, dissolve-se o Estado. Apenas a vontade geral é soberana, sendo as leis a sua expressão. O poder legislativo, segundo Rousseau, “é o coração do Estado”¹⁸⁰, sem o qual a vida deste último perece.

A vontade geral, é importante lembrar, distingue-se da vontade de todos, porque esta é a soma de vontades particulares e visa ao interesse privado. “Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral.”¹⁸¹ Ainda, sobre o conceito de vontade geral em Rousseau, Debrun afirma que a mesma “é a parte geral da vontade individual, idêntica em todos os membros da coletividade”.¹⁸² De fato, quando Rousseau identifica cada indivíduo como membro do corpo político, está apontando para isso, pois, a vontade geral favorece ou obriga a todos os cidadãos de maneira eqüitativa, por ser “[...] uma convenção legítima que tem como base o contrato social e útil por não poder ter outro objetivo que não o bem geral [...]”.¹⁸³ A vontade geral, é o fundamento do pacto social, que sustenta a convenção entre os indivíduos, de modo que,

¹⁷⁶ Ibid, p. 110-111.

¹⁷⁷ cf. DERATHÉ, 1979, p. 300.

¹⁷⁸ DERATHÉ, 1979, p. 300.

¹⁷⁹ cf. Do Contrato Social, 1978, p. 73, nota 218 de L.G.M.

¹⁸⁰ Do Contrato Social, 1978, p. 102.

¹⁸¹ Idem, p. 47.

¹⁸² DEBRUN, 1962, P. 46.

¹⁸³ Do Contrato Social, 1978, p. 50.

vivendo na sociedade civil, possam resgatar a liberdade original e viver em igualdade moral, suprimindo possíveis desigualdades físicas ou naturais.

Outra característica relevante que Rousseau atribui à vontade geral é o fato de ela estar “sempre certa e tender sempre à utilidade pública; donde não se segue, contudo, que as deliberações do povo tenham sempre a mesma exatidão”.¹⁸⁴ Isso se deve ao fato de algumas vezes o povo ser enganado, visto que, existem no Estado organizações parciais que, freqüentemente, se sobrepõem à vontade geral, fazendo prevalecer seus interesses particulares e, ao mesmo tempo, fazendo o povo acreditar que defendem os interesses comuns de toda a sociedade. Disso decorre a destruição da vontade geral. É necessário, desse modo, combater as associações parciais, ou fazendo com que não existam, ou equilibrando suas forças, “para que a vontade geral sempre se esclareça e não se engane o povo”.¹⁸⁵

A soberania sendo o exercício da vontade geral, conforme dito acima, parece identificar-se com ela. Mas, segundo Rousseau, a vontade geral, sendo a vontade de todo o corpo do povo, “é um ato de soberania e faz lei”.¹⁸⁶ Então, ele não parece estar afirmando que a vontade geral seja a soberania. A partir desta sutileza, é possível especular que Rousseau apresenta uma distinção entre vontade geral e soberania. No capítulo IV do livro II do *Contrato Social*, Rousseau apresenta de forma mais explícita essa distinção. A este propósito veja citação a seguir: “[...] o pacto social proporciona ao corpo moral e político um poder absoluto sobre todos os seus membros, poder este que Rousseau chama soberania e é dirigido pela vontade geral”.¹⁸⁷ A partir dessas afirmações é possível aceitar que soberania e vontade geral se distinguem, sendo aquela o poder do corpo político e esta o que lhe dá movimento e direção. A vontade geral se apresenta como legitimadora do poder político, sendo ela a expressão da soberania do Estado, o qual é o corpo político formado pelo conjunto de todos os cidadãos através do contrato social.

Soberania e vontade geral se apresentam numa relação de complementariedade. O conceito de vontade geral, é fundamental na construção teórica de Rousseau. Por isso mesmo, este conceito é discutido incansavelmente e ponto de muita polêmica, sendo apontado como contraditório ou, no mínimo, paradoxal.

¹⁸⁴ Idem, p. 46.

¹⁸⁵ Ibid, p. 48.

¹⁸⁶ Ibid, p. 44.

3.1 – Da legitimidade do poder soberano

As objeções mais comuns ao modelo de soberania sistematizado por Rousseau giram em torno da sua legitimidade. As questões relacionadas ao alcance e limites do poder soberano, exercido pela vontade geral são apontadas como importantes fontes de contradição e portadoras de conseqüências desastrosas para a formação de um Estado legítimo e bem ordenado.

O Estado, aquele ao qual se deu origem a partir do pacto social legítimo, é uma pessoa moral. Para manter-se, necessita da força de todos os seus membros, pois, “assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus [...]”.¹⁸⁸ Uma leitura rápida e desatenta ou, até mesmo parcial desta passagem, leva a concluir-se que Rousseau está firmando os primeiros alicerces do totalitarismo, atribuindo um poder absoluto ao Estado em detrimento da liberdade dos indivíduos. Talmon denomina a proposta rousseauiana, no que se refere à sistematização do Estado, democracia totalitária. Segundo ele, existe uma ambigüidade no pensamento rousseauiano, ao mesmo tempo frutífera e perigosa. “Por um lado se diz que o indivíduo só obedece a sua própria vontade, e por outro que é impulsionado a adaptar-se a um critério objetivo.”¹⁸⁹ O que está por trás dessa questão é o problema da liberdade. Para Rousseau os seres humanos a partir do contrato social recuperam a liberdade natural e, ainda, não apenas a recuperam, mas tornam-se mais livres do que antes. O que possibilita essa liberdade é o critério objetivo de que fala Talmon, a saber, a vontade geral. Desse modo, cada um ao deixar-se conduzir pela vontade geral não obedece que a si mesmo, enquanto membro do corpo político. Conforme Rousseau, “cada um dando-se a todos não se dá a

¹⁸⁷ VIEIRA, 1997, p. 70.

¹⁸⁸ Do Contrato Social, p. 48.

¹⁸⁹ TALMON, 1956, p. 44.

ninguém”¹⁹⁰, não existindo desta forma um senhor ao qual todos estejam submetidos, sendo o Estado Civil, a única forma de “tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão e a obediência à lei que se estatui a si mesma é liberdade”.¹⁹¹ O contrato social para ser justo, deve transformar qualitativamente a liberdade humana, a qual é verdadeiramente alcançada quando, aos indivíduos é dada a possibilidade de criar as leis que limitam o seu arbítrio. A liberdade qualitativa apresenta os indivíduos como legisladores de si mesmos, ao mesmo tempo súditos e soberanos.

O problema identificado por Talmon, no que se refere à vontade geral, é o fato desta ser para Rousseau “algo assim como uma verdade matemática ou uma idéia platônica. Tem por si mesma uma existência objetiva, haja sido compreendida ou não.”¹⁹² Por que este é um problema? Ora, sendo a vontade geral uma entidade exterior e diversa da vontade humana, é necessário conhecê-la. “A vontade geral chega a ser, em última análise, um problema de instrução e moralidade.”¹⁹³ Por esse ponto de vista, é necessário instruir o povo acerca dos desígnios da vontade geral, para que o mesmo possa identificá-los nos momentos de votação nas assembleias. Aí, precisamente, reside o problema, pois, “ao homem nunca é pedido que expresse suas preferências pessoais”¹⁹⁴, mas que aprove ou não as propostas de acordo com a vontade geral. Desse modo, a vontade individual é nula, sendo os indivíduos educados para desejarem apenas a vontade geral e não sentirem que são coagidos, afirma Talmon. Prevalece a coletividade em detrimento dos indivíduos que, enquanto tais, são anulados ou, no mínimo, obscurecidos pela mesma.

Ainda, segundo Talmon, a origem da democracia totalitária em Rousseau, está na união do conceito de vontade geral com o princípio da soberania popular.¹⁹⁵ Segundo ele, quando Rousseau nega a possibilidade de divisão da soberania, ele prevê uma espécie de unanimidade que rechaça qualquer possibilidade de divergência. “[...] No fundamento autêntico do princípio da democracia indivisível e na esperança da unanimidade está implicada a ditadura [...]”.¹⁹⁶ A unanimidade da qual fala Talmon visa um pensamento e uma prática uniformes, não havendo espaço para a diversidade de

¹⁹⁰ Do Contrato Social, 1978, p. 32.

¹⁹¹ Idem, p. 37.

¹⁹² TALMON, 1956, P. 45.

¹⁹³ Idem, p. 45.

¹⁹⁴ Ibid, p. 45.

¹⁹⁵ cf. TALMON, 1956, p. 46.

¹⁹⁶ TALMON, 1956, p. 46.

pontos de vista. Ele compreende o soberano em Rousseau como a exteriorização da vontade geral, da qual os desígnios jamais devem ser ignorados. A unanimidade se dá no conhecimento do que vem a ser a vontade geral e no seguimento de suas diretrizes. Daí a estreita relação, de acordo com Talmon, do princípio da soberania popular com os regimes totalitários. Segundo ele, trata-se de mais um paradoxo no pensamento rousseauiano. O paradoxo se estabelece no fato de Rousseau sustentar que os governos tiranos se instalam quando o povo se mantém indiferente às questões políticas. Rousseau preconiza a necessidade de participação ativa do povo nas decisões políticas. Justamente aí Talmon identifica o problema. Para ele são nesses casos onde mais facilmente se instala a ditadura. “A liberdade está mais a salvo nos países onde a política não é considerada tão importante [...]”¹⁹⁷ Na verdade, afirma Talmon, nos países onde o povo está sempre ocupado com as questões políticas e se apresenta nas assembleias, o mesmo está de fato “aceitando e autorizando algo que lhe foi apresentado como única verdade, enquanto acredita que está realizando um ato de escolha livre. Isto está realmente implicado na idéia de Rousseau do povo querendo a vontade geral.”¹⁹⁸

A análise do conceito rousseauiano de soberania feita por Talmon, pode apresentar-se, em um primeiro momento, atraente. Ele faz referência a questões importantes, aspectos caros a todas as análises liberais acerca da legitimidade dos governos. Recorda inclusive algumas críticas aos sistemas socialistas. Contudo, sua análise não faz justiça ao que Rousseau realmente pretendia. Talmon parece não ter compreendido realmente a proposta rousseauiana.

Ele inicia suas considerações a partir de uma caracterização psicológica, isto é, procura traçar a personalidade do autor em questão para daí já inferir algumas conclusões. Nessa caracterização se identifica um primeiro equívoco da análise feita por Talmon. Ele é demasiado rude em suas afirmações, referindo-se a Rousseau como vagabundo, carente afetivo, frustrado, etc.¹⁹⁹ Talmon faz uma generalização psicologizante para daí afirmar que desde sua personalidade Rousseau já era alguém determinado a desejar ser ele próprio alguém que impõe aos outros alguma forma de domínio. Rousseau teria, portanto, um temperamento totalitário. Mesmo que a análise da personalidade de Rousseau esteja correta, ou seja, que ele possua tal temperamento atormentado, não segue daí que suas análises sejam todas equivocadas. A crítica a seu

¹⁹⁷ Idem, p. 51.

¹⁹⁸ Ibid, p. 52.

¹⁹⁹ cf. TALMON, 1956, p. 41.

pensamento deve se dar a partir da análise dos conceitos que compõem a fundamentação de seu sistema. É o que posteriormente faz Talmon. No entanto, é possível que sua análise conceitual esteja influenciada pelo psicologismo preconceituoso do qual parte o que, por sua vez, a compromete. Mesmo que não seja o caso que a análise de Talmon esteja comprometida por preconceitos, pode-se ainda questioná-la do ponto de vista puramente conceitual. É o que segue abaixo.

