

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

JAQUELINE FÁTIMA ROMAN

**FUNDAMENTOS DE LEGITIMIDADE DO DIREITO
POLÍTICO EM ROUSSEAU**

**TOLEDO
2011**

JAQUELINE FÁTIMA ROMAN

**FUNDAMENTOS DE LEGITIMIDADE DO DIREITO
POLÍTICO EM ROUSSEAU**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Rosalvo Schütz, e coorientação do prof. Dr. Cláudio Boeira Garcia.

TOLEDO
2011

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.

Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

R758f Roman, Jaqueline Fátima
Fundamentos de legitimidade do direito político em Rousseau /
Jaqueline Fátima Roman. -- Toledo, PR : [s. n.], 2011.
120 f.

Orientador: Dr. Rosalvo Schütz
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do
Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e
Sociais.

1. Filosofia francesa 2. Ciência política 3. Rousseau, Jean-
Jacques 1712-1778 4. Filosofia política 5. Direito político 6.
Legitimidade governamental 7. Contrato social I. Schütz, Rosalvo
II. T.

CDD 20. ed. 194
320.1

JAQUELINE FÁTIMA ROMAN

**FUNDAMENTOS DE LEGITIMIDADE DO DIREITO POLÍTICO EM
ROUSSEAU**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Rosalvo Schütz e coorientação do prof. Dr. Cláudio Boeira Garcia.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Rosalvo Schütz - Orientador
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Tarcílio Ciotta - Membro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof^ª. Dra. Neiva Afonso Oliveira - Membro
Universidade Federal de Pelotas

Toledo, 04 de Julho de 2011

À minha família, em especial aos meus pais Armelindo e Izelinda.

AGRADECIMENTOS

Ao Deus que eu não vejo, mas que sinto de verdade e que sempre é meu eterno alento.

Aos meus pais pelo apoio, incentivo e pelo que sou, e aos meus irmãos (Rosângela, Evandro e Everton) pela ajuda e preocupação.

Ao Promotor de Justiça e professor Luciano Machado de Souza que despertou meu interesse pela filosofia, me fazendo compreender sua importância para o direito.

À Capes pela concessão de uma bolsa de estudos que me permitiu realizar esse trabalho.

Ao professor Dr. Rosalvo Schütz pela gentileza de aceitar orientar um trabalho que já estava em desenvolvimento, pelas orientações, pelas palavras de amparo (muitas vezes por e-mails) que me acalmavam e me fortaleciam, e, sobretudo pela amizade e paciência comigo.

Ao professor Dr. Cláudio Boeira Garcia, que me deu o orgulho de por ele ser coorientada, pelo bom humor característico, pelo afeto e pelas palavras doces, mas sobremaneira pelo conhecimento compartilhado, e pela coorientação segura.

Aos professores Jadir Antunes e José Luiz Ames que juntamente com o professor Cláudio participaram do meu exame de qualificação.

Aos avaliadores, professor Dr. Tarcílio Ciotta (UNIOESTE) e professora Neiva Afonso Oliveira (UFPEL), cujas observações contribuíram para melhorar e ampliar minha visão em torno do tema desta pesquisa.

Ao Professor Dr. Arlei de Espíndola, pela amizade que se manteve mesmo à distância e ainda pela contribuição ao presente trabalho, como primeiro orientador.

À minha turma de 2009, em especial aos meus amigos da Linha de Pesquisa Ética e Filosofia Política, e aos amigos do grupo de estudos de Teoria Crítica.

Aos amigos da UTFPR de Toledo pelas caronas, em especial à Janesca, Araceli, Raquel e Gerson.

À amiga Maria Socorro de Lima pelo incentivo inicial, e pelas conversas e conselhos.

Aos meus amigos da filosofia e do direito, em especial à Adriana, Andréa, Fernanda, Francieli, Gerson, Isabel, Lidiane e Josete, pelas conversas que muito contribuíram para o presente trabalho.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Às demais pessoas envolvidas no Programa, especialmente a Edna Aparecida de Medeiros, Maria Damke Anschau Roehrs e Natália Lulu de Oliveira.

“Viver não é respirar, mas agir; é fazer uso de nossos órgãos, de nossos sentidos, de nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o sentimento de nossa existência. O homem que mais viveu não é o que contou maior número de anos, mas aquele que mais sentiu a vida.” – Jean Jacques Rousseau (*Emílio*, Livro I).

ROMAN, Jaqueline Fátima. *Os Fundamentos de Legitimidade do Direito Político em Rousseau*. 2011. 120 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2011.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo investigar quais são os fundamentos de legitimidade do direito político no pensamento de Jean Jacques Rousseau. Para o filósofo genebrino, o homem não é um ser político por natureza, tendo em vista que a política está diretamente relacionada com a vida social. Somente no estado social se pode falar em tal direito. No entanto, o presente trabalho inicia com o estudo do estado de natureza, para posteriormente, abordar o estado social. Tal fato se justifica, porque é nesse estado que Rousseau, através do homem no estado de natureza, constrói a ideia do que considera ser um referencial de ser humano. É debruçado sobre o homem no estado de natureza que ele encontra argumentos para diferenciar características artificiais e naturais do homem. O estudo do estado de natureza também é importante porque nele já existem sentimentos que serão necessários para a formação de uma sociedade fundamentada em um direito político legítimo, como é o caso do amor de si. Talvez seja esse o ponto de partida para a compreensão dos fundamentos de legitimidade do direito político em Rousseau. A partir do estudo das diferenças entre o estado natural e o estado social, é possível demonstrar porque o pacto dos ricos, fundamentado na desigualdade, é considerado ilegítimo para Rousseau, e ainda discorrer sobre os fundamentos políticos necessários para a construção de um pacto civil legítimo. Quais são as condições necessárias para que o homem se mantenha em sociedade tão livre quanto antes? Na visão de Rousseau, o homem não pode renunciar a sua liberdade, sob pena de perder a condição humana, porque cada homem possui o mesmo valor que os demais de sua espécie, e por isso não pode dominar ou obedecer. Assim, um pacto civil nos moldes do denominado pacto dos ricos é para Rousseau completamente ilegítimo, porque legaliza a dominação de um homem sobre o outro, desnaturando-o. O homem livre é aquele que obedece somente a sua própria vontade. Mas como equacionar a vida em sociedade com a obediência somente aos seus próprios desígnios, ou seja, a partir de que referência se torna possível fundamentar um pacto legítimo e, por consequência, o Direito Político? Para resolver esse problema, nosso filósofo propõe um novo pacto civil, e nele a ideia da soberania popular: o povo reunido em assembleia é o único soberano legítimo e apto para aprovar leis que tem de obedecer. Essas leis devem estar de acordo com a vontade geral, que sempre visa o bem comum e a utilidade pública. Assim, cada homem vota de acordo com sua consciência, sem influências, e obedece somente a sua própria vontade, que conseqüentemente esta refletida nas leis que aprova. Desta forma, o homem não pode delegar a um representante o poder de aprovar as leis, porque o exercício da soberania é inalienável. Essa é a forma legítima que Rousseau encontrou para o homem obedecer sem servir.

Palavras-chave: Rousseau. Direito Político. Pacto Civil. Vontade Geral. Legitimidade.

ROMAN, Jaqueline Fátima. *The Legitimacy foundation in Rousseau's Political Law*. 2011. 120 f. Dissertation (Master's Degree in Philosophy) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2011.

ABSTRACT

This work aims to investigate what are the legitimacy foundations of political law in the thoughts of Jean Jacques Rousseau. For the Geneva-born philosopher, the man is not a political being by nature, as politics is directly related to social life. Only in the social state it is possible to talk about such law. However, the present work starts with the study of the state of nature, and eventually it will approach the social state. This is justified by the fact that it is in this state that Rousseau, through the hypothetical natural man, builds the idea of what he considers to be a reference of human being. Leaning on the natural man, he finds arguments to differ artificial and natural features of man. The study of the state of nature is also important because in it there are feelings that will be necessary to form a society founded on the legitimate political law, as it is the case of love of oneself. This might be the starting point to understand the legitimacy foundation in Rousseau's political law. Starting from the study of the differences between the state of nature and the social state, it is possible to show why the pact between rich and poor, founded on the inequality, is considered illegitimate by Rousseau, and also reason about the necessary political foundations for the building of a legitimate civil pact. What are the necessary conditions for the man to live in society as free as before? In Rousseau's point of view, the man cannot renounce his freedom; otherwise he will lose his human condition, as each man has the same value as the others from his species, and therefore cannot dominate or obey others. Thus, a civil pact similar to the pact between rich and poor is completely illegitimate to Rousseau because it allows the domination of a man over another, denaturalizing him. The free man is the one that obeys only his own will. But how can we envisage life in society with the obedience of solely one's own will, that is, from what reference is it possible to found a legitimate pact and, consequently, Political Law? To solve this problem, our philosopher proposes a new civil pact, and in it the idea of popular sovereignty: people reunited in assembly are the only legitimate sovereign and apt to approve laws which they have to obey. These laws must be in accordance with the general will, which aims at the common well-being and the public utility. That way, each man votes according to his conscience, without any influences, and obeys only his own will, which is consequently reflected in the laws he has approved. Therefore, a man cannot relegate to a representative the power to approve laws, because the exercise of sovereignty is inalienable. This is the legitimate way that Rousseau found for the man to obey but not to serve.

KEY WORDS: Rousseau, Political Law, Civil Pact, General Will, Legitimacy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 ESTADO DE NATUREZA E LIBERDADE NATURAL	15
1.1 CONHECIMENTO DO HOMEM.....	21
1.1.1 Perfectibilidade.....	22
1.1.2 Piedade	26
1.1.3 Amor de si	30
1.1.4 Razão.....	33
1.1.5 Homem do homem: o amor próprio.....	37
1.2 O ESTADO SOCIAL	41
1.2.1 Desigualdade.....	44
1.2.2 Propriedade e pacto dos ricos	48
2 FUNDAMENTOS DE LEGITIMIDADE DO PENSAMENTO POLÍTICO DE ROUSSEAU	55
2.1 CONVENÇÃO E PACTO SOCIAL	61
2.2 VONTADE GERAL	68
2.3 LEI E LIBERDADE CIVIL	76
2.4 SOBERANO	85
2.5 SOBERANIA	88
2.6 BEM COMUM	90
2.7 LEGISLADOR.....	93
2.8 GOVERNO E REPRESENTANTES	98
2.9 VONTADE PARTICULAR E SOCIEDADES PARCIAIS.....	107
2.10 TAMANHO DO ESTADO E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA.....	109
3 CONCLUSÃO	112
4 REFERÊNCIAS	118

INTRODUÇÃO

Rousseau afirmou no *Emílio* em 1762: “O direito político está por nascer” (2004, p. 676). Tal afirmação demonstra que o filósofo genebrino não interpretava as relações políticas existentes a sua época como originárias do direito político. O modo como Rousseau analisava o direito político era diferente daquele existente, o que fez com que não qualificasse as relações políticas como provenientes de tal direito.

Realmente havia um direito político por nascer, que é o que se compreende hoje por direito político moderno. Mas o que há de tão novo assim no pensamento de Rousseau? O que o fez acreditar que importantes contribuições de pensadores como Aristóteles¹ e mais recentemente Maquiavel, Locke, Hobbes, Grotius² e Montesquieu³, dentre outros que o antecederam e que trabalharam questões políticas, não poderiam receber a qualificação de direito político? O que seria então o direito político para Rousseau?

É justamente esta questão que o presente trabalho visa responder. Apresentar ao leitor à temática do direito político em Rousseau e seu sistema de funcionamento que fundamenta a soberania e seu exercício no povo, a fim de demonstrar a inovação do pensamento de Rousseau para a sua época. Pode-se afirmar que Rousseau acreditava ser ele quem estabeleceria, ao menos em teoria⁴, o que poderia ser denominado de direito político. O pensamento político de Rousseau se manifestou inicialmente através de sua obra *Instituições Políticas*, tendo em vista que é dessa obra - que restou inacabada - que Rousseau extraiu a

¹ A crítica que Rousseau faz a Aristóteles se refere ao fato deste acreditar na desigualdade natural entre os homens: “Aristóteles, antes de todos eles, também dissera que os homens em absoluto não são naturalmente iguais, mas nascem uns destinados à escravidão e outros à dominação. Aristóteles tinha razão, mas tomava o efeito pela causa. Todo homem nascido na escravidão, nasce para ela; nada mais certo. Os escravos tudo perdem sob seus grilhões, até o desejo de escapar deles; amam o cativo como os companheiros de Ulisses amavam seu embrutecimento. Se há, pois escravos pela natureza, é porque houve escravos contra a natureza.” (ROUSSEAU, 1983, p. 24-5).

² Rousseau se referindo ao livro *O Direito da Paz e da Guerra* critica Grotius no *Do Contrato Social* ao afirmar: “Grotius nega que todo o poder humano se estabeleça em favor daqueles que são governados: cita, como exemplo a escravidão. Sua maneira mais comum de raciocinar é sempre estabelecer o direito pelo fato. Poder-se-ia recorrer a método mais conseqüente, não, porém, mais favorável aos tiranos. Resta, pois, em dúvida, segundo Grotius se o gênero humano pertence a uma centena de homens ou se esses cem homens pertencem ao gênero humano. No decorrer de todo o seu livro parece inclinar-se pela primeira suposição, sendo essa também a opinião de Hobbes. Vemos assim, a espécie humana dividida como manadas de gado, tendo cada um seu chefe, que o aguarda para devora-lo” (ROUSSEAU, 1983, p. 24).

³ “Ele tem o cuidado também de indicar no *Emílio* que não se deve confundir o “direito positivo dos governos estabelecidos”, que foi a especialidade de Montesquieu, como o “direito político” que será a sua” (DERATHÉ, 2009, p. 94).

⁴ A frase completa de Rousseau é: “o direito político está por nascer e é de se presumir que nunca venha a nascer” (ROUSSEAU, 2004, p. 676). A afirmação de que talvez o direito político nunca venha a nascer, pode ter sido o reconhecimento de Rousseau da dificuldade de se colocar em prática o programa do *Contrato Social*.

obra *Do Contrato Social*⁵, que norteará toda essa pesquisa. Nas *Confissões*, ao tratar das *Instituições Políticas*, Rousseau afirma:

Embora já havia cinco ou seis anos eu trabalhasse nessa obra, ela não estava ainda adiantada[...] não queria comunicar meu projeto a ninguém, nem mesmo a Diderot. Receava que fosse muito ousado para o século e para o país para que o escrevia, e que o susto dos meus amigos me constrangesse na execução. Ignorava ainda se ele poderia ser feito a tempo e de modo a poder aparecer enquanto eu ainda vivesse (ROUSSEAU, 1983, p. 371).

Rousseau estava consciente de que seu pensamento sobre o direito político seria incompreendido em seu século, e que talvez não vivesse para poder vê-lo ser executado. Sabia que assustaria até mesmo seus amigos com a ousadia de seu projeto. É no *Do Contrato Social* - obra política por excelência que será muito utilizada neste trabalho - que se concentram os conceitos caros ao estudo do direito político em Rousseau: convenção, estado civil, governo, lei, legislador, pacto, povo, soberania, soberano e, por fim, vontade geral. No *Emílio*, “a melhor de minhas obras, bem como a mais importante” (ROUSSEAU, 2008, p. 516), que muito mais que do que um Tratado sobre a Educação, apresenta no Livro V uma minuta do que seriam as *Instituições Políticas*⁶, e desta forma contribuirá para a presente pesquisa, bem como o *Discurso sobre a Desigualdade*⁷, tratado aqui como Segundo Discurso, os *Manuscritos de Genebra*⁸, e o *Discurso sobre a Economia Política*.

As demais obras do filósofo genebrino não serão ignoradas tais como: as *Considerações sobre o Governo da Polônia*; o *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, tratado aqui como Primeiro Discurso; as *Cartas*⁹; as *Confissões* e os *Devaneios de um Caminhante Solitário*. No entanto, serão utilizadas somente na medida em que contribuam para o objetivo principal deste trabalho, a saber, analisar e compreender os fundamentos de legitimidade do direito político em Rousseau.

É importante ressaltar que o conteúdo do presente trabalho é o estudo do direito político no pensamento de Rousseau, e para tanto, a obra principal é o *Do Contrato Social*, no qual o filósofo genebrino trata da possibilidade de se estabelecer uma nova ordem

⁵ “Tudo o que há de audaz no *Contrato social* já aparecera antes no *Discurso sobre a Desigualdade*” (ROUSSEAU, 2008, p. 372).

⁶ “Relendo o texto do *Emílio* em que Rousseau dá o sumário, não do *Contrato social*, mas de suas *Instituições Políticas*” (DERATHE, 1999, p. 95).

⁷ “Constituindo o segundo Discurso verdadeira introdução ao contrato e, em geral, ao pensamento político de Rousseau” (MACHADO, 1968 p. 90).

⁸ “Falar do *Manuscrito de Genebra* já é falar do *Contrato Social*” (MACHADO, 1968, p.44).

⁹ *Cartas Escritas da Montanha*; *Cartas a Christophe de Beaumont*; *Cartas a Malesherbes*; *Carta de J-J Rousseau ao Senhor de Voltaire*; *Cartas Morais*; *Carta ao Senhor de Franquières* e *Carta a D’Alembert*.

social sem fundamentar-se na dominação de um homem pelo outro. Na referida obra, a vontade geral é apresentada como uma forma de restabelecer a liberdade humana, através de um novo pacto, que por não permitir a submissão de um homem ao outro e por manter a liberdade individual, é considerado legítimo.

É na obra *Do Contrato Social* que se encontra a célebre frase: “O homem nasce livre e por toda a parte encontra-se a ferros” (ROUSSEAU, 1983, p. 22). É da natureza do homem a liberdade que não poderia lhe ser retirada, sob pena de perder a própria humanidade. O homem deixaria de ser o que é: “Renunciar a liberdade, é renunciar a qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos seus próprios deveres” (ROUSSEAU, 1983, p. 27). Um homem não poderia concordar em se submeter a outro, a ser subjugado por outro “afirmar que um homem se dá gratuitamente constitui uma afirmação absurda e inconcebível; tal ato é ilegítimo e nulo, tão-só porque aquele que o pratica não se encontra no completo domínio de seus sentidos” (ROUSSEAU, 1983, p.27).

Para Rousseau o homem não foi criado para ser dominado, mas sim para dominar-se e ser seu próprio senhor, mantendo a liberdade inata. No entanto, o filósofo genebrino afirma que essa liberdade é perdida através do convívio social, e que a partir deste convívio ocorre à instituição da desigualdade entre os homens. Assim, Rousseau questiona: “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” (ROUSSEAU, 1983, p. 21). *Indagar se existe alguma regra de administração que possa tomar os homens como são...* Como são os homens? Ora, são livres! Nascerem livres, mas encontram-se a ferros por todas as partes. Então Rousseau questiona: seria possível estabelecer um modo de convivência social que mantivesse o homem tão livre quanto era ao nascer? A essa questão Rousseau responde afirmativamente, resolvendo-a através de um pacto civil legítimo, no qual o povo submeter-se-ia somente a vontade geral, que seria soberana, emanada do próprio povo reunido em assembléia, sem a necessidade de representantes. Essa seria a forma libertadora do homem em sociedade: fazer com que o homem dentro dos limites do possível seja conduzido ao que pode ser.

Mas como chegar a esse direito político no qual o povo é soberano e se expressa através da vontade geral, sem necessidade de submissão de um homem a outro? Qual é o caminho que deve ser percorrido, como entender a natureza humana e suas faculdades e paixões? Todos os povos poderiam utilizar-se da máxima da vontade geral? Quais seriam os requisitos para a existência dessa vontade? Quando um povo se torna apto para expressar a vontade geral? Como reconhecer essa vontade? Qual é o “guia” dessa vontade? Essas e outras

questões serão abordadas no presente trabalho que será dividido em dois capítulos dispostos da seguinte maneira:

O primeiro capítulo abordará temas correlacionados com o direito político, mas não o direito político em si, o que não significa que sejam temas menos importantes, porque é através da compreensão da temática deste primeiro capítulo que se possibilitará a compreensão posterior, de forma conjunta e articulada do pensamento do filósofo genebrino acerca do direito político. Este capítulo iniciará com o estudo do estado de natureza e da liberdade natural, ressaltando a importância do tema, tendo em vista que é através da hipótese do estado natural, que Rousseau busca as características inatas ao homem. Essas ideias do homem genérico serão de muita importância quando se passar ao estudo do homem social, e de seu processo de desnaturação, o que será importante, por sua vez, para se entender a contrariedade à natureza que ocorre quando um homem se sujeita a outro.

Ainda no primeiro capítulo serão abordadas as paixões humanas inatas, a saber, a liberdade e a *perfectibilidade*, além da piedade natural e do amor de si, estes últimos, também pertencentes aos animais. Esses são conceitos fundamentais para se compreender o pensamento político de Rousseau, conforme se demonstrará. Dentre eles, destaco o da liberdade - no primeiro capítulo será abordada a liberdade natural, sendo que a liberdade civil será estudada no segundo capítulo - do amor de si e da perfectibilidade:

No que se refere à liberdade, conforme já mencionado e não sendo inútil repetir, o homem não pode renunciá-la sob pena de deixar de ser o que é. Todo o trabalho de Rousseau circunda tal tema, porque é para encontrar uma forma de manter o homem livre em sociedade que ele escreve o *Do Contrato Social*, e desenvolve sua teoria sobre a legitimidade do direito político.

Quanto ao amor de si, ou desejo de conservar-se, este é responsável por nossas paixões doces e afetuosas, identifica as nossas verdadeiras necessidades, e é sempre bom e que visa tão-só à conservação do homem. Mais do que estudar e conceituar o amor de si, o propósito deste trabalho será demonstrar os danos que o homem sofre e causa quando o amor de si é desnaturado e transformado em amor-próprio, sentimento que também será analisado neste primeiro capítulo, e que pode ser encontrado no homem social.

Com relação à perfectibilidade, demonstrar-se-á que ela é a capacidade do homem aperfeiçoar-se e responsável por distinguir o homem dos animais. Trata-se de uma capacidade que desenvolve todas as outras capacidades “o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares” (ROUSSEAU, 1983, p. 243).

No segundo capítulo adentrar-se-á propriamente no tema do direito político em Rousseau. É neste capítulo que se concentrará o estudo do tema da vontade geral; povo; soberano; soberania; lei; legislador; governo e tantos outros importantes para se compreender o pensamento político de Rousseau. Demonstrar-se-á o que Rousseau entende por poder soberano legítimo e de que forma este poder deve ser exercido para que a liberdade em sociedade possa ser possível. No segundo capítulo destaco os temas: soberano, lei e vontade geral:

A compreensão do que Rousseau entende por soberano é imprescindível: “Em todo o Estado político, é preciso de uma potência suprema, um centro onde tudo esteja relacionado, um princípio de onde tudo derive um soberano que possa tudo” (ROUSSEAU, 2006, p.332). Mas quem é esse soberano? Se for necessário que exista um soberano, como então o povo poderá ser livre? Essa questão tão polêmica, que despertou muitas críticas será desenvolvida no segundo capítulo.

No que se refere aos temas da lei e da vontade geral, que estão relacionados intimamente, é possível afirmar que a lei para Rousseau deve ter um processo de formação especial que a diferencia. A lei para ser legítima deverá preencher uma série de requisitos que serão demonstrados. Um desses requisitos é ter passado pela aprovação da vontade geral, que é um conceito central no pensamento de Rousseau, com o qual os demais conceitos do segundo capítulo estarão correlacionados. Compreender a amplitude do conceito da vontade geral e sua relação com todo o sistema do direito político em Rousseau, pode ser considerado como o principal objetivo desse capítulo, e até mesmo do presente trabalho, considerando que o tema é muito controverso e até mesmo na atualidade vem gerando dúvidas entre os intérpretes de Rousseau.

1 ESTADO DE NATUREZA E LIBERDADE NATURAL

Para estudar o estado de natureza é necessário retomar ao Segundo Discurso, que visou responder a seguinte questão, proposta pela academia de Dijon¹⁰: qual é a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens, e se ela é autorizada pela lei natural? Nele Rousseau desenvolve um recurso retórico, construído a partir do que hipoteticamente teria sido o estado de natureza. Tal recurso foi utilizado para ilustrar as características inatas à condição humana em contraponto com o homem social, que teria adquirido tantas características artificiais, que nem ele mesmo conseguiria diferenciar essas artificialidades adquiridas no meio social das suas reais necessidades vitais.

Rousseau inicia o Segundo Discurso dizendo que estuda o homem: “É do homem que devo falar e a questão que examino me diz que vou falar a homens, pois não se propõe questões semelhantes quando se tem medo de honrar a verdade” (ROUSSEAU, 1983, p. 235). Com essa frase inicial, esclarece que para abordar a questão da desigualdade deve primeiro estudar o homem, não só o homem que tem diante dos olhos, mas sim um referencial humano, sem os vícios artificiais. O homem que estava sob seus olhos, denominado de homem social já estava corrompido pelos vícios e costumes, e teria adquirido tantas artificialidades que já não conseguia ele próprio identificar o que seria necessidade natural (o que era verdadeiramente essencial para sua subsistência) e o que lhe seria artificial (dispensável).

Rousseau descreve os traços do homem no estado de natureza em um exercício de retórica, sem acreditar na existência efetiva de um estado de natureza, e com o objetivo de buscar o que seria um referencial humano, presente em um homem livre e independente dos demais de sua espécie. Este homem seria capaz de seguir os desígnios de seu coração, sem as imposições que a vida em sociedade aplica a todos que dela participam. Para possibilitar a convivência social, o filósofo genebrino descreve o homem no estado de natureza com muitas minúcias e pormenores, apresentando inclusive características desse homem (físicas e

¹⁰ A academia de Dijon propunha concursos regulares cujos temas eram apresentados, muitas vezes, como questões a serem respondidas. No Livro VIII das *Confissões* Rousseau narra as circunstâncias que cercaram a composição do Discurso sobre as Ciências e as Artes. Narra que em fim de setembro, começo de outubro de 1749, quando estava a pé, se dirigindo para de Vincennes, com o objetivo de visitar Diderot que estava preso, levando consigo o último exemplar do *Mercure de France* nas mãos, leu no jornal a questão que a academia de Dijon acabava de propor: “o restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?” Essa foi a questão respondida por Rousseau, através do Discurso sobre as Ciências e as Artes, que lhe rendeu o prêmio da academia naquele ano. Em 1753 a Academia de Dijon propôs para o prêmio do ano seguinte, a questão: Qual a origem da desigualdade entre os homens e será ela permitida pela lei natural? Rousseau resolveu concorrer mais uma vez, e para tanto redigiu o Discurso sobre a Origem e o Fundamento da Desigualdade entre os Homens.

metafísicas), explicitando que é debruçado sobre essa ideia, que conseguirá identificar se a desigualdade é ou não natural. Nesse sentido Garcia afirma:

Distinto é o modo como se pronuncia em outros textos e na Carta, em que tem o homem natural - o homem em si - por objeto direto de considerações. Ocupar-se deste homem genérico não é menos importante para Rousseau, sobretudo pelo papel que as idéias abstratas e reguladoras assumem em seu pensamento. Idéias que tornam possível sua crítica às concepções que tomam os fatos contingentes do homem e da sociedade como verdades adequadas à sua condição possível. Com isso, abdicam de visualizar as diferenças e de compará-las tendo em vista uma idéia reguladora da condição política humana (1999, p. 59).

Assim, no Segundo Discurso Rousseau esclarece o que entende ser a essência humana: “Por importante que seja, para bem julgar o estado natural do homem, considerá-lo desde a sua origem e examiná-lo, por assim dizer, no primeiro embrião da espécie” (ROUSSEAU, 1983, p. 237). Rousseau descreve o homem em sua essência como um ser muito resistente, que enfrenta as dificuldades apresentadas utilizando-se de sua força física:

Habitados desde a infância, às intempéries da atmosfera e ao rigor das estações, experimentados na fadiga e forçados a defender, nus e sem armas, a vida e a prole contra as outras bestas ferozes, ou a elas escapar correndo, os homens adquirem um temperamento robusto. Sendo o corpo o único instrumento que o homem selvagem conhece, é por ele empregado de diversos modos, de que são incapazes dada a falta de exercício, nossos corpos, e foi nessa indústria que nos privou da força e da agilidade que a necessidade obrigou o selvagem a adquirir (ROUSSEAU, 1983, p. 238/239).