Talmon afirma que a vontade geral é uma entidade metafísica, alheia aos seres humanos e que, por isso mesmo, obscurece a vontade individual, visto que todos devem pautar-se pelos desígnios da primeira. Observando por esse aspecto, a vontade geral não é a vontade dos indivíduos. Votando de acordo com a vontade geral estes não escolhem o que desejam. A vontade geral, desse modo, é coisa totalmente estranha ao ser humano e se impõe sobre qualquer outra vontade, exercendo assim um papel tirânico. Mas, tal como a concebe Rousseau, a vontade geral não é algo diverso da vontade dos indivíduos. Ela se refere à maneira pela qual o Estado deve estar organizado, sendo o povo soberano aquele que estabelece as leis de acordo com o bem comum. Portanto, no momento de tomada de decisões políticas todos desejam aquilo que beneficiará o corpo político em sua totalidade, o que por consequência gera benefícios para cada um individualmente. Assim, abre-se espaço para a justiça e o crescimento qualitativo da liberdade. A vontade geral expressa o que há de comum nos interesses de todos os indivíduos que formam o Estado. Dessa forma ela não pode ser algo estranho à vontade de cada um. Assim, “o interesse comum [...] é o interesse de todos e de cada um enquanto componentes do corpo coletivo e exclusivamente nesta qualidade.”²⁰⁰ Não se trata, então, da anulação do indivíduo pela coletividade. O indivíduo permanece enquanto tal e, após o pacto social, além de se ter a sua dignidade e seus direitos preservados e assegurados, torna-se um ser mais evoluído em relação ao seu estado natural, conhecedor da justiça e da moralidade. É a obediência à vontade geral “[...] a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição [...], é a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos.”²⁰¹

Talmon não é o único pensador a acusar Rousseau de ser precursor do totalitarismo. Vários outros autores, tais como Benjamin Constant, Émile Faguet e Léon

²⁰⁰ Do Contrato Social, 1978, p. 43, nota 90 de L.G.M.

²⁰¹ Idem, p. 36.

Duguit, analisam o pensamento rousseauiano por essa via.²⁰² Vaughan também acusa Rousseau de sacrificar a vontade e a consciência individuais em nome da comunidade.

“Enquanto que o contrato social de Locke tem por finalidade preservar e garantir os direitos do indivíduo, aquele apresentado por Rousseau tende e visa destruí-los. Bem longe de ter sustentado a tese individualista, Rousseau foi seu adversário mais poderoso... Ele se declara inimigo não somente do individualismo, mas também da individualidade. Para ele, o indivíduo é absolutamente anulado na comunidade, sua liberdade se perde completamente na soberania do Estado.”²⁰³

Segundo Derathé, se tais afirmações estão corretas, existe uma grande contradição no conjunto da obra rousseauiana. Rousseau estaria afirmando em algumas de suas obras o indivíduo e negando-o no *Contrato Social*. Resta saber, afirma Derathé²⁰⁴, se tais contradições não são resultados de interpretações equivocadas do pensamento de Rousseau. O que está em jogo, segundo ele, não é nem a unidade do pensamento rousseauiano, mas sim uma concepção da liberdade. “Rousseau atribuiu tanta importância à noção de soberania quanto Hobbes, mas ele acreditou, por outro lado, que a soberania do povo constitui a mais segura garantia dos direitos individuais.”²⁰⁵ Rousseau permanece, dessa forma, coerente consigo mesmo. O que ele pretende é a garantia da liberdade dos indivíduos no seio do Estado. Aí se estabelece o conflito dos liberais à sua doutrina. “Para os liberais, com efeito, é sempre em detrimento da liberdade individual que se estabelece a soberania do Estado.”²⁰⁶ A vontade individual é sempre divergente da vontade da comunidade. Rousseau faz o percurso inverso visando à superação do individualismo, fundando a autoridade soberana do Estado no bem comum. O erro de Vaughan, afirma Derathé, consiste em “separar arbitrariamente a teoria da vontade geral do sistema”²⁰⁷ rousseauiano.

Rousseau propõe a soberania popular e, apenas ela, é absoluta e legítima. No entanto, “o poder soberano, por mais absoluto, sagrado e inviolável que seja, não passa nem pode passar dos limites das convenções gerais, e que todo homem pode dispor plenamente do que lhe foi deixado, por essas convenções, de seus bens e de sua

²⁰² cf. DERATHÉ, 1979, p. 345.

²⁰³ VAUGHAN, Political Writings of J.-J. Rousseau, Introduction, I, pp. 48 e 59.

²⁰⁴ cf. DERATHÉ, 1979, p. 346-347.

²⁰⁵ DERATHÉ, 1979, p. 347.

²⁰⁶ Idem, p. 347.

²⁰⁷ Ibid, p. 349.

liberdade [...]”.²⁰⁸ Não se trata, portanto, de um poder sem limites. O próprio contrato, a partir do que convencionou-se entre os indivíduos limita qualquer abuso de poder por parte do soberano sobre seus súditos. Os contratantes sendo, pois, “*cidadãos* enquanto partícipes da autoridade soberana, e *súditos* enquanto submetidos às leis do Estado”²⁰⁹, não podem querer prejudicar-se a si mesmos. “Ora, o soberano, sendo formado tão-só pelos particulares que o compõem, [...] não necessita de qualquer garantia em face de seus súditos, por ser impossível ao corpo desejar prejudicar a todos os seus membros [...]”.²¹⁰ A vontade geral, portanto, em momento algum nega o indivíduo e sua liberdade. Agindo de acordo com a vontade geral, cada indivíduo se reconhece como membro da coletividade e, enquanto cidadão, visa sempre o interesse comum. Assim sendo, não há que se temer o abuso do poder soberano e a privação da individualidade. Todos aqueles que formam o corpo político participam da autoridade soberana, sendo desse modo cidadãos. Por outro lado, todos os cidadãos estão também submetidos às leis do Estado, ou seja, às convenções entre os que participam do pacto. Há, portanto, uma igualdade de condições gerada a partir do contrato social. “A igualdade torna-se [...] a base do sistema e a verdadeira garantia dos direitos de cada um.”²¹¹ Assim todos os cidadãos devem estar comprometidos com a totalidade do corpo político, ao passo que, ao assumir tal comprometimento cada um está comprometido consigo mesmo. Eis aí, novamente, a vontade individual em cena. Lourival G. Machado²¹² afirma que no consenso da vontade geral, o egoísmo natural é transformado, no ser humano socializado, em senso de justiça. Veja o que afirma Rousseau acerca da igualdade de condições a que o ser humano está submetido no seio da sociedade civil:

“Os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos, e tal é sua natureza, que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem trabalhar por si mesmo. [...] 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] deve partir de todos para aplicar-se a todos, de que perde sua explicação natural quando tende a algum objetivo individual e determinado,

²⁰⁸ Do Contrato Social, 1978, p. 50.

²⁰⁹ Idem, p. 33-34.

²¹⁰ Ibid, p. 35.

²¹¹ DERATHÉ, 1979, p. 353.

²¹² Do Contrato Social, 1978, p. 49, nota 124, de L.G.M.

porque então, julgando aquilo que nos é estranho, não temos qualquer princípio verdadeiro de equidade para guiar-nos.”²¹³

Pufendorf e os juristas do direito natural concebem que toda e qualquer autoridade humana é legitimada por convenções e pelo consentimento.²¹⁴ Rousseau é partidário desse ponto de vista mas, considera que as convenções e o consentimento apenas, são insuficientes como fundamentos da autoridade legítima. Segundo Derathé, para Rousseau, “a validade de um contrato não depende unicamente do consentimento das partes contratantes. Deve-se também ter em conta a natureza do comprometimento que elas tomam, visto que existem cláusulas que podem acarretar na nulidade do ato”.²¹⁵ Um pacto legítimo deve originar e distribuir direitos eqüitativamente, pois, em contrário, “seria difícil mostrar a validade de um contrato que só obrigaria uma das partes, no qual tudo caberia a um lado e nada a outro, e que só resultaria em prejuízo de quem nele se compromete”.²¹⁶ Tal pacto resultaria ilegítimo, podendo até mesmo engendrar um regime tirânico, portanto, totalitário. Resulta do que até aqui foi analisado que, na doutrina rousseauiana não está prevista a anulação dos direitos individuais. Pelo contrário, Rousseau visa garanti-los, inclusive por um caminho que exige uma evolução e desenvolvimento das melhores qualidades humanas e o abandono do individualismo egoísta. E “a garantia dos direitos individuais resulta dos limites inerentes à soberania e a natureza da vontade geral. Se o poder soberano não pode ultrapassar ‘os limites da utilidade pública’, é porque ele não pode ultrapassar ‘os limites das convenções gerais’, e não age senão guiado pelas leis.”²¹⁷

Existem, ainda, outras objeções ao conceito de vontade geral. Manin problematiza este conceito a partir das questões que envolvem os princípios que tornam legítimo o acordo entre os indivíduos. Segundo ele, “os principais argumentos que têm sido propostos procuram, com efeito, definir regras sociais capazes de levar a um acordo unânime dos indivíduos”.²¹⁸ Trata-se, portanto, do princípio da unanimidade. Mas, este princípio, de acordo com Manin, é considerado pelos pontos de vista liberal e democrático, insuficiente, pois, “as teorias democráticas não estão preocupadas somente com a legitimidade, mas também com a eficiência”. É necessário encontrar “um

²¹³ Do Contrato Social, 1978, p. 49.

²¹⁴ cf. DERATHÉ, 1979, p. 374.

²¹⁵ DERATHÉ, 1979, p. 374.

²¹⁶ Segundo Discurso, p. 273.

²¹⁷ DERATHÉ, 1979, p. 356.

²¹⁸ MANIN, 1987, p. 338.

princípio mais realista de tomada de decisão, a saber, o princípio da maioria”.²¹⁹ Com base no argumento de que é preciso preocupar-se com a eficiência e as necessidades práticas da vida política, tentam estabelecer uma conciliação entre a unanimidade e a vontade da maioria, onde a última transfigura-se na primeira. Tal é o argumento proposto por Sieyès.²²⁰ No entanto, não se pode mascarar as diferenças existentes entre uma e outra, donde se infere a impossibilidade de identificação entre as mesmas. Derathé²²¹ identifica na relação entre unanimidade e vontade da maioria uma das principais objeções ao pensamento de Rousseau. Talvez até mais importante que a objeção abordada anteriormente. Objeta-se que a unanimidade é um ideal do qual se pode ter uma aproximação. Contudo, não é possível atingi-la em sua plenitude. “Na prática, as leis são votadas pela voz da maioria. Não é, portanto, o todo que quer por todos, mas uma parte que prescreve as medidas aplicáveis a todos.”²²² A vontade geral é relegada ao segundo plano, tomando seu lugar a vontade da maioria. Mas, tal conclusão não pode ser inferida da teoria rousseauiana, pelo simples fato de Rousseau ter explicitado seu desacordo em relação à formação de associações parciais que tomam decisões incongruentes com os interesses da totalidade do corpo político.

Para Rousseau, afirma Manin, a unanimidade se apresenta como a única fonte de legitimidade. A vontade geral é unânime. Se há alguma divergência ao que foi estatuído por ela, tal divergência deve-se à ocorrência de algum erro de interpretação daquilo que ela vem a ser, ou das questões que ela propõe. A esse respeito objeta Manin: “Mas nós devemos então também reconhecer que às pessoas não foi perguntado o que elas desejavam, mas somente o que elas acreditavam ser a vontade geral”.²²³ Ou seja, quando o indivíduo dá o seu voto, não está optando pelo que deseja. Ressurge aqui o problema da unanimidade preconizada pela vontade geral, ao qual Talmon já dirigiu duras críticas. Contudo, a crítica de Manin toma direção diversa daquela sistematizada por Talmon.

Das observações feitas também por Sieyès quanto por Rousseau, Manin conclui pela impossibilidade de reconciliação entre a unanimidade e o princípio da maioria. No entanto, elas possibilitam “entender a interpretação particular do individualismo sobre a qual o requerimento pela unanimidade está baseado. Estas

²¹⁹ Idem, p. 341.

²²⁰ cf. MANIN, 1987, p. 342.

²²¹ cf. DERATHÉ, 1979, p. 360.

²²² DERATHÉ, 1979, p. 360.

²²³ MANIN, 1987, p. 343.

teorias afirmam que, [...] a obrigação política floresce das vontades individuais, isto é, das escolhas feitas pelos indivíduos”.²²⁴ Além de ser o indivíduo livre, condição de possibilidade para a legitimidade, sua vontade já determinada aparece também como requisito. Nesse ponto, precisamente, Manin faz uma objeção mais contundente à proposta rousseauiana, a saber, aponta a sua ausência de deliberação.

Segundo ele, ao invés de conceber a deliberação como processo de formação da vontade, precedente ao momento da escolha, Rousseau concebe um indivíduo que, quando chega à assembléia, já sabe de antemão o que deseja. A deliberação é o ato de escolha em si.

Realmente tal posição, é algo bastante complicado, já que, freqüentemente, se observa as dificuldades que surgem quando se tem que empreender escolhas, diante da variedade de possibilidades conflitantes entre si. De fato, os indivíduos possuem algumas preferências, contudo, sabem de modo incompleto o que desejam e, muitas vezes mudam seus objetivos e escolhas. O processo de deliberação, de acordo com Manin, sendo o momento e o espaço de confronto entre os vários pontos de vista, “ajuda [o indivíduo] a clarificar a informação e aperfeiçoar suas próprias preferências. [...] Até mesmo modificar seus objetivos iniciais, se isto se mostrar necessário”.²²⁵ Após ter confrontado os vários pontos de vista, analisado os melhores argumentos, cada indivíduo possui um leque maior de informações e, assim, escolhe a proposta mais convincente. Finda-se, no ato da escolha entre as várias possibilidades, o processo deliberativo e prevalece a vontade da maioria, legitimada por um procedimento do qual todos aqueles, que assim o desejaram, puderam participar.²²⁶ Desse modo, o processo de tomada de decisão é legitimado pelo processo de deliberação. É no processo deliberativo que podem ser manifestados os vários pontos de vista. Segundo Talmon, “a diversidade de pontos de vista e interesses é algo inseparavelmente concomitante à democracia”²²⁷, portanto, salutar para o bom andamento de um regime legítimo. A unanimidade seria o ponto de abafamento dessa diversidade, o que caracteriza para Talmon, como já referido, um regime totalitário.

De fato, Manin tem razão em alguns aspectos. No entanto, ele negligencia o fato de que, freqüentemente, nos processos deliberativos, abre-se um vasto espaço para as manipulações. Muitas vezes o “melhor argumento” é enganoso, de modo que, nem

²²⁴ Idem, p. 344.

²²⁵ Ibid, p. 351.

²²⁶ cf. MANIN, 1987, p. 360.

sempre a vontade da maioria está correta. Com frequência se vê a maioria fazer a pior escolha. Os vários grupos em confronto em um processo de deliberação política defendem propostas, em geral, tendo como pano de fundo seus próprios interesses. Por essa razão, na maioria das vezes, o que passa por vontade da maioria é, de fato, a vontade de uma facção ou de alguns grupos. Como reivindicar a legitimidade de um processo fraudado? Nesses casos o interesse e o bem comum ficam em plano secundário e a soberania é usurpada. Contra essa possibilidade Rousseau posiciona-se:

“[...] quando se estabelecem facções, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado: poder-se-á então dizer não haver mais tantos votantes quantos são os homens, mas somente tantas quantas são as associações”.²²⁸

Rousseau visa proteger o Estado tanto dos abusos dos líderes e governantes, quanto dos grupos e facções que, usurpando o poder soberano representam o mesmo perigo que os governos tiranos. Usar o sistema rousseauiano para justificar um regime ditatorial é possível, isso é inegável. Todavia, essa possibilidade existe apenas a partir de uma distorção do pensamento do filósofo genebrino, bem como de seus objetivos. Rousseau se mantém coerente com seus pressupostos. O Estado é uma entidade gerada a partir do contrato social estabelecido entre todos, sendo que o mesmo possui uma finalidade, a saber, salvaguardar os direitos e a liberdade de todos. Enfim, o Estado deve beneficiar todos os seus membros. Conclui-se dessa afirmação o que, por sua vez, é conclusão do próprio sistema de Rousseau, o Estado direciona suas decisões sempre para o bem comum.

Rousseau coloca, como se pode perceber, como objetivo primordial da vontade geral o bem comum. Todavia, o bem comum carrega consigo um problema, o qual consiste em saber quem o define enquanto tal. Isso se torna ainda mais problemático a partir do momento em que se constata que Rousseau não consegue apresentar uma solução para o mesmo. Talvez seja o caso de ele não estar suficientemente preocupado com este problema. Mas, pode-se tentar buscar no *Contrato Social* algo que talvez lance alguma luz sobre o problema. Uma solução definitiva

²²⁷ TALMON, 1956, p. 48.

²²⁸ Do Contrato Social, 1978, p. 47.

parece estar bastante distante, contudo, até mesmo de forma intuitiva, seja possível encontrar uma resposta que, ao menos, aponte uma direção correta.

Rousseau se refere ao Estado como um corpo político que teve sua origem a partir do contrato social, contrato este que constitui cada indivíduo como membro daquele corpo. Quem dá movimento ao corpo político é a vontade geral. No momento em que atua de acordo com ela ou, dito de outra forma, impulsionado por ela, cada indivíduo está agindo como membro do corpo. Isso implica em afirmar que, em última análise, é o corpo que age. E aí, parece plausível afirmar que o corpo vai sempre agir procurando aquilo que é bom para ele em sua totalidade – Rousseau mesmo afirma, como já referido, que o corpo não pode querer prejudicar seus membros. Esse raciocínio leva à conclusão de que o bem comum é definido, portanto, pelo próprio corpo político enquanto legisla, visto que, a lei tem por objeto sempre o geral e sempre aplica-se a todos de forma equitativa. O bem comum é aquilo que interessa a todos os membros. E não parece nenhum atentado à lógica deduzir que o corpo saiba o que é bom e, ao mesmo tempo, o que interessa a cada um de seus membros.

No *Contrato Social* Rousseau faz a seguinte afirmação que pode auxiliar na melhor compreensão das questões relacionadas ao bem comum:

“[...] menos do que o número de votos, aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os une, pois nessa instituição cada um necessariamente se submete às condições que impõe aos outros: admirável acordo entre o interesse e a justiça, que dá às deliberações comuns um caráter de equidade que vimos desaparecer na discussão de qualquer negócio particular, [...]”²²⁹

Para agir, o corpo necessita da cooperação de todos os seus membros. É necessário que haja uma harmonia, de forma que, todos se direcionem a uma finalidade comum, a saber, a vontade do corpo como um todo. É isso que Rousseau está afirmando quando fala do interesse comum que une todos os votos. Assim, a vontade de todos os membros é a vontade do corpo e vice-versa.

Ainda, sobre as afirmações feitas por Rousseau na passagem supracitada, Machado afirma que se trata, uma vez mais, da recorrência ao mesmo princípio geral²³⁰, a saber, o interesse comum. Acerca deste último – e pode-se afirmar que em favor da tese aqui defendida – Machado faz uma afirmação bastante relevante:

²²⁹ Idem, 1978, p. 50.

“[...] o interesse comum não é o interesse de todos, no sentido de uma confluência dos interesses particulares, mas o interesse de todos e de cada um enquanto componentes do corpo coletivo e exclusivamente nesta qualidade.”²³¹

A idéia de interesse comum (ou bem comum), como se pode perceber, está intimamente ligada à noção de coletividade. O bem comum é delineado, ou definido, pela consciência da coletividade. O sentimento de pertença a um todo maior, ser membro de um corpo, parte de um sistema, permite pensar e agir em prol dos objetivos e interesses do mesmo. E é isso que permite afirmar o corpo coletivo como definidor daquilo que vem a ser o bem comum.

A busca de uma solução para as questões problemáticas em torno da definição do bem comum, trouxe à luz algumas considerações que podem também auxiliar na busca de algumas idéias que permitam dissolver certa ambigüidade que envolve o conceito de vontade geral. Trata-se da tentativa de esclarecer se a vontade geral é um conceito operacional ou um conceito metafísico. Apesar da referida ambigüidade, as considerações rousseauianas a respeito da vontade geral apontam em direção da primeira alternativa, a saber, a consideração da vontade geral como um conceito operacional. Machado, ao comentar esta questão, afirma que a vontade geral não é um conceito metafísico. Segundo ele, a vontade geral “[...] não passa, contudo, da expressão teórica do esforço praticado por Rousseau para atingir o essencial duma realidade entrevista na análise da vida humana: a realidade coletiva.”²³²

A vontade geral, portanto, expressa o aspecto do modelo de sociedade preconizado por Rousseau, mais caro a ele, que é a possibilidade de construção de uma sociedade que se apresente como uma totalidade, um corpo uno, que no lugar de dispersar os seres humanos, possa aproximá-los em torno de um mesmo projeto e de objetivos comuns. Dessa forma, então, a sociedade pode devolver a liberdade e a felicidade originais perdidas a partir da formação de uma sociedade injusta onde cada ser humano se constitui em uma ameaça e inimigo dos demais. E o Estado, esse corpo moral e coletivo, tal como o concebe Rousseau, deve bem cumprir o seu papel de coordenador e propiciador da vida em sociedade que garanta todos os bens e direitos a todos os seus membros. Se não o faz, está descumprindo com a própria finalidade para a qual foi instituído.

²³⁰ cf. Do Contrato Social, p. 50, nota 129 de LGM.

²³¹ Do Contrato Social, 1978, p. 43, nota 90 de LGM.

Fazer tais afirmações significa negar a possibilidade de divergência e conflito? Não necessariamente. Como já se disse, a individualidade é algo a ser preservado. Mas o Estado deve ser equitativo. Se distribuir privilégios, nega a importância de alguns de seus membros e abre caminho para a corrupção e, o que é mais grave, promove a injustiça.