O homem no estado de natureza estaria preparado para enfrentar intempéries, seria ágil e vigoroso, capaz de manter sua própria sobrevivência e da prole, utilizando-se dos recursos que lhe são fornecidos pela própria natureza “se não tem pele peluda, de modo algum necessitam nas regiões quentes e, nas frias, desde logo sabem apropriar-se da dos animais que dominaram; se só tem dois pés para correrem, têm dois braços para atenderem à sua defesa e à sua necessidade” (ROUSSEAU, 1983, p. 242).

No estado de natureza, a própria natureza é a fonte vital, e maior riqueza, sendo que nele praticamente não há necessidades, e as existentes são módicas e escassas, normalmente relacionadas com questões de sobrevivência, como água, comida e abrigo. Para respaldar essa suposição, Rousseau utiliza-se de uma afirmação visionária (hipotética) sobre o homem no estado de natureza: “Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e assim satisfazendo todas as suas necessidades” (ROUSSEAU, 1983, p. 238).

O estado de natureza apresenta poucos bens e se um homem nele fosse inserido, temeria poucos males, porque sequer teria noção de sua própria existência. Não temeria a morte, porque não teria noção da vida. Assim, por pouco conhecer, não desejaria muito, e o que desejaria diria respeito às suas necessidades vitais: “os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme a dor e a fome” (ROUSSEAU, 1983, p. 244). Rousseau acredita ser o estado de natureza um estado pacífico¹¹, contrariando o estado de natureza de Hobbes, que seria um estado de guerra¹² “sendo o estado de natureza aquele no qual o cuidado de nossa conservação é o menos prejudicial à conservação de outrem, esse estado era conseqüentemente o mais propício à paz e o mais conveniente ao gênero humano” (ROUSSEAU, 1983, p. 252). Sendo propício para o desenvolvimento da vida humana, nele cada um obedece somente a si e aos seus desígnios, sem influências externas, e se guia somente por seu coração e assim é capaz de viver livre, de forma errante, sem criar vínculos de dependência com seus semelhantes. Nesse estado o homem se mantém livre como qualquer outro animal da terra, se diferenciado desses pelo fato de ser consciente da liberdade que possui ao passo que os animais não o são. “Com efeito, é impossível imaginar o porquê, nesse estado primitivo um homem sentiria mais necessidade de um outro do que um macaco ou um lobo de seu semelhante” (ROUSSEAU, 1983, p. 250).

O homem no estado de natureza é um ser em relação imediata consigo e com (sua) natureza. Mesmo quando integrado à natureza, possui qualidades específicas de que *essa*, no seu conjunto, carece: a liberdade, a perfectibilidade e a *pitié*¹³. Essas são as capacidades virtuais e distintivas da condição humana e, enquanto tais, decisivas – para o bem ou para o mal - a

¹¹ “Embora admita por sua vez que o estado de natureza seja um estado de paz, Rousseau rejeita a teoria de Locke e de Pufendorf, não menos do que a de Hobbes. Quão opostas sejam suas conclusões, todos esses autores cometeram o mesmo erro de método. Nenhum deles foi capaz de considerar a noção de perfectibilidade ou as modificações profundas que a vida em sociedade provoca na natureza do homem. No lugar de estudarem o homem por um método genético, que lhes teria permitido “elucidar a gradação natural de seus sentimentos, eles procederam *analiticamente*. No lugar de tomar o homem tal como ele sai das “mãos da natureza”, eles observaram os homens que tinham diante dos olhos sem darem conta de que esses homens haviam sido formados e transformados por séculos de civilização e de vida em sociedade. (DERATHE, p. 203, 2009). Se Locke e Pufendorf admitiram que o estado de guerra poderia existir no estado de natureza, é porque eles faziam da propriedade um direito natural, anterior ao estabelecimento na “ordem social, não poderia haver dano, nem injúria nem guerra, no estado de natureza. É o que ele afirma numa passagem do *Contrato social*, na qual, pela excessiva concisão, corre o risco de parecer enigmática. É a relação entre coisas, diz ele, e não entre homens que constitui a guerra; e como o estado de guerra não pode nascer das simples relações pessoais, mas somente das relações reais, a guerra privada, ou de homem a homem, não pode existir, nem no estado de natureza, em que não há propriedade constante, nem no estado social em que tudo está sob autoridade das leis” (DERATHE, p. 208).

¹² “Não há guerra entre os homens, diz Rousseau, mas somente entre os Estados. Quando Hobbes fala de uma guerra geral de homem a homem, ele emprega portanto o termo guerra no sentido popular, pois se tomarmos a palavra no sentido jurídico, não poderia haver verdadeira guerra entre os particulares, nem no estado de natureza, nem no estado civil” (DERATHE, p. 206, 2009).

¹³ Essas três características citadas por GARCIA: a perfectibilidade, a liberdade, a *pitié* (piedade), e as paixões serão mais bem analisadas no próximo tópico.

qualquer mudança nesta condição imaginária ou de dever ser. Embora as desigualdades estejam presentes nas características físicas ou mentais dos homens, elas não *desigualam*, porque a condição que descreve o homem natural apenas o considera em si mesmo ou em relação genérica com a espécie. As desigualdades sociais *desigualam* porque o homem é considerado, efetivamente, em meio às condições em que ela pode ser efetivamente percebida. As desigualdades morais e políticas – produzidas artificialmente – são efetivamente “negativas” e, só se tornaram possíveis na condição das instituições sociais. Condição produzida pela conjugação das várias capacidades distintivas do homem: a liberdade, a perfectibilidade, as paixões, o engenho, os talentos, as circunstâncias geográficas, climáticas, os acasos e, sobretudo, a pressão conjunta de todos esses fatores exercida num determinado momento da história humana (GARCIA, 1999, p. 102).

No estado de natureza o homem não necessita de outro, e como não há necessidade de relacionar-se não existe a submissão, a violência, a hierarquia, a luta pelo poder. Nesse Estado, o homem não conhece a ira de seu semelhante, não sabe o que significa as palavras escravidão, déspota, tirania, e desta forma, mantém-se livre, e pelo fato de não conviver, não se aprisiona. “O que caracteriza o estado de natureza, segundo Rousseau, é a transparência, a satisfação imediata de todas as necessidades e, com isso, ausência total de obstáculos e de conflitos” (MONTEAGUDO, p. 29).

Desta forma, pela ausência de convivência no estado de natureza, não há que se falar, nesse estado, em política ou em direito político. Rousseau sequer menciona uma potencialidade para tanto. “Não há, portanto propriedade, nem injúria, no estado de natureza, e Rousseau apropria-se da célebre fórmula de Hobbes: *Natura dedit unicuique jus in omnia*¹⁴” (DERATHE, 2009, p. 170).

Considerando que o desenvolvimento do pensamento do estado de natureza ocorre quase em totalidade no Segundo Discurso, e que esta obra tem como objetivo responder a academia de Dijon à pergunta sobre a desigualdade, o foco de Rousseau naquele momento não era dissertar acerca do direito político. O Segundo Discurso objetivou analisar a origem da desigualdade, detectar seu motivo e contrapô-la com a ordem natural, sem tentar estabelecer uma hipótese para solucionar tal problema, ou tratar do direito político em si.

Concluída a análise do estado de natureza e suas características, passa-se à análise da liberdade natural. Rousseau inicia o Capítulo 1 da obra *Do Contrato Social* tratando justamente da liberdade com uma de suas frases mais conhecidas: “o homem nasce livre, e por toda a parte se encontra a ferros. O que se crê senhor dos demais não deixa de ser mais escravo do que eles” (ROUSSEAU, 1983, p. 22). Dizer que o homem nasce livre é afirmar

¹⁴ Traduzido livremente significa: A natureza deu a cada um o direito sobre todas as coisas.

que a liberdade é inerente a cada ser humano desde o seu nascimento, e que a única condição estabelecida para que o homem a adquira é nascer, sem quaisquer outras. Assim, a liberdade está atrelada de forma íntima à condição humana.

A liberdade do estado de natureza é muito parecida com a independência, se é que não é possível se afirmar que no referido estado, liberdade e independência são o mesmo. A independência no estado natural e a ausência de vínculos com os semelhantes, faziam com que o homem nesse estado pudesse agir conforme seus desígnios. Nessa mesma linha de interpretação, destaca-se a afirmação de Robert Derathè: “Assim, por não ter admitido que o estado de natureza é um estado de *dispersão* ou de *isolamento*, os filósofos se contentaram em observar e em descrever “almas cem vezes remodeladas e fermentadas no levedo da sociedade” (2009, p. 204).

Quando Rousseau propôs na obra *Do Contrato Social*, uma forma de tornar o homem tão livre quanto antes, por certo que ele jamais quis que o homem deixasse de viver em sociedade para “retomar” à liberdade natural. Em momento algum propalou a volta do homem ao estado de natureza, e é justamente por visualizar todo o absurdo de que conteria a afirmação “de volta ao estado de natureza” que Rousseau escreveu o *Do Contrato Social*, onde apresenta uma solução para manter o homem livre em sociedade. No *Emílio*, Rousseau afirma: “Um homem que quisesse considerar-se como um ser isolado, não dependendo absolutamente de nada e bastando a si próprio, só poderia ser miserável. Ser-lhe ia até mesmo impossível subsistir” (2004, p. 258). Rousseau é pleno conhecedor de que a liberdade natural não pode subsistir no estado social. A única forma para Rousseau de se retomar a liberdade natural (ilimitada) ocorre quando o pacto é rompido: “violando-se o pacto social, cada um volta a seus primeiros direitos e retoma sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela” (ROUSSEAU, 1983, p.32). É importante dizer, que essa liberdade natural de quem viola o pacto, não pode ser entendida como independência, pois a liberdade natural sinônimo de independência é aquela do homem no estado de natureza, que se trata apenas de uma hipótese levantada por Rousseau.

Todo homem possui a liberdade como característica que o diferencia dos animais: “um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade” (ROUSSEAU, 1983, p. 242/243). O homem é livre e tem consciência da possibilidade de escolha “na consciência dessa liberdade é que se mostra a espiritualidade de sua alma” (ROUSSEAU, 1983, p. 243). O homem pode escolher, ao passo que os animais são guiados somente por seus instintos. A liberdade, portanto, diferencia o homem do animal, e mesmo no estado de natureza, o homem pode escolher.

Ser livre é perseguir o objetivo de deliberar e obedecer às próprias deliberações, isto é, permanecer livre. Mais uma vez a liberdade como pressuposto e como finalidade. A liberdade pressupõe a virtude do cidadão e do súdito, o que só é obtido quando a lei estiver inscrita no coração dos cidadãos (MONTEAGUDO, 2006, p. 179).

Rousseau pensa que nada poderia compensar a perda de um bem tão precioso quanto à liberdade, e a guerra civil lhe parece menos temível do que a tirania: “vive-se tranqüilo nas masmorras; será que isso é suficiente para encontrar-se bem? Os gregos fechados no antro de Ciclope viviam tranqüilos, aguardando sua vez de serem devorados” (ROUSSEAU, 1983, p. 27). O que interessa para Rousseau não é a ausência de conflitos, mas sim a legitimidade para cada um poder exercer sua liberdade. Nota-se que o tema da liberdade orienta todo o pensamento de Rousseau: Todo homem, nasce livre e senhor de si mesmo, ninguém pode, a qualquer pretexto imaginável, sujeitá-lo sem o seu consentimento. “afirmar que um filho de um escravo nasce escravo é afirmar que não nasce homem” (ROUSSEAU, 1983, p. 120).

É inadmissível que um homem renuncie a sua própria liberdade, e mesmo que fizesse isso, não poderia renunciar a liberdade de seus descendentes. A escravidão que a época de Rousseau era vista como um direito, era considerada por ele um grande absurdo, porque um homem não poderia renunciar a sua liberdade, sob pena de renunciar a própria condição humana, e mesmo que renunciasse, não poderia renunciar a liberdade de outro homem. Rousseau considera um absurdo maior ainda dizer que um filho de escravo nasce escravo, seria o mesmo que dizer que não nasce homem, porque todo homem nasce livre.

O tema da liberdade está diretamente ligado aos fundamentos de legitimidade para Rousseau. No próximo capítulo a liberdade social e lei serão estudadas conjuntamente. Por ora, é necessário dizer que a liberdade do estado natural não poderia manter-se no estado social, tendo em vista que o direito ilimitado de tudo a todos, não corresponde às necessidades sociais. O homem que vive em sociedade, sofre e deve sofrer limitação a sua liberdade natural, somente assim poderá ser livre. Desta forma, considerando que não se quer, muito menos se pode recuperar a liberdade do estado natural na vida social, uma nova forma de liberdade deveria ser encontrada para que o homem civil mantivesse-se livre, essa é a liberdade convencional que será posteriormente estudada no tópico da liberdade civil, do próximo capítulo.

1.1 CONHECIMENTO DO HOMEM

No presente item se estudará algumas características e faculdades que, segundo nosso autor, são inatas ao homem, como a liberdade, perfectibilidade, amor de si e piedade, a razão, e ainda o amor próprio que é adquirido através do convívio social. É dessas faculdades que se tratará agora, em uma análise das características metafísicas. Quando se fala em metafísica, esta não deve ser entendida como a análise da moral, principalmente porque algumas dessas características estão virtualmente presentes no homem no estado de natureza, como a liberdade, a razão, o amor de si, a piedade, e o homem no estado de natureza não é um ser moral, porque não tem noção do justo e do injusto, do bem e do mal, é simplesmente um ser amoral: “parece a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer relação moral ou deveres comuns, não poderiam ser nem bons, nem maus ou possuir vícios ou virtudes” (ROUSSEAU, 193, p. 251). O homem no estado de natureza é amoral como um animal. Não se diz que uma fera atacou porque é má, mas sim porque é uma fera. Não há moralidade na ação dela, há apenas a potencialidade de sua espécie:

Não há assim moral entre os animais porque eles não podem resistir aos impulsos da natureza. Além disso, como a consciência no estado de natureza é transparente, não se pode atribuir ao homem natural faculdades e paixões que a pervertem e desviam, pois só se desenvolve em sociedade. (MONTEAGUDO, 2006, p. 28)

O que se abordará no presente item são as paixões humanas. “[...] 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” (ROUSSEAU, 1983, p. 244). Rousseau no *Emílio* afirmava que “a fonte de todas as paixões é a sensibilidade, a imaginação determina sua inclinação” (2004, p. 298). No *Discurso sobre a Desigualdade* afirma que “As paixões por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as idéias que delas se pode fazer” (ROUSSEAU, 1983, p. 244). É a sensibilidade humana, o sentimento humano que será objeto de estudo. As faculdades e

paixões¹⁵ inatas ao homem que serão aqui analisadas: a liberdade; perfectibilidade; piedade, amor de si e a razão, serão doravante abordadas:

Além das duas características específicas do homem - a liberdade e a perfectibilidade -, há dois princípios naturais que o homem compartilha com os animais: o amor-de-si, instinto pelo qual todo animal é levado a cuidar da própria conservação; e a piedade ou comiseração, pela qual todo animal tem repugnância natural em ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível (ROUSSEAU, 1983, ver p. 243).

A perfectibilidade e a liberdade são características peculiares à condição humana. Somente o homem pode tê-las, sendo que nenhum outro animal poderá desenvolvê-las. No entanto, como o tema da liberdade inata ao ser humano foi analisado no item anterior, desnecessário se faz analisá-lo novamente, por este motivo passar-se-á diretamente a análise da perfectibilidade, e na seqüência serão analisadas as demais paixões mencionadas.

1.1.1 Perfectibilidade

O homem tende a perfeição, é isso o que Rousseau quer dizer com a perfectibilidade. O homem aperfeiçoa-se, ao passo que os animais possuem um determinado potencial estabelecido, que com pouco tempo é alcançado e mantém-se inalterável, enquanto que no homem há a possibilidade do contínuo aperfeiçoamento, sem limites preestabelecidos. Para Rousseau, esse aperfeiçoamento é realizado pela razão, mas é motivado pelas paixões, pois é através das paixões que nasce o desejo de conhecer.

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, o animal, ao contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie no fim de milhares de anos, o que era no primeiro desses milhares (ROUSSEAU, 1983, p. 243).

¹⁵ “Nossas paixões são o principal instrumento de nossa conservação; portanto, é uma tentativa tão vã quanto ridícula querer destruí-las; é governar a natureza, é reformar a obra de Deus. Se eu dissesse ao homem para destruir as paixões que lhe dá, Deus quereria e não quereria; estaria se contradizendo. Ele nunca deu essa ordem insensata, nada de semelhante está escrito no coração do humano, e o que Deus quer que um homem faça ele não manda outro homem dizer, ele próprio o diz e o escreve no fundo do seu coração. Ora, eu acharia aquele que quisesse impedir que as paixões nascessem quase tão louco quanto quem quisesse destruí-las, e aqueles que acreditam que tenha sido esse o meu plano até aqui com certeza entenderam-me muito mal” (ROUSSEAU, 2004, p. 287).

A perfectibilidade assim como a liberdade pertence somente à espécie humana, porque o homem é o único que tem consciência de sua liberdade e que pode dirigir-se. A perfectibilidade é motivada pelas paixões e exteriorizada pela razão. Nesse sentido Monteagudo afirma:

Do ponto de vista físico, o homem é um animal. A diferença entre os homens e os animais é a metafísica. Há duas características que distinguem o homem dos outros animais. A primeira é a liberdade, pela qual o homem pode resistir aos impulsos da natureza, enquanto os animais agem por puro instinto [...] a segunda característica é a perfectibilidade pela qual o homem pode desenvolver a faculdade da razão – caso esta se torne necessária e outras que dela dependem e contribui também para sua autonomia. É preciso reconhecer que o homem tem sempre a capacidade de aprender e de se adaptar a novas circunstâncias (MONTEAGUDO, p. 27).

A capacidade do homem aperfeiçoar-se faz com que ele adquira capacidades que ainda não tinha, e que melhore as que já possuía. É através dela que o homem consegue adaptar-se às condições apresentadas, criando mecanismos para sobreviver sempre de forma a tornar-se mais capaz e completo, suprimindo suas necessidades na medida em que vão aparecendo. Embora a perfectibilidade esteja no homem desde o seu nascimento, é na vida em sociedade que esta se desenvolve de forma mais notória. Se o homem no estado de natureza possui a perfectibilidade, é no homem social que essa paixão vai se desenvolver com maior propriedade, tendo em vista que o homem social precisa constantemente adaptar-se ao seu meio, e é na vida em sociedade que o homem se torna homem. Assim Garcia nos lembra do comentário de Derathè sobre o lugar do conceito de perfectibilidade no pensamento de Rousseau:

O que distingue o homem dos animais é juntamente com a liberdade ou sua qualidade de agente livre, a perfectibilidade e as outras faculdades “virtuais” que ele recebeu em “potência” da natureza, tais como a razão, a imaginação e a consciência. Estas faculdades virtuais, que no estado de natureza são “supérfluas” e que permanecem em repouso, não podem se atualizar ou se tornarem ativas senão com a vida em sociedade a qual é a condição de seus exercícios. A vida social faz elas passarem de potência a ato porque são (...) os instrumentos de adaptação ao meio social. Se a natureza as dispôs em reserva em nossa alma para que ela as possa utilizar conforme necessite, é na realidade, porque o homem é, segundo a fórmula da profissão de fé, senão sociável por sua natureza, pelo menos capaz de se tornar tal. A natureza humana manifesta todas as suas virtualidades com a vida social a qual segundo uma passagem célebre do Contrato Social: de um animal estúpido e ilimitado fez um ser inteligente e um homem. A vida em sociedade, as relações entre os homens com seus semelhantes, são as

condições de desenvolvimento de nossas mais eminentes faculdades tais como a razão e a consciência. Não é, pois, de modo absoluto nem definitivo que a sociedade se opõe à natureza (GARCIA, 1999, p.57).

A primeira vista, tanto a liberdade quanto a perfectibilidade parece trazer somente vantagens aos homens, por serem muito positivas (dão ao homem uma dimensão que os animais não têm). A liberdade é considerada positiva, porque é sempre almejada (é o principal objetivo da obra *Do Contrato Social*) no entanto, vale a seguinte observação:

Embora teça elogios à liberdade humana, Rousseau a avalia como boa e má ao mesmo tempo. É movida por ela que o homem excede os ditames da natureza e cai em excessos, arcando ao final com terríveis prejuízos ‘o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem em seu prejuízo, frequentemente é afastado dela (MARQUES, 2005, p. 285).

Apesar de ser a liberdade positiva, conforme já demonstrado por possibilitar ao homem a escolha, ou seja, a natureza possibilitou ao homem ser um agente livre, pois enquanto um animal “escolhe ou rejeita por instinto” (ROUSSEAU, 1983, p.242) o homem escolhe ou rejeita “por um ato de liberdade” (ROUSSEAU, 1983, p. 243). Assim completa Rousseau:

Um pombo morreria de fome perto de um prato das melhores carnes e um gato sob um monte de frutas ou sementes, embora tanto um quanto outro pudessem alimentar-se muito bem com o alimento que desdenham, se fosse atilado para tentá-lo; assim os homens dissolutos se entregam a excessos que lhes causam febre e morte, porque o espírito deprava os sentidos e a vontade ainda fala quando a natureza se cala (ROUSSEAU, 1983, p. 243).

Nessa passagem Rousseau diferencia bem a natureza do animal que é conformado aos desígnios de sua espécie e a natureza humana. Um pombo ou um gato, mesmo prestes a morrerem de fome não se aventuram a comer o que não está prescrito para sua espécie, embora se tentassem poderiam sobreviver. O mesmo não ocorre com o homem, que por ser livre pode lançar-se ao desconhecido, inclusive podendo se entregar a excessos, o que lhe é prejudicial. O homem também está submetido às regras da natureza: “a natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma”(ROUSSEAU, 1983, p. 243). Essa faculdade humana de dirigir-se pode ser prejudicial ao homem, porque sem conhecer seus limites poderá dirigir-se para o que lhe é nocivo, e nesse sentido a liberdade é negativa.

Com relação à perfectibilidade¹⁶ (responsável pelo desenvolvimento das habilidades humanas), também há restrições, porque pode ser fonte de muitos dos males da humanidade¹⁷. É inegável que a perfectibilidade é a paixão que faz o homem adaptar-se e sobreviver, sempre buscando melhorar. No entanto, essa mesma paixão também possui um lado negativo. É a perfectibilidade que faz com que o homem no estado social queira ser reconhecido¹⁸; é a perfectibilidade que faz com que o homem supere o estado de natureza e constitua o estado civil. É essa capacidade que faz o homem perceber que poderia ser vantajoso viver em sociedade, e foi a partir daí que muitos males se originaram. É o que afirma Rousseau, ao descrever a perfectibilidade:

Vemo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distinta e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranqüilos e inocentes; que seja ela que, através dos séculos desabrochem suas luzes erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza (ROUSSEAU, 1983, p. 243).

Desta forma, verifica-se que tanto a liberdade quanto a perfectibilidade que são características inatas e inerentes a condição humana, responsáveis por tantos benefícios para a vida do homem, podem ser desvantajosas e até mesmo perniciosas, quando, por exemplo, a liberdade é mal utilizada, desregrada e voltada para excessos. Diferenciando a liberdade da perfectibilidade, percebe-se ainda, que na liberdade há uma ação do homem (o homem usa mal sua liberdade), enquanto que no que se refere à perfectibilidade, não há a exigência dessa ação, ela em si mesma, dentro de seu movimento natural é por si só perniciosa. Devido à perfectibilidade que o homem criou uma série de necessidades artificiais quando passou a viver em sociedade, que o desnaturou de tal forma, que hoje é praticamente impossível separar o que é uma necessidade, e o que é artificialidade.

¹⁶ Posteriormente, Rousseau explicará que é pela liberdade e pela perfectibilidade que o homem vivendo em sociedade se aprisionará, pois a perfectibilidade, aliada aos reveses da natureza, faz nascer um novo homem, muito diferente do homem do estado natural. Esse novo homem é denominado de homem social.

¹⁷ Nesse sentido Garcia: “As desigualdades artificiais negativas são introduzidas pelo homem no momento em que a perfectibilidade, a liberdade, o acaso e as pressões de várias ordens combinam-se para produzir a passagem do estado de natureza para o de sociedade. É o exame da condição fictícia do homem nesse primeiro estado que instaura uma idéia de vida, segundo a natureza, como norma razoável e, na verdade, irrealizável como coincidência cristalina entre condição efetiva do homem social e a norma derivada da natureza” (1999, p. 98).

¹⁸ O desejo de reconhecimento também tem seu aspecto positivo, que será estudado no Segundo Capítulo do presente trabalho.

1.1.2 Piedade

A piedade¹⁹ poderia ser considerada como a repugnância inata ao ver sofrer. A piedade natural seria um movimento da própria natureza que faz com que o homem, e até mesmo alguns animais padeçam ao ver sofrer seus semelhantes. Não se trata de uma ação que passa pelo crivo da razão, mas sim de um sentimento anterior a ela: “tal o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão; tal a força da piedade natural que até os costumes mais depravados tem dificuldade em destruir” (ROUSSEAU, 1983, p. 253). O próprio Rousseau conceitua o que entende pela piedade natural:

Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil no homem quanto nele precede ao uso de qualquer reflexão e tão universal que as próprias bestas, às vezes são dela alguns sinais perceptíveis. Sem falar da ternura das mães pelos filhinhos e dos perigos que enfrentam para garanti-los, comumente se observa a repugnância que tem um cavalo ao pisar em um ser vivo. Um animal não passa sem inquietação ao lado de um animal morto de sua espécie; há alguns que lhe dão uma espécie de sepultura, e os mugidos tristes do gado entrando no matadouro exprimem a impressão que tem do horrível espetáculo que o impressiona (ROUSSEAU, 1983, p. 253).

Essa paixão natural, não somente ao homem como também a alguns animais, faz com que se coloque no lugar do outro, no lugar daquele que sofre. “A *pitié* apresenta-se, simultaneamente, portanto, como a mais privada e imediata das paixões e a paixão capaz de produzir, pela mediação a alteridade” (GARCIA, 1999, p. 204).

Rousseau afirma que da piedade natural, outros sentimentos surgem: “com efeito, que são a generosidade, a clemência, a humanidade, senão a piedade aplicada aos fracos, aos culpados ou a espécie humana em geral?” (ROUSSEAU, 1983, p. 254). Essa paixão, segundo o nosso autor, está mais fortemente presente no estado de natureza do que propriamente no estado social. “Sentimento obscuro e vivo no homem selvagem, desenvolvido, mas fraco no homem social” (ROUSSEAU, 1983, p. 254). No estado de natureza o homem é racional, mas esse não é um estado de raciocínio, é um estado de sentimentos, e dentre esses sentimentos a

¹⁹ “Se nossas escolhas são feitas sempre a partir das paixões que já amamos, o teatro apenas purga as paixões que não temos e fomenta as que temos, só reforça o que a *natureza* e os costumes inculcaram no coração do homem. É a *pitié* -sentimento inato-, e não a sua educação, o que “sustenta” nosso interesse e sentimento de compaixão para com nossos semelhantes. Mais ainda: a distância produzida entre a realidade e sua representação permite que tomemos sem dificuldade o partido do justo, do bom e do belo” (GARCIA, 1999, p. 37).

piedade ou comiseração está fortemente desenvolvida. O estado civil, por sua vez é um estado de reflexão e raciocínio, e nele o amor-próprio, faz com que o homem volte-se mais para si do que para o outro. É justamente isso que Rousseau pretende evitar através de seu direito político. O objetivo da arte política para Rousseau se esclarece: trata-se de fortalecer a piedade²⁰ natural e enfraquecer o egoísmo do amor-próprio. Dissertando sobre a piedade, Monteagudo:

Trata-se de um principio que amansa a ferocidade do amor-próprio antes de seu surgimento, isto é, a exemplo da perfectibilidade que abrange a possibilidade de desenvolvimento da razão, a piedade no homem (devido à liberdade) também participa da possibilidade de desenvolvimento da sociabilidade (e, por conseguinte, da moralidade) (2006, p. 31).

A piedade natural nunca abandona o homem, está presente em todos os estados. A piedade nasce no coração humano “A precedência da *pitié*, cujo lugar é o coração do homem” (MACHADO, 1968 p. 101). Ademais, ao conceber a existência de uma piedade natural, “repugnância inata ao ver sofrer seu semelhante”, Rousseau a define como impulso natural, incoercível, irracional, amoral. É no coração humano que ela permanece independentemente do estado (natural ou social).

No estado social, a piedade é responsável por fazer com que o homem pense menos em si, e consiga colocar-se no lugar de seu semelhante, o que facilita a convivência social. A piedade amansa o homem, que se torna generoso compassivo através dela.

A capacidade de transportar-se para fora de si e de colocar no lugar do outro é um dos traços essenciais da condição humana. A *pitié* é a paixão, virtude natural, que, junto às outras faculdades, possibilitam a vida em comum. Sua virtualidade se realiza no momento em que o homem estreita os laços com seus parceiros [...] isso significa que a *pitié* tem a ver com a catarse e com a imitação, na medida em que cada uma delas permite uma “mudança de lugar”, um deslocamento para onde não existe coincidência entre a coisa mesma e sua representação (GARCIA, p. 203).

A piedade funciona como se existisse um canal aberto de resgate de um sentimento que estaria presente no estado natural. O fato da piedade estar presente tanto no

²⁰ “Daí que parece plausível instalar a *pitié* no núcleo dos conceitos críticos decisivos de Rousseau. Destacar que, por ser uma paixão que atravessa o estado fictício e o real, apresenta-se apta para fazer a mediação entre o lugar abstrato conceitual em que circulam os conceitos centrais da crítica e as experiências efetivas do homem em sociedade. Escrevendo de outro modo: a *pitié* é essencial para sustentar a crítica porque é uma paixão natural que atravessa a ficção e a realidade. Se ela é virtual no estado de natureza, é, no entanto, essencial para a descrição” (Garcia, 1999, p. 194).

estado natural quanto no social, demonstra que para Rousseau ainda é possível restabelecer virtudes presentes há muito tempo na natureza humana, embora ocultadas pela sociedade. Ocorre que esse sentimento que possibilita a vida em sociedade, enfraquece-se justamente no estado social, onde as relações humanas são mais próximas, e onde toda sua potencialidade poderia ser desenvolvida. Esse enfraquecimento da piedade no estado civil se apresenta como um paradoxo é o que sugere Garcia:

No entanto, embora as capacidades específicas sejam decisivas para descrever o que veio a ser o homem, há um outro dado constitutivo essencial a ser considerado: a *pitié* – paixão inata, cujo exame indispensável para articular a crítica da representação e a crítica político moral da sociedade. Essa é a paixão referência para todas as outras: a única que nunca abandona o homem. Embora necessite do estado social para se exercer plenamente, ela não é seu produto. Mais que isso: se a *pitié*, no limite é impensável na ausência do “Outro”, então é igualmente impensável subtraí-la a toda a forma de representação (GARCIA, 1999, p. 193).

O paradoxo da piedade reside no fato de que ela está presente no estado natural de forma viva, nesse estado ela ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, mas ali não se desenvolve plenamente, porque as relações humanas são escassas. Já no estado social, as relações humanas são constantes. O homem social está próximo de seu semelhante, as relações humanas são inerentes a esse estado, e é somente em sociedade que a piedade se desenvolve plenamente. A piedade necessita do outro, porque é o desejo que o *outro* não sofra, e visa à manutenção de toda a espécie. É um sentimento inato e irrefletido: “a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie” (ROUSSEAU, 1983, p. 254).

A piedade é o nexos fundamental das virtudes humanas, e funciona como um elo entre a natureza artificial humana, e sua verdadeira natureza. É um resgate de si que o homem possível ao homem através da piedade. É “o liame vital que mantém o grande ser uno, coerente e vivo, indubitavelmente reside na trama de consciências que se traça entre as suas partes constitutivas essenciais, mas que tem sua expressão superior na consciência do todo” (MACHADO, 1981, p. 141).

É na consciência humana que reside a piedade. A consciência não nos ensina a pensar, mas a agir²¹. Mas o que é a consciência? Rousseau responde a tal questão quando conceitua-a na Quinta Carta²²

Consciência, consciência, instinto divino, voz imortal e celeste, guia seguro de um ignorante e limitado, mas inteligente e livre, juiz infalível do bem e do mal, sublime emanção da substância eterna, que torna o homem semelhante aos deuses, és tu apenas que perfazes a excelência da minha natureza. Sem ti não sinto nada em mim que me eleve acima dos animais, a não ser o triste privilégio de me perder de erro em erro com a ajuda de um entendimento sem regra e uma razão sem principio. Esforçai-vos para fazer as coisas que amais ver feitas por outros (ROUSSEAU, 2006, p. 167-8).

A consciência é um instinto inato que permanece muda no homem, até que este passe a viver em sociedade, quando assim ocorre, surge o que pode ser chamado de primeiros movimentos do coração, e então a entrada do homem na ordem moral. É na consciência humana que vão sendo construídos os conceitos de moral, de justiça, de bondade. Esses termos não são apenas palavras vazias. O homem, ao passo que desenvolve sua consciência, consegue dar nome as experiências que vive. Passa a reconhecê-las pelos termos específicos: “Assim, bondade e justiça não são palavras vazias fabricadas pelos homens, mas experiências bastante primitivas às quais o progresso da razão propicia dar um nome” (MARQUES, 2007, p. 55).

Desta forma, a moral é construída pelo homem a partir de experiências que teve, e através da reflexão, buscando-se o que é de mais privado no ser, é que se estabelecem os princípios morais, esforçando-se para fazer as coisas que ama ver feitas por outros. “Rousseau designou a *pitié* como o princípio extraordinário que opera o movimento do próprio círculo sobre si mesmo e produz a abertura, o salto para fora, na direção do lugar do outro, do igual, do diferente” (GARCIA, 1999, p. 122).

É medindo a si mesmo, é tentado reproduzir em si o que gosta de ver reproduzido no outro, agir com o outro como gostaria que esse outro agisse consigo, “faze a outrem o desejos que façam a ti” (ROUSSEAU, 1983, p. 254). É assim que se estabelecem os princípios morais em Rousseau, que são fundamentados nos sentimentos e na consciência

²¹ “A consciência não nos diz a verdade das coisas, mas a regra de nossos deveres, ela não nos dita o que devemos pensar, mas o que devemos fazer, ela não nos ensina a raciocinar corretamente, mas a bem agir” (ROUSSEAU, *apud*, MARQUES 2007, p. 52).

²² *Cartas Escritas da Montanha*.

humana. Assim, como o homem busca em si o que é bom, e quer o que é bom, é constituída a bondade natural²³ em Rousseau.

O homem que faz a outrem o que gostaria que fosse feito a si, é o homem apto a pensar no bem comum e na finalidade pública, é esse o homem apto para expressar o direito político em Rousseau, aquele que é capaz de viver em sociedade, que faz ao outro apenas que gostaria que lhe fosse feito e que age segundo a máxima: “alcança o teu bem com o menor mal possível para outrem” (ROUSSEAU, 1983, p. 254).

1.1.3 Amor de si

Rousseau ainda no início da segunda parte do *Discurso sobre a Desigualdade* informa que “o primeiro sentimento do homem foi o da sua existência, sua primeira preocupação o de sua conservação” (ROUSSEAU, 1983, p. 260). No *Emílio*, ensina que “é preciso que nos amemos para nos conservarmos é preciso que nos amemos mais do que qualquer outra coisa, e, por uma consequência imediata do mesmo sentimento amamos o que nos conserva” (ROUSSEAU, 2004, p. 289). Assim, o sentimento que é responsável pela

²³ “Se a bondade moral estiver em conformidade com nossa natureza, o homem só poderá ser são e bem constituído na medida em que for bom. Se não houver essa conformidade e o homem for naturalmente mau, não poderá deixar de sê-lo sem se corromper. A bondade seria nele apenas um vício contra a natureza: feito para causar dano a seus semelhantes, como o lobo para degolar sua presa, um homem humano seria um animal tão pervertido quanto um lobo piedoso, e a virtude nada nos deixaria senão remorsos. Acreditais que existe no mundo uma questão mais fácil de se resolver? Bastaria apenas voltarmos para nós mesmos e examinar, deixando de lado o interesse pessoal, em qual direção nos conduzem nossas inclinações naturais. Qual é o espetáculo que mais nos seduz: o dos tormentos ou da felicidade de outrem? Qual é a ação mais agradável de realizar e que nos deixa melhor impressão após ter sido feita: um ato de beneficência ou um ato de maldade? Por quem vos interessais em vossos teatros: é nos crimes que encontrais prazer, é pelos criminosos punidos que verteis lágrimas? Entre o herói infeliz e o tirano triunfante, de qual dos dois vossos desejos secretos não cessam de dar preferência e a tal ponto o horror de fazer o mal sobrepuja naturalmente em nós o horror de suportá-lo, que forçado a escolher, quem de vós não preferiria ser antes o bom que sofre que o mau que prospera? Quando vemos na rua ou no caminho algum ato de violência ou de injustiça, no mesmo instante um movimento de cólera e indignação se eleva do fundo do coração e nos leva a tomar a defesa do oprimido, mas um dever mais poderoso nos contém, e as leis nos privam do direito de proteger a inocência. Ao contrário, se algum ato de clemência ou generosidade chega a nossos olhos, que admiração, que amor nos inspira! Quem não diz a si mesmo: gostaria de ter agido da mesma forma? Mesmo as almas mais corrompidas não conseguiram perder completamente essa primeira inclinação: o ladrão que despoja os passantes cobre, entretanto a nudez do pobre, não há assassino feroz que não sustente um homem que cai desfalecido, e os próprios malfeitores, ao fazerem seus conluios, apertam as mãos, dão sua palavra e a respeitam. “Homem perverso, por mais que faças, não vejo em ti senão um malfeitor inconsequente e desajeitado, pois a natureza não te fez para ser assim” (ROUSSEAU, 2005, p. 163-4).

conservação do homem é o amor de si²⁴, é ele que faz com que nos amemos e amemos o que nos conserva, o que nos preserva, ele é a origem das demais paixões:

A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive é o amor de si; paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e de que todas as outras não passam, em certo sentido, de modificações. Nesse sentido, todas, se quisermos, são naturais. Mas a maior parte dessas modificações tem causas estranhas, sem as quais elas jamais ocorreriam; e essas mesmas modificações, longe de nos serem vantajosas, são-nos nocivas; mudam o primeiro objeto e vão contra seu princípio; é então que o homem vê-se fora da natureza e põe-se em contradição consigo mesmo (ROUSSEAU, 2004, p. 288).

Todas as paixões e sentimentos²⁵ humanos derivam do amor de si, até mesmo a formulação dos conceitos e a atribuição de conteúdo a esses conceitos dependem do amor de si. Quando o homem se apega ao que o conserva, quando tem afeto ao que o favorece, ele está seguindo um instinto natural de repugnar o que lhe é prejudicial e gostar do que lhe é agradável. Esse instinto de procurar o que favorece, e afastar-se do que lhe é prejudicial, ainda não é um sentimento. O que o transforma em sentimento é a voluntariedade do ato. “O que transforma esse instinto em sentimento, o apego em amor, à aversão em ódio é a intenção manifesta de prejudicar-nos ou de ser-nos útil” (ROUSSEAU, 2004, p. 288). Na seqüência Rousseau segue explicando que temos verdadeiro amor aos que voluntariamente querem nos ser útil, nos favorecer, e em contrapartida devotamos ódio aos que querem nos prejudicar. A questão da voluntariedade das ações faz com que o sentimento apareça, seja ele de amor ou de ódio: “o que nos serve, nós procuramos, mas o que nos quer servir, nós amamos. O que nos prejudica, nós evitamos, mas o que quer nos prejudicar, nós odiamos” (ROUSSEAU, 2004, p. 288).

²⁴ “O amor de si é sempre bom e sempre conforme a ordem. Estando cada qual encarregado de sua própria conservação, o primeiro e mais importante de seus cuidados é e deve ser zelar por ela continuamente; e como zelaríamos dessa maneira se não tivéssemos por ela o maior interesse? É preciso, portanto, que nos amemos para nos conservarmos, é preciso que nos amemos mais do que qualquer outra coisa” (ROUSSEAU, 2004, p. 288).

²⁵ “O sentimento é uma dimensão fundamental da existência, e esse termo engloba de fato toda a vida afetiva e as emoções, e tem um papel chave na concepção da moral de Rousseau, porque é por ele que nascem os conceitos morais. A investigação que Rousseau desenvolve sobre a moral é, em certa medida, uma investigação sobre a origem dos conceitos morais [...] com a noção de sentimento define-se o que é propriamente humano na sensibilidade. A natureza dos sentimentos, sua gênese, sua definição e sua valorização constituem um novo sistema que substitui a teoria clássica das paixões. Rousseau reduz as paixões primárias como a alegria, tristeza, desejo e indolência ao instinto natural, todas derivadas do amor de si, sentimento máximo primário que dá origem aos outros sentimentos e aos conceitos morais. As paixões secundárias despertadas nas relações com o outro, desenvolvem-se sob efeito de atração ou da coação social, em uma infinidade de sentimentos que caracterizam a humanidade e fazem o homem mergulhar na vida moral” (MARQUES, 2007, p. 47).

O verbo querer denota toda a voluntariedade da ação. Quando somos beneficiados, tendemos a permanecer perto do que beneficia, do que favorece, mesmo que não seja um ato voluntário, mas quando quem nos beneficia ou nos favorece o faz através de seu livre arbítrio, com a intenção de nos fazer o bem, nós amamos essa pessoa. O mesmo ocorre quando somos prejudicados, nós nos afastamos porque nos é prejudicial, mas quando somos prejudicados pela vontade livre e consciente de outrem, nós odiamos essa pessoa. Assim, o primeiro sentimento do homem é amar a si mesmo, e depois ele ama aos que estão próximos e lhe dão atenção e assistência. Por isso, Rousseau afirma que a criança tende a benevolência “pois vê que tudo que a rodeia dispõe-se a ajudá-la, e dessa observação ela toma o hábito de um sentimento favorável à sua espécie” (ROUSSEAU, 2004, p. 289). Assim, é preciso tempo e conhecimento para que se possa julgar o que lhe favorece e o que lhe prejudica, e assim tornar-se capaz de amar.

O amor de si faz com que o homem tenha consciência da justiça e da injustiça, tudo isso considerando as experiências próprias “a justiça é inseparável da bondade; ora a bondade é o efeito necessário de uma potência sem limite e do amor de si, essencial a todo o ser que a sente” (ROUSSEAU, 2004, p. 398). Os sentimentos de justiça e de bondade são inseparáveis do amor de si, porque é percebendo no outro a voluntariedade de lhe favorecer que o homem reconhece, neste ato, algo que gostaria que sempre lhe fosse feito, e a isso denomina de bondade, e não sendo prejudicado, e recebendo o tratamento que julga devido, chama a isso de justiça.

Mas o elemento decisivo desse progresso, nesse ponto da educação do Emílio, é a descoberta do outro, a expansão, a abertura de si para com seu semelhante pela piedade e amizade, que faz do interesse do outro, expansão do nosso interesse pessoal. O amor de si permanece sempre na raiz de todo o nosso desenvolvimento. Meu próximo só pode ser amado como a mim mesmo se for, por pouco que seja, eu mesmo. Assim, o sentimento de justiça se manifesta primeiro negativamente sob forma de injustiça sofrida, e somente mais tarde Emílio descobrirá a reciprocidade do direito (MARQUES, 2007, p. 55).

Amo o meu próximo quando consigo me colocar no lugar dele, quando consigo “ser ele”. Comportamentos egoístas não condizem com as características do homem que expressa o amor de si, pois este deve ter o bem comum como única preocupação. Não deve ter vícios como o orgulho, ambição, o espírito de dominação, a maldade, e o amor-próprio. Para o homem não depreciar-se moralmente, deve haver o resgate do amor de si. “Se não há nada

de moral no coração do homem, de onde lhe vêm então os arroubos de admiração pelas ações heróicas, os transportes de amor pelas grandes almas?” (ROUSSEAU, 2004, p. 406).

Assim, abordada a questão nos aspectos que dizem respeito aos objetivos deste trabalho, no que se refere à liberdade, piedade e ao amor de si, se pode considerar que também foram expostos os principais argumentos ao estudo da tríade mais importante para se compreender o pensamento de Rousseau acerca das características inatas do homem.

1.1.4 Razão

A última das faculdades inatas ao homem que será estudada no presente tópico é a razão, que embora esteja presente no estado natural, somente é desenvolvida no estado social, pois o estado natural não é um estado de raciocínio e reflexão, mas sim um estado de sentimento. Dessa forma, a razão permanece no homem em potencialidade até que no estado social possa ser plenamente desenvolvida. Assim a razão é como a perfectibilidade, as duas somente são desenvolvidas com a vida social, tendo em vista que o homem no estado de natureza não utiliza da razão.

De todas as faculdades do homem, a razão, que não é por assim dizer, senão um composto de todas as outras, é a que se desenvolve com mais dificuldade e mais tardiamente, e é ela que se pretende utilizar para desenvolver as primeiras! A obra-prima de uma boa educação é formar um homem razoável, e pretende-se educar uma criança pela razão! Isto é começar pelo fim, é da obra querer fazer o instrumento. Se as crianças ouvissem a razão, não precisariam ser educadas (ROUSSEAU, 2004, p. 89-90).

Quando Rousseau diz que educar a criança pela razão é começar pelo fim, e que se as crianças ouvissem a razão não precisariam ser educadas, demonstra que a educação do homem não deve começar pela razão, e sim ter como principal objetivo que ao fim dessa educação a criança seja transformada em homem, expressão que não deve ser entendida enquanto gênero, mas sim enquanto sinônimo de pessoa humana digna, e assim seja capaz de fundamentar sua vida social na razão. A criança deve ser educada através de seu sentimento, de suas paixões. É através delas que ela vai aprender a bem agir “Em vão a tranqüila razão nos faz aprovar ou reprovar; somente a paixão nos faz agir” (ROUSSEAU, p. 1983, 243). São as paixões que fazem com que o homem vivamente se interesse por algo, e nisso lance todo o

seu ser, é assim que as crianças devem agir, pois a “infância é o sono da razão” (ROUSSEAU, 2004, p. 119).

O Emílio de Rousseau, no início de sua educação não é capaz de conhecer o bem e o mal, o justo e o injusto, não é capaz de utilizar-se da razão, porque o conteúdo desses conceitos (justiça; injustiça; bondade; maldade) não foram ainda desenvolvidos. Somente ao passo que a criança sentir determinadas ações poderá ser capaz de julgar se estão de acordo com a regra do bem agir, de fazer ao outro somente o que gostaria que fizesse a si. Deverá verificar se essas atitudes alcançam o bem com o menor mal possível, e assim passará a desenvolver o conteúdo desses conceitos, que não podem ser palavras vazias, no entanto, construir conceitos leva tempo!

Se quiserdes colocar ordem e regra nas paixões nascentes, ampliai o espaço durante o qual elas se desenvolvem, para que tenham tempo de se arrumarem, à medida que vão nascendo. Não é, então, o homem quem as ordena, mas a própria natureza; vosso trabalho é apenas deixar que ela arranje a sua obra (Rousseau, 2004, p. 298).

Nesse tempo a criança já se tornou homem, e utilizando-se da razão, poderá “conhecer o bem e o mal, perceber a razão dos deveres do homem e ver que não são coisas para uma criança” (ROUSSEAU, 2004, p. 91).

Traçando uma analogia entre o Emílio de Rousseau e as características do homem no estado de natureza, verifica-se que assim como na criança, a razão está em repouso neste homem. Ela é muda, sendo que somente no estado social, quando o homem passa a construir conceitos morais, ele se utilizará da razão, pois o estado natural é um estado amoral, nele não há a idéia de justiça e bondade, ou de seus contrários.

Por certo, não se trata de uma renúncia de Rousseau a razão²⁶, mesmo porque o homem que renuncia a sua razão renunciaria a sua própria qualidade de homem. A diferença no modo de ver a razão em Rousseau reside no fato de que ela não é contrária ou inimiga das paixões e dos sentimentos, pelo contrário são os sentimentos e as paixões que contribuem para que o homem através

²⁶ “A idéia reguladora segundo a qual o direito procede dos *dictamina rectae rationis* não deveria ser alheia ao pensamento jurídico-político do inclassificável Rousseau, que distinguirá com acuidade “o direito natural propriamente dito” e o “direito natural raciocinado”. O primeiro corresponde – sobre esse ponto Rousseau está de acordo com Hobbes e Spinoza – à espontaneidade imediata da vida que, em todo indivíduo, quer preservar; como tal, ele não tem evidentemente, nenhuma dimensão jurídica e, declara Rousseau, “não é um verdadeiro direito.” O segundo procede da “arte aperfeiçoada” inventada pela razão para instalar uma ordem jurídica no trato dos homens; consistindo no estabelecimento de regras, de convenções, de pactos e de leis, ele é a base da legislação positiva das sociedades civis. Para Rousseau, a dificuldade está em pôr em acordo o naturalismo e o racionalismo; é por isso que ele atribui à lei não a tarefa de criar o direito (ele ignora o positivismo jurídico) mas sim a de fixar os direitos” (GOYARD-FABRE, p. 2002, p. 101-2).

de diversas experiências no cotidiano de sua vida, tomando-se como sua própria medida, possa julgar o que lhe favorece do que lhe prejudica. Assim, o homem aproxima-se do que é bom, e ama as pessoas que voluntariamente querem lhe fazer o bem, utilizando uma nomenclatura para tais situações, como justiça e bondade. Não se trata de uma sensação que pertence à vida animal, mas sim de sentimento que só depois passa pela consciência humana.

Assim, depois de sentir, o homem passa a raciocinar, a refletir sobre os sentimentos, e sobre as maneiras de agir e ver se são bons ou não, se lhe são prejudiciais ou não. Por isso que entender os atributos da razão em Rousseau exige a compreensão do que são as paixões. Nesse sentido:

Rousseau é um pensador em que os movimentos do pensamento não são simples. A vontade de ruptura que não demora a invadir sua meditação febril não o conduz nem a uma decisão de censura sistemática nem a uma filosofia anti-raiconalista intransigente: não se pode renunciar a razão, escreve ele, sem renunciar a qualidade de homem, aos direitos da humanidade, até aos seus deveres[...] com efeito, de um lado a razão que ele reconhece no homem (pelo menos quando as potências que estão na criança se desenvolvem não é a razão cartesiana que, por seu talento peculiar de desenvolver as longas cadeias da razão se torna, na epistemologia moderna, dona da verdade. Por outro lado, da razão enquanto faculdade, há que se distinguir o uso que se faz dela. De um lado, a razão – da qual, segundo Rousseau, o coração não é de modo algum inimigo como declarava Pascal – é a indicação no homem do incontestável potencial de sabedoria de que ele necessita para fazer sua liberdade. Do outro, o uso da razão pode, arrancando-a de seus limites naturais, desviar seus recursos, transportá-los através das especulações inúteis, para o caminho do erro: foi isso o que ocorreu no racionalismo dogmático que se instalou na teoria jurídica. Aos olhos de Rousseau, que tem o nítido pressentimento da finitude do homem, transgredir a razão é torná-la uma operária do absoluto é o pior dos erros do espírito (GOYARD-FABRE, 2002, p. 64).

Depois que o homem foi educado para pensar, para raciocinar a respeito das paixões, depois que conseguir interpretá-las, será capaz de raciocinar adequadamente. Depois que se tornou capaz de formar conceitos morais ele poderá pensar politicamente: “É preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade; quem quiser tratar separadamente a política e a moral nada entenderá de nenhuma das duas” (ROUSSEAU, 2004, p.325).

É esse homem que raciocina que será capaz de expressar o direito político em Rousseau, porque a autoridade política e sua legitimidade estão fundamentadas na razão:

Na investigação fundamental da filosofia política que é a busca de uma base legítima do poder, Rousseau e depois a Revolução Francesa não tardarão em confirmar, na teoria e na prática, que a autoridade política encontra sua

fundamentação e sua justificação nos poderes da razão²⁷ (GOYARD-FABRE, 2002, p. 279).

O direito político em Rousseau utiliza-se muito da razão, a teoria do Contrato Social²⁸, não é nada mais que um exercício da razão. No entanto, essa mesma razão sempre foi vista por Rousseau com muito cuidado:

obceca-o uma questão que, que lhe atormenta o espírito e aflora em seus escritos, dos primeiros *Discursos* a seus *Devaneios* solitários: será pertinente que os homens recorram com tanta segurança, tanto na teoria quanto na prática, a essa celeberrima razão, pois, afinal, ela está longe de “andar com movimentos sempre retos” (GOYARD-FABRE, 2006, p. 63).

Rousseau sabe que não se pode renunciar a razão, sem renunciar a qualidade de homem, mas será que a razão é sempre uma fonte segura para o homem? Ao que tudo indica a razão não é suficiente para legitimar o poder político, e por este motivo Rousseau recorre à vontade, mesmo que geral. Para Rousseau as explicações existentes a sua época não eram suficientes para fundamentar um direito político legítimo. Pensava o genebrino que deveria reavaliar o pensamento jurídico existente, sendo que o excesso de raciocínios e as especulações metafísicas não seriam indicados para se encontrar a legitimidade do direito político. Rousseau privilegia a questão do fundamento do direito nas sociedades humanas. “Rousseau ao adotar o procedimento que submete a razão ao seu próprio tribunal a fim de desvelar o poder regulador e normativo dos princípios que ela projeta no universo do direito [...]” (GOYARD-FABRE, 2006, p. 68). Essa é a técnica de Rousseau: avaliar a razão pela própria razão. Em Rousseau os movimentos do pensamento não são simples, sendo que ele não renuncia a razão (porque não se pode renunciá-la sem renunciar a qualidade de homem), e

²⁷ Nesse sentido Goyard-Fabre afirma posteriormente que “Os modernos escolheram: a justificação do Poder (e, correlativamente, da obrigação de obediência que se impõe) já não está ligada, como no mundo grego ou romano, ao caráter prestigioso ou sagrado ou às qualidades exemplares de uma pessoa; sua validade deixa de ser enxertada na santidade do “eterno ontem” que a continuidade dinástica, os usos e os costumes estabeleciam; no mundo moderno, o “portador do poder” é *racionalmente* legitimado pelas regras que definem as competências dos órgãos do Estado. Desde então é um traço do mundo moderno que na política, a legitimidade se une a legalidade” (GOYARD-FABRE, 2002, p. 280).

²⁸ “Com Rousseau, a teoria do contrato social penetra em uma nova via. Tem-se dito e repetido que Rousseau formulou em seu *Contrato social* o princípio da soberania do povo, como Montesquieu havia formulado no *Espírito das leis* o princípio da separação dos poderes. Convém entretanto, precisar o sentido que se deve dar a esse princípio da soberania do povo, pois ele pode significar duas coisas bem diferentes. Com efeito, não se deve confundir a origem com o exercício da soberania. Todos os pensadores que se vinculam a escola do direito natural admitem que a soberania reside originalmente no povo, ele não teria dito nada a mais que Jurieu, Pufendorf, ou até mesmo Hobbes, e o Contrato Social não teria feito época na história da filosofia política. O que é novo em doutrina é a afirmação de que a soberania deve *sempre* residir no povo e que este não pode confiar seu exercício aos governantes, quaisquer que sejam eles. A soberania é inalienável, não pode haver outro soberano além do povo. O único Estado legítimo é aquele em que o próprio povo exerce a soberania, isto é, o Estado Republicano” (DERATHE, 2009, p. 87).

nem fundamenta sua teoria de legitimidade do poder político nela, sendo que o real fundamento é à vontade.

1.1.5 Homem do homem: o amor próprio

No estado social, o homem desenvolve paixões que são denominadas por Rousseau de artificiais, por não estarem presentes de forma inata. Essas paixões artificiais são todas derivadas do amor-próprio, assim como as paixões naturais tem sua fonte no amor de si, conforme mencionado no item anterior. Entender o conceito de amor próprio em Rousseau é fundamental para compreender seu pensamento político. “O amor próprio é um instrumento útil, mas perigoso, não raro fere a mão que dele se serve e raramente faz o bem sem o mal” (ROUSSEAU, 2004, p. 340). Mas em que consistiria esse instrumento útil, mas perigoso, e em que medida teria esses atributos?