Voltando ao problema da deliberação, é possível afirmar que um olhar mais atento às considerações feitas por Rousseau acerca deste tema, faz perceber que ele não a nega pura e simplesmente. Rousseau explicita o seu desacordo com um tipo específico de deliberação que está mais próximo da desorganização. Inclusive ele aponta indícios de que tal desorganização muitas vezes é provocada com o intuito de promover o engano e as pessoas já não sabem mais o que devem defender. Para Rousseau, “os longos debates, as dissensões, o tumulto prenunciam a ascensão dos interesses particulares e o declínio do Estado.”²³³ Nas situações onde o tumulto é generalizado, já não existe a diversidade de idéias, ‘entrando em cena’ a manipulação, e “[...] o temor e a adulação transformam os sufrágios em aclamação; não se delibera mais, adora-se ou se maldiz.”²³⁴

Também, a unanimidade tal como ela é preconizada por Rousseau merece algumas considerações. Rousseau não prevê que a unanimidade da vontade geral seja a convergência de todos os pontos de vista para uma mesma direção. Tampouco, como já referido, a unanimidade da vontade geral se expressa pelo consenso da maioria. A “única lei que, pela sua natureza, exige consentimento unânime – é o pacto social, por ser a associação civil o mais voluntário dos atos deste mundo. Todo homem, tendo nascido livre e senhor de si mesmo, ninguém pode, [...], sujeitá-lo sem seu consentimento.”²³⁵ Fica, portanto, a critério de cada um participar ou não do pacto. Contudo, o surgimento de vozes dissidentes não anula o pacto. A partir da instituição do Estado todos os que dele fizerem parte devem dar seu consentimento, ou seja, todos devem submeter-se às regras do mesmo. “O consentimento encontra-se no fato de residir; habitar o território é submeter-se à soberania.”²³⁶ Ninguém pode, sob qualquer pretexto, descumprir as leis do Estado.

²³² Idem, p. 43, nota 88 de LGM.

²³³ Do Contrato Social, 1978, p. 119.

²³⁴ Idem, p. 119.

²³⁵ Ibid, p. 120.

²³⁶ Ibid, p. 120.

Mais adiante Rousseau afirma, no entanto, que “fora desse contrato primitivo, e em consequência do próprio contrato, o voto dos mais numerosos obriga os demais.”²³⁷ Essa afirmação remete à crítica de que a vontade geral pode ser obnubilada pela vontade da maioria. Ao acontecer isso, há o predomínio de vontades e interesses particulares em detrimento do bem comum. Segundo Machado²³⁸ a preocupação de Rousseau nessa passagem é garantir que uma vez estabelecido o contrato, ele deve ser assumido e mantido. Do contrário, a cada divergência de idéias e desacordos o Estado correria sérios riscos de dissolução. Nas linhas seguintes Rousseau procura tornar mais clara a sua concepção.

“Quando se propõe uma lei na assembléia do povo, o que se lhes pergunta não é precisamente se aprovam ou rejeitam a proposta, mas se estão de acordo ou não com a vontade geral que é a deles; [...]. Tal coisa supõe, é verdade, que todos os caracteres da vontade geral estejam ainda na pluralidade; quando assim já não acontece, não há liberdade, seja qual for o partido tomado.”²³⁹

Ao tomar decisões na assembléia, o que cada um precisa observar é o interesse comum. Ao agir dessa maneira cada indivíduo está também de acordo consigo mesmo, considerando a parte de sua vontade que é comum às demais vontades particulares. Certamente, isso é o que contribui para a boa saúde do corpo político. Este, por sua vez, mantendo-se saudável, garante também a saúde, a segurança e a liberdade de seus membros. Como já afirmado anteriormente, na instituição do Estado “[...] cada um necessariamente se submete às condições que impõe aos outros [...]”²⁴⁰ A instituição da vida em sociedade requer o comprometimento dos participantes da mesma de modo a garantir a sua manutenção, bem como a garantir os direitos com ela adquiridos. As deliberações, como se percebe na passagem supracitada, devem ser levadas a efeito em um processo de equidade que é explicitado na inclusão de todos os cidadãos no seio do Estado, inclusão essa que aparece no acesso de cada um aos benefícios advindos da formação do mesmo. Pode-se, com razão, buscar os motivos que obrigam alguém obedecer a uma lei pela qual não votou ou, ainda, perguntar pela possibilidade de alguma pessoa ser forçada à liberdade. “Rousseau não dá uma resposta

²³⁷ Ibid, p. 120.

²³⁸ cf. Do Contrato Social, 1978, p. 120, nota 413, de L.G.M.

²³⁹ Do Contrato Social, 1978, p. 120-121.

²⁴⁰ Idem, p. 50.

direta para esta questão, mas ela está implícita em sua idéia de vontade geral.”²⁴¹ Plamenatz chama a atenção para a necessidade de se considerar a existência de três acepções distintas para a idéia de liberdade em Rousseau. Existe liberdade no estado de natureza, contudo, o ser humano nesse estado desconhece a noção de liberdade, além do que, não existem regras que regem qualquer ação ou que fixem o grau de liberdade de cada um. Há, ainda, a noção de liberdade civil, condicionada à existência de regras, donde ser livre significa não infringir as regras da sociedade. Por fim, a liberdade moral, também condicionada pela existência de regras. No entanto, ela se diferencia da liberdade civil por suas regras serem auto-impostas.²⁴² “Evidentemente, é a liberdade moral que Rousseau tem em mente quando ele expressa seu notório paradoxo sobre ser um homem forçado a ser livre.”²⁴³ É condição para a liberdade, de acordo com Rousseau, a impossibilidade de alguém ser subjugado pelos outros. Além disso, ninguém pode sentir-se obrigado a solicitar o socorro de terceiros para a satisfação de suas necessidades. Cada indivíduo deve obedecer à lei que foi estatuída, sendo esta também vontade sua e não uma vontade dos outros sobre si. E a vontade geral, como já referido, sendo a expressão do que há de comum em todas as vontades particulares se apresenta dessa forma como uma regra auto-imposta onde cada um não observa apenas seus interesses egoístas, mas aquilo que pode resultar de benefício comum na sociedade em sua totalidade. “[...] Rousseau nos explica, como ninguém antes dele, como os homens podem encontrar na disciplina, imposta pelo que eles sentem ser uma sociedade justa, um suporte moral, uma força que os ajuda e os salva deles mesmos.”²⁴⁴

Subjacente a estas questões Charvet identifica um outro problema que, para ele, solapa as teorias contratualistas clássicas dos séculos XVII e XVIII. Tal problema se refere à possibilidade por parte do cidadão de julgar ou não uma ação do soberano, atribuindo a ela o caráter de justa ou injusta. Através do contrato social, como já referido, cada indivíduo se compromete com os demais e enquanto cidadãos visam sempre ao interesse comum. Além disso, cada um permanece livre, pois, enquanto segue os preceitos da vontade geral, obedece a si mesmo e jamais é submetido à vontade de outrem. As ações assumem, para Rousseau, um caráter de moralidade enquanto elas são levadas a efeito desconsiderando o ponto de vista particular e egoísta. Considerando

²⁴¹ PLAMENATZ, 1972, p. 331.

²⁴² cf. PLAMENATZ, 1972, p. 324.

²⁴³ PLAMENATZ, 1972, p. 324.

²⁴⁴ Idem, p. 332.

isso, Charvet destaca dois atos pelos quais cada indivíduo submete seu julgamento pessoal aos desígnios da autodeterminação coletiva.

“O primeiro ato de ‘submissão’ consiste no abandono do ponto de vista individual acerca do bom, esta que é característica da primeira lei da natureza, enquanto a segunda ‘submissão’ é aquela da interpretação individual do mesmo [o bom] à interpretação coletiva expressada através do soberano.”²⁴⁵

A característica da primeira lei da natureza, para a qual chama atenção Charvet, refere-se à preservação de si mesmo, ou seja, a auto-conservação. Agir conforme esse ponto de vista é seguir uma visão geral do que vem a ser o *bom*. Contudo, não há no estado de natureza alguma regra moral que garanta o comprometimento de todos com esse ponto de vista. Daí a razão para que uns desconfiem dos outros, pelo fato de cada um julgar individualmente o que a “lei” requer de si e dos demais.²⁴⁶ Não existe um critério objetivo pelo qual tal julgamento deve orientar-se. Na sociedade política o julgamento individual dá lugar ao ponto de vista coletivo, a saber, o ponto de vista moral. Todavia, quando o cidadão julga uma lei e identifica sua carência de validade moral, “afirma que ele não está obrigado moralmente a obedecê-la.”²⁴⁷ Isso desencadeia um movimento contrário à soberania e o bem comum. A noção de legitimidade política apresentada por Rousseau prevê a observância do ponto de vista moral, a saber, aquilo a que se referem as leis – os interesses e o bem comuns. O problema se instala, portanto, na possibilidade de o soberano fazer um uso incorreto da legislação, o que incorre em uma distorção de suas atribuições. Havendo essa distorção, cabe a quem julgar quando ela ocorre, bem como, providenciar as medidas legítimas para que a mesma seja corrigida? Nesse ponto – na busca de uma lei moral que obriga, independentemente do interesse individual – Charvet identifica a incoerência das teorias contratualistas clássicas.²⁴⁸

No que se segue a essa exposição, se fará uma abordagem acerca de algumas medidas institucionais previstas por Rousseau para garantir a legitimidade do modelo político advindo dos princípios por ele estruturados. Essas medidas, como se verá, certamente dissolvem a incoerência, pelo menos na teoria contratualista de Rousseau,

²⁴⁵ CHARVET, 1999, p. 210.

²⁴⁶ cf. CHARVET, 1999, p. 210.

²⁴⁷ CHARVET, 1999, p. 213.

²⁴⁸ cf. CHARVET, 1999, p. 216.

apresentada por Charvet. Além disso, vale lembrar que a vontade geral não exclui a individualidade. Segundo Cohen:

“Mantendo em mente a importância da autonomia e da interdependência na formulação do problema fundamental do contrato social, bem como a estrutura da vontade geral, a solução de Rousseau para o problema fundamental pode ser menos uma tentativa incoerente de encontrar uma comunidade não-diferenciada sobre uma forma abstrata de ‘voluntarismo’, e mais uma tentativa razoável de justificar uma sociedade ideal em termos que podem interessar tanto àqueles que vivem dentro quanto os que vivem fora desse ideal ...”²⁴⁹

Além do acesso aos benefícios advindos da formação do Estado, certamente se prevê o engajamento individual com o todo, isto é, o comprometimento com a comunidade. Tal é a complexidade do argumento sistematizado por Rousseau em torno da relação do conceito de vontade geral e a unanimidade.

Tendo-se considerado as questões analisadas até aqui, destacar-se-á ainda um problema suscitado a partir da crítica de Walzer ao papel, atribuído por Rousseau, ao legislador. Walzer em sua análise das relações entre filosofia e democracia, conclui que elas são coisas totalmente distintas e pertencem a esferas também diferentes.²⁵⁰ Mais do que isso, existe segundo ele, uma tensão entre filosofia e democracia, a qual pode ser apresentada da seguinte forma: “A verdade é uma, mas as pessoas têm muitas opiniões; a verdade é eterna, mas as pessoas continuamente mudam suas mentes.”²⁵¹ A verdade enquanto única, universal, pertence ao âmbito filosófico. Todavia, no campo político, no “reino” das instituições democráticas, as coisas funcionam de forma diferente, argumenta Walzer. Daí, portanto, a tensão, em outras palavras, entre validação filosófica e reivindicação democrática. De acordo com Walzer, “[...] o filósofo político deve separar-se da comunidade política, cortar os laços afetivos e idéias convencionais. Somente então ele pode esforçar-se para responder as questões profundas acerca do significado e propósito da associação política e a estrutura apropriada da comunidade e seu governo.”²⁵² Para Walzer, portanto, as instituições democráticas pertencem ao interior da comunidade particular, enquanto que, a validação filosófica afasta-se da comunidade particular e pretende valor universal para suas

²⁴⁹ COHEN, 1999, p. 201.

²⁵⁰ cf. WALZER, 1981, p. 397.

²⁵¹ WALZER, 1981, p. 383.