Para se entender o amor próprio²⁹, se faz necessário entender o amor de si³⁰, não sendo inútil repetir, que o amor de si é a paixão humana da qual resultam todas as demais paixões doces e afetuosa. Ele é o verdadeiro responsável por nossa conservação. Em contrapartida ao amor de si, o homem social desenvolve uma outra paixão denominada de amor próprio, que pode ser entendido como um desvirtuamento do amor de si. O amor próprio é o sentimento da comparação. O homem quando se compara ao seu semelhante acaba por não satisfazer-se:

Nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. Eis como as paixões doces e afetuosa nascem do amor de si, e como as paixões odiantas e irascíveis nascem do amor-próprio. Assim, o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e pouco se comparar com os outros; o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades de dar muita atenção à opinião. A partir desse

²⁹ Conforme afirma Monteagudo “o amor-próprio surge como uma variação do amor-de-si concomitante com a integração social: é uma forma pervertida do amor-de-si e sua precipitação é contraditoriamente reduzida pela piedade natural. Com isso há uma compensação natural para os efeitos maléficos da sociabilidade. Hobbes, por outro lado, parece apenas ter reconhecido aquilo que Rousseau chama de amor-próprio. Rousseau concorda que esta seja a causa das discórdias no estado civil, a saber, uma preferência natural por si mesmo, mas essa preferência não diz respeito de maneira imediata ao *homo homini lupus*; pelo contrário, essa preferência é enfraquecida pela piedade natural” (MONTEAGUDO, 2006, p. 31).

³⁰ Segundo Derathè “sua teoria do amor-próprio distinto do amor de si é de inspiração hobbesiana. Foi Hobbes quem lhe ensinou que as necessidades dividem os homens tanto quanto os unem, e que longe de constituir o laço social por excelência, como acreditam os juristas, as necessidades são fontes perpétua de discórdias entre os homens” (DERATHE, 2009, p. 172).

princípio, é fácil ver como podemos dirigir para o bem ou para o mal todas as paixões das crianças e dos homens (ROUSSEAU, 2004, p. 289-90).

Quando o homem passou a viver em sociedade e passou a observar e a ser observado, passou a comparar-se com os demais: “começaram a apreciar-se mutuamente e se lhes formou no espírito a ideia de consideração, cada um pretendeu ter direito a ela e a ninguém foi possível deixar de tê-la impunemente” (ROUSSEAU, 1983, p. 263). Quando o homem não se relacionava, e não mantinha vínculos, não observava aos demais, porque não mantinha com eles relações e suas paixões eram limitadas: “Nossas paixões naturais são muito limitadas³¹, são os instrumentos de nossa liberdade, tendem a nos conservar. Todas as paixões que nos subjagam e nos destroem vêm-nos de outra parte” (ROUSSEAU, p. 287).

A convivência social faz com que o homem passe além de observar-se conscientemente, a observar os demais de sua espécie, e dessa atividade, comparações são inevitáveis: Enquanto que no estado natural “cada homem, em particular, olha para si mesmo como único espectador que se observa no estado social ele percebe os demais” (SALINAS FORTES, 1997, p. 58).

Cada um começou a olhar os outros e a desejar se ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloqüente, passou a ser o mais considerado e esse foi o primeiro passo para a desigualdade quanto para o vício; 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 (ROUSSEAU, 1983, p. 263).

Depois que o homem passou a conviver, surgiu em si a noção de reconhecimento. “Digamos que a força do ambiente (natural ou social) sobre o homem é a necessidade, e a reação do homem sobre o ambiente são as paixões artificiais que surgem a partir da convivência social dos homens” (MONTEAGUDO, p. 30). O homem reagiu ao novo ambiente de forma a desenvolver paixões artificiais: o desejo de ser bem visto pelos demais, e quando esse desejo por reconhecimento não era correspondido, o homem se julgava ultrajado pelo desprezo alheio: “eis como, cada um punindo o desprezo que lhe dispensavam proporcionalmente à importância que se atribuía, as vinganças tornaram-se tremendas e os homens sanguinários e cruéis” (ROUSSEAU, 1983, p. 263).

O gênero humano não teria deixado de ser bem miserável, se não tivesse estabelecido a sociedade civil, mas é nessa sociedade que o amor de si se torna amor próprio,

³¹ “amor de si, o temor da dor, o horror à morte e o desejo de bem estar” (*Emílio* Livro V).

mas em que momento essa transformação ocorre? Essa questão é respondida por Rousseau no *Emílio*, como sendo exatamente o momento em que o homem se compara:

Tendo Emílio até o presente olhado apenas para si mesmo, o primeiro olhar que lança a seus semelhantes leva-o a comparar-se a eles, e o primeiro sentimento que excita nele esta comparação é desejar o primeiro lugar. Eis o ponto em que o amor de si transforma-se em amor-próprio e onde começam a nascer todas as paixões que dele dependem. Mas, para saber se as paixões que prevalecerão em seu caráter serão humanas e doces ou cruéis e maléficas, se serão paixões de benevolência e de comiseração ou de inveja e cobiça, é preciso saber que lugar ele julgará ser o seu em meio aos homens, e que tipos de obstáculos acreditará ter de vencer para chegar ao lugar que pretende ocupar (ROUSSEAU, 2004, p. 324-25).

Assim o amor próprio é uma paixão que desenvolve as paixões irascíveis como o desejo de reconhecimento e a vingança, orgulho e a vaidade, “Pensai que tão-logo o amor próprio se desenvolve o *eu* relativo entra em jogo constantemente e nunca o jovem observa os outros sem se voltar para si mesmo e comparar-se com eles” (ROUSSEAU, 2004, p. 337), o amor próprio é o início do egoísmo do homem, é o que impede que o amor de si e a piedade desenvolvam toda a sua potencialidade. O amor de si visa conservar o homem causando o menor mal a seus semelhantes, nesse sentido afirma Garcia:

Note-se que o amor-próprio ocupa um lugar central no círculo conceitual com o qual Rousseau descreve a atividade do mal no seio da vida social. Rousseau caracteriza o *amor-próprio* por um conjunto de traços que o distinguem do *amor de si*, paixão do homem uno, do homem junto a si, do homem em que não existe mediação entre o sentir e o agir, enfim, do homem que vive fora do plano da representação, aquém da consciência entre um interior e um exterior. O *amor-próprio*: paixão artificial, relativa, dependente do exercício de comparação, do desejo de ser o melhor, matriz do egoísmo e da inibição dos sentimentos altruístas, paixão que se nutre e, ao mesmo tempo, reforça o poder da opinião e do olhar dos outros (1999, p. 195-6).

No entanto conforme a citação do *Emílio* que afirma que ao comparar-se o próprio Emílio deverá julgar que lugar é o seu entre os homens, e a partir desse julgamento ele terá paixões doces e afetuosas, ou paixões odiosas. É fundamentada nessa capacidade humana de raciocinar acerca das suas paixões e conformar-se a elas, através da opção pelas paixões piedosas e compassivas, que se estabelece toda a teoria política de Rousseau. O fim da política para Rousseau é uma forma de se tentar neutralizar esse amor artificial do qual todos os sentimento odientos provêm, para que o amor de si e a piedade possam aparecer de forma ampla no estado social. O homem político em Rousseau deve ser apto a pensar na coletividade, no bem comum na finalidade e na utilidade pública, pensar no que é bom para os

pactuantes de um modo geral. O amor próprio faz com que o homem social se torne egoísta a ponto de procurar vantagens para si, sem preocupar-se com os demais. Ele abafa a piedade natural, e é por isso que deve ser neutralizado em sociedade, para possibilitar que o homem social possa pensar de forma coletiva, colocar-se no lugar do outro e querer o melhor para seu semelhante de forma voluntária, querendo ajudar, querendo cuidar do outro. A contraposição entre a piedade natural e ao amor próprio é esclarecida por Machado:

A piedade natural chocar-se-á com o egoísmo, com o amor-próprio que a razão engendra e a reflexão ratifica. As próprias paixões só se tornarão violentas quando desenvolvidas e aguçadas pela sociedade, como demonstra o confronto da simplicidade do amor físico com as complicações dolorosas do sentimento amoroso (1968, p. 101).

O modelo político de Rousseau propõe que o homem pactuante, através de sua vontade livre e consciente, por meio de uma convenção ao qual adere, e depois de ter percebido que é vantajoso convencionar, dando-se de forma igual para todos, sem onerar mais uma pessoa do que outra, e ainda ganhando maior força para conservar tudo o que se tem, aja voluntariamente no sentido de pensar em favor do todo, em querer pensar dessa forma, em primeiro pensar no benefício da coletividade, para depois pensar em seu próprio benefício. Essa empatia de colocar-se no lugar do outro, nada mais é que o exercício da piedade em sociedade. É essa forma de pensar que é bloqueada pelo amor próprio que é egoísta e faz com que o homem pense em si, e somente em si, por isso o amor-próprio deve ser transformado em amor de si.

O querer pensar no outro, o querer cuidar do outro, não por uma obrigação ou por uma necessidade, mas por pura afeição, por querer agir com essa pessoa como gostaria que agisse comigo são formas de pensar carregadas do amor de si, e não de amor próprio, que sequer permite que esse sentimento se desenvolva. Por isso, é correto se afirmar que a política em Rousseau visa minimizar ao máximo a presença do amor próprio no homem, para que ele possa deixar a piedade e o amor de si aparecerem de forma mais contundente na vida social.

Mas qual seria a utilidade do amor próprio? Até agora ele foi estudado como sendo prejudicial aos planos políticos de Rousseau, por abafar o amor de si e a piedade que são necessários para que o direito político seja desenvolvido. É o amor próprio que faz com que o homem cada vez queira mais reconhecimento, que se esforce mais e mais para poder ser reconhecido em sociedade. É a capacidade de aperfeiçoar-se (perfectibilidade) e a vontade de ser melhor que os demais de sua espécie que faz com que o homem sempre busque diferenciar-se dos demais, o que pode ser útil, tendo em vista que faz com que sociedade

eleve seu nível de excelência, mas Rousseau mesmo advertia que quem se utiliza do amor próprio, raramente faz o bem sem o mal, e acaba por ter a mão que dele se serve ferida, conforme já mencionado.

No presente item, o amor próprio foi abordado como sendo uma virtude artificial, que nasce no homem no estado social a partir do momento em que passa a relacionar-se com os demais de sua espécie. O estudo dessa paixão humana artificial funcionou como uma introdução ao estudo de como teria se formado o estado social e quais as implicações desse estado no desenvolvimento humano, pois o amor próprio não foi à única transformação que ocorreu no homem social, muitas outras aconteceram.

Desta forma, o próximo e último item do presente capítulo será dedicado ao estudo das transformações que ocorrem com o advento da sociedade, bem como sobre o processo de formação do estado social para Rousseau.

1.2 O ESTADO SOCIAL

O estudo da sociabilidade³² do homem em Rousseau pode gerar algumas interpretações contraditórias. No Segundo Discurso, Rousseau trata a sociabilidade como algo artificial a natureza humana. O homem não seria um animal social por natureza, mas quando o homem foi forçado pelos reveses da natureza a conviver com seu semelhante, desenvolveu a sociabilidade como recurso para tanto, porque passou a ser dependente dos demais de sua

³² “Rousseau “mede” suas palavras: “o homem é uma animal social por natureza” Para Launay, a fim de evitar contradizer-se com o *Discurso sobre as desigualdades*, que em nenhum momento é renegado, Rousseau acrescenta uma restrição obscura. À hesitação ou mudança se dão assim explicações que não se excluem. A primeira, mais superficial, é de ordem literária. Para chocar, para surpreender seus leitores, Rousseau afirma e sustenta no início que o homem não é social por natureza; que a sociabilidade é um caráter adquirido e que nada tem a ver com a *pitié*, sentimento natural experimentado pelos animais. Graças a essa idéia produz-se um impacto, abre-se no espírito do leitor um caminho para se evitarem preconceitos sociais mundanos. De qualquer modo, essa afirmação produz um “lugar” no campo filosófico ocupado por algumas concessões sem prejuízo de autor reconhecer que existe uma faculdade no homem que permite distinguir o homem (GARCIA, 1999, p. 116). LAUNAY *apud* GARCIA: Existe continuidade entre o animal e o homem porque o essencial de seu ser é a sensibilidade e existe uma ruptura graças à perfectibilidade [...]. É a natureza mesma que torna o homem social, qualidade que não se revela senão pelos favores dos acasos da história da terra. [...]. O que é verdadeiro em relação a história da humanidade em seu conjunto o é também para a história de cada indivíduo(...), eis porque Rousseau pode afirmar que a sociedade é responsável pela corrupção dos costumes dos indivíduos e que os indivíduos são responsáveis pelos esforços que podem fazer para lutar contra a corrupção e reconquistar a inocência. Ninguém conhece sua natureza senão lutando para melhorá-la, ninguém conhece os limites do possível senão lutando por uma sociedade justa. A descoberta de Rousseau nasce de uma introspecção, ou de uma reflexão sobre sua própria experiência individual tanto sobre os aspectos efetivos e quanto intelectuais e sobre seu trabalho de pensador e escritor” (1999, p. 117).

espécie. Os homens conseguem adaptarem-se a vida social, porque possuem em potencialidade a capacidade para desenvolverem a sociabilidade. Nas *Cartas Escritas da Montanha*, Rousseau descreve quais são os sentimentos que considera inatos, e faz uma importante afirmação sobre a potencialidade social natural do homem, quando afirma:

Para nós, existir é sentir, e nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior a nossa própria razão. Qualquer que seja a causa de nossa existência, ela proveu a nossa conservação ao dar-nos sentimentos conforme à nossa natureza, e não se poderia negar que ao menos estes sejam inatos. Tais sentimentos, em relação ao indivíduo, são o amor a si mesmo, o medo da dor e da morte e o desejo de bem-estar. Mas se, como não se pode duvidar o homem é um animal sociável por sua natureza, ou, pelo menos feito para tornar-se tal ele não pode sê-lo senão em virtude de outros sentimentos inatos relativos à sua espécie. E é do sistema moral formado por essa dupla relação consigo mesmo e com seus semelhantes que nasce o impulso natural da consciência (ROUSSEAU, 2005, CARTA 5, p. 166).

O homem virtual, do estado natural, não manifesta qualquer inclinação para a vida social, e tem por uma necessidade de sobrevivência de aproximar-se de seu semelhante para poder dar continuidade à sua espécie. Segundo Rousseau, o homem não se aproximou voluntariamente. A aproximação humana não passou pelo querer, foi uma ação natural, através dos reveses da natureza que agrupou a espécie e obrigou o homem a partir de então conviver. Dessa aproximação humana surge uma espécie de sociedade primitiva, que é esclarecida por Salinas Fortes nos seguintes termos: “Nesse primeiro período, o homem ainda não atingiu o estado propriamente social, mas já afastado do equilíbrio estático primitivo, resvalou para uma condição na qual é empurrado gradativamente para a sociedade” (SALINAS FORTES, 1989, p. 60).

Grandes inundações ou tremores de terras cercaram de águas ou de precipícios algumas terras habitadas; revoluções do globo separaram e cortaram em ilhas porções do continente. Concebe-se que entre os homens assim aproximados e obrigados a viverem juntos. (ROUSSEAU, 1983, p. 263).

Esse homem hipotético desse primeiro período, ou de uma primeira fase rumo à convivência social, vivencia um estado de transição (que não é estado de natureza, e também não é estado social), nesse estado ainda não existe a sociedade, mas tão-só uma forma de associação: “este é então o primeiro momento neste período e pode ser definido como o das associações livres: nele vemos o esboço ou o germe de uma sociedade” (SALINAS FORTES, 1989, p. 61).

Nessas primeiras aproximações humanas, com o estabelecimento da convivência incipiente, não há que se falar em direito político, ou mesmo em submissão de um homem a outro, tendo em vista que esse domínio não ocorreu nesse momento. A aproximação da espécie se deve à necessidade de sobreviver para não perecer. Os desastres naturais teriam alterado as características do estado de natureza, transformando-o de estado que tudo fornecia, para um estado inóspito, no qual os membros da espécie mantinham relações de dependência entre si, onde nenhum se sobrepunha ao outro. A coesão do grupo os manteria vivos, mesmo que fosse uma coesão física, para protegerem-se do frio, assim o calor de todos tinha o mesmo valor.

Posteriormente a essa primeira aproximação precária, o homem tem a idéia de construir alojamentos para proteger-se das chuvas, inundações, frio, e assim com a construção de cabanas, ocorre o que é denominado de “revolução técnica” (SALINAS, 1989, p. 61). A construção das cabanas não significa que a sociedade está instaurada, mas tão-só o início de uma segunda fase do processo de aproximação humana.

Ultrapassada essa segunda fase, uma nova fase é iniciada, muito parecida com a segunda, exceto pelo fato de que nessa o número de habitações coletivas é multiplicado, e o relacionamento interno entre pessoas de uma mesma família, restrito ao interior de uma cabana, acaba por se estender às cabanas vizinhas, e assim os primeiros bandos são formados. Essa fase, segundo Salinas Fortes, na história da humanidade, foi a mais feliz que o homem viveu, pois nela, o homem conseguia relacionar-se com seus semelhantes de forma verdadeira e pacífica, sem a necessidade de leis, em uma agrupação incipiente, a qual foi denominada de juventude do mundo:

A terceira etapa será caracterizada como a sociedade começada. Levadas por circunstâncias fortuitas e vivendo em uma permanente vizinhança as famílias acabam por se reunir e formar bandos mais permanentes e, afinal uma nação particular, unida por costumes e não regulamentos e leis. Esse momento de juventude do mundo, que corresponde mais ou menos ao grau em que chegou a maioria dos povos selvagens que nos é conhecida, constitui a época mais feliz e melhor do homem, já que se situa em um justo meio entre a indolência e o estado primitivo e a petulante atividade de nosso amor próprio (SALINAS FORTES, 1989, p. 62).

Por ser o momento mais feliz do homem no mundo, no qual os relacionamentos humanos se estabelecem de forma que cada qual consegue relacionar-se com seu semelhante sem causar-lhe mal, de forma mansa e pacífica, não há motivos para lutas ou confrontos e por isso, não há a necessidade de leis para limitar o homem. A não existência da propriedade contribui para o ambiente amistoso existente, pois tudo nessa fase ainda é de todos, e

considerando que não se trata, ainda, de uma sociedade instalada, mas apenas de um agrupamento cuja convivência não implica que um homem retire a liberdade do outro, os relacionamentos não trazem problemas consigo. O homem convivendo mansamente, limitando-se a sobreviver, sem causar mal a seu semelhante, não tenta retirar a liberdade deste com dominações, e não lhe usurpa, porque nessa fase não desenvolve desejos e sentimentos de posse, porque consegue manter-se sem afetar os demais, sem dominá-los ou torná-los subservientes. Assim, a liberdade é mantida.

A convivência humana que no início foi pacífica, com o passar do tempo, na medida em que o homem começou a querer se destacar e ser reconhecido deixa de ser. Surge o amor próprio, e a vontade de ser reconhecido, e com eles não demora muito para surgir a desigualdade, que será o próximo objeto de estudo.

1.2.1 Desigualdade

No *Segundo Discurso*, Rousseau traça um objetivo extremamente ousado: desvendar, e explicar como o homem chegou à situação de desigualdade³³ acentuada na qual se encontra, e ainda se essa desigualdade tem algum fundamento natural. Essas questões nada simples são assim resumidas por Rousseau:

De que trata, pois, precisamente neste Discurso? De assinalar, no progresso das coisas, o momento em que sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei; de explicar por que encadeamento de prodígios o forte pode resolver-se a servir o fraco, e o povo a comprar uma tranquilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real (ROUSSEAU, 1983, p. 235).

Essa passagem é central para se entender que Rousseau, ao responder a pergunta da academia de Dijon (qual a origem da desigualdade entre os homens, e é ela autorizada pela lei natural), denuncia na verdade o pacto civil ilegítimo, que será abordado posteriormente. Quando Rousseau diz no “progresso das coisas”, a expressão “progresso” em uma interpretação teleológica não significa avanço, melhoramento ou evolução, mas sim um

³³ “Em relação ao conceito de *desigualdades*, pode-se dizer inicialmente que, no seu sentido mais forte e persistente, Rousseau o concebe como: a condição adquirida ao longo da história e cujo resultado, no limite, é a separação dos homens entre escravos/senhores, opressores/oprimidos, ricos/pobres. Esse parece ser o significado mais marcante de *desigualdade*. E, talvez, seja a nitidez de suas descrições e à importância que ocupa no interior do pensamento rousseauiano que nem sempre se presta a atenção necessária ao conceito de *diferenças*” (GARCIA, 1999, p. 67).

trâmite, como o desenrolar de um procedimento. Nosso filósofo não acreditava na existência de um “progresso” quando o homem alienou sua liberdade, e por um encadeamento de prodígios o forte resolveu servir ao fraco, o rico ao pobre, e o povo comprou uma tranqüilidade imaginária. Assim, arditamente os ricos prometeram aos pobres garantir-lhes a propriedade do que possuíam (quase nada). Assim o rico “serviria” ao pobre, garantido-lhe a pobreza, e o pobre aceitando tal condição formou com o rico o pacto civil ilegítimo, o que para Rousseau se tratou de uma fraude.

Rousseau no *Segundo Discurso* disserta sobre as duas desigualdades que entende existir, uma delas denominada de desigualdade moral ou política, que realmente pode ser entendida como desigualdade e uma outra denominada de natural, que pouco ou nada interfere da vida do homem. A desigualdade natural ou física é assim chamada por “ser estabelecida pela natureza e consiste na diferença das idades, da saúde das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma” (ROUSSEAU, 1983, p. 235). Como o próprio nome sugere, a desigualdade natural tem sua origem na própria natureza, os seres humanos nascem diferentes entre si, não nascem com as mesmas características físicas, e ao desenvolverem-se essas características se manifestam. Assim, a desigualdade natural pode ser compreendida no sentido de diferenças naturais, mas não propriamente de desigualdades, porque são quase imperceptíveis no estado natural.

A segunda desigualdade observada por Rousseau é a moral ou política, essa sim perniciosa à vida em sociedade. Rousseau dirá que a desigualdade política, somente pode ser estabelecida por um ato voluntário dos homens. O homem então, consentiria com o estabelecimento da desigualdade, e desta forma autorizaria que alguns fossem mais valorizados do que outros. Assim, abordando o tema da desigualdade política no *Segundo Discurso*, afirma Rousseau:

depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida, ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos vários privilégios de que gozam alguns em prejuízo de outros, como o serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou ainda por fazerem-se obedecer por eles (1983, p. 234).

Rousseau responde a pergunta da Academia de Dijon: o homem possui sim uma desigualdade natural, mas essa desigualdade natural é tão insignificante que em nada contribui para a desigualdade que se encontra na sociedade. A desigualdade social ou política, não tem qualquer fundamentação natural, pelo contrário, é na artificialidade da vida social que a desigualdade se instala e se desenvolve. É o próprio homem quem cria e legitima a

desigualdade, que não tem qualquer respaldo na lei natural. Vale a pena citar aqui a passagem do *Contrato Social* em que Rousseau contrariando as ideias de Aristóteles que dizia que alguns homens nascem para a escravidão e outros a dominação, nega a escravidão como sendo algo natural: “a força fez os primeiros escravos, sua covardia os perpetuou” (ROUSSEAU, 1983, p. 25). Não é a natureza que cria alguns homens para serem escravos e outros para serem livres, como se alguns fossem melhores do que outros. São os próprios homens que pela força são tornados escravos, e pela falta de reação são mantidos nessas condições.

Assim, a desigualdade não se fundamenta na lei natural, e tampouco é autorizada por ela. A natureza estabeleceu a igualdade, e não o seu contrário, quem estabeleceu a desigualdade foi o homem. É o que Rousseau afirma no Prefácio ao *Segundo Discurso*: “como poderia meditar sobre a igualdade que a natureza estabeleceu entre os homens e sobre a desigualdade instituída por eles” (ROUSSEAU, 1983, 217).

A desigualdade instituída pelos homens é perniciosa. Rousseau aponta a desigualdade como fonte dos males da humanidade “A dedicatória do *Segundo Discurso* já marca, em tom contundente, as desgraças que advém da introdução artificial das desigualdades entre os homens” (GARCIA, 1999, p. 75). Nota-se que o que Rousseau rejeita é a desigualdade, e não a diferença, assim se faz necessário traçar a distinção entre elas. A desigualdade é uma artificialidade desenvolvida pelo homem social, que somente o prejudica. Starobinski afirma que “A desigualdade e o mal são mais ou menos sinônimos” (1991, p. 301). Assim, o conceito de desigualdade para Rousseau é sempre visto de forma negativa, causadora do mal social, prejudicando o homem. No entanto, o fato de Rousseau desprezar a desigualdade, não significa que ele não admita a diferença, e é importante dizer isso, para se evitar interpretações de que o pensamento de Rousseau não respeita as diferenças e individualidades:

E se o conceito de *desigualdades* jamais desaparece do horizonte do pensamento de Rousseau que com bastante clareza e estridência marca sua negatividade, o mesmo não ocorre com relação ao termo *diferenças* e afins, os quais, nos seus vários contextos de uso, são reconhecidos e valorados positivamente (GARCIA, 1999, p. 68).

Os homens nascem iguais e estão todos submetidos às mesmas leis da natureza. Todo homem é livre e não pode alienar sua liberdade sob pena de deixar de ser homem. No entanto o homem pode apresentar peculiaridades, características individuais que o diferenciam dos demais de sua espécie, mas que não se tratam de desigualdade, e essas

características, ao contrário do que ocorre com as desigualdades são vistas de forma positiva por Rousseau:

Grosso modo o termo desigualdades é marcado por um sinal negativo: desde o momento em que elas se engendram no início da sociedade. Por sua vez, o termo diferenças é positivado a partir do instante em que o fim do estado da dispersão original produz, sobre toda a terra, povos e costumes distintos (GARCIA, 1999, p. 73).

Assim, Rousseau não visa acabar com as diferenças, porque essas existiam no estado natural e nem por isso prejudicavam a ordem das coisas, não foram as diferenças que instituíram a desigualdade. No *Emílio*, Rousseau afirma: “há no estado de natureza uma igualdade de fato real e indestrutível, porque é impossível nesse estado, que a mera diferença de homem para homem seja suficientemente grande para tornar um dependente do outro” (2004, p.324). As diferenças não são vistas por Rousseau como perniciosas:

Uma vez instituídos, os povos cristalizam suas diferenças em costumes, tradições, instituições políticas que se positivam. Por conseguinte, se de um lado as desigualdades são observáveis no âmbito das relações internas de um corpo político, de outro lado, o plano adequado para observar as diferenças é o que visualiza a diversidade dos povos e de suas formas de vida. É essa perspectiva de observação e de valoração das diferenças que é decisiva para o argumento de Rousseau em textos como a *Carta*. Ela apresenta as condições para a crítica ao etnocentrismo, idéia segundo a qual uma forma peculiar de sociabilidade pode ser critério de juízo as outras (GARCIA, 1999, p. 99).

A natureza fez os homens iguais, todos com o mesmo valor, sem qualquer distinção. Ninguém é feito pela natureza para ser dominado, ao contrário, o homem nasce livre. Todo o homem nasce livre, não há diferenciação. “Mesmo quando cada um pudesse alienar-se a si mesmo, não poderia alienar seus filhos” (ROUSSEAU, 1983, p. 27). A liberdade de um homem não pode pertencer a ninguém, a não ser a ele mesmo. Assim a desigualdade em Rousseau é vista de modo negativo, conforme ensina Garcia:

Descritas com contundência no *Segundo Discurso*, as desigualdades são valoradas explicitamente de modo negativo; já que há um processo que significativamente as acentua. Se a primeira etapa das desigualdades coincide com o estabelecimento da propriedade, atinge-se o seu ponto culminante com a implantação do poder arbitrário e pelo domínio do escravo pelo senhor (1999, p. 85-6).

O estabelecimento da desigualdade através da propriedade será analisado no próximo item, o qual abordará também o pacto ilegítimo, ou pacto dos ricos. Esses dois temas

serão abordados em um mesmo item porque segundo Rousseau, a passagem do estado natural para a sociedade se deu através do advento da propriedade, e foi fundamentalmente para assegurar a posse da propriedade adquirida que por parte dos ricos surgiu a proposta do denominado pacto dos ricos. Desta forma, a junção em um único item dos temas propriedade e pacto dos ricos, se justifica pelo fato de para Rousseau ambos estão estreitamente correlacionados, conforme se demonstrará.

1.2.2 Propriedade e Pacto dos Ricos

Depois de ter passado por um primeiro estágio de convivência grupal, no qual as aproximações humanas se davam de forma que vivendo em um estado pré-social o homem relacionava-se com o semelhante sem causar-lhe mal algum, no qual as relações eram precárias, e os homens conviviam sem prejudicarem-se, o homem passa para outro estágio: a vida em sociedade. Machado afirma que esse primeiro estágio de convivência grupal do homem, somente seria tornado infeliz com o advento da propriedade, e a sua legalização:

No pensamento de Rousseau o estado social, enquanto convivência interindividual e enquanto elemento coletivo introduzido no comportamento individual, não é responsável pela miséria do homem atual, que resulta do estado civil, da sociedade política. Enquanto medeia entre a indolência inicial e as misérias da desigualdade, o homem encontra-se em um estado que, embora social, lhe é conveniente e só se tornará infeliz quando, estabelecida a propriedade, fatalmente se lhe seguir a consagração legal que, por sua vez, traz o estabelecimento do poder superior que logo se torna ilegítimo (1968, p. 109).

Essa terceira fase de juventude do mundo teve seu fim decretado pela propriedade “é com a introdução da propriedade que esse estado de juventude será destruído” (SALINAS FORTES, 1989, p. 62). A instituição da propriedade é apontada por Rousseau como o marco inicial da sociedade civil: “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” (ROUSSEAU, 1983, p. 259).

Rousseau percebeu que a propriedade privada pode tornar-se uma ameaça para a liberdade quando não é mantida em limites estreitos. Da instituição da propriedade seguiram-se brigas e combates. Houve a ruptura completa entre as características virtuais descritas por Rousseau do homem no estado natural com o homem do estado civil. Nesse momento “como

os mais fortes possivelmente foram os primeiros a fazer habitações que se sentiam capazes de defender, é de crer que os fracos acharam mais rápido e seguro imitá-los do que tentar desalojá-los” (ROUSSEAU, 1983, p. 262). Nota-se que aqui, o homem constrói habitações para dizer que as tem e para defendê-las (para dizer que são suas), porque possui em si, já desenvolvido, os desejos de posse e propriedade, diferentemente do que ocorria no início da convivência grupal (e não social), na qual o homem construía sua cabana para proteger-se (por necessidade). A instituição da propriedade transforma os agrupamentos em sociedades, onde cada um passa a lutar para manter o que afirma ser seu.

Nessa sociedade nascente (pós-propriedade) segue uma grande desordem, o homem passa por um processo de transição de um estado no qual era independente e solitário, para a instituição de um novo, onde se torna dependente e sujeito ao convívio social. Aqui o homem inicia seu aprisionamento, pois a vida em sociedade faz com que o homem perca algumas das características que possuía no estado de natureza. Esse fenômeno foi introduzido por Rousseau, no momento em que o filósofo genebrino trata do homem no estado natural, onde sugere que caso esse homem tivesse os auxílios que tem o homem social, não seria forte e resistente como era: “se tivesse um machado, seu punho romperia galhos tão resistentes? Se tivesse uma funda, lançaria com a mão com tanto vigor, uma pedra? Se possuísse uma escada, subiria uma árvore tão ligeiramente?” (ROUSSEAU, 1983, p. 239). Por fazer uso de tantos objetos que tornaram sua vida mais fácil, o homem social já não pode possuir o mesmo vigor físico, o que faz com que sozinho não consiga realizar tarefas que no estado natural conseguiria perfeitamente, como por exemplo, suprir suas necessidades vitais: “mas se cada um em separado tornou-se menos capaz de combater as bestas selvagens, em compensação foi mais fácil reunirem-se para resistirem em comum” (ROUSSEAU, 1983, p. 263).

Pelo fato de enfraquecer-se individualmente, o homem torna-se dependente do coletivo, entregando-se a dependência mútua, e com o decorrer da convivência tende a aumentar a dependência, considerando que o tempo ocioso do homem social é ocupado com atividades que cada vez mais criam novas necessidades:

gozando de um lazer bem maior, empregam-no na obtenção de inúmeras espécies de comodidades desconhecidas por seus antepassados; foi o primeiro jugo que impuseram a si mesmos e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes pois além de assim continuarem a enfraquecer o corpo e o espírito essas comodidades, perdendo pelo hábito quase todo o seu deleite e degenerando ao mesmo tempo em verdadeiras necessidades, a privação se tornou muito mais cruel do que doce fora sua posse (ROUSSEAU, 1983, p. 262).

O homem se aprisiona no estado social, porque não pode ser independente dos demais (já não tem a mesma disposição e o mesmo vigor do estado natural para ser independente) e pelo fato de não perceber tal situação, ou se percebe, não sabe o que fazer para remediá-la, passa a submeter-se aos desígnios de uma convivência social para a qual não estava preparado, pois no entendimento de Rousseau a natureza humana não estaria inclinada para a sociabilidade.

Assim, não há aqui uma atividade do homem para restabelecer a liberdade que está sendo perdida, através da desigualdade que está se instalando. Nota-se que o estado natural era de igualdade, sendo que após o advento do estado social, ela se manifesta. No estado natural, não havia necessidade do reconhecimento alheio, nesse estado sequer existia a noção de comparação. No estado social, no entanto, o homem passa a comparar-se com os demais, sendo desejoso do mesmo, ou de um melhor reconhecimento que outros de sua espécie têm. Quando esse reconhecimento, do qual o homem se julga merecedor não ocorre, surge uma atividade reativa ao que se julgou preterido. A idéia de consideração se forma no homem, que ao sentir-se desprezado reage³⁴.

O homem social desenvolve suas faculdades (aqui se manifesta plenamente a perfectibilidade), e procura consideração, não só acumulando bens, mas demonstrando outras habilidades a procura de mérito: “cada um que punindo o desprezo que lhe dispensavam proporcionalmente a importância que se atribuía, as vinganças tornaram-se tremendas e os homens sanguinários e cruéis” (ROUSSEAU, 1983, p. 263).

O convívio social conduz o homem a esse processo de desnaturação, que implica na sua transformação de ser errante, pacífico, independente, amoral, para um ser egoísta, vaidoso, cruel, e depravado. O agrupamento humano suaviza suas habilidades naturais (força, agilidade), e se o homem primitivo conseguia sozinho enfrentar as dificuldades apresentadas pela natureza para poder subsistir, o homem social já não consegue mais:

O homem, de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo, a seus semelhantes dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico tem necessidade de seu serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles (ROUSSEAU, 1983, p. 267).

O desejo de reconhecimento faz com que o homem se preocupe em cada vez mais obter para si o que antes era de todos, não pelo trabalho, mas sim pela apropriação pura e

³⁴ Nesse sentido ver o item 1.1.6 sobre o amor próprio

simples, e assim sendo, nesse estado, alguns tem muito mais do que precisam, enquanto outros não possuem nada, nem mesmo o necessário para poderem sobreviver:

Assim os mais poderosos ou os mais miseráveis, fazendo de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem alheio, equivalente, segundo eles ao de propriedade, seguiu-se a rompida igualdade a pior desordem [...] A sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra [...] os ricos logo perceberam quanto lhes era desvantajosa uma guerra perpétua cujos gastos só eles pagavam e na qual tanto o risco da sua vida como o dos bens particulares eram comuns [...] (ROUSSEAU, 1983, p. 268).

Há, portanto, com o advento da propriedade uma ruptura do estado natural, e das características apresentadas pelo homem virtual desse estado, e o conseqüente advento do estado social. Essa ruptura traz várias conseqüências negativas, dentre elas, os já citados: enfraquecimento físico do homem, nascimento de vícios até então inexistentes, e o acréscimo de vontades (muitas delas consideradas desnecessárias), que são criadas pela busca da consideração e do reconhecimento, pois o homem social convive sob a tirania da opinião alheia:

A mola propulsora da vida em sociedade, que acaba por converter o amor-de-si em amor próprio, é a tirania da opinião. Viver em sociedade nestas condições, é dar-se em espetáculo para o outro [...] e o parecer feliz será mais importante do que a própria felicidade (SALINAS FORTES, 1997, p.126).

Dessa ruptura da ordem natural resultante do advento da propriedade, e do posterior estado de guerra, houve por certo, aqueles que conseguiram usurpar mais bens, e aqueles que usurparam menos, ou nada. Os primeiro tornam-se ricos, e os demais, pobres. A manutenção do estado de guerra, poderia fazer com que os pobres conseguissem retomar o que havia sido usurpado, enquanto que aqueles que já possuíam tudo, só teriam a desvantagem de tudo poderem perder. Fica claro, que com a manutenção do estado de guerra, são os ricos que mais têm a perder. Assim, para evitar a usurpação da usurpação, os ricos propõem um pacto: “unamo-nos, disse-lhes, para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence” (ROUSSEAU, 1983, p. 269). Esse pacto proposto pelos ricos, foi denominado de pacto ilegítimo pelas razões que seguem:

Nota-se que o pacto proposto pelos ricos, sob o pretexto de proporcionar segurança, e defender a todos da ambição alheia, a fim de garantir a todos a posse do que lhe pertence, somente beneficiou seus proponentes ou seja, aos ricos. Eles perderiam mais com o estado de guerra instalado na sociedade nascente, pois a proposta que cada um conserve o que

tem nada acresce aos pobres (que nada tem a não ser a pobreza e a liberdade de tentar retomar o que lhes teria sido usurpado). Quando da formação do pacto ilegítimo, onde cada um se compromete a permanecer com o que tem, o pobre se compromete a permanecer com a pobreza, renunciando assim ao direito de readquirir os bens usurpados pelos ricos, bem como ao direito de libertar-se dessa dominação, e o rico se compromete a permanecer com a riqueza. Assim foi que o pobre acreditando no rico, aprisionou-se ainda mais, e entregou as chaves de seu cativeiro àqueles. Desta forma, é a sociedade que Rousseau tem sob seus olhos: oriunda de um pacto proposto pelos ricos, que visa apenas favorecer-lhes.

Podemos resumir em quatro palavras o pacto social entre as duas partes: Você tem necessidade de mim, porque sou rico e você é pobre; façamos então um acordo: permitirei que você tenha a honra de me servir, desde que me seja dado o pouco que lhe resta, em troca do meu comando (ROUSSEAU, 1995, p. 52-3).

Esse pacto ignora o fato da natureza ter feito os homens iguais e livres entre si. Mais do que desconsiderando tal igualdade natural, o pacto estabelecido fundamentou-se no seu oposto (desigualdade). Para poder legitimar um falso poder hierárquico de homens ricos sobre homens pobres, o pacto é criado sob pretexto de libertar o homem do estado de guerra, e faz com os pobres, convencidos de que essa é a melhor opção (união dos homens onde cada um conserva o que possui) aceitem o pacto.

No entanto, o homem ao invés de libertar-se, aprisiona-se ainda mais. Os pobres pensando estarem se libertando de um cativeiro, convencem-se que no estado de guerra não eram livres para conservarem suas vidas e seus bens, e para mudar tal situação, deveriam todos, trocarem esse estado por uma segurança, que segundo os ricos, seria boa para as duas partes. Assim aceitaram os homens pactuar e com isso, desnaturaram-se duas vezes em um só ato: quando dominam e quando obedecem. Nesse sentido: “da mesma forma que o homem não é livre para dominar, também não é livre para obedecer. O homem que entrega sua liberdade para ser escravo é louco, e loucura não faz direito” (MARQUES, 2005, p. 334).

Rousseau prefere utilizar os termos pobres e ricos, a fortes e fracos, porque afirma que “um homem não tinha antes das leis, quaisquer outros meios de dominar seus iguais, senão atacando seus bens ou lhes transmitindo certa porção dos seus” (ROUSSEAU, 1983, p. 271).

Na sociedade fundamentada em um pacto que somente beneficia aos ricos, os pobres se convencem (se iludem) que o estabelecimento de leis que supostamente acabariam com o estado de guerra e com a desordem, seria o suficiente para consolidar um pacto,

acreditam estar garantindo a liberdade e os direitos através desse mesmo pacto, que tão-só legitima a arbitrariedade. Um governo incipiente é instituído, e os povos acreditam que há a necessidade de instituírem um superior, um chefe para governar-lhes:

pois se não houvesse poder superior capaz de fazer-se fiador da felicidade dos contratantes, nem de força-los a cumprir seus compromissos recíprocos, somente as partes ficariam como juízes em causa própria e cada uma delas sempre estaria no direito de renunciar o contrato assim que achasse que a outra estivesse infringindo as condições ou desde que essas cessassem de convir-lhes (ROUSSEAU, 1983, p. 276).

Conforme já dito, o efeito obtido é justamente o contrário, os homens nomeados chefes, se tornam tiranos, e usurpadores da liberdade. Quem consente com a nomeação de um chefe, está sendo induzido ao erro, pois acreditando na promessa de segurança, institui a tirania, mesmo que enganado, de forma voluntária, pois renega sua própria liberdade em favor de outra pessoa, sem coação. O pacto onera apenas uma das partes, sem nada impor a outra, e por isso não pode ser considerado legítimo: “será difícil demonstrar a validade de um contrato que só obrigaria uma das partes, no qual tudo caberia a um lado e nada a outro, e só resultaria em prejuízo de quem nele se compromete” (ROUSSEAU, 1983, p. 273).

A desigualdade³⁵ que nasce como consequência do convívio é legalizada através do pacto ilegítimo, pois o homem no estado social procura pela liberdade, renunciando parcela da sua em favor de um chefe, e assim pensa estar conservando-a, e só faz perdê-la por completo. A ordem social e a segurança prometida se fundamentam na desigualdade e na não legitimidade, embora se apresente como legalidade. O pacto social existente é ilegítimo, porque arbitrário, dominador, fundamentado na usurpação da liberdade, no qual somente os pobres ficam com todos os ônus, e os ricos com todos os bônus. O homem social é completamente aprisionado, desvirtuado de sua essência que não permite nem dominação, nem obediência.

Esse contrato abusivo, caricatura do verdadeiro pacto social, não tem sua fonte na vontade espontânea do grupo em formação. Obra de astúcia e sedução, ele está, contudo, na base de nossa sociedade, constitui uma etapa determinante de nossa história. Somos hoje os herdeiros desse mau negócio, em que a violência aberta da guerra de todos contra todos foi substituída pela violência hipócrita das convenções vantajosas para o rico (STAROBINSKI, 1991, p. 305).

³⁵ “É, pois, necessário demonstrar que as desigualdades têm uma história que se aprofundou passo a passo; que seu aperfeiçoamento no mundo, mais que uma *escolha* da humanidade, indica uma série de decisões e consequências que repercutem fundamente na vida do homem civilizado; que ela tem a ver com perfectibilidade e a liberdade enquanto traços constitutivos da condição humana; que necessitou do concurso fortuito de inúmeras causas para realizar-se e que, se no limite a fonte das desigualdades não é invenção da propriedade, seu aparecimento no mundo, no entanto, com ela coincide” (GARCIA, 1999, p. 80).

Frente a esse pacto ilegítimo que é estabelecido, Rousseau questionava-se: há a possibilidade do homem social recuperar sua liberdade e ser tão livre quanto era ao nascer? Será que em sociedade o homem poderia ser livre, como era no estado natural? Ao que poderíamos acrescentar: haveria a possibilidade e quais seriam as condições de existência de um pacto legítimo? Essas questões são propostas e respondidas por Rousseau no *Do Contrato Social*. Para nosso autor, deve ser criada uma nova ordem, que não pode ser fundamentada na desigualdade e na dominação, sob pena de ser ilegítima. Para tanto será preciso estabelecer uma nova referência de legitimidade³⁶. Assim, pois, nasce a proposta do direito político em Rousseau, que será tema de estudo do próximo capítulo.

³⁶ No capítulo seguinte veremos que a forma que Rousseau encontra de obrigar os homens sem submetê-los, sem que haja aprisionamentos, passa pelas convenções: “O que faz com que um Estado seja um Estado? É a união de seus membros. E de onde nasce a união de seus membros? Da obrigação que os liga. Tudo está de acordo até aqui. Mas qual é o fundamento dessa obrigação? É aqui que os autores se dividem. Segundo alguns, é a força; segundo outros é a autoridade paterna; ainda, segundo outros, é a vontade de Deus. Cada um estabelece seu princípio e ataca o dos outros. Eu mesmo não fiz de maneira diferente, e, seguindo a parte mais sábia dos que discutiram esses assuntos, estabeleci como fundamento do corpo político a convenção de seus membros e refutei os princípios diferentes do meu” (ROUSSEAU, 2006, p. 318/319).

2 FUNDAMENTOS DE LEGITIMIDADE DO PENSAMENTO POLÍTICO EM ROUSSEAU

É difícil apontar um trabalho de Rousseau que não tenha conotação política. Desde sua primeira obra, o *Discurso sobre as ciências e as artes* (Primeiro Discurso) em 1749, onde sustenta que as ciências e as artes não contribuíram para o aprimoramento dos costumes, e que pelo contrário, os corrompeu, até quando escreve sua última obra *Os Devaneios de um Caminhante Solitário* em 1776, a questão política está sempre presente. No entanto, é no *Contrato Social* que está sua obra política por excelência, onde está a maioria dos elementos do direito político.

Como se sabe, o *Contrato Social*³⁷ resulta de uma obra maior, que não chegou a ser terminada, a saber, as *Instituições Políticas*. É no *Contrato Social*³⁸ que se encontram os principais elementos necessários para se compreender o direito Político em Rousseau. O filósofo genebrino quer saber qual é o meio de sujeitar os homens para torná-los livres, de tal forma que obedeçam, mas que ninguém comande (o que se dará através da lei). “Não há, para Rousseau, linhas divisórias entre a realidade humana, a moral e a política, expressões variadas, porém exatas e autênticas, de uma mesma relação natural” (MACHADO, 196, 8 p. 144).

Uma vez estabelecida à sociedade, o homem necessita de seu semelhante para sobreviver. O homem necessita viver coletivamente, como seria possível manter os homens convivendo entre si, sem que haja a dominação de um homem sobre o outro? Existe a necessidade de um soberano, como fazer então? Como evitar que o amor próprio que é a paixão artificial nascida na sociedade domine o homem a ponto de impedi-lo de conviver com os demais? “Os homens necessitam uns dos outros: eis o ponto de partida. Como uni-los mantendo-os ao mesmo tempo livre? Eis a aporia da vida coletiva, eis o grande paradoxo de toda a política” (SALINAS FORTES, 1997, p. 108).

³⁷ “Tal como foi publicado o *Contrato social* é apenas um fragmento, um pequeno tratado de direito público geral, como diríamos hoje. É uma obra abstrata cuja “matéria ingrata” é apropriada a poucos leitores” (DERATHE, 2009, p. 102).

³⁸ “Foi principalmente pela audácia de suas conclusões que o Contrato Social marcou uma guinada na história da filosofia política. Mas pelas matérias que trata, pelo método que seguiu, pelo espírito mesmo de seu livro, Rousseau se vincula a todos aqueles que antes dele tentaram determinar qual é a origem e quais são os fundamentos do Estado, ou como se dizia então, da sociedade civil. Com efeito, esse problema fundamental tinha preocupado um grande número de pensadores, tanto do século XVII como no XVIII” (DERATHE, 2009, p. 54).

Para responder às questões propostas, Rousseau quer tomar os homens como são e as leis como podem ser, e partindo desse pressuposto escreve o *Do Contrato Social*. Na referida obra, Rousseau elabora sua teoria contratualista, fazendo nascer o que considera ser o direito político, que possui várias formas de interpretação³⁹. O que Rousseau percebe muito bem é a diferença que existe entre a constituição dos homens e a forma como eles vivem. Para Rousseau qualquer forma de dominação de um homem sobre outro, mesmo que consentida, é nula e ilegítima. Para ele um homem não pode ser dominado por outro, não pode renunciar a sua liberdade, porque renunciaria a sua própria condição humana. Em contrapartida a essa constatação, Rousseau percebeu que a vida social estava repleta de relações de dominações, de escravidão, de homens livres que concordam em se submeter à autoridade de um rei, ou de um soberano arbitrário, o que para ele era inadmissível: Nos *Diálogos*, Rousseau declara que desde sua juventude e, antes mesmo de ter composto o Primeiro *Discurso*, “ele entrevia uma secreta oposição entre a constituição do homem e de nossas sociedades” (DERATHE, 2009, p. 97).

Assim, Rousseau ao escrever o *Contrato Social* propõe uma nova forma de se interpretar as relações sociais. Não é o *Do Contrato Social* uma obra de protesto: “Vê-lo como uma exposição de um programa de reformas ou um caderno de reivindicações seria, portanto, falsear o espírito da obra. Rousseau sempre se defendeu de ter escrito um libelo e não quer ser confundido com um agitador político” (DERATHE, p. 103).

Rousseau visava contrapor sua forma de ver o direito político⁴⁰ a de pensadores⁴¹ renomados e respeitados à época, mas que utilizavam de seus conhecimentos para legitimar poderes políticos arbitrários que forçavam o homem a obedecer autoridades que não poderiam

³⁹ “Uns escrevia em 1914 George Del Vecchio, vêem em Rousseau o defensor da vontade todo-poderosa do Estado, o teórico do absolutismo, eu teria sacrificado todo o traço da liberdade individual ao dogma da soberania do povo, chegando, ao menos virtualmente, até a negação da propriedade privada; outros vêem nele o pai da democracia constitucional e do liberalismo moderno, aquele que reivindica os direitos fundamentais do cidadão, o individualista por excelência, que, abolindo toda autoridade, teria dado ao Estado a base atomística da vontade mutável dos indivíduos. A um título ou a outro, segundo uma ou outra dessas interpretações (com frequência, compreendidas muito superficialmente) vemos Rousseau tanto exaltado e glorificado quanto combatido e mesmo vilipendiado com uma violência de paixão sem igual na história da filosofia política, pois estudamos e discutimos Aristóteles, Grotius, Hobbes, Espinosa, Locke, Montesquieu, mas Rousseau, ou amamos ou odiamos” (DERATHÉ, 2009, p. 31).

⁴⁰ “O direito político é o sustentáculo dos atos de poder institutivos e organizacionais que dão à existência humana um caráter público” (GOYARD-FABRE, 2002, p. 307).

⁴¹ “Assim como num capítulo importante do *Manuscrito de Genebra*, consagrado em grande parte à refutação dos juristas e outras pessoas pagas para fazer o povo crer que a escravidão, a tirania e a conquista são legítimas. Esta fora de dúvida que é contra os juristas que ele pretende escrever, pois estes só deram “falsas noções do laço social” e falsos “princípios do direito político” (DERATHE, 2009, p. 95).

ser legítimas⁴². Para Rousseau, não haveria legitimidade política em atos de submissão de um homem ao outro, ou mesmo de um “povo” a um chefe:

Haverá sempre grande diferença entre subjugar uma multidão e reger uma sociedade. Sejam homens isolados, quantos possam ser submetidos sucessivamente a um só, e não verei nisso senão um senhor e escravos, de modo algum considerando-os um povo e seu chefe (ROUSSEAU, 1983, p. 30).

Rousseau acreditava que todos os homens nascem iguais, pois a natureza assim os fez, possuindo apenas diferenças mínimas (físicas) que não representam nada na vida social. Não haveria legitimidade na autoridade de um homem sobre outro, haveria aí apenas uma relação de escravidão, mesmo que seja um povo que se submeta. Aliás, Rousseau questiona sobre a possibilidade de se utilizar a expressão “povo” para uma junção de pessoas que resolvem obedecer: “um povo diz Grotius, pode dar-se a um rei.[..] antes, pois, de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, conviria examinar o ato pelo qual um povo é um povo” (ROUSSEAU, 1983, p. 30-1). Assim, Rousseau cria uma nova teoria “Rousseau pensa que chegou o momento de se tornar célebre, tomando contra os *jurisconsultos*⁴³ a defesa dos povos e colocando assim sua pluma em prol da verdade. Ele se proporá, então, a estabelecer os verdadeiros princípios do direito público” (DERATHE, 2009, p. 95).

Rousseau constrói seu sistema fundamentando-o na liberdade e na igualdade, e no império da lei. O próprio Rousseau afirma que denomina de república o estado que é regido por lei: “Chamo pois *república* todo o estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa conhecer” (ROUSSEAU, 1983, p. 55). Qualquer Estado, portanto, não importando a forma de administração que possua, mas desde que regido por leis, é considerado por Rousseau como sendo um Estado republicano, e acrescenta Rousseau: “Todo governo legítimo é republicano” (ROUSSEAU, 1983, p. 55). Nota-se que o inverso não é verdadeiro. Se todo governo legítimo é republicano, nem todo governo republicano é legítimo, pois o fato do republicanismo estar fundamentado na lei, não significa que a forma

⁴² “Seria prova a cegueira intelectual afirmar sem matizes a identidade, no Estado moderno, entre a legitimidade e a legalidade” (GOYARD-FABRE, 2002, p. 283).

⁴³ “Rejeita, de um lado, a velha noção dos *jurisconsultos* antigos, que tomando por lei ‘a expressão das relações gerais estabelecidas pela natureza entre todos os seres animados’, não escapam a permanecer em um plano puramente físico e biológico que só por artifício se identificará com a realidade social. Rejeita, de outra parte, a pretensão dos juristas modernos que tendo por lei toda a regra prescrita a um ser normal, isto é, inteligente, livre e considerado em suas relações com outros seres’, haverão de alcançar-se a ‘princípios metafísicos’ sem, contudo, atender às solicitações práticas, daí resultando as muitas controvérsias doutrinárias típicas do tempo, que só se alcançam quando, firmando-se certas regras convenientes “à utilidade comum” ao seu conjunto se dá, para resumir razões, “o nome de lei natural” (MACHADO, 1968, p. 93-4).

como a lei é declarada é legítima. Para Rousseau, a forma de um governo legítimo deve aliar o republicanismo (império da lei) com a soberania⁴⁴ popular direta (o povo legislando a si mesmo diretamente, sem representantes) e para isso, visando conciliar a necessidade da vida coletiva, com a liberdade de cada homem, constrói a teoria da soberania da vontade geral:

Qual a solução da equação? Como conciliar igualmente a liberdade de todos com as necessidades da vida coletiva, com as vicissitudes da convivência tornada indispensável e inevitavelmente restritiva da independência natural? A genial solução teórica encontrada por Rousseau, numa antecipação da autonomia Kantiana, está justamente na noção de soberania da vontade geral. Ou seja, na alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda a comunidade, segundo anuncia lapidarmente a cláusula do pacto primitivo. Por paradoxal que possa parecer, o momento do pacto situa-se em uma espécie de estado de natureza social. Por outras palavras, achamo-nos aqui diante de um estado ideal de convivência entre os homens, que talvez nunca tenha existido e que talvez nunca venha a existir (SALINAS FORTES, 1997, p. 108).

Rousseau entende que todo povo precisa de um soberano, mas como então esse povo pode permanecer livre? Rousseau transfere a soberania não para um indivíduo, mas sim para o próprio povo. Se há a necessidade da existência de um soberano, este não poderá ser diferente do povo, esse seria o único modo de fazer com que o povo obedeça sem servir. “Cada um unindo-se a todos, só obedece, contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 1983, p. 32).

A conjunção do direito político com deveres cívicos é essencial para a manutenção da comunidade social estatal. Longe de impor uma obediência passiva e cega aos mandamentos do Poder, ela significa que a ordem pública depende da vontade de coexistência dos seres responsáveis que são os cidadãos. Se por essa razão, implica a lealdade de cada um no Estado do Contrato, é não obstante a superação do individualismo egoísta (GOYARD-FABRE, 2002, p. 496).

Surge então à ideia da soberania popular, o povo se torna soberano de suas leis, e obedecerá somente a si. Os componentes do povo, quando reunidos em assembleia são denominados de soberano, e quando submetidos às leis que aprovam para si, são denominados de súditos. Por certo que somente aprovarão leis que sejam boas, porque não quererão seu próprio mal, aprovarão leis fundamentadas na vontade geral.

⁴⁴ “A soberania define o dever ser que é norma de toda a política, seu conceito tem a envergadura de um princípio universal: ela é, portanto a mesma, e os fundamentos do Estado não são diferentes segundo os diversos modos do seu governo. Toda a sociedade civil tem raízes de direito numa democracia originária, já que a soberania pelo ato do contrato, é a vontade do povo” (GOYARD-FABRE, 2002, p. 247).

Fica patente que a idéia tradicional de soberania do rei a partir daí ficou irremediavelmente superada. Ela parecia a Rousseau ser portadora dos germes dessa arbitrariedade e desse absolutismo monárquicos que secretam o despotismo e esmagam no homem o que há de mais precioso: a liberdade. A esse respeito Rousseau, entre as múltiplas interpretações suscitadas por sua obra, pôde passar por pai fundador do direito político moderno (GOYARD-FABRE, 2002, p. 182).

Ninguém poderá se colocar acima da lei⁴⁵ ou desafiá-la. Rousseau troca a autoridade de uma pessoa, pela autoridade fundamentada na lei legitimada pelo soberano. Todos estariam obrigados, mas não subjugados, sendo que a lei em Rousseau possui qualidades bem específicas, como por exemplo, deverá emanar do povo soberano, pois só assim será obrigatória e imperativa. Se a lei não retirar sua eficácia do próprio povo, não possuirá legitimidade.

Essa nova forma de pensar o direito político, fundamentado na legitimidade soberana, fez com que Rousseau acreditasse ter criado o direito político. Com fundamento nesses ideais, Rousseau ficou conhecido como sendo o pai da democracia moderna. Derathè afirma que Rousseau se volta para a via da democracia. “O contrato social só pode, segundo ele, engendrar uma única forma de Estado, aquela em que o povo é soberano, isto é, o que hoje chamamos de regime democrático” (2009, p. 88).

A soberania do povo é a máxima fundamental do direito político. Nesse sentido Derathè prossegue:

De fato, ninguém foi mais resolutamente, mais sinceramente democrata do que Rousseau, e isso numa época em que os mais liberais acomodavam-se sem dificuldade com a “monarquia limitada”, ou mesmo com o despotismo esclarecido. É a inspiração democrática de seu *Contrato Social* que faz a novidade (DERATHE 2009, p. 90).

⁴⁵ “Assim, Rousseau, que enaltece a lei civil e vê em seu estabelecimento a tarefa prioritária da República, é manifestamente tentado pelo “positivismo”. No entanto, fascinado pelo modelo antigo que inseria o direito natural nas estruturas da Cidade, Rousseau evita a vertente positivista. Mas corrige a teoria jusnaturalista: não rejeita o direito natural mas transporta-o para outro registro; o direito *naturalmente* natural, isto é, originário e imediato, torna-se *analogicamente* natural, isto é, embora sua finalidade não se modifique, ele precisa, para se realizar, seguir as vias da razão organizadora em funcionamento no Estado. Nessa transformação, a lei civil assume uma função dialética entre o estado de natureza e o Estado, ou se preferirem, entre o “direito natural natural” e o “direito natural racional” que fixa as determinações da natureza. A meio do caminho entre Pufendorf e Hegel, Rousseau, antes de Kant, inverte as teses jusnaturalistas sem por isso negar o direito natural: toda justiça vem de Deus, ele é sua única fonte; mas, se soubéssemos recebê-la de tão alto, não teríamos necessidade nem de governo nem de leis. Portanto, o direito natural já não é paradigma da ordem jurídica: cabe às leis civis dar às normas naturais vindas de Deus a estampilha humana que as torna acessíveis e efetivas para os homens. Aliando a antropologia à ciência do direito, Rousseau, que, em nome da igualdade, rejeitas as perspectivas hierárquicas do naturalismo clássico, insere o direito civil nas instituições da Cidade. Forja assim um humanismo jurídico no qual o homem, antes de mais nada *cidadão*, é reconhecido como um sujeito de direito” (GOYARD-FABRE, 2002, p. 83-4).

Rousseau inova o pensamento político de seu tempo com a transferência do exercício da soberania para o povo, sendo que o magistrado, seja ele um Príncipe ou não, ocupa uma posição de comissário, apenas executa as ordens dadas pelo soberano. Surge, no entanto, uma questão: Teria Rousseau desenvolvido sua teoria do direito político fundamentado no poder do povo de voto e exercício da soberania, para algum Estado específico? Há muito que essa questão foi levantada, sendo que surgiu a interpretação de que a teoria foi desenvolvida para ser aplicada a Genebra. No entanto, na atualidade essa interpretação de que o *Do Contrato Social* teve como modelo a Constituição de Genebra⁴⁶, não prevalece. A teoria do Contrato enuncia, a seu modo, a forma ideal de uma sociedade bem constituída. É uma teoria vazia, apta a ser medida para qualquer forma de sociabilidade.

Pode-se, sem dúvida, assinalar algumas aproximações entre a constituição de Genebra e O *Contrato Social*, mas sustentar que um serviu de modelo ao outro em uma visão simplista, que os adversários de Rousseau se apressam em adotar com a intenção manifesta de diminuir, com isso, o alcance de sua obra política... Assim, escrevendo o *Contrato Social*, Rousseau teria, segundo seu próprio testemunho, pensando apenas em sua pátria, e é na constituição de Genebra que seria preciso buscar a fonte de seus princípios políticos. Essa tese que teve autoridade durante muito tempo, não resiste a um exame sério e deve ser regulada junto às legendas que ainda atravancam a história do rousseauísmo (DERATHÉ, p. 33).

A fim de encerrar essa parte introdutória a respeito do pensamento político de Rousseau, é importante frisar o amor à pátria. Quando Rousseau aborda o tema do cidadão é sempre com relação à pátria. A pátria funciona como um elo que faz com o que o cidadão encontre um bem comum com seus semelhantes, do qual queira cuidar, o que faz com que se sinta parte de um todo maior que ele. No entanto, esse amor à pátria deve ser ensinado. O cidadão é aquele que pensa primeiramente no bem de sua pátria.

Não é suficiente dizer aos cidadãos que sejam bons, é preciso ensiná-los a ser; e o próprio exemplo, que neste sentido é a primeira lição, não é o único meio que se deve empregar – o amor à pátria é o mais eficaz; porque, como já disse, todo o homem é virtuoso, quando sua vontade particular está em

⁴⁶ “Apesar do que tenha dito, Rousseau jamais acreditou que a aplicação de seus princípios devesse limitar-se a Genebra, nem mesmo aos pequenos Estados. Pois, se assim acreditasse, como poderia ter escrito as *Considerações sobre o Governo da Polônia*? Na verdade, o *Contrato Social* é a seus olhos, um livro universal, um livro para todos os tempos” (DERATHE, 2009, p. 35) e segue ainda Derathè: “Se o *Contrato Social* teve na política e nas polêmicas genebrinas um papel de primeiro plano, ele não é, contudo um livro de inspiração genebrina. Rousseau o compôs sem reconhecer seriamente as disposições da constituição de Genebra, e quando as circunstâncias o levaram a estudá-la de perto, ele pode constatar até que ponto se distanciava de seus princípios, já que finalmente ele pediu sua revisão” (DERATHE. p. 49)

conformidade com a vontade geral, e de bom grado quer aquilo que querem as pessoas que ama (ROUSSEAU, 1995, p. 34).

O amor à pátria, conforme será demonstrado na seqüência, poderá ser formado através de uma valoração positiva dos costumes dentro do povo. O indivíduo que está submetido à tirania da opinião alheia, vê o amor de si transformado em amor próprio. No entanto, o desejo de ser estimado por seus semelhantes pode fazer com que o homem seja educado para valorizar a vontade geral e o bem comum através da pátria, criando um consenso no corpo político de que a pátria é bem sagrado, e quem assim considerá-la receberá elevada estima de seus compatriotas, sendo que assim se forma o cidadão.

2.1 CONVENÇÃO E PACTO SOCIAL

O homem precisa buscar nas características que adquire no convívio social a saída para sua libertação. Os sentimentos, as imaginações, o desenvolvimento das relações sociais estão incorporados à natureza intrínseca do homem. Conforme anteriormente citado, não sendo inútil repetir “Os homens necessitam uns dos outros: eis o ponto de partida. Como uni-los mantendo-os ao mesmo tempo livres? Eis a aporia da vida coletiva, eis o grande paradoxo de toda a política” (SALINAS FORTES, 1997, p. 108).

Rousseau considera que para o homem permanecer tão livre como era ao nascer, a nova ordem social a ser estabelecida, não poderia legitimar a autoridade de um homem sobre outro: “Visto que homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz qualquer direito, só restam às convenções como base de toda a autoridade legítima existente entre os homens” (ROUSSEAU, 1983, p.26). É necessário, portanto, que a nova ordem seja fundamentada em uma convenção, porque a ordem social, diferentemente da natural, se fundamenta nelas, é o que afirma Salinas Fortes: “De acordo com Rousseau, a ordem social é descontínua em relação à ordem natural: ela não vem da natureza, mas está fundada em convenções” (1989, p. 81).

O homem, sob pena de não construir um estado social legítimo, não pode fundamentar-se na força e na imposição de sua vontade a outro, assim restam às convenções como alternativa para se chegar a um acordo sobre o modo de convivência social. No entanto, essa nova convenção que se torna necessária, não pode ser como foi a primeira⁴⁷ (ilegítima),

⁴⁷ Pacto dos ricos.

na qual a liberdade de cada pactuante foi renunciada a favor de um representante, pois conforme dito, Rousseau não admite a autoridade de um homem sobre outro. Há a necessidade de se encontrar uma nova forma de associação, a qual assegure a liberdade de cada um, e na qual, cada um seja submetido apenas a si mesmo:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Esse é o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece (ROUSSEAU, 1983, p. 32).

Essa forma de associação é proposta por Rousseau como sendo o pacto legítimo. Nele há a possibilidade do homem conciliar igualdade e a liberdade, com a necessidade de vida coletiva. “Cada um dando-se a todos não se dá a ninguém” (ROUSSEAU, 1983, p. 33). Cada pactuante transfere seu poder particular para um todo, onde há uma vontade soberana impera: “cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos como corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (ROUSSEAU, 1983, p. 33).

Para Rousseau a única forma de obrigar os homens sem que haja aprisionamento é pelas convenções:

O que faz com que um Estado seja um Estado? É a união de seus membros. E de onde nasce a união de seus membros? Da obrigação que os liga. Tudo está de acordo até aqui. Mas qual é o fundamento dessa obrigação? É aqui que os autores se dividem. Segundo alguns, é a força; segundo outros é a autoridade paterna; ainda, segundo outros, é a vontade de Deus. Cada um estabelece seu princípio e ataca o dos outros. Eu mesmo não fiz de maneira diferente, e, seguindo a parte mais sábia dos que discutiram esses assuntos, estabeleci como fundamento do corpo político a convenção de seus membros e refutei os princípios diferentes do meu (ROUSSEAU, 2006, p. 318/319).

Para que a vontade geral possa existir, é necessário que antes dela exista uma convenção anterior. Tal tema é inclusive título de um dos capítulos do *Do Contrato Social*⁴⁸. Toda a fundamentação do corpo político está em uma convenção. Rousseau não procura outros modos de instituição, para ele, é incontestável a necessidade de uma convenção anterior conforme já citado: “estabeleci como fundamento do corpo político a convenção de seus membros e refutei os princípios diferentes do meu” (ROUSSEAU, 2006, p. 319). Rousseau não fundamentou a formação do corpo político na força, ou em elementos

⁴⁸ Ainda no Livro I, o capítulo V apresenta como título “De como é sempre preciso remontar a uma convenção anterior”.

transcendentais. Acreditava que a melhor forma de manter um povo vinculado a uma determinada obrigação é se estabelecer uma convenção: “pois que fundamento é mais seguro para a obrigação entre os homens do que o compromisso livre daquele que se obriga? Pode-se discutir qualquer outro princípio, mas não esse” (ROUSSEAU, 2006, p. 319). A formação da convenção possibilitará o pacto social, que exige a unanimidade e a alienação total de seus membros, conforme mencionado no primeiro capítulo.

É manifesto que a vontade geral resulta do pacto civil legítimo e da alienação total dos membros para a formação do soberano (agente expressivo da vontade geral). O que poderia intrigar o estudioso, não é a exigência da convenção anterior e do pacto para a formação da vontade geral, mas sim como se dará o livre compromisso entre os membros da convenção. O homem social não é livre, aprisionou-se quando passa a depender da convivência de seus semelhantes para sobreviver, e novamente aprisionou-se quando aceita a dominação de um homem sobre o outro no pacto civil ilegítimo. O pacto civil legítimo, fundamentado na convenção da alienação total, e na obediência da vontade geral, seria o meio possível para que o homem social consiga libertar-se. Mas como poderia o homem social, que não é livre, e que visa à liberdade firmar um compromisso livre?

A resposta para tal indagação não é dada por Rousseau, que não se detém com explicações acerca de como se dá o processo de transição do pacto ilegítimo ao legítimo. Rousseau narra com muitos detalhes o processo de aprisionamento do homem no *Segundo Discurso* e apresenta uma solução na obra *Do Contrato Social*, mas entre essas duas obras existe um processo de transição de um pacto ao outro, que não é abordado por Rousseau. O que se pode afirmar é que quando os homens teriam firmado o pacto civil ilegítimo, eles também não eram livres, pois já estavam aprisionados pela dependência mútua. No entanto, essa ausência de liberdade para poder firmar o pacto ilegítimo, não parece ser um empecilho para que o pacto legítimo seja firmado, pois o tal pacto também teria sido firmado por homens que não eram livres, e tal fato não teria comprometido sua eficácia.

Poderia se dizer, que Rousseau afirma que o pacto legítimo deve ser fundamentado na convenção firmada através do compromisso livre. Ele não exige que o homem que firma o compromisso seja livre. Por compromisso livre poderia ser entendido aquele que não apresenta vícios na vontade, ou seja, aquele que não possui vícios em seu consentimento, que não é coagido a adotar determinadas ações. Mas como poderia um homem que não é livre, possuir vontade livre e firmar compromisso livre? Rousseau não responde essas indagações. Starobinski afirma que “de um só golpe, sem passar por etapas intermediárias, ele nos faz ter acesso à decisão que funda o reino da vontade geral e da lei racional” (1991, p.42). Muitas

etapas são suprimidas, e não são abordadas por Rousseau, uma delas é a da questão da necessidade do compromisso livre do homem (prisioneiro social) para poder pactuar. Mas ele advertia àqueles a quem seria preciso tudo dizer, que não o lessem!

Para Rousseau somente o consentimento⁴⁹ e a convenção são capazes de produzir um pacto civil legítimo. O compromisso livre de cada pactuante é a condição *sine qua non* para o pacto, que não pode ser fundamentado na força (porque para Rousseau a força não produz direito) e nem em Deus. É no poder do consentimento e da obrigação convencional que se fundamenta a legitimidade do pacto. “Não é preciso remontar a Deus para encontrar sua fonte, pois ela tem sua origem e seu fundamento nas *convenções*” (DERATHE; 2009 p. 78). Todas as sociedades se dão por convenção, exceto a família, quando os filhos ainda não possuem capacidade para consentir, e para proverem suas próprias necessidades.

No pensamento de Rousseau a única sociedade natural⁵⁰ é a família “A mais antiga de todas as sociedades, e a única natural é a família; ainda assim só prendem os filhos ao pai enquanto dele necessitam para a sua própria conservação” (ROUSSEAU, 1983, p. 23). Ao comentar tal passagem, em nota⁵¹, Machado sugere que “Em Rousseau, o conceito de natural inclui o de “necessário” como no caso da família que é decorrência irremissível da necessidade instintiva” (1983, p.23).

As demais sociedades, que não a família cujos filhos sejam necessariamente dependentes dos pais, (e entenda-se aqui uma dependência de sobrevivência) não são consideradas naturais por Rousseau. Essas são denominadas de sociedades convencionais, que se estabelecem também por necessidade, mas por uma necessidade racionalizada, determinada pela percepção de que a vida social poderia facilitar a sobrevivência e ser vantajosa, e através de um ato voluntário as pessoas unem-se aos seus semelhantes. A convenção seria capaz, portanto, de formar uma sociedade legítima. No entanto, surge a indagação: O pacto civil

⁴⁹ “A exigência do consentimento para legitimar o pacto social demonstra a necessidade do individualismo de cada pactuante: “traços do individualismo subsistem mesmo no *Contrato social*, no qual reencontramos, em particular, a idéia tão cara a Locke de que somente o consentimento daqueles que se submetem pode tornar legítima a autoridade política” (DERATHE, 2009, p. 185-86).

⁵⁰ Nesse sentido Lourival Gomes Machado explica o significado da expressão natural: “Se Rousseau começa afirmando que a mais antiga de todas as sociedades, e a única natural, é a família, o adjetivo “natural” refere-se ao estado natural, à natureza primária do homem, como, aliás, o confirma a breve descrição do temporário apego instintivo dos filhos aos pais: “desde que cesse tal necessidade, o liame natural se dissolve”[...] mas o animal humano dispõe, ao menos potencialmente da razão sendo, ademais, livre em sua vontade. Daí poder aperceber-se da presumível vantagem de permanecer ligado ao grupo familiar e, livremente o desejando, assim agir. “se continuam a permanecer unidos, não é naturalmente, é voluntariamente; e a própria família não se mantém senão por convenção – o trecho é bastante claro para mostrar-nos que “natural”, isto é, fundamental e instintivo, se opõe a “voluntário”, isto é, a racional e livre, donde podemos concluir que a resultante “convenção” exprime não a adoção de qualquer regra comum estatuída explícita ou tacitamente, mas uma compreensão da situação relacional e uma ação resultante da vontade que, coincidentemente comuns a muitos homens, levarão a aludida união “pelos caracteres” (MACHADO, 1968, p. 137-8).

⁵¹ Nota de rodapé nº 19 (ROUSSEAU, 1983, p. 23).

ilegítimo foi fruto de uma convenção (ricos e pobres), no entanto, a existência de uma convenção não foi suficiente para legitimá-lo. Resultante disso, é que a convenção em si não é garantia de legitimidade de um pacto. Outros atributos são necessários para que um pacto se torne legítimo.

Nota-se que a convenção não carrega em si atributos morais. Ela pode ser tanto prejudicial, quanto benéfica. Ilustrativamente, o pacto civil ilegítimo não foi fundamentado na força, ele foi, ao contrário, fundamentado em uma convenção ilegítima, porque somente obrigava a uma das partes (pobres) que renunciava a tudo. Da mesma forma, a convenção é o fundamento do pacto civil legítimo. Nesse sentido:

A convenção não é, em si, boa ou má. Nexo necessário do sistema esboçado dialeticamente, deve corresponder a uma passagem evolutiva também necessária, e tanto Rousseau a admite como instrumento da consagração da desigualdade, tal como conjecturou no discurso do rico premido pela necessidade, quanto a faz figurar na base de um primeiro esquema de sociedade justa e feliz (MACHADO, 1968, p. 126).

O termo convenção⁵² se liga essencialmente ao homem, tendo em vista que ele é o agente da convenção. A convenção para Rousseau não se trata de um nexos formal. Trata-se de um termo tomado à própria realidade, não apenas uma formalidade. É o ato de aceitação do povo em submeter-se ao império da lei, desde que o soberano seja o povo.

O contrato - se, a rigor, podemos continuar a falar em contrato quando a palavra passa a significar exclusivamente convenção projetada no plano das representações psíquicas - reduz-se, afinal, numa tomada de consciência, pelo homem, das transformações em si próprio resultantes da integração social. Defrontamo-nos, por assim dizer, com uma consciência a tornar-se auto-consciente, a dar-se conta de suas próprias dimensões e, pois, de suas próprias solicitações. Rousseau, penetrando aspectos inéditos do

⁵² “Em síntese: no pensamento de Rousseau distinguem-se duas acepções de convenção, correspondendo, por sua própria essência e função, a dois modos de vida social e, correlatamente, a dois planos da consciência, ou melhor, da natureza humana. Em primeiro lugar há uma convenção espontânea, uma convergência convencionalizante nascida da conferência de comportamentos equivalentes, que dá continuidade ao organismo social surgido, naturalmente, quando o homem supera o estado original e, portanto, coaduna a uma autoconsciência em que se entrelaçam a noção da própria liberdade e o sentido de apego aos semelhantes, num equilíbrio psico-moral cuja expressão social está na sociedade nascente, também ela a representar um meio-termo entre os primeiros progressos da desigualdade e a liberdade natural [...] em segundo lugar há uma convenção - na inteira significação do termo- explícita e voluntariamente aceita pelos homens, característica da sociedade civil, que vai opor a lei ao pleno arbítrio da autoridade paternal, os compromissos convencionais aos sentimentos naturais, o bem comum aos interesses particulares e que, nessa desejada superação do estado de natureza, chegará mesmo a contrariar a dinâmica primária do desenvolvimento vegetativo do grupo. Só nesta segunda espécie de convenção é que encontramos, em Rousseau, algo correspondente ao pacto dos contratualistas, porém diferindo dele” (MACHADO, 1968, p. 138-9).

conhecimento do homem, conseguiu fixar em suas menores minúcias, a natureza ambivalente da consciência e, sobretudo, a possibilidade de projetar-se nessa mesma consciência a ambivalência que lhe é inerente, para transformar-se em razão motora e critério ajuizador dos movimentos de acomodação recíproca do individual e do coletivo (MACHADO, 1968, p. 182-3).

A convenção é aceitação das condições e sua plena consciência. Para que a convenção possa ser legítima deve existir igualdade entre os pactuantes (igualdade que não existia no pacto ilegítimo), além da vontade livre. A igualdade entre os membros pactuantes, a vontade livre e consciente de pactuar, e o consentimento com a obrigação resultante da convenção são os responsáveis pela unidade política do corpo. Além da liberdade, há a necessidade da igualdade “Por qualquer via que se remonte ao princípio, chega-se sempre à mesma conclusão, a saber: o pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade que eles se comprometem todos nas mesmas condições [...]” (ROUSSEAU, 1983, p. 50)

Quando essas condições (igualdade entre os membros pactuantes; vontade livre e consciente, e o consentimento) são reunidos é possível formar um pacto. No entanto em Rousseau vale sempre lembrar que sua busca é por “uma forma de associação que defenda e proteja as pessoas e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual, cada um unindo-se a todos, só obedece, contudo a si mesmo” (ROUSSEAU, 1983, p. 32). Desta forma, mesmo existindo vontade livre e igualdade, se o consentimento dos pactuantes admitisse a submissão de um homem a outro, esse pacto seria ilegítimo.

Constata-se então, que o consentimento em Rousseau é qualificado, na medida em que nem todos os consentimentos produzem pactos legítimos, pois consentir em submeter-se, em subjugar-se e em servir, faria com que o homem não agisse livremente e isso por si só viciaria por completo o pacto, que por ser fundamentado na igualdade dos membros, não pode admitir tal subordinação. A solução então para o pacto civil legítimo seria o consentimento dos pactuantes na alienação total; “Essas cláusulas⁵³, quando bem compreendidas, reduzem-se todas a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda” (ROUSSEAU, 1983, p. 32). Desse ato de alienação total da pessoa e dos bens, surgirá uma nova unidade, será formando um novo ente, que não terá uma existência física, mas que terá uma existência moral, porque será dotado de vontade⁵⁴, que formará o que pode ser denominada de corpo⁵⁵ político ou corpo moral e coletivo:

⁵³ *Do Contrato Social*.

⁵⁴ Vontade Geral.

⁵⁵ “Rousseau conceitua mais precisamente o organismo social, conservando o esquema de uma estrutura viva, mas afastando-se da analogia com os seres animados descritíveis pela forma física autônoma: “o corpo político,

Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembléia, e que por esse mesmo ato ganha sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de *cidade* e hoje, o de *república* ou de *corpo político*, o qual é chamado por seus membros de *Estado* quando passivo, *soberano* quando ativo e *potência* quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados recebem eles, coletivamente o nome de *povo* e se chamam, em particular, *cidadãos*, enquanto partícipes da autoridade soberana e *súditos* enquanto submetidos às leis (ROUSSEAU, 1983, p. 33-4).

Já no *Discurso sobre a Economia Política*⁵⁶ Rousseau antecipava o que posteriormente estaria na obra *Do Contrato Social*⁵⁷, quando afirmou que o corpo político é dotado de vontade, é essa vontade é a regra para se diferenciar o que justo de seu contrário “o corpo político é também um ser moral⁵⁸, dotado de uma vontade; e essa vontade geral que tende à conservação e ao bem-estar de todo e de cada parte e que é a fonte das leis, é para todos os membros do Estado a regra do justo e do injusto” (ROUSSEAU, 1995, p. 25). É dessa soma de elementos que resulta o *Do Contrato Social*⁵⁹, que se trata de uma ideia reguladora, um objetivo a ser alcançado. Trata-se de um projeto “um jogo puro de imaginação oscilando no plano de um horizonte de contato entre o ideal (dever ser) e a resistência e opacidade efetiva do real (o que veio a ser)” (GARCIA, 1999, p. 71). Portanto, o Contrato seria um ideal a ser aplicado ao mundo do ser, para que nele o dever ser possa existir. No entanto, a aplicabilidade da teoria desenvolvida no *Do Contrato Social*, não foi analisada por Rousseau, que tão-só visou fundamentar a legitimidade do direito político nas sociedades humanas.

portanto é também um ser moral, que tem uma vontade, e essa vontade geral, que tende sempre à conservação e ao bem-estar do todo e de cada parte, é que é fonte das leis, constitui para todos os membros do Estado, em relação a eles e a si próprio, a regra do justo e do injusto.” Assim, a vontade geral surge como a expressão direta e autêntica do grupo, que também é seu constante objetivo, e jamais poderá contrariar os interesses do corpo ou dos membros porquanto resultante de sua integração mútua. Identifica-se à lei e, enfim, à regra moral – trata-se se, dúvida, do termo mais necessário ao pensamento de Rousseau que, por seu intermédio atinge a síntese final” (MACHADO, 1968, p. 141).

⁵⁶ Publicado em 1755.

⁵⁷ Publicado em 1762.

⁵⁸ José Oscar de Almeida Marques comenta na nota 12 do Livro Economia política que A concepção de seres morais de Pufendorf certamente influenciou Rousseau: “Portanto, na minha opinião, a definição mais exata que se pode dar de SERES MORAIS é a seguinte: trata-se de certos modos que os seres inteligentes acrescentam às coisas naturais ou aos movimentos físicos, procurando restringir ou dirigir a liberdade das ações voluntárias do homem, com o objetivo de colocar em ordem, conveniência e beleza na vida humana” (Samuel Pufendorf, *Lê Droit de Nature et des Gens*, trad. Jean Barbeyrac, Londres, Jean Nours, 1740, Liv. I, cap. III, 3, p.3).

⁵⁹ “O Contrato Social nada mais é senão a transposição, para o plano da consciência, da realidade social e formulação explícita, em regra racionalmente formulada e voluntariamente aceita, do processo natural da formação dos grupos e da transfiguração do indivíduo pelas relações sociais” (MACHADO, 1968, p. 172).

2.2 VONTADE GERAL

A vontade geral⁶⁰ é apresentada por Rousseau na obra *Do Contrato Social*, como alternativa possível para que o homem social mantenha-se livre, no sentido de não estar submetido a nenhuma outra vontade externa, mas tão-só, à vontade geral, que é a sua própria. Estudar o conceito de vontade geral em Rousseau significa defrontar-se com um dos conceitos mais significativos da teoria política do autor. Nesse sentido Derathè afirma que “O contrato Social continua sendo um dos textos mais difíceis da literatura política” (2009, p. 22). Compreender o conceito de vontade geral significa apropriar-se de uma das principais chaves de leitura do pensamento de Rousseau. A dificuldade de se conseguir compreender a amplitude do pensamento de Rousseau no *Contrato Social* tem relação direta com a dificuldade de se compreender o conceito de vontade geral⁶¹, pois “o conceito fundamental do *Contrato* é o da vontade geral – que, mesmo atingindo a máxima extensão, não sofre qualquer alteração na forma, sentido ou conteúdo” (MACHADO, 1968, p. 157).

A partir de uma análise da essência da vida em comum, temos assim definido na primeira parte do *Contrato* o princípio ideal – a vontade geral – em função do qual deve ser pensado e organizado todo o funcionamento de uma comunidade qualquer. Esse princípio é definido a partir da idéia de uma síntese entre as exigências opostas e a Natureza e da Sociedade, entre a força centrífuga da independência natural e a força centrípeta da colaboração social (SALINAS FORTES, 1997, p. 115).

Ao abordar o presente tema, é necessário estudar os demais conceitos que se relacionam com este. É inegável que a vontade geral⁶² encerra em si vários outros conceitos, e

⁶⁰ Quanto a origem do termo “Vontade Geral”, Monteagudo informa: “Sabemos que a expressão “vontade geral” foi cunhada por Pufendorf para fundar o pacto de submissão. No verbete Direito natural, ela tem função positiva de definir o direito natural: “O direito natural nunca muda porque é relativo à vontade geral e ao desejo comum de toda espécie” (2006, p.92).