²⁵² Idem, p. 393.

proposições. “A democracia não possui reivindicações no reino filosófico, e os filósofos não possuem direitos especiais na comunidade política. No mundo da opinião, a verdade é de fato outra opinião, e o filósofo é somente outro fabricante de opinião”.²⁵³ Desse modo, não existe razões para que se reivindique uma situação privilegiada para a figura do filósofo, ou mesmo, que este se coloque como alguém que, olhando de fora, diz quais as decisões mais corretas a serem tomadas.

O legislador, como o concebe Rousseau, apresenta-se para Walzer como o filósofo nessa posição de destaque em relação à comunidade de idéias. Em Rousseau, o povo enquanto soberano é quem estatui a lei que une a todos e os torna livres. Segundo Walzer, “Rousseau volta atrás desta reivindicação”²⁵⁴ quando idealiza o legislador, a partir de sua própria constatação de que o povo frequentemente escolhe o que não queria ou não deveria ter escolhido. Por esse motivo, o povo precisa da orientação de um legislador. “O legislador de Rousseau é simplesmente o filósofo na roupagem heróica”²⁵⁵, que destaca-se da comunidade particular para guiar seus passos, o que parece paradoxal em relação aos princípios até então analisados e sistematizados pelo *Contrato Social*.

De fato, o capítulo do *Contrato Social* acerca do legislador apresenta-se, de certa forma, estranho e de difícil compreensão quando se busca a sua coerência com outras questões essenciais sistematizadas por Rousseau. A primeira impressão que se apresenta ao pensamento é que Rousseau cria para si um problema insolúvel e, pior, desnecessário. Contudo, isso não passa de primeira impressão apenas. Além disso, o legislador conforme o concebe Rousseau, não desempenha a função identificada por Walzer. Devido ao fato de as questões acerca do legislador em Rousseau serem paradoxais, é necessário analisá-las de forma mais cuidadosa visando uma melhor compreensão. Em que consiste, portanto, o legislador e qual é a necessidade de sua instituição?

Rousseau parte, é verdade, daquele pressuposto identificado por Walzer (referido acima), a saber:

“O povo por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido. É preciso fazê-la ver os objetos tais como são, algumas vezes tais como eles devem parecer-lhe, mostrar-lhe o caminho certo que procura, defendê-la da sedução das

²⁵³ Ibid, p. 397.

²⁵⁴ Ibid, p. 381.

²⁵⁵ Ibid, p. 384.

vontades particulares, aproximar a seus olhos os lugares e os tempos, pôr em balanço a tentação das vantagens presentes e sensíveis com o perigo dos males distantes e ocultos. [...] Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis donde nasce a necessidade de um Legislador.”²⁵⁶

Esta passagem explícita de forma contundente o caráter paradoxal das questões concernentes ao legislador tal como ele é visto por Rousseau. Além do mais, ao se considerar apenas esse trecho do texto – apesar de ele conter afirmações importantes, as quais permitem compreender de forma correta o que Rousseau pretende com “seu” legislador – sem buscar compreender as intenções de seu autor, é possível dar razão a Walzer. Contudo, é preciso ir além e buscar a compreensão do ponto ao qual Rousseau deseja atingir. Em primeiro lugar, não é verdade que Rousseau volta atrás da afirmação de que o povo é o soberano e que as leis devem ser estatuídas pela vontade geral. Todavia, ele está deixando claro um aspecto acerca da vontade geral que, muitas vezes, é mal compreendido por seus leitores, a saber, a possibilidade de a vontade geral errar ou ser confundida. Quando Rousseau afirma que a vontade geral é soberana, ele está defendendo que somente ela pode dar às leis a legitimidade necessária, mas não está afirmando que ela seja infalível. Sem a presença da vontade geral não existem leis. No máximo, pode-se falar em decretos, manifestações de vontades particulares. É necessário que a vontade geral seja esclarecida e, dessa maneira, o povo não seja enganado. No capítulo terceiro do livro segundo do *Contrato Social (Se pode errar a vontade geral)*, Rousseau já faz essas ressalvas à questão. Na passagem supracitada ele retoma esses mesmos aspectos e conclui daí pela necessidade de haver na sociedade alguém que auxilie o povo na compreensão daquilo que de fato é a vontade geral. Nesse momento, ele faz referência ao legislador que, como se verá, não é um “apêndice contraditório” aos princípios elaborados no *Contrato Social*.

Até aqui ficaram demonstrados os motivos que levaram Rousseau a vislumbrar e propor a presença do legislador. Além disso, já ficou afirmado que o recurso ao mesmo se faz necessário. No entanto, é necessário dizer o que é o legislador, na concepção rousseauiana, bem como apontar e analisar em que níveis ele deve atuar. Em outras palavras, como é proposta por Rousseau a atividade do legislador ou, ainda, que função ele deve desempenhar? Eis o que afirma Rousseau:

²⁵⁶ Do *Contrato Social*, 1978, p. 56.

“Para descobrir as melhores regras da sociedade que convenham às nações, precisar-se-ia de uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e, contudo, quisesse dedicar-se a nós, que, finalmente, almejando uma glória distante, pudesse trabalhar num século e fruí-la no outro. Seriam precisos deuses para dar leis aos homens.”²⁵⁷

Aí está, portanto, o legislador, tal como o concebe Rousseau. Novamente, as afirmações apresentam-se de uma forma paradoxal, havendo inclusive uma caracterização, de certo modo, exagerada, das qualidades do legislador. Trata-se de um ser que beira a divindade. Todavia, esse aspecto exagerado denota a importância atribuída por Rousseau ao legislador e, além disso, o papel que o mesmo deve desempenhar no âmbito do Estado. É necessário, portanto, levar em conta o caráter figurado da linguagem usada por Rousseau para interpretá-lo de maneira correta. Não se trata de apenas reconstruir um sistema como quem encaixa as peças em um “quebra-cabeças”. No que se refere ao texto em questão tal interpretação se faz necessária. Segundo Machado, “[...] na linguagem de Rousseau, as referências à divindade sempre significam o caráter supra-humano do fenômeno coletivo. Mais uma vez tal é o sentido: o legislador é aquele, entre os homens, que mais clara consciência tem dos problemas comuns.”²⁵⁸ Essa idéia vai ao encontro da questão mais essencial e indispensável para a sociedade sonhada por Rousseau que é a superação do individualismo egoísta em prol do bem de todo o coletivo, o que, em última instância, resulta na vida boa e na liberdade original, perdida ao longo do processo de abandono do estado de natureza. Em outras palavras, cada indivíduo ao tomar consciência da dimensão comunitária (coletiva) enquanto proporcionadora da felicidade e da liberdade, no que diz respeito aos negócios públicos, estará apto a agir sempre de acordo com a vontade geral. O legislador, enquanto consciente daquilo que deve estar (ou de fato está) de acordo com a vontade geral, deve atuar como um agente que auxilia o corpo político a ter presente, no momento em que deve legislar e exercer sua soberania, as questões que mais estão próximas da mesma (vontade geral). Eis, portanto, o trabalho que deve ser desempenhado pelo legislador, nas palavras do próprio Rousseau:

²⁵⁷ Do Contrato Social, 1978, p. 56.

²⁵⁸ Idem, p. 56, nota 161.

“Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformando cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser; alterar a constituição do homem para fortificá-la; substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial [que é parte de algo] e moral.”²⁵⁹

Essa passagem é uma das tantas outras em que Rousseau explicita o caráter superior do ser humano vivendo em sociedade (claro, aquela sociedade considerada por ele ideal), em relação ao ser humano vivendo isolado no estado de natureza. Daí a sua afirmação de que o ser humano recebe da sociedade sua vida e seu ser, tornando-se mais forte, enquanto parte do corpo social e político. Isso tudo permite entender por que o legislador possui caráter tão importante e extraordinário. É ele quem deve auxiliar cada indivíduo, através das instituições, a constituir-se e compreender-se como parte de um todo mais perfeito, onde suas ações adquirem um caráter moral e concordam com a justiça.

Levando-se em conta suas qualidades e o caráter de suas ações, é possível afirmar que o “Legislador é um pedagogo [pois ele] é capaz de compreender e expressar em uma situação concreta e contingente, a verdadeira vontade dos homens [...]”²⁶⁰

Dentro desse caráter pedagógico do legislador existe ainda outra função que está ligada às questões já discutidas anteriormente acerca do que o mesmo deve empreender. Rousseau no capítulo do *Contrato Social* em que trata da divisão das leis, faz referência a quatro leis que regulamentam a relação do soberano com o Estado. Dentre elas, Rousseau destaca uma, sendo esta relativa aos usos, costumes e opinião. Para Rousseau, o sucesso de todas as outras leis depende desta, de modo que, o legislador ocupa-se dela em segredo.²⁶¹ O legislador deve, portanto, possibilitar pelo processo “educacional” a conformação dos costumes e, principalmente, da opinião, às questões indispensáveis à vida em comum. De acordo com Machado²⁶² a opinião constitui o caráter racional da moral, que é difundido na consciência dos seres humanos

²⁵⁹ Ibid, p. 57.

²⁶⁰ BURGELIN, 1978, p. 561.

²⁶¹ cf. Do Contrato Social, 1978, p. 69.

²⁶² Idem, p. 69, nota 216.

pela educação. Isso, por sua vez, reforça o caráter pedagógico do legislador tal como já referido.

O legislador apresenta-se em Rousseau não como um poder constituído. O próprio Rousseau faz questão de ressaltar que o legislador não é nem governo nem soberano. Não cabe ao legislador o ofício legislativo, visto que esta é uma atribuição do soberano. Trata-se de um poder constituinte, um agente capaz de preparar as instituições corretas, aquelas que mostram-se mais adequadas ao corpo político no qual está inserido, possibilitando ao povo a consciência das coisas que estão conformes à vontade geral, de modo que o mesmo possa legislar de acordo com ela. Dessa forma, o legislador vai, aos poucos, se “[...] apresentando como alguém que tem apenas a clarividência necessária para compreender o seu povo e suas necessidades e traduzir as aspirações desse povo numa constituição adequada a essas necessidades.”²⁶³ Ainda, sobre este aspecto, Burgelin afirma que o legislador é aquele que compreende muito bem todas as situações e circunstâncias nas quais está inserido – isso é também o que afirma Rousseau – e “[...] traduz sua intuição em uma constituição como em uma obra de arte.”²⁶⁴ O legislador, portanto, mais que uma necessidade teórica, apresenta-se no sistema de Rousseau como uma possibilidade de aplicação prática dos princípios fundamentais do pensamento rousseauiano e, por que não dizer, uma demonstração da viabilidade da soberania.

A partir das considerações precedentes, desfaz-se o aspecto paradoxal que, em um primeiro momento, apresenta-se no pensamento de Rousseau quando se tenta compreender o papel do legislador tal como ele o concebe. De acordo com a análise de Ulhôa, não há contradição entre as questões relacionadas ao legislador e o restante da obra de Rousseau. Pelo contrário, é o início da busca de aplicação prática dos princípios teóricos até então elaborados. O legislador, afirma Ulhôa, “há de procurar conhecer o povo com critério e os seus critérios serão os princípios teóricos do *Contrato Social*”.²⁶⁵

Ulhôa destaca quatro níveis do discurso de Rousseau no *Contrato Social*²⁶⁶: o primeiro nível é teórico por excelência, e trata-se do livro I; o segundo, é o nível de explicitação dos princípios teóricos implícitos no livro I, que se encontra nos capítulos I a V do livro II; o terceiro nível é o momento em que se adentra no nível da aplicação

²⁶³ ULHÔA, 1996, p. 178.

²⁶⁴ BURGELIN, 1978, p. 562.

²⁶⁵ ULHÔA, 1996, p. 143.

²⁶⁶ cf. ULHÔA, 1996, p. 143.

prática dos princípios explicitados, onde o discurso ganha um perfil normativo. São os capítulos VI e VII do livro II; o quarto nível trata-se da chegada mesma ao plano concreto das regras práticas do ofício do legislador, os livros VIII a XII.

Nota-se, portanto, a partir do ponto de vista de Ulhôa, uma relação de complementariedade entre as partes que compõem o *Contrato Social*, de modo que, segue-se uma seqüência coerente do pensamento de Rousseau, partindo do estabelecimento dos princípios à sua aplicação prática. Sendo assim,

“O exercício da vontade geral, ou seja, a soberania ou poder político, é, [...], legitimado por Rousseau por dois tipos de critério: de um lado, os critérios teóricos representados nos princípios do *que deve ser*, oriundos da natureza do pacto e das concepções antropológicas que fundamentam o modo como se concebe a natureza desse pacto; de outro lado, critérios práticos, justificadores do pensamento político decorrente daquelas concepções, e por sua vez ricos de significação política no interior do discurso, e que dizem respeito *ao que é*”.²⁶⁷

Lenoir analisa as questões referentes à legitimidade do poder político em Rousseau seguindo a mesma intuição que aparece nas palavras de Ulhôa, referidas acima. Segundo ele²⁶⁸, o próprio subtítulo – *Dos Princípios do Direito Político* – demonstra o desejo de Rousseau de subscrever o *Contrato Social* entre as obras que perguntam pela legitimidade do poder político. Há, portanto, no pensamento rousseauiano uma busca pela legitimidade política. No entanto, as noções de soberania e vontade geral não conseguem “[...] sozinhas dar ao *Contrato Social* todos os elementos constitutivos de sua legitimidade política.”²⁶⁹ Lenoir²⁷⁰ apresenta duas razões pelas quais a soberania e a vontade geral são insuficientes, no sistema de Rousseau, para garantir a legitimidade do poder político: 1) o fato de Rousseau apresentar o legislador como interventor e complemento do poder soberano; 2) a busca pela legitimidade política na relação entre poder e necessidade do governo. “Essa relação entre vontade do soberano e poder do governo gera um problema no seio do *Contrato Social*.”²⁷¹ Conforme Lenoir, esse problema aparece quando se coloca em paralelo dois textos do

²⁶⁷ ULHÔA, 1996, p. 179.

²⁶⁸ cf. LENOIR, 2000, p. 323.

²⁶⁹ LENOIR, 2000, p. 323.

²⁷⁰ cf. LENOIR, 2000, p. 324.

²⁷¹ LENOIR, 2000, p. 325.

Contrato Social. No primeiro texto Rousseau faz uma analogia entre o corpo humano e o corpo político, identificando no primeiro duas causas para as ações, a saber, uma moral e a outra física. O corpo político, análogo ao corpo humano, possui as mesmas causas motivadoras de suas ações. À causa moral das ações do corpo político Rousseau chama potência legislativa, ao passo que a causa física recebe o nome de potência executiva.²⁷² Rousseau distingue aqui força e vontade e atribui ao concurso dessas duas potências a legitimidade do poder político. Contudo, no segundo texto destacado por Lenoir, Rousseau afirma a necessidade de se instituir uma magistratura que possa estabelecer as devidas proporções entre as partes que constituem o Estado, o qual Rousseau chama Tribunato.²⁷³ Rousseau vislumbra um terceiro poder no Estado, localizado entre o legislativo e o executivo. É exatamente nesse ponto que Lenoir identifica o problema do *Contrato Social*, a saber, a legitimidade já não é mais garantida pelo concurso das duas potências do Estado – o legislativo e o executivo. Por qual razão Rousseau afirma “[...] a necessidade de um terceiro poder?”²⁷⁴ A resposta de Rousseau para essa questão é dada no momento em que ele estabelece a função do Tribunato, que consiste em “[...] impedir uma certa dinâmica das instituições políticas.”²⁷⁵ Essa dinâmica que o Tribunato deve impedir é, precisamente, a subversão dos papéis do legislativo e do executivo, sendo assim um freio a quaisquer abusos que o governo (poder executivo) possa pretender praticar. Assim, o Tribunato “[...] não deve ter nenhuma porção do legislativo nem do executivo, e nisso exatamente está seu maior poder, pois, não podendo fazer nada, tudo pode impedir.”²⁷⁶ O Tribunato, para Rousseau, deve ser o grande defensor das leis, daí a sua extrema importância.

Rousseau preconiza, como se pode observar, a subordinação do poder executivo ao poder legislativo. Este é a vontade, a potência moral, enquanto aquele é a força que executa os desígnios da vontade. Contudo, essa subordinação do executivo ao legislativo é frágil devido à já referida dinâmica do governo.²⁷⁷ Rousseau apresenta essa dinâmica nos seguintes termos:

“Assim como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, o Governo despende um esforço contínuo contra a soberania. Quanto mais esse

²⁷² cf. Do Contrato Social, 1978, p. 73.

²⁷³ Idem, p. 131.

²⁷⁴ LENOIR, 2000, p. 326.

²⁷⁵ Idem, p. 326.

²⁷⁶ Do Contrato Social, 1978, p. 132.

²⁷⁷ cf. LENOIR, 2000, p. 327.

esforço aumenta, tanto mais se altera a constituição, e, como não há outra verdade que, resistindo à do príncipe, estabeleça equilíbrio com ela, cedo ou tarde acontece que o príncipe oprime, afinal, o soberano e rompe o tratado social. Reside aí o vício inerente e inevitável que, desde o nascimento do corpo político, tende sem cessar a destruí-lo, [...].”²⁷⁸

Nesta passagem se explicita o problema da legitimidade do *Contrato Social*, afirma Lenoir. O governo aparece como uma ameaça constante à legitimidade política. O desafio reside na busca dos meios para a manutenção do princípio da subordinação, em última instância, preservar a legitimidade. É preciso garantir uma vontade no corpo político que possa opor-se à essa dinâmica do governo. Tal deve ser a função do Tribunato. Analisando por esta via, não existe a contradição vislumbrada no paralelo estabelecido por Lenoir entre as duas passagens do *Contrato Social* por ele destacadas. O próprio Lenoir afirma que Rousseau analisa o problema da legitimidade a partir de duas perspectivas diferentes, contudo, complementares.²⁷⁹ A consequência disso é que, afirma Lenoir, “[...] a legitimidade política é assegurada, não somente quando existe um poder legislativo democrático e um poder executivo dando realidade às leis, mas também quando a subordinação dos poderes é realizada. É esta realização que necessita da criação e intervenção de um terceiro poder.”²⁸⁰ Portanto, para a garantia da legitimidade, é essencial a manutenção do princípio da subordinação. Como se viu, há uma dinâmica do governo que, frequentemente, atenta contra esse princípio. Daí a necessidade da criação de meios institucionais que possam garantir a preservação política do princípio. Lenoir apresenta três meios institucionais dados por Rousseau para frear a dinâmica do governo: “1) a existência do tribunato; 2) a possibilidade, por parte do cidadão de controlar o governo; 3) uma teoria da circulação do poder.”²⁸¹ Dentre estes, apenas o Tribunato é apresentado no *Contrato Social*. O segundo e o terceiro aparecem nas *Lettres écrites de la montagne* e nas *Considerações Sobre o Governo da Polônia*, respectivamente.²⁸²

Lenoir faz uma análise pormenorizada de cada um desses meios institucionais. Mas, ele chama a atenção para a necessidade de haver uma operação conjunta dos mesmos. Do contrário, eles perdem a eficácia. Em sua análise acerca do

²⁷⁸ Do *Contrato Social*, 1978, p. 99.

²⁷⁹ cf. LENOIR, 2000, p. 328.

²⁸⁰ LENOIR, 2000, p. 328.

²⁸¹ Idem, p. 329.

²⁸² cf. LENOIR, 2000, p. 329, nota 21.

Tribunato, Lenoir identifica o que ele chama de problema da instabilidade da legitimidade – que consiste no fato de o poder soberano ser constantemente ameaçado pelo governo (tensão entre legislativo e executivo) – em termos de proporção. Segundo ele, “para Rousseau, a instabilidade própria à legitimidade política não surge da contradição de dois desejos, mas da assimetria de potência entre as instituições fundamentais do *Contrato Social*, o Soberano e o Governo.”²⁸³ Em não havendo nada que regule a relação entre essas duas potências, acaba a força dominando a vontade. O governo que tende sempre a subjugar o soberano acaba por conseguir seu intento, sendo o poder político ocupado por uma única instituição. Para evitar que tal aconteça Rousseau vislumbrou então a existência de uma instituição que intervenha nessa relação colocando cada um (legislativo e executivo) em seu lugar, sendo desse modo o ponto de equilíbrio entre as principais potências do Estado. O Tribunato, portanto, estabelece e conserva “[...] as proporções das instituições políticas.”²⁸⁴

Lenoir destaca ainda o aspecto negativo do Tribunato. Para ele esse aspecto é importante enquanto impedimento à usurpação da soberania por parte do governo e, mais ainda, por possibilitar ao povo “[...] intervir politicamente, quando ele percebe que a lei não corresponde mais à sua vontade de igualdade.”²⁸⁵ Essa afirmação introduz o tema da possibilidade do controle do governo por parte do cidadão. O que Lenoir chama de direito de representação. Nesse ponto faz-se necessário tornar claro o sentido em que o termo representação está sendo empregado. Não se deve confundir com a idéia de representação típica de uma democracia representativa onde os governantes e legisladores são escolhidos para representar o povo e agir em seu nome, bem como, em vista de seus interesses. Como se sabe, para Rousseau isso é inconcebível, pois, o povo sendo o soberano jamais deve ser representado. Se isso ocorre, a soberania é alienada e, de acordo com Rousseau, o corpo político é arruinado. A soberania, como se viu anteriormente, é intransferível e não pode ser representada.

O direito de representação concebido por Rousseau, o qual Lenoir coloca em discussão, se trata de um “mecanismo” que permite a cada cidadão, mesmo fora daquele momento em que está reunido em assembléia, cuidar das questões políticas importantes. Em outras palavras, se trata de um “mecanismo” fiscalizador que tem por função básica impedir o abuso de poder por parte do governo (executivo). Reunido em assembléia é

²⁸³ LENOIR, 2000, p. 331.

²⁸⁴ Idem, p. 336.

²⁸⁵ Ibid, p. 337.

soberano e legisla. Distante da assembléia, cada cidadão deve cuidar para que as leis tenham validade e sejam respeitadas. O direito de representação é, portanto, um “mecanismo” de controle do governo por parte do povo. Seu objetivo principal é impedir a já referida dinâmica dos governos, na qual o executivo tende sempre a sobrepor-se ao legislativo.