⁶¹ “Sem dúvidas, é da vontade geral que se derivam os conceitos, menos genéricos, de lei e soberania, que ambos vão fundar-se na oposição dos interesses coletivos aos individuais. Não obstante o intuito de reduzir a originalidade rousseauiana a essa única renovação conceitual, corresponde, segundo cremos, a uma ambigüidade crítica que, ao atribuir que Rousseau tenha renovado o conhecimento político, deseja contudo preservar o universo de discurso dos velhos sistemas. Por maior que seja a importância da vontade geral – e somos os primeiros a atribuir-lhe função capital no sistema- impõe-se admitir que tal noção representa o ponto de transição entre o social e o político, ou, para repetir quanto até agora afirmamos, entre o conhecer e a realidade social espontaneamente gerado pela própria condição humana. Só se pode, portanto, tomar a vontade geral como princípio à maneira do que sucede no *Contrato*, quando supomos conhecido tudo quanto no conceito de vontade geral fica implícito acerca da natureza humana e da vida social[...] tomar, pois, o conceito de vontade geral como se fora suficiente em si mesmo, e sobretudo apreender no sentido vulgar certos elementos imprescindíveis a sua exata compreensão, tais como interesse particular e interesse público, equivale a desconhecer toda a trama de conhecimentos em que se apóia essa noção essencial” (MACHADO, 1968, p. 181).

⁶² “Conformar as leis com a vontade geral, ajustar as vontades particulares à vontade geral, colocar a propriedade sob essa mesma vontade geral são as máximas do governo, ou seja, as aplicações práticas ou praticáveis do princípio teoricamente fixado. A vontade geral enquanto sintetiza o fundamento de todas as leis e também o

que entendê-los é uma um requisito para a compreensão desta. Há muitos outros conceitos filosóficos trabalhados por Rousseau, que estão atrelados a ela, não apenas no *Do Contrato Social*, como também em outras obras do autor, como no *Segundo Discurso*, e no *Emílio*. Há que se compreender o processo da formação moral ideal do homem apto a expressar a vontade geral, analisar o espaço geográfico propício para o desenvolvimento da vontade geral e as condições necessárias para a vontade geral possa se estabelecer (igualdade, liberdade, não existência de sociedades parciais...) o que será objeto de estudo no presente trabalho.

Como os temas abordados pelo filósofo genebrino não raramente se repetem em escritos diferentes, cabe ao estudioso analisar suas observações e compará-las, para só então, proferir uma conclusão a respeito do pensamento filosófico rousseauiano, que exige conhecimento e atenção não apenas para com a obra que é o objeto de análise, mas também, e principalmente, exige a interpretação conjunta e sistematizada de todas as obras que se referem ao tema destinado ao estudo, para que se possa construir uma interpretação fidedigna de seu pensamento.

Rousseau no *Do Contrato Social* não separou o tema e esgotou-o. Não há um capítulo que aborde e esgote todo o tema da vontade geral, que traga seu conceito de forma explícita. Em nenhum dos seus quatro livros há um capítulo dedicado à conceituação da vontade, sendo que o tema é abordado em dois breves capítulos (um deles no Livro 2 e outro no Livro 4, com os respectivos títulos: “se pode errar a vontade geral” e “de como a vontade geral é indestrutível”). O fato de não existir nenhum capítulo com um título dedicado à explicação do que seja a vontade geral, e de que os que existem estarem dispostos em livros diferentes, não significa que Rousseau não mantenha um pensamento sistemático, mas tão-só, o expressa da forma não concentrada. Essa forma de escrita lhe rendeu a fama de ser contraditório, fama essa, que ao que parece, não incomodou Rousseau, que no *Emílio* manifestou-se: “prefiro ser homem de paradoxo a ser homem de preconceito” (2004, p. 91).

Assim, nos parece, que ao estudioso do pensamento rousseauiano cabe o cuidado de encontrar fragmentos teóricos dispersos nos textos, e conectá-los, e então, a partir desses fragmentos construir uma interpretação, através da edificação de um conceito.

critério de equidade e justiça que deve prevalecer na ausência das expressões legais, torna-se uma regra de governo que traduz, em termos concretos, a síntese sócio-política, pois não temos aqui um artificialismo gratuito em que o homem opera à margem do natural, mas uma construção humana em que a razão, mesmo quando contraria expressamente tendências espontâneas do indivíduo ou do grupo, o faz mediante um processo interessando, a um só tempo, a consciência individual do social e a consciência social do indivíduo. Quando, equivalentemente vemos a vontade geral assumir a função de princípio ético fundamental[...] conviremos em que, na adoção desse critério moral-social, se enuncia outra síntese, qual seja, a integração recíproca dos valores individuais e sociais” (MACHADO, 1968, p. 147).

Atingir um conceito pleno de vontade geral é tarefa difícil. A diluição da vontade geral dentro do *Do Contrato Social*, contribui sobremaneira para que haja problemas acerca da sua definição, o que em nada facilita o presente trabalho, representando o que se poderia chamar de primeiro obstáculo no caminho da construção do conceito de vontade geral. O segundo obstáculo reside no fato de que o próprio Rousseau conceitua-a primeiramente de forma negativa (dizendo o que a vontade geral não é), e detém-se mais nessa forma de conceituação negativa, para posteriormente informar de modo mais abreviado a conceituação positiva (dizendo o que a vontade geral é). Dessa forma, para se compreender a amplitude conceitual que a vontade geral encerra, é necessário o estudo das suas características, que somadas as afirmações do que ela não é, e do que ela é, compõe o que se poderia chamar de conceito amplo da vontade geral, o que será realizado na seqüência.

A primeira vez que Rousseau trata da vontade geral na obra *Do Contrato Social*, é ainda no Livro 1, no capítulo 7, de título “O soberano”, onde afirma: “aquele que se recusar obedecer a vontade geral a tanto será constrangido por todo o corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre” (ROUSSEAU, 1983, p. 36). Nota-se que Rousseau, nessa passagem inicial a respeito da vontade geral, não a conceitua, mas apresenta uma característica, qual seja, a obrigatoriedade.

A obrigatoriedade da vontade geral conduz ao raciocínio conseqüente de que ela é também auto-executável, pois obrigatório é tudo aquilo que é forçoso, inevitável. Se a pessoa está obrigada ao cumprimento da vontade geral, e age de outra forma, a vontade geral pode ser exigida dela de forma coativa, isso significa que é auto-executável, que não precisa de outra ordem para se fazer cumprir, porque poderá através de todo o corpo coagir quem não a obedece a obedecê-la. Quem não age de acordo com a vontade geral é forçado a vir a agir. Determinada pessoa que possui uma conduta contrária à vontade geral, poderá ser coagida a agir de forma compatível com ela, mesmo que através de uma forma impositiva. Essa afirmação, parece ser, em uma análise incipiente, contraditória com a afirmação feita por Rousseau na obra *Do Contrato Social*, de que quer questionar se pode existir um modo de manter os homens tão livres em sociedade, quanto antes. Inevitavelmente surge o seguinte questionamento: como poderia o homem manter-se livre através da coação? Como uma vontade obrigatória, de cumprimento compulsório pode ser forma de libertação? E não sendo suficiente o aparente paradoxo, como poderia dizer que essas pessoas seriam forçadas a se tornarem livres? O que pode ser afirmado de antemão é que o homem que se submete à vontade geral, se submete tão-só a sua própria vontade, porque é a sua vontade que forma a vontade do todo, e obedecendo à vontade do todo, estaria obedecendo somente a si. Tal

afirmação será melhor desenvolvida no decorrer do presente tópico, por ora, o objetivo principal é apresentação das características da vontade geral.

Passando para a análise do Livro 2, onde se encontra a maior concentração dos fragmentos teóricos que tratam da vontade geral, Rousseau afirma que “A primeira e mais importante conseqüência 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” (ROUSSEAU, 1983, p.43). Essa passagem nos dá mais duas características da vontade geral. Dizer que a vontade geral dirige as forças do Estado, é dizer que a vontade geral conduz o Estado, pois ela é que o manobra, que o guia, que o transporta, porque tem as forças do Estado sob seu comando. A vontade geral incorpora essas forças e se transforma em uma força ainda maior, uma força soberana. Constatando todo o poder que pertence à vontade geral, questiona-se: será que a vontade geral tudo pode? A resposta a esta questão é negativa: não, a vontade geral não pode tudo! Essa é a segunda característica retirada do fragmento acima descrito, qual seja, a vontade geral deve visar o bem comum. Para ser plena da força do Estado a vontade geral tem que ter como principal interesse e como principal fim a busca do bem comum, e por isso, não está à vontade geral autorizada a agir fora dos limites do bem comum⁶³.

Desde que voltada para o bem comum a vontade geral é plena de força, mas como se exterioriza? Como se manifesta essa vontade? Essas questões são respondidas por Rousseau, no momento que este disserta sobre a soberania, e traz uma importante informação, atrelada a vontade geral: “Afirmo, pois que a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se [...]” (ROUSSEAU, 1983, p. 43/44). O que Rousseau quer dizer é que a soberania é a vontade geral posta em prática. A vontade geral se exterioriza através da soberania, ou seja, a vontade geral na teoria é vontade, mas quando é aplicada ao plano prático se transfigura em soberania, que seria uma espécie de face empírica da vontade geral. É, portanto, correto afirmar que vontade geral (vista pela lado prático) é também soberania, o que implica em dizer que a vontade geral tem primazia, tem autoridade, possui o poder supremo, o que coaduna com a afirmação anterior de que a vontade geral é plena de força, desde de que voltada para o bem comum, pois reúne as forças do Estado em si.

Outra característica da vontade geral, além da obrigatoriedade é que ela nem sempre precisa ser unânime: “existe uma única lei, que pela sua natureza, exige consentimento unânime – é o pacto social, por ser a associação civil o mais voluntário dos

⁶³ Ver item 2.6.

atos deste mundo” (ROUSSEAU, 1983, p. 120). Ao analisar a presente passagem, na qual Rousseau afirma que a vontade geral não precisa de unanimidade surge a indagação de como então a vontade geral seria obtida nesses casos. Quando das somas das diferenças de vontades se consegue retirar conclusões do que seria a vontade geral por unanimidade, a compreensão da vontade geral se torna mais acessível, no entanto como a vontade geral pode ser obtida mesmo havendo divergências de opiniões dentro do corpo social? Como seria obtida a vontade geral nos casos de não unanimidade?

Talvez em uma primeira análise, a resposta a tal questão seria de que quando não há unanimidade, prevaleceria à vontade da maioria. No entanto, essa interpretação não é possível, pois o próprio Rousseau afirma que a vontade geral não é vontade da maioria, e a interpretação da vontade geral seria em muito simplificada se assim fosse, porque se estabelecendo uma equação matemática para se saber entre os posicionamentos divergentes, qual deles angaria mais votos, a vontade da maioria ser declarada vontade geral. A resposta para a questão está no fato de que o que faz da vontade uma vontade geral não é o número de votos, mas sim o interesse 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” (ROUSSEAU, 1983, p. 50).

Mesmo sendo na obra *Do Contrato Social* que o tema da vontade geral é abordado com maior especificidade por Rousseau, não é suficiente observar unicamente a referida obra para poder compreender a amplitude que a vontade geral representa no pensamento rousseauiano. No *Discurso sobre a Economia Política* encontra-se já um esboço da noção de vontade geral, inclusive diferenciando o soberano e o governo⁶⁴, que se mostra muito apropriada para nossos objetivos nesse momento, tendo em vista que Rousseau já afirmava que a vontade geral deve ser sempre consultada:

A vontade geral, fonte e suporte de todas as leis deve ser sempre consultada, em caso de dúvida. Alguém pode perguntar-me: como se pode conhecer a vontade geral nos casos em que ela não está clara? Será necessário reunir toda a nação a cada acontecimento imprevisto? Quanto mais certo estiver o governo que sua decisão expressa a vontade geral, menos será necessário reuni-la, essa alternativa é impraticável num grande povo e raramente é necessária quando o governo é bem intencionado, pois os chefes sabem que a vontade geral é sempre partidária do interesse público, isto é, da equidade, de maneira que é necessário apenas ser justo para se estar seguro de seguir a vontade geral (ROUSSEAU, 1995, p. 31).

⁶⁴ A diferenciação entre soberano e governo será realizada nos próximos itens deste trabalho.

Quanto às características da vontade geral, é importante frisar que esta não pode ser representada⁶⁵, o que seria um o requisito negativo da vontade geral, porque os interesses do soberano podem ser modificados enquanto que os interesses de um suposto representante poderiam se manter inalteráveis, ou vice-versa. Conseqüentemente pelo fato da vontade geral não poder obedecer, o que poderia ocorrer quando o desejo da vontade geral é um e do representante outro, não poderia ser representada, assim também é uma, porque a vontade geral é ela mesma ou é outra, e não poderia ser dividida.

A soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo não passa de uma vontade particular, ou de um ato de magistratura, quando muito de um decreto (ROUSSEAU, 1983, p. 44).

Nessa passagem Rousseau cita exemplo dos charlatões do Japão que jogando uma criança aos pedaços para cima, esta cairia viva e completamente recomposta, e comparando com tal passagem afirma “mais ou menos assim fazem-se os passes de mágica de nossos políticos: depois de desmembrarem o corpo social, por uma sorte digna de feiras, reúnem as peças, não se sabe como” (ROUSSEAU, 1983, p. 45).

Além da afirmação da indivisibilidade da soberania⁶⁶, na mesma passagem Rousseau faz a conceituação negativa da vontade geral como anteriormente mencionado, dizendo em uma mesma oportunidade que a vontade geral se diferencia da vontade particular e dos atos de magistratura⁶⁷.

A vontade geral possui ligação intrínseca com o tema da liberdade, pois é através da vontade geral que o homem social mantém-se livre. A vontade geral não é a criadora da liberdade do homem, pois o homem nasce livre, e por isso não pode dar ao homem o que já é

⁶⁵ “Veremos então, como já foi, aliás, sugerido nos parágrafos anteriores, que, tanto no espaço da ‘Cidade’ quanto no tempo da duração do corpo político, o problema da “conservação” da sociedade coloca-se em diferentes planos. E nestes diferentes planos a ‘vontade geral’, regra suprema, princípio regulador, reclamará uma série de mediações para se manifestar concretamente ou, por outras palavras, para se fazer ‘representar’ efetivamente. Quais seriam esses diferentes níveis ou planos? Em primeiro lugar, o nível da própria expressão da vontade. Seria justamente o nível da “lei”, definida como declaração da vontade geral. O que é uma lei? É um “ato” declaratório da própria vontade geral, o meio, o veículo de expressão da vontade geral. O que quer de uma comunidade qualquer, que não pode por definição ser confundido com nenhuma das vontades particulares em presença e que não pode por definição ser “representado” no sentido hobbesiano, não pode por outro lado, deixar de sê-lo. Por outras palavras, para chegar a se efetivar e exercer soberanamente sobre o conjunto dos cidadãos, este querer, por mais irrepresentável que seja, deve necessariamente encontrar alguma definição em termos de representação articulada através de signos e através de uma linguagem. Assim, como a partir de um determinado momento a “ajuda do discurso” é indispensável, a partir do momento em que se trata de pôr em execução e fazer respeitar a vontade geral, é necessária a ajuda da linguagem das leis, a fim de que a vontade soberana se torne soberanamente manifesta a todos os membros da associação” (SALINAS FORTES, 1997, p. 116).

⁶⁶ Ver item 2.5.

⁶⁷ Ver item 2.8.

dele. No sistema estabelecido por Rousseau a vontade geral é responsável por assegurar a liberdade no estado civil. Mas como definir essa chave do pensamento rousseauiano, que é a vontade geral?

A principal definição dada por Rousseau sobre a vontade geral é uma conceituação mista composta por elementos positivos e negativos. Rousseau, após ter dito que a vontade geral não é vontade particular e não é magistratura, afirma que ela também não é vontade de todos, mas acrescenta uma novidade: pela primeira vez se refere à vontade geral através de um conceito positivo:

Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Essa se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares. 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 (ROUSSEAU, 1983, p. 46/47).

Esse é o conceito da vontade geral apresentado por Rousseau, formando por uma combinação de conceituação positiva e negativa. A conceituação negativa, em certa medida, pode ajudar na compreensão, mas tão-só, do que ela não é. Dizer que a vontade geral não é isso, ou não é aquilo, contribui para que ela não seja confundida com os elementos aos quais ela é comparada, no entanto, ela pode ser todo o restante de elementos que não foram mencionados na comparação. Exemplificando, quando Rousseau afirma que a vontade geral não é vontade particular, não é magistratura e não é vontade de todos, ela pode ser qualquer outra coisa que não isso, ou seja, ficaria muito ainda por esclarecer. Então surge a necessidade de uma conceituação positiva, e é exatamente o que Rousseau faz ao dizer que a vontade geral é o resultante das somas das diferenças retiradas da vontade particular.

Nota-se que apesar de não se confundir com a vontade particular, a vontade geral não se afasta da vontade particular por ser produto dela. Retirando-se das vontades particulares os a-mais e os a-menos, ou seja, realizando um balanço das vontades particulares, a vontade geral seria resultante daquelas. Seria então a vontade geral o substrato do que há de comum nas vontades particulares, pois ao excluir o mais e o menos, o que restaria seria a vontade geral, sem esquecer, por certo, que deve estar voltada para o bem comum e a utilidade pública.

Pode-se aceitar a idéia de que a vontade geral seja então um substrato do que há de comum nas vontades particulares, mas como se obter esse substrato? Exemplificativamente, em assembléia poderia haver a proposta de aumentar tributos, com um determinado objetivo

comum⁶⁸. Nessa assembléia poderia haver quem pudesse ser beneficiado ou violado em suas vontades particulares, mas pode haver um ponto em que as vontades particulares convergem⁶⁹, e é dessa convergência das vontades particulares que nasce a vontade geral.

Verifica-se que a definição da vontade geral como sendo um substrato das vontades particulares, não ignora a diferença e a contrariedade existente dentro do corpo social. Rousseau reafirma a diferença existente entre os pactuantes, e a necessidade dessa diferença para poder ser retirada a vontade geral que não nasce unânime, mas se torna unânime, o que nos parece testemunhar contra possíveis acusações de que a vontade geral seria totalitária⁷⁰.

Tentar extrair um conceito propriamente dito de vontade geral é uma atividade complexa, que exige a análise comparativa e cumulativa de todos os fragmentos sobre o tema que se encontram dispersos na obra *Do Contrato Social*. Para se tentar chegar próximo de toda a estrutura que compõe a vontade geral, segundo nosso autor, se faz necessário o estudo das condições especiais para a vontade geral ser expressa. Uma dessas condições especiais refere-se a aplicação da vontade geral à nações jovens e a pequenos Estados, é o que nos ensina Starobinski:

ele estabelece uma norma, cujas possibilidades de êxito são, talvez, limitadas (pois convém apenas às nações jovens e aos pequenos Estados, mas cuja validade normativa é, ao contrário, universal. Todo sistema concreto pode ser-lhe confrontado para ser julgado, e eventualmente, condenado na proporção de sua discordância com o modelo ideal (STAROBINSKI, 1981, p. 307).

O direito político em Rousseau fundamenta-se na vontade geral, mas essa por sua vez, depende de uma série de outros requisitos, como por exemplo, a não existência de sociedades parciais, a limitação territorial do Estado, e a existência do legislador, e de um soberano (povo), sendo que esses elementos são todos cumulativos. A vontade geral é conceito central no pensamento político de Rousseau, tendo em vista que a consciência individual deve estar adaptada à vontade geral para que haja o direito político:

A vontade geral como estância soberana é, assim, não apenas a idéia reguladora- “regra de administração”- para se pensar a legitimidade da

⁶⁸ Construção de um hospital, por exemplo.

⁶⁹ Todos podem estar convencidos particularmente da necessidade de existência de um hospital.

⁷⁰ “Rousseau toma o partido dos marginalizados, dos rebeldes, dos artistas incompreendidos. É isso que faz dele o fundador do romantismo e do individualismo selvagem, assim como de tantos outros movimentos do século XIX – do socialismo e do comunismo, do autoritarismo e do nacionalismo, do liberalismo democrático e do anarquismo, de praticamente tudo salvo aquilo que pode ser designado por civilização liberal, com o seu obstinado amor pela cultura, nos dois séculos que se seguiram” (BERLIN, 2005, p. 65).

ordem política, mas é também, ou deveria ser, tal como o imperativo kantiano, a idéia reguladora do comportamento de cada membro da associação. Se todos os membros da associação fossem soberanamente governados por esta idéia, teríamos o estado perfeito onde encontrariam solução as antinomias da vida política (SALINAS FORTES, 1997, p. 112).

Assim, recapitulado todas as características que foram até agora estudadas, o conceito de vontade geral fornecido na obra *Do Contrato Social*, é o de que a vontade geral é obrigatória, de cumprimento compulsório, é limitadora da liberdade em sociedade, dirige todas as forças do Estado de acordo com a finalidade pública e com o bem comum. Tem na soberania sua face prática ou empírica e por se exteriorizar na soberania, possui as características desta, quais sejam, indivisibilidade e inalienabilidade, está sempre certa, não é magistratura, não é vontade particular, não é vontade de todos, não é vontade da maioria, é sim um substrato do que há de comum nas vontades particulares, extraindo dessas os a-mais e a-menos.

2.3 LEI E LIBERDADE CIVIL

Encontrar uma forma de governo que coloque as leis acima do homem, eis o objetivo de Rousseau, que afirma no Emílio:

Nenhuma sociedade pode existir sem troca, nenhuma troca sem medida comum, e nenhuma medida comum sem igualdade. Assim, toda a sociedade tem por primeira lei alguma igualdade convencional, quer entre os homens, quer entre as coisas. A igualdade convencional entre os homens, muito diferente da igualdade natural, torna necessário o direito positivo, isto é, o governo e as leis (ROUSSEAU, 2004, p. 252).

Nas *Cartas escritas da montanha* a afirmação da liberdade fundamentada na lei é ainda mais contundente:

Não há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis: pois até mesmo no estado de natureza o homem só é livre de acordo com a lei natural que comanda a todos. Um povo livre obedece, mas não serve. Tem chefes e não senhores. Obedece às leis, mas só a elas, e é pela força das leis que não obedece aos homens [...] um povo livre, qualquer que seja a forma de governo, quando naquele que o governa não vê o homem, mas o órgão da lei. Em suma, a liberdade segue sempre o destino das leis, ela reina ou perece com elas, não conheço nada que seja mais certo do que isso (ROUSSEAU, 2006, p. 372).

Para Rousseau, somente haverá liberdade na medida em que esta é limitada pela lei, lei essa que é expressão da vontade geral, extraindo-se então a conclusão de que a vontade geral, através da lei, é fonte de liberdade e fonte de limitação de liberdade simultaneamente. Embora a qualidade de ambas seja diferente, enquanto fonte de liberdade faz com o homem obedeça sem se submeter a outro, sendo livre porque obedece somente à lei, que ele mesmo fez, então obedece somente a si, e enquanto limitadora da liberdade, a lei é imperativa e de cumprimento compulsório, o homem deve obediência a ela. Se descumprir a lei, ou agir fora de seus limites, sofrerá sanções previstas na própria lei.

Quando Rousseau anuncia na obra *Do Contrato Social* que quer indagar se há a possibilidade dos homens permanecerem em sociedade tão livres quanto antes⁷¹, isso não significa que a liberdade que o filósofo genebrino buscava era a liberdade natural, ilimitada. O homem social não pode manter a liberdade natural. A liberdade natural seria então substituída por uma liberdade convencional, que manteria o homem igualmente livre, mas dentro de uma liberdade limitada pela vontade geral, como por exemplo, o respeito devido no estado de sociedade ao direito de propriedade adquirido pelo trabalho.

O homem que vive em sociedade não é absolutamente livre, porque a liberdade absoluta seria a escravidão, uma vez que sendo os homens sociais seres desejosos, se pudessem concretizar todos seus desejos, sem limitações, acabariam afetando os demais, que conseqüentemente sofreriam a incidência de tais atitudes. Assim, para Rousseau, só haveria liberdade na lei, que asseguraria que todos fossem livres para atuarem dentro de limites, para não afetarem os demais.

A liberdade que é inata ao homem é perdida no convívio social. O homem social se encontra aprisionado e é justamente uma forma de libertar esse homem, mantendo-o em sociedade que é proposta no *Do Contrato Social*.

O homem do estado civil, por sua vez, não possui mais a mesma liberdade do estado natural, porque se tornou um ser dependente dos demais de sua espécie. O homem civil já não consegue mais sobreviver sem a ajuda de seus semelhantes. Apesar de perder a liberdade natural, o homem civil ganha a liberdade convencional: “o que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que ganha é a liberdade civil” (ROUSSEAU, 1983, p.36). A liberdade natural é

⁷¹ “Tão livre quanto antes, sem dúvida, porém em uma diversa forma de liberdade, pois agora em lugar da liberdade natural, a confundir-se com a irrestricção física, temos uma liberdade civil, uma liberdade convencional que é a segurança que estamos obrigados exatamente àquilo a que estão obrigados todos os demais e a nada mais além disso. Eis onde liberdade e igualdade se consubstanciam numa mesma condição civil instituída em defesa do homem [...]” (MACHADO, 1968, p. 45).

substituída pela liberdade civil que passará a reger o homem, limitando-o. Há apenas um caso, em que o homem social, poderá perder sua liberdade convencional e retomar a sua liberdade natural: “quando, violando-se o pacto social, cada um volta-se a seus primeiros direitos e retoma sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela” (ROUSSEAU, 1983, p.32).

A retomada da liberdade natural, portanto, é vista por Rousseau como uma espécie de penalidade a aquele que viola as cláusulas do pacto, e que se coloca novamente em liberdade natural. Depois de instituído o pacto social legítimo, não há vantagens para o pactuante em descumprir tal pacto, porque perderá a liberdade convencional e a segurança do pacto social. Perder a liberdade convencional significa para Rousseau perder o maior bem: O primeiro de todos os bens não é a autoridade, mas a liberdade (ROUSSEAU, 2004, p. 81).

O homem civil não pode tudo, sua liberdade está vinculada, sendo que a vontade geral é limitadora dessa liberdade: “[...]entre a liberdade natural que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral[...]” (ROUSSEAU, 1983, p.36). A vontade geral reduz determinadas proporções da liberdade, limitando-a, pois é através da vontade geral que as leis são aprovadas, e é através das leis que se estabelece o que é permitido ou proibido fazer, assim sendo, a vontade geral limita a liberdade dos que vivem em sociedade, e estabelece os limites de atuação de cada um dos súditos livres perante os demais, bem como de cada um deles perante o Estado, e do Estado perante todos.

O corpo se movimenta porque tem vontade, e tem vontade porque é livre. Essa liberdade implica que seu movimento não é mecânico como o das engrenagens de um relógio. O ideal seria que o movimento de um corpo político fosse previsível, mas isso não é possível, porque o corpo é livre e, em segundo lugar, não é desejável, porque anularia a liberdade e a própria existência do corpo enquanto corpo moral. Ou seja, a liberdade é sempre condição da existência e objetivo da permanência (MONTEGUDO, 2006, p. 135).

Dessa forma, a liberdade no estado social é limitada pela lei, que assim é através da vontade geral. As leis são necessárias para se estabelecer os limites, sendo que quem aprova as leis é o soberano. Essa forma de atuação do povo soberano, e o fato deste ser o responsável por dar eficácia e imperatividade às leis, é a única forma que o coletivo tem de participar da política, não como mero espectador, mas sim como agente (autor).

Também no teatro da coletividade, se acaso despertamos os poderes da separação representativa, corremos o risco da cisão e da *servidão*. A participação na criação das leis coletivas seria nossa única possibilidade de salvação. Como simples “espectadores”, seremos pura e simplesmente

esmagados. Enquanto atores em uma festa coletiva, temos alguma chance de exercitar nossa liberdade em toda a sua plenitude: que a festa sirva de paradigma, pois, para a própria ordenação global da vida política (SALINAS FROTES, 1997, p. 191).

Rousseau afirma no *Do Contrato Social*: “São, pois, necessárias convenções e leis para unir os direitos ao deveres, e conduzir a justiça ao seu objetivo” (ROUSSEAU, 1983, p. 54). Mas o que é afinal uma lei para Rousseau? No Livro 2, da mesma obra ele afirma:

Quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e, caso se estabeleça então uma relação, será entre todo objeto sob um certo ponto de vista e todo o objeto sob um outro ponto de vista,⁷² sem qualquer divisão do todo. Então, a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que estatui. A esse ato dou o nome de lei (ROUSSEAU, 1983, p.54).