Para falar do direito de representação Lenoir coloca em discussão um trecho das *Lettres écrites de la montagne (Lettre 8)* onde Rousseau distingue duas atribuições do cidadão, a saber, legislar – quando em assembléia – e, mesmo não estando em assembléia, cuidar para que as leis sejam respeitadas. O desrespeito institucional às leis, como já se disse, é uma tendência latente no governo. Por isso o soberano deve estar sempre vigilante. “O direito de representação tomado em seu verdadeiro sentido não é mais que um direito negativo. Ele consiste unicamente em impedir que a potência executiva realize algo contra as leis.”²⁸⁶ O direito de representação possui, portanto, função similar àquela do Tribunato que é a manutenção do princípio de subordinação. Todavia, ele possui finalidade ainda mais salutar, pois, ele dá vida a uma república, afirma Lenoir. “O direito de representação [...] dá sentido à opinião política e, [...], tem o poder de provocar a intervenção do Soberano e do Tribunato.”²⁸⁷

Ainda, segundo Lenoir, a noção de direito de representação permite responder a uma crítica feita por Habermas ao *Contrato Social*. Segundo Habermas “o *Contrato Social* eleva a opinião não pública à classe de único legislador e exclui a *Publicidade* das discussões onde o público faz uso de sua razão.”²⁸⁸ De acordo com Lenoir, a crítica de Habermas não procede:

“Com o direito de representação, Rousseau afirma bem a necessidade política de uma expressão e de uma opinião públicas nas quais cada cidadão pode e deve participar [...]. Este direito de representação não depende de nenhuma aritmética legislativa, ele torna possível a criação de uma opinião pública e de um espaço público. [...] Os cidadãos, por intermédio da ‘voz do público que se eleva’, criam um espaço público que é precisamente aquele de sua intervenção política.”²⁸⁹

O direito de representação, tal como é apresentado acima, garante um espaço de deliberação popular sobre as questões relativas ao governo, fora do momento da

²⁸⁶ Ibid, p. 339.

²⁸⁷ Ibid, p. 340.

²⁸⁸ HABERMAS, 1978, p. 107.

assembléia. Trata-se, portanto, de um outro espaço importante de participação política. Não é, sem dúvida, um espaço de participação explicitamente efetiva na vida política, mas é um forte instrumento de pressão e “controle” das atividades empreendidas pelo governo – este entendido aqui na acepção rousseauiana (executivo). Exercendo pressão, cada cidadão está contribuindo para a formação da opinião pública, a qual, por sua vez, acaba sempre influenciando e intervindo nas ações do governo. Em última instância, o direito de representação é um direito de reivindicação e resistência. Note que a representação tal como está sendo apresentada, refere-se ao engajamento de cada cidadão com as questões relativas ao Estado e à política. Não se trata de eleger representantes que tomam as decisões em nome dos cidadãos, mas de se garantir a possibilidade de participação da vida política. “[...] Os cidadãos não devem jamais perder o direito de estarem em atividade, isto é, de possuírem o direito de intervir nas instituições políticas. [...] O valor de uma democracia se mede, ao mesmo tempo, pelo número de direitos políticos que possui o cidadão e os meios reais pelos quais ele pode calcular o quanto esses direitos são poderes políticos.”²⁹⁰ Trata-se de uma democracia em contínuo, onde os cidadãos são também sujeitos políticos. A legitimidade política, tendo-se em vista os pressupostos analisados até aqui, apenas pode ser verificada se o povo permanece e é reconhecido como soberano. Ele é quem estabelece as leis sempre em vista do bem comum, como também, fiscaliza e reivindica.

A terceira resposta institucional para as ameaças constantes à legitimidade é a circulação do poder. Segundo Lenoir, “[...] existe na obra de Rousseau, uma teoria real da circulação do poder.”²⁹¹ A finalidade principal da circulação do poder é garantir a possibilidade de participação no governo do maior número de cidadãos. Uma democracia saudável, como já referido, deve abrir a possibilidade para que todos participem das questões políticas. A circulação do poder, como o próprio termo aponta, promove uma rotatividade na ocupação dos cargos do governo. Isso é salutar já que pode inibir a cristalização de alguns vícios ou, até mesmo, desestruturar esquemas de corrupção. Sendo o exercício do governo por tempo limitado se torna para ele mais difícil estruturar algum tipo de ação contrária aos interesses do soberano, o que fortalecerá o princípio de subordinação. Além disso, o estabelecimento de cargos do governo como temporários rechaça a idéia do governo como um negócio lucrativo.

²⁸⁹ LENOIR, 2000, p. 341.

²⁹⁰ Idem, p. 343.

²⁹¹ Ibid, p. 344.

Afasta do exercício das funções do governo a idéia de propriedade. “É preciso dissociar o poder daquele que o exerce.”²⁹²

São três características da idéia de circulação do poder, apresentadas por Lenoir, as quais resultam em conseqüências positivas para o bom funcionamento do Estado. A primeira delas é a sua capacidade de tornar possível a participação efetiva de todos os cidadãos no governo; a segunda característica, bastante importante para a garantia da legitimidade política, é o fato dela dar consistência ao princípio de subordinação através do impedimento da concentração do poder por parte do governo, o que faria com que este cada vez mais se distanciasse da vontade geral; terceira característica, o impedimento de que o poder seja personalizado.²⁹³

Existe, como se pode constatar nas questões abordadas por Lenoir, um problema de legitimidade política no *Contrato Social*. Rousseau estabelece os princípios que devem dar vida e movimento ao Estado e, ao mesmo tempo, identifica as ameaças ao modelo por ele proposto. A legitimidade é fundamentada pela subordinação de todas as potências do governo ao soberano. O problema é apresentado pelo próprio Rousseau quando ele aponta para o comportamento característico do governo que é sempre tentado a sobrepor-se ao poder soberano. Novamente, a solução para o problema da legitimidade do poder soberano é obtida a partir de uma análise do *Contrato Social* em sua totalidade, bem como, de outros aspectos que compõem a obra rousseauiana. Assim como a resposta de Ulhôa, apresentada anteriormente, a análise de Lenoir também busca a combinação dos princípios teóricos com práticas efetivas que permitem a manutenção e aplicação dos mesmos. A combinação do que deve ser ao que é, o ideal a ser buscado com o que efetivamente se tem.

²⁹² Ibid, p. 347.

²⁹³ cf. LENOIR, 2000, p. 347.

Considerações Finais

Realizar um “percurso” teórico pelas idéias de Rousseau é um desafio instigador, pois, trata-se de um autor que apresenta muitas nuances em seu raciocínio, fato que leva muitos a tê-lo como um pensador paradoxal. Devido a aparente ampla possibilidade de interpretações que salta aos olhos quando se lêem os escritos rousseauianos, facilmente se perde a análise, podendo assim haver distorções das idéias que o autor quer defender. Trata-se, portanto, de uma tarefa árdua, quando se percorre “terrenos rousseauianos”, evitar os “abismos” e a “areia movediça”.

A presente pesquisa buscou apresentar uma análise do conceito rousseauiano de soberania. Contudo, a soberania popular, que é o ideal de soberania defendido por Rousseau, não é um conceito isolado em sua obra. É importante lembrar que esse conceito está imbricado em outros conceitos rousseauianos e aparece como ponto culminante do projeto de sociedade, considerada por Rousseau, ideal. Juntamente com essa sociedade ideal apresenta-se também o projeto rousseauiano de um ser humano inserido em uma situação considerada por Rousseau digna.

Mais do que o projeto de uma sociedade justa e bem ordenada, Rousseau apresenta um ideal para o ser humano. Toda sua proposta política gira em torno de um ideal humano que, na concepção de Rousseau, é possível e deve ser buscado. A noção de estado de natureza desenvolvida por Rousseau revela esse objetivo, a saber, falar de um ser humano que pode ser livre e feliz. Quando fala do ser humano vivendo no estado de natureza Rousseau apresenta todas aquelas características humanas naturais louváveis que, como tais, jamais devem se perder. Uma vez perdidas devem ser recuperadas. Dessa forma se dá o retorno ao estado de natureza que, em outras palavras, é a reconstituição de um ser humano ideal, no qual as características naturais aliadas a outras consideradas por Rousseau artificiais, o tornam superior àquele habitante do estado de natureza.

Destarte toda a ambigüidade que possa aparecer em sua obra, Rousseau é bastante claro no que diz respeito aos seus objetivos, pois, os mesmos perpassam toda sua obra. É possível visualizar com nitidez, em seu pensamento, os objetivos a serem

alcançados. O estado de natureza é o ponto de partida. No *Segundo Discurso* Rousseau apresenta de forma detalhada o ser humano vivendo no estado de natureza, bem como, as causas atribuídas por ele para o abandono daquele estado e a formação da vida em sociedade. A partir daí ele faz uma constatação que aparece explícita no início do *Contrato Social*, a saber, “o homem nasce livre e por toda a parte encontra-se a ferros.”²⁹⁴

Tal é o modelo de sociedade presenciado por Rousseau, sociedade essa que, por ser estruturada de modo injusto, tira a dignidade e a liberdade humanas. Rousseau percebe, portanto, o ser humano vivendo em sociedade inserido naquela situação miserável vislumbrada por Hobbes quando faz referência ao ser humano natural.

Nesse particular reside a importância do projeto desenvolvido por Rousseau. Ele aposta em uma sociedade e um Estado bem ordenados onde o poder soberano encontra-se no povo. E este é, como se viu, um corpo moral e coletivo, do qual cada indivíduo, a partir do contrato social, é membro. O Estado regido pela vontade geral que é a expressão da soberania popular deve ser o responsável pela fundamentação da sociedade justa na qual o ser humano retoma suas características naturais primordiais e adquire, a partir dos comprometimentos e laços firmados pelo contrato social que torna cada indivíduo parte de uma totalidade ainda maior, um *status superior*.

Rousseau não concebe o ser humano como um animal forjado pela natureza para viver em sociedade. Mas, uma vez que o mesmo abandonou seu estado natural para viver em sociedade, dela não pode mais prescindir. Trata-se de um movimento, segundo Rousseau, impulsionado pela própria natureza e, por isso mesmo, irreversível. Todavia, isso não é visto por Rousseau como algo negativo. Como já referido, ele reconhece os “progressos” que podem ser alcançados pela vida em sociedade. O conceito de soberania popular empreendido por Rousseau busca estabelecer os parâmetros da vida boa fundamentada em novas bases. Dito de outra maneira, Rousseau percorre caminhos teóricos pouco convencionais ou, pelo menos, caminha na contramão das teorias fundamentadoras do individualismo. Um ser humano que vivia sozinho e isolado no estado de natureza, a partir do contrato com seus semelhantes torna-se um ser comprometido com os outros. O povo concebido como corpo político chama a atenção para uma outra dimensão humana, a saber, o sentimento de pertença a um grupo ou um todo que só pode existir pelo engajamento de cada um. A dimensão da coletividade

²⁹⁴ Do Contrato Social, 1978, p. 22.

ganha lugar de destaque no projeto político rousseauiano. Fazendo parte do corpo político, nenhum indivíduo pode ser submetido às vontades ou arbitrariedades alheias. Não existem senhores. Cada um submetendo-se ao corpo coletivo submete-se a si mesmo e, desse modo, recupera a liberdade perdida. E aí chega-se àquele ideal preconizado por Rousseau, o ser humano livre e feliz.

O modelo da soberania popular sistematizado por Rousseau é o ponto onde culmina seu projeto como um todo justamente por essas questões abordadas acima. A soberania popular se apresenta como possibilidade de aplicação dos princípios estabelecidos por Rousseau anteriormente a ela, bem como, consequência mesma de tais princípios. Apenas a vontade geral, afirma Rousseau no início do *capítulo I do Livro II do Contrato Social*, pode dirigir e orientar o Estado para sua finalidade que é o bem comum. Em outras palavras, a soberania popular é quem possibilita uma consciência coletiva orientada para o bem da coletividade, bem este que resulta em benefícios para cada indivíduo enquanto parte da mesma.