Nota-se, pela citação acima descrita, que a conceituação da lei passa obrigatoriamente pelas expressões povo, todo e vontade geral. A instituição da lei necessita desses elementos. O povo que é o soberano será aquele que dirá se a proposta que lhe é apresentada como sendo uma proposta de lei está ou não de acordo com o todo do pacto social, e se a matéria da qual a lei trata é geral como a vontade que deverá proclamá-la. Somente através das leis que a igualdade pode ser assegurada no estado civil, porque a lei é a única garantia que os pactuantes têm de não serem subjugados, de não terem de obedecer a um indivíduo. Assim, o homem poderá ter assegurado no estado social a justiça e a liberdade. A lei é considerada por Rousseau como sendo a mais sublime de todas as instituições humanas, e tem uma importância muito grande em seu pensamento político, tão bem retratado no *Discurso sobre a Economia Política*, que vale a pena citá-lo:

Não importa quanto sejam os sofismas com que se pode colorir a situação; o certo é que se alguém pode reprimir minha vontade, não sou mais livre, e deixo de ser senhor de meus bens, se qualquer outra pessoa pode atingi-los. Essa dificuldade que pode parecer intransponível foi superada junto com a primeira, através da mais sublime de todas as instituições humanas ou, principalmente, por uma inspiração celeste que ensinou o homem neste mundo a imitar os decretos imutáveis da divindade. Que arte inconcebível é essa por meio da qual se pode subjugar os homens para torná-los livres; empregar a serviço do Estado os bens, os braços, e mesmo a vida de todos os seus membros, sem reprimi-los e sem consultá-los; acorrentar sua vontade através de sua própria confissão; fazer valer seu consentimento contra sua recusa e forçá-los a se punirem a si próprios, quando fazem o que

⁷² Lourival Gomes Machado em nota de rodapé comenta: “os dois pontos de vista são o ponto de vista dos membros do soberano, ao estatuírem a lei, e o ponto de vista dos súditos, que a obedecerão, tendo-se presente que membros do soberano e súditos são os mesmos indivíduos que constituírem o corpo político” (1963, p.54 – nota de rodapé, nº 54).

não queriam? Como se pode, ao mesmo tempo, fazer que obedçam e que ninguém comande, que sirvam e que não tenham senhor, sendo de fato mais livres sob uma aparente sujeição, onde ninguém perde parte da sua liberdade, a não ser naquilo que pode se prejudicar a do outro? A lei é a única responsável por esses prodígios. Os homens devem apenas a leis a justiça e a liberdade [...] É essa voz celeste que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública e ensina-o a agir de acordo com as máximas de seu próprio juízo e a não entrar em contradição consigo mesmo. Da mesma forma, é tão somente a ela que os chefes devem fazer falar quando comandam, porque se um homem pretende submeter um outro à sua vontade particular, independentemente das leis, deixa por um instante o estado de sociedade e se coloca em relação a ele em um estado puro de natureza, onde a obediência é prescrita pela necessidade (ROUSSEAU, 1995, p. 28-9).

Essa passagem é central para compreender o significado da lei para Rousseau. A lei legítima é fundamental para se manter no estado social a justiça e liberdade. Somente a vontade geral que é anterior às leis pode legitimá-las, e estas então estariam aptas a comandar os homens no estado social. Um homem não pode submeter outro à revelia da lei, porque se assim agir deixará nesse instante o estado social. A lei deve sempre ter um objetivo geral e abstrato, jamais poderá pronunciar-se a respeito de uma ação particular. A lei não poderá nomear cidadãos instituindo privilégios a estes. Ninguém poderá estar acima da lei, todos estão subordinados a ela, inclusive o Príncipe. Questiona-se: a lei poderá ser injusta? Rousseau responde: não se deve mais perguntar [...] se a lei poderá ser injusta, pois ninguém é injusto consigo mesmo (ROUSSEAU, 1983, p. 55).

No mundo civil (ou civilizado), pelo qual Rousseau, ao contrário dos homens de seu tempo, não tem muita admiração, as leis são “muletas” para os homens corrompidos; elas podem libertá-los de seus grilhões, pois em seu dever-ser, elas tem suficiente pureza formal para traçar as vias da liberdade e da igualdade, portanto, da justiça: como tais, instituem o direito, cuja obra prodigiosa é forçar o homem a ser livre e justo. Justiça e liberdade se firmam ou retrocedem com o direito dos Estados: segundo Rousseau, de que outra maneira poderia ser, já que, ao contrário de Montesquieu, ele declara que “a lei é anterior a justiça e não a justiça à lei?” (GOYARD-FABRE, 2002-b, p. 83).

As leis aprovadas pela vontade geral, que obedecem aos critérios de legitimidade, são formas de libertação do homem em sociedade, e capazes de fazê-lo livre. É através delas que se resolve o problema da obediência civil. Ao obedecer às leis, ao obedecer à vontade geral expressa através da lei, o súdito (quando obedece à lei) que também é soberano (quando aprova a lei) obedece tão-somente a si mesmo. Partindo do princípio que ninguém tem por natureza o direito de comandar os outros, os homens são submetidos a uma autoridade comum (que é a da lei), e se submetem de forma voluntária a uma autoridade política.

Sendo assim, se ninguém está por natureza submetido à autoridade de outrem, é evidente que o direito de comandar, a soberania ou o *imperium*, só pode nascer de uma convenção ou de um contrato pelo qual os particulares se despojam, em favor de um homem, ou de uma assembléia, do direito natural que eles tem de dispor plenamente de sua liberdade e de suas forças. A única autoridade legítima é aquela que está fundada no consentimento dos que a ela estão submetidos. Qualquer outra autoridade é apenas um abuso, uma coerção e se reduz ao direito, ou mais precisamente, à lei do mais forte. É nesse princípio individualista, sobre o qual Pufendorf e Locke não se cansam de insistir, que repousa toda a teoria do contrato social (DERATHE, 2009, p. 199).

Dentro do Estado poderão existir três espécies de lei, que podem ser assim classificadas: a lei política que existe na relação do soberano com o Estado, a lei civil que existe na relação entre os membros, e a relação do homem com a lei, que é a lei criminal. É o que afirma Machado:

A relação do todo com o todo, ou do soberano com o Estado, dá-nos a lei política, enquanto a relação dos membros entre si, ou com o corpo inteiro estabelece a lei civil, e, afinal, a relação entre o homem e a lei, que é novidade necessária à própria organização, impõe-nos a lei criminal (MACHADO, 1968, p. 179).

A lei, mais sublime de todas as instituições humanas, dirigida a todos de forma geral e abstrata, sem estabelecer privilégios a quem quer que seja, estando todos submetidos a seu império, inclusive o príncipe ou governante, proposta pelo legislador, aprovada pelo povo soberano em assembléia, estando de acordo com a vontade geral, pode ser classificada quanto à relação que possui com seus sujeitos (política, civil e criminal). Essas três espécies de leis possuem o mesmo processo de elaboração e a mesma eficácia, sendo assim classificadas apenas para facilitar a compreensão das formas de lei que podem estar presente dentro do Estado.

No entanto, é de salutar importância fazer referência ao que o próprio Rousseau denominou de quarta espécie de lei, ou então de outra fonte do direito político que é fundamental para se compreender todo o pensamento de Rousseau, não somente seu pensamento político, a saber, o costume. No *Discurso sobre a Economia Política*, Rousseau esclarece que:

Se os políticos não estivessem tão cegos por sua ambição, perceberiam como é possível manter qualquer estabelecimento – não importa qual – segundo o espírito de sua instituição, se não é dirigido pela lei do dever; saberiam que o maior fundamento da autoridade política está no coração

dos cidadãos e que nada pode superar os costumes na manutenção do governo (ROUSSEAU, 1995, p. 32).

A lei escrita no coração dos cidadãos, ou seja, os costumes de um povo são os melhores e mais eficazes fundamentos da autoridade. A importância dos costumes é constatada quando em comparação com a vontade geral. Para que a vontade geral seja soberana, o povo soberano, que forma o corpo político deve estar disposto de tal forma que esteja convencido dessa vontade. Não basta que seja proferida através da lei, e que seja executada por algum órgão do governo. A vontade geral deve estar disposta dentro do indivíduo, dentro do corpo político. Os indivíduos devem estar conformados à vontade geral. Mas como isso seria possível? Como fazer com que cada indivíduo tenha a vontade geral inscrita dentro de seu próprio coração, e que esteja conformado a ela? Salinas Fortes resolve esta questão, afirmando que a resposta está, sobretudo na educação “É necessário que a natureza de cada indivíduo venha a ser suprida pela mediação da educação, que não apenas informa o entendimento, mas conforma as vontades individuais de maneira a fazê-las aptas a produzir a comunidade” (1997, p. 118).

Salinas Fortes indica a educação como forma de realizar a transformação pela qual os membros da associação devem passar a fim de se tornarem aptos a pensar coletivamente. Quando os membros pactuam a alienação total, é através dela que o corpo político pode se constituir e se conformar. É através dessa alienação que o corpo se mantém compacto, e se constitui de forma comunitária. Para tanto o povo deve estar com seus costumes conformados de tal forma que aceitem as condições do pacto social. Assim, os costumes do povo não podem estar corrompidos a ponto desse povo não se comprometer em pactuar. A corrupção dos costumes, segundo o nosso autor, é a incapacidade de pensar na finalidade pública e no bem comum em primeiro lugar. Aquele que coloca seus interesses particulares em primeiro lugar, em detrimento do interesse público está moralmente corrompido e é incapaz de fazer leis legítimas. Dessa forma, dos costumes dependem todas as outras leis, porque nenhuma outra lei legítima será instituída se os costumes estiverem corrompidos, pois o pacto civil legítimo não seria possível.

Os usos e costumes de um povo podem ser considerados como a lei moral inscrita nos corações dos homens e são a principal fonte da lei, tendo em vista que quando as leis de um povo envelhecem, elas são renovadas, com fundamento nessa lei inscrita em seus corações. No sistema político idealizado por Rousseau é o próprio povo que se dá as leis, que as aprova, e que faz sua própria constituição, e assim o faz com fundamento em sua opinião, em seus usos e costumes. Segundo Rousseau trata-se de uma lei gravada, não no bronze ou no

mármore, mas no coração dos pactuantes “a mais importante de todas que não grava nem sobre o mármore nem sobre o bronze, mas no coração dos cidadãos” (ROUSSEAU, 1983, p. 69). Todo o sucesso das demais leis depende da dos usos e costumes do povo.

São as leis não escritas que formam os costumes. As regras oriundas desse modo peculiar de viver, de interpretar as relações, é o que se pode denominar de direito consuetudinário. A forma como determinado povo vive, a forma como se estabelecem as relações humanas, a forma de interpretar situações variadas, a forma de pensar, quando idênticos dentro do povo, formam o que se pode denominar de costumes, ou seja o que é apreciado, valorizado pelos cidadãos é visto como algo que deve ser incentivado pelas leis escritas, enquanto o que é desprezado, ou o que é valorado de forma negativa, é através das leis positivas repellido, afastado, punido. A legislação, portanto é inspirada nas regras morais. É preciso que as opiniões e as particularidades de um povo sejam levadas em consideração quando feitas as leis:

Os costumes e as opiniões têm força porque, embora não sendo “naturais” e decorrendo da vida em sociedade, estão ainda bastante próximos da natureza. Melhor do que isso: são de alguma maneira a “natureza” artificial de um determinado povo. O hábito é aqui efetivamente uma segunda natureza, assim como é efetivamente uma outra tradução da vontade geral (SALINAS FORNTES, 1997, p.121).

Se as leis, para tornarem-se legítimas devem ser declaradas pela vontade geral, e considerando que a opinião, e que os costumes são também uma declaração dessa mesma vontade, podem então ser considerados como uma espécie de lei, e atuam desta forma, até mesmo de forma mais eficaz, pois deles todas as outras leis tiram sua força. Mas em que constituem exatamente os costumes? Como saber identificá-los? Seriam juízos, opiniões, avaliações? O que faz de um costume um costume? Se a opinião pode ser considerada como juízos formandos a respeito de determinado tema, Salinas Fortes afirma que os “costumes e hábitos, seriam por outro lado, o mesmo que a opinião, vista sob um determinado aspecto; ou seja, vista sob o aspecto da ação, do modo de agir: o costume é uma crença vivida efetivamente” (1997, p. 122). Para confirmar tal passagem, Salinas Fortes cita o exemplo dos duelos, que são utilizados por determinados povos como sendo forma de defender a honra com a própria vida, esse seria um dos exemplos de costumes.

Mas outra questão surge: como são fundamentados os costumes? Como um determinado povo chega à conclusão de que algumas ações deverão ser valoradas positivamente e incentivadas, enquanto outras deverão ser afastadas e evitadas? Qual seria o critério para tanto? Como saber o que deverá ser valorado de forma positiva ou negativa? Ou

melhor, o que fará com que o homem reconheça o que deverá ser evitado e o que deverá ser incentivado nos demais? Outra vez, Salinas Fortes antecipa-se e responde, com sua interpretação do pensamento político de Rousseau:

No homem primitivo a paixão dominante é o amor-de-si, acompanhada da *piété*, como vimos. Com a passagem para o estado civil, esta paixão tende perigosamente a tornar amor-próprio. Mas, antes que isso ocorra, a grande alteração é a que produz a cisão entre o interior e o exterior e a grande paixão que se constitui é a de ser estimado pelo outro. Essa é a principal mola propulsora da vida em sociedade; é ela a paixão social propriamente dita. É sobre ela igualmente que vão se assentar os costumes, pois os indivíduos passarão a valorizar a estima daqueles com quem convivem e agirão de acordo com os padrões de cada comunidade (1997, p. 123).

A resposta, portanto, está na estima. O que faz com que o indivíduo seja estimado pelos demais é o que será valorizado positivamente, em sentido contrário, o que faz com que o indivíduo seja preterido será valorizado negativamente, e deverá ser afastado. Assim, os costumes são formados com fundamento na estima dos indivíduos. Cada povo estima mais um bem que outro, e valoriza de formas diferentes determinadas características. Isso faz com que as leis sejam diferentes, conforme os valores dos povos que as criam, nesse sentido: “Como dissemos a mola propulsora da vida em sociedade, que acaba por converter o amor de si em amor-próprio, é a tirania da opinião. Viver em sociedade, nestas condições, é dar-se em espetáculo para o outro” (SALINAS FORTES, 1997, p. 126), conforme já citado.

Assim, a tirania da opinião não tem só um lado negativo que seria a conversão do amor de si em amor-próprio, ela também possui um lado positivo que é a instituição dos costumes através da opinião. Não há como ignorar que a vida em sociedade faz com que o juízo e a opinião alheia sejam considerados, e utilizando-se desse recurso artificial formado pela vida social, que é a estima alheia, é possível que se proponha a um povo que determinado bem seja mais estimado do que tudo. Isso se dá através de uma educação para tanto, e é nesse sentido que a educação conformará as vontades individuais e fará possível a comunidade. Assim, o interesse geral poderá prevalecer sobre tendências egoístas através, por exemplo, do amor à pátria:

Devemos fazer com que os indivíduos amem a pátria, amem a coisa pública e amem a seus compatriotas. Isso supõe um aprendizado, já que a tendência natural seria no sentido do amor-próprio. Ora, como a tendência no sentido de se distinguir e de *aparecer* é própria da vida em sociedade, deve ela ser aproveitada e a distinção será distinção como patriota (SALINAS FORTES, 1997, p. 130).

As características do cidadão são sempre apresentadas quando relativas à pátria, por isso que o cosmopolitismo, que é a capacidade do homem ver-se como membro de uma só pátria, parte de apenas um todo, não serve para a aplicação ao cidadão:

Retomando os textos de Rousseau relativos ao patriotismo e ao cosmopolitismo, nota-se que a valoração é feita segundo planos. Por isso mesmo é relativa. Rousseau, quando pensa no cidadão, sempre o descreve em relação à pátria. Neste contexto, a ótica de consideração do homem natural ou do homem cosmopolita não é adequada para realçar as virtudes específicas do cidadão. Em uma passagem do *Emile*, opera com clareza, as duas óticas: a do *homem natural*, um inteiro que só tem relação consigo e com seus semelhantes – a perspectiva do cosmopolitismo - e o homem civil e o cidadão- cujos valores só fazem sentido em relação ao corpo social. (GARCIA, 1999, p. 61-2).

Os costumes e opiniões de um povo são uma espécie de lei natural, sobre os quais as demais leis são fundamentadas. Esses costumes podem ser inatos, ou seja, naturalmente um povo pode valorar alguns atributos humanos, mas também podem sofrer influência externa, ou seja, um povo poderá ser educado para valorizar outros bens que sejam importantes para manter a coesão do pacto. Na *Carta a D'Alambert*, Rousseau afirma que existem somente três formas de se agir sobre os costumes humanos: “Conheço apenas três espécies de instrumentos, como o auxílio dos quais poderíamos agir sobre os costumes de um povo; a saber, a força das leis; o império da opinião e os atrativos do prazer (1993, p. 74). O processo de como um povo forma seus costumes, apesar de muito interessante, não será objeto de estudo no presente trabalho, tendo em vista que, ao nosso ver, não contribuirá para a análise dos fundamentos de legitimidade do pensamento político de Rousseau.

2.4 SOBERANO

Para Rousseau, o povo é o único legítimo soberano, o fundamento último do poder soberano e de sua legitimidade. É o agente que forma a vontade geral, porque é dele a tarefa de expressá-la quando se encontra reunido em assembleia (soberano). O povo é um ente coletivo, que é formado pelo conjunto de indivíduos que o compõe. Esses indivíduos são, por certo, necessários para que a vontade geral ocorra, pois sem indivíduos não há como se formar o soberano.

O povo pode ser considerado como o primeiro requisito da vontade geral, porque é somente através dele que ela pode ser expressa. O povo apto a expressar a vontade geral não deve ser corrompido a tal ponto, que impeça o estabelecimento dessa vontade. A instituição

da vontade geral visa possibilitar o estabelecimento da liberdade para o homem que vive em sociedade, livrando-o da submissão aos seus semelhantes, fundamentando-se na igualdade. O povo que quer ser soberano para expressar a vontade geral, deve ter como objetivo a igualdade. Um povo muito avaro, muito desejoso do acúmulo de riquezas, pode ter dificuldades para admitir a igualdade entre seus membros. “É verdade que, para Rousseau, existem povos mais ou menos bem constituídos conforme se aproximem da natureza e das normas ideais capazes de medir o homem do homem a partir do homem da natureza” (GARCIA, 1999, p. 151).

O povo não pode possuir vícios que estejam tão assimilados a ponto de não mais os reconhecer como tais, ou ser incapaz de desejar modificações. O povo não deve estar corrompido de forma que não possa mais deixar de sê-lo. Assim, Rousseau aconselha que o povo deva ser jovem, sem que os preconceitos estejam estabelecidos de maneira irreversível:

A maioria dos povos, como os homens, só são dóceis na juventude, envelhecendo, tornam-se incorrigíveis. Desde que se estabeleçam os costumes e se enraízam os preconceitos, constitui empresa perigosa e vã querer reformá-los. O povo nem sequer admite que se toque em seus males para destruí-los, como aqueles doentes, tolos e sem coragem, que tremem em presença do médico (ROUSSEAU, 1983, p. 60-61).

A analogia como o doente é a expressão exata de como Rousseau enxerga o povo viciado. Tanto o povo jovem, quanto o envelhecido que apresenta vícios e preconceitos, que se encontram corrompido estão doentes. A grande diferença é que o povo envelhecido não deseja ajuda, e sequer admite que seus males sejam tocados, sendo que quem tentar ajudá-lo correrá perigo. É como se o povo envelhecido não acreditasse mais na cura de seus males, ou não tivesse mais ânimo ou disposição para enfrentá-los, ou já estivesse tão acostumado com eles, que sequer os percebe, e, portanto não admite que fossem tratados. Por outro lado, o povo jovem aceita a ajuda, quer tratar seus males, porque acredita na cura, porque não é um doente tolo e sem coragem. Assim, povos jovens são mais adequados para se estabelecer a vontade geral. Mas o que determina se um povo é jovem ou não? Rousseau ressalta que “juventude não é infância” (ROUSSSEAU, 1983, p. 61), o que significa que não precisa ser um povo novo, recém estabelecido, ou que esteja iniciando sua vida social. A juventude pode significar o mesmo que maturidade. O povo ideal não é um povo infante, de todo ingênuo, sem vícios, mas sim de um povo com certa maturidade, mas desde que não possua vícios arraigados.

Outra questão surge: e como reconhecer a maturidade de um povo? O próprio Rousseau admite que a resposta a essa questão não é fácil, porque os povos podem apresentar

diferenças entre si quanto ao momento em que a maturidade é adquirida, e que um erro com relação a existência dessa maturidade pode colocar tudo a perder: “a maturidade de um povo nem sempre, porém, é facilmente reconhecível, e caso seja antecipada, põe-se a obra a perder. Certo povo já ao nascer é disciplinável, um outro não o é senão ao fim de dez séculos [...]” (ROUSSEAU, 1983, p. 61). Assim, quando Rousseau se refere à juventude de um povo, comparando-o com a juventude humana, e afirmando que os jovens são mais dóceis, não se trata por certo de uma questão cronológica. O que vai dizer se um povo é jovem, não é o tempo de existência dele, mas a maturidade que ele possui para ser capaz de receber leis, e dizer se elas estão ou não de acordo com a vontade geral.

É o povo que reunido em assembléia é o soberano legítimo, e não se pode esquecer, que o povo é composto por um conjunto de indivíduos que estão ligados por laços históricos e culturais, por uma língua, por costumes e tradições e é claro, por um determinado território. Esses indivíduos que compõem o povo, também precisam possuir características especiais para serem aptos a compor o soberano, e por conseqüência, expressarem a vontade geral.

Ao contrário do que acontece com o legislador, e com o povo que são abordados por Rousseau na obra *Do Contrato Social*, nada é mencionado sobre as características necessárias ao indivíduo membro do povo na referida obra. O porquê dessa ausência pode ser atribuído ao fato de que o *Do Contrato Social* é uma obra política, que tem como objetivo tratar da composição do corpo político, das coisas públicas, das formas de Estado e governo, e não de características particulares, individuais dos homens. Aqueles que acreditam em uma relação entre as obras de Rousseau, defendem que as características necessárias ao homem apto a proclamar a vontade geral se encontram no *Emílio*. O personagem que dá nome ao livro, seria o modelo ideal de homem para firmar o pacto social.

Rousseau nas *Cartas Escritas da Montanha* já afirmava a necessidade de um soberano “Em todo o Estado político, é preciso de uma potência suprema, um centro onde tudo esteja relacionado, um princípio de onde tudo derive, um soberano que possa tudo” (ROUSSEAU, 2006, p.332)⁷³. No *Manuscrito de Genebra*, afirmava que esse soberano não poderia ser um simples indivíduo, porque o soberano é por sua natureza uma pessoa moral, que só tem uma existência abstrata e coletiva, e que a idéia que vinculamos a essa palavra não pode ser ligada à de simples indivíduo. Nesse sentido Derathè comenta: “O soberano em Rousseau não é o conjunto dos cidadãos, mas a assembléia do povo. O povo soberano é o

⁷³ Carta VII.

povo reunido” (2009, p. 173).⁷⁴ De fato, Rousseau não dirá outra coisa no *Contrato Social*. Para ele, a dissolução do Estado ocorre quando o príncipe usurpa o poder do soberano: “No instante em que o governo usurpa a soberania, diz ele, o pacto social é rompido, e todos os simples cidadãos, retornando de direito a sua liberdade natural, são forçados, mas não obrigados a obedecer” (ROUSSEAU, 1983, p. 101).

2.5 SOBERANIA

Para Rousseau a soberania⁷⁵ é o exercício da vontade geral, e assim como os demais conceitos até aqui estudados (vontade geral, lei, soberano), são importantes para se compreender todo o sistema do pensamento político rousseauiano.

A idéia de soberania⁷⁶ em Rousseau não é apartada da idéia do *Contrato Social*, pelo contrário, é fundamentada nesse Contrato. A vontade geral, como fruto do pacto social. “A natureza da soberania só pode derivar do procedimento contratual, segundo o qual a multidão, unanimemente substitui as vontades particulares pela vontade geral: a essência da soberania se identifica então com a vontade geral” (GOYARD-FABRE, 2002, p. 180).

A soberania em Rousseau possui características que lhe são peculiares, e que se tornam importantes para a dinâmica da soberania dentro do pacto social. Essas características são a indivisibilidade e a unidade da soberania, além é claro da inalienabilidade. Essas características da soberania em Rousseau são de extrema importância, porque o reconhecimento de que a soberania⁷⁷ pertence ao povo já existia com os jusnaturalistas, no entanto esses admitiam que a soberania fosse dividida e representada. No entanto, Rousseau

⁷⁴ nota de rodapé nº 180.

⁷⁵ Em nota nº 10 do Livro Economia Política, José Oscar de Almeida Marques citando M. Lê Chevalier de Jaucourt, 1765, tomo XV: “Para que se possa entender que a natureza da *soberania* consiste principalmente em duas coisas, afirmo, inicialmente, que a soberania é o direito de comandar na sociedade como última instância. A primeira consiste no direito de comandar os membros da sociedade, ou seja, de dirigir suas ações com autoridade ou com poder de repressão; a segunda, é que o direito deve ser o último recurso, de tal forma que todos os particulares sejam obrigados a se submeterem a ele, sem que ninguém possa resistir-lhe” (ROUSSEAU, 1995, p.425).

⁷⁶ “O autor ensina em todo o lugar, que a soberania só pode residir no povo; que o povo mesmo não pode aliená-la, nem partilhá-la etc. Ele sustenta ainda, nessa mesma obra e naquela que trata da educação, sob o nome de *Emílio*, que o povo é fonte de toda potência política” (DERATHE, 2009, p. 89).

⁷⁷ “Como Hobbes, Rousseau é hostil a toda limitação e, *a fortiori*, a toda partilha da soberania. Só deve haver no Estado *uma única vontade* comandando. Para Hobbes, contudo, essa vontade poderia ser indiferentemente a vontade de um só homem ou de uma só assembléia. Em Rousseau, somente a vontade do corpo do povo, isto é, do povo reunido em assembléia, é que pode constituir a vontade geral ou a vontade soberana. Rousseau reserva, portanto, ao “povo reunido” o poder absoluto que Hobbes conferia igualmente ao rei” (DERATHÉ, 2009, p. 173).

afirma não só que a soberania pertence ao povo, mas que seu exercício⁷⁸ também pertence a este, porque a soberania é a face empírica da vontade geral, e a vontade não se representa. A soberania consiste essencialmente em vontade, e segundo nosso autor “a vontade absolutamente não se representa. É ela mesma ou é outra, não há meio-termo” (ROUSSEAU, 1983, p. 108).

O exercício da soberania pertence, portanto, ao povo. Não somente não podemos dele subtraí-la sem seu consentimento, como também, mesmo se o quisesse, o povo não teria o direito de dele se despojar em benefício de quem quer que seja. Essa é a própria tese que Rousseau sustentará no Contrato Social: “Aquele que redige as leis, diz ele, não tem, portanto, ou não deve ter, nenhum direito legislativo, e o povo mesmo não pode despojar-se quando quiser desse direito incomunicável” (DERATHÉ, 2009, p.15).

A soberania não pode ser alienada (dada ou vendida), por pertencer ao povo soberano e também não pode ser dividida em fragmentos de soberania. O povo deve exercer a soberania e ser seu único titular. Uma pessoa não é soberana, soberano é o povo reunido em assembleia, e somente a esse povo pertence à soberania, não a cada pessoa em si. Não diz Rousseau que o homem, ou o cidadão é soberano, mas sim, que o povo reunido em assembleia é o soberano, sendo este seu titular legítimo, sem que possam ser admitidos representantes, sem que possa ser transferida a outrem, e desta forma é indivisível. A soberania retira essas características da vontade geral: “A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada, consiste essencialmente na vontade geral e a vontade absolutamente não se representa” (ROUSSEAU, 1983, p. 107/108).

A soberania pertence ao povo, que é o único legitimado para exercê-la. A ideia da partilha da soberania, para Rousseau atenta à própria soberania. A soberania é a face pragmática da vontade geral, ambas