Outro aspecto indispensável e importante do conceito de soberania sistematizado por Rousseau é a participação política. Rousseau repele o modelo representativo ao afirmar que a soberania não pode ser alienada em nome da participação direta do povo no momento de tomada de decisões políticas. O povo é o soberano e não pode ser representado. Enquanto parte do corpo coletivo precisa participar efetivamente da vida política. Assim, nenhum cidadão pode estar alheio aos acontecimentos políticos. Enquanto soberano, o povo tem o poder de tomada de decisões e precisa apresentar-se nas assembleias para exercer efetivamente esse poder. Quando não reunido em assembleia, cada indivíduo deve ser fiscalizador das atividades do governo para que as leis estatuídas não sejam ignoradas ou subvertidas.

Foi esse elemento de democracia participativa presente na soberania popular tal como a concebe Rousseau que impulsionou a presente pesquisa. Atualmente, os modelos democráticos predominantes são representativos e, muitas vezes, não correspondem às necessidades e anseios da maioria das populações dos Estados. Além disso, percebe-se uma forte crise dos Estados Nacionais frente às mudanças geopolíticas cada vez mais intensas, rápidas e drásticas, bem como, frente ao poder econômico das instituições financeiras e multilaterais. Daí concluir-se que se faz necessário buscar alternativas que possam regulamentar as ações políticas tanto em nível interno quanto externo aos Estados Nacionais. Isso pressupõe um grau de engajamento com as questões políticas por parte de todos os povos que extrapole a representação. Com isso

não se quer afirmar que a proposta de Rousseau seja totalmente adequada aos modelos políticos atuais. Contudo, a soberania da forma como Rousseau a compreende, recupera elementos essenciais para a vida política hoje, que são a participação efetiva das pessoas na “vida” do Estado e o fato de o povo ser o soberano, fonte de toda a autoridade política. Dito de outra maneira, Rousseau alerta para a necessidade de se vislumbrar os aspectos referentes ao coletivo. Ninguém mais pode pensar e agir sozinho a despeito das conseqüências que cada ato pode acarretar.

A “atualidade” de Rousseau reside basicamente nesse aspecto. O mundo globalizado enfrenta questões cada vez mais difíceis e desafiadoras que precisam ser resolvidas sob o ponto de vista de que são questões que interferem na vida de todos. Por isso, todos precisam possuir meios de estar envolvidos e preocupados com as mesmas de forma efetiva, sem delegar responsabilidades e direitos a apenas alguns grupos ou instituições. Nas configurações atuais dos Estados Nacionais não é possível reunir todos em assembléias, isso o próprio Rousseau já previu. Contudo, é necessário que haja maior engajamento e participação popular na vida política do mundo atual. Esse aspecto do engajamento na vida política é parte essencial, como se viu, do modelo de soberania sistematizado por Rousseau.

Referências Bibliográficas

- AQUINO, Santo Tomás de. **Escritos Políticos**. (Trad. Francisco B. de Souza Neto). Petrópolis: Vozes. 1997.
- ARISTÓTELES. **Política**. (Trad. Torieri Guimarães). São Paulo: Martin Claret. 2001.
- BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. (Trad. Carlos Néelson Coutinho) 4. ed. Rio de Janeiro: Campus. 1991.
- BURGELIN, Pierre. **La Philosophie de L'existence de J.-J. Rousseau**. Genève: Slatkine Reprints. 1978.
- BURLAMAQUI. **Principes du Droit Politique**. Genève: Barillot & Fils. 1751.
- CASSIRER, Ernst. **A Questão Jean-Jacques Rousseau**. (Trad. Erlon José Paschoal). São Paulo: UNESP. 1999.
- CHARVET, John. **Individual Identity and Social Consciousness in Rousseau's Philosophy**. In: CRANSTON, Maurice; PETERS, Richard S. (ed.). *Modern Studies in Philosophy: Hobbes and Rousseau. A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor Books. 1972.
- _____. **Rousseau, the Problem of Sovereignty and the Limits of Political Obligation**. In: MORRIS, Christopher (ed.). *The Social Contract Theorists. Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1998.
- CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. 5. ed. Rio de Janeiro: Ediouro. 1998.
- COHEN, Joshua. **Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy**. In: MORRIS, Christopher (ed.). *The Social Contract Theorists. Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1998.
- COOPER, Laurence D. **Rousseau, Nature, and the Problem of the Good Life**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press. 1999.

- CRANSTON, Maurice; PETERS, Richard S.(ed.). **Modern Studies in Philosophy: Hobbes and Rousseau.** A Collection of Critical Essays. New York: Anchor Books. 1972.
- DEBRUN, Michel et al. **Estudos em Homenagem a Jean-Jacques Rousseau.** Rio de Janeiro: FGV. 1962.
- DENT, N. J. H. **Dicionário Rousseau.** (Trad.Álvaro Cabral). Rio de Janeiro:JZE. 1996.
- DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de Son Temps.** 2.ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1979.
- _____. **Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau.** Genève: Slatkine Reprints. 1979b.
- FILHO, Edgard José Jorge. **Sobre o Direito de Primeiro Ocupante em Rousseau.** In: O que nos faz pensar. Maio,1993, nº 7.
- GOLDSCHMIDT, Victor. **Antropologie et Politique.** Les principes du système de Rousseau. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1983.
- GROTIUS, Hugo. **Droit de la Guerre et de la Paix.** (Trad. Jean Barbeyrac). Amsterdam: P. de Coup. 1724.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia.** Entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1997. Vol. I.
- _____. **Era das Transições.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2003.
- _____. **L’Espace Public: Archéologie de la Publicité comme Dimension Constitutive de la Société Bourgeoise.** Paris: Payot. 1978.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã.** Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. (Trad. João Paulo Monteiro e Maria B. Nizza da Silva). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural. 1979. Col. “Os Pensadores”
- _____. **Elementos de Derecho Natural y Politico.** (Trad. Dalmacio Negro Pavón). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. 1979.
- HUME, David. **Ensaio Morais, Políticos e Literários.** São Paulo: Abril Cultural. 1973.
- _____. **Tratado da Natureza Humana.** (Trad. Serafim da Silva Fontes). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2001.
- Kant, Immanuel. **A Paz Perpétua e outros opúsculos.** (Trad. Artur Morão). Lisboa: Edições 70.
- LENOIR, Norbert. **Un problème de la légitimité politique dans la pensée de Rousseau.** In: Philosophiques. Automne 2000. p. 323-350.

- LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo**. (Trad. E. Jacy Monteiro). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural. 1978. Col. “Os Pensadores”
- MANIN, Bernard. **On Legitimacy and Political Deliberation**. In: *Political Theory*. Vol. 15. n° 3. August 1987. p. 338-368.
- MASTERS, Roger D. **Rousseau and The Rediscovery of Human Nature**. In: *The Legacy of Rousseau*. Chicago: The University of Chicago Press. 1997.
- MAUS, Ingeborg. **Liberties and Popular Sovereignty: on Jürgen Habermas’s Reconstruction of the System of Rights**. In: *Cardozo Law Review*. Vol. 17. p. 825-882.
- MORRIS, Christopher (ed.). **The Social Contract Theorists**. Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1998.
- NASCIMENTO, Milton Meira do. **O Legislador e o Escritor Político, Duas Formas de Aproximação da Opinião Pública em Rousseau**. In: *Kriterion. Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. n° 96. jul/Dez/1997. Vol. 38.
- OLIVEIRA, Neiva Afonso. **Rousseau e Rawls: Contrato em Duas Vias**. Porto Alegre: EDIPUCRS. 2000.
- ORWIN, Clifford; TARCOV, Nathan (ed.). **The Legacy of Rousseau**. Chicago: The University of Chicago Press. 1997.
- PLAMENATZ, John. **“Ce Qui Ne Signifie Autre Chose Sinon Qu’on Le Forcera D’être Libre**. In: CRANSTON, Maurice; PETERS, Richard S.(ed.). *Modern Studies in Philosophy: Hobbes and Rousseau. A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor Books. 1972.
- PUFENDORF, Samuel. **Le Droit de la Nature e des Gens, ou Système général des Principes les plus importants de la Morale, de la Jurisprudence, et de la Politique**. (Trad. Jean Barbeyrac). Amsterdam: H. Schelte e J. Kuyper. 1706. 2 vols.
- _____. **Les Devoirs de l’homme et du citoyen, tels qu’ils sont prescrits par la loi Naturelle**. (Trad. Jean Barbeyrac). Amsterdam: H. Schelte. 1707.
- RAMSAY. **Essai Philosophique sur le Gouvernement Civil**. In: *Oeuvres de Fénelon*. Paris: Didot. 1852. T. III.
- REIS, Cláudio Araújo. **Sensibilidade e Sociabilidade em Jean-Jacques Rousseau**. In: *KRITERION, Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. n° 101. jun/jul/2000. p. 46-85.

- RILEY, Patrick. **A Possible Explanation of Rousseau's General Will.** In: MORRIS, Christopher (ed.). *The Social Contract Theorists. Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau.* Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1998.
- RIPSTEIN, Arthur. **The General Will.** In: MORRIS, Christopher (ed.). *The Social Contract Theorists. Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau.* Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1998.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens.** (Trad. Lourdes Santos Machado). 2.ed. São Paulo: Abril Cultural. 1978. Col. "Os Pensadores".
- _____. **Discurso Sobre as Ciências e as Artes.** (Trad. Lourdes Santos Machado). 2.ed. São Paulo: Abril Cultural. 1978. Col. "Os Pensadores".
- _____. **Do Contrato Social.** (Trad. Lourdes S. Machado). 2.ed. São Paulo: Abril Cultural. 1978. Col. "Os Pensadores".
- _____. **Emílio ou da Educação.** (Trad. Roberto Leal Ferreira). São Paulo: Martins Fontes. 1995.
- _____. **Ensaio Sobre a Origem das Línguas.** (Trad. Lourdes S Machado). 2.ed. São Paulo: Abril Cultural. 1978. Col. "Os Pensadores".
- _____. **Carta a D'Alembert.** (Trad. Roberto Leal Ferreira). Campinas: Editora da UNICAMP. 1993.
- _____. **The Basic Political Writings: Discourse on the Sciences and the Arts; Discourse on the Origin of Inequality; Discourse on Political Economy; On the Social Contract.** (Trad. Donald A. Cress). Indianapolis: Hackett Publishing Company. 1987.
- _____. **Oeuvres Complètes.** Paris: Gallimard. 1964. v. III
- STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau. A Transparência e o Obstáculo.** (Trad. Maria Lúcia Machado). São Paulo: Companhia das Letras. 1991.
- STRAUSS, Leo. **Natural Right and History.** Chicago & London: The University of Chicago Press. 1953.
- TALMON, J. L. **Los Orígenes de la Democracia Totalitaria.** (Trad. Manuel Cardenal Iracheta). México: Aguilar. 1956.
- ULHÔA, Joel Pimentel de. **Rousseau e a Utopia da Soberania Popular.** Goiânia: Editora da UFG. 1996.
- _____. **Subjetividade e Ideologia em Locke e Rousseau: sugestão de leitura.** In: *Filósofos*, v.2, nº2, jul/dez. 1997.

VAUGHAN, Charles E.(ed.). **Introduction.** In: The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau. Cambridge, University Press. 1915.

VIEIRA, Luiz Vicente. **A Democracia em Rousseau.** A Recusa dos Pressupostos Liberais. Porto Alegre: EDIPUCRS. 1997.

WALZER, Michael. **Philosophy and Democracy.** In: Political Theory. Vol. 9. nº 3. August 1981. p. 379-399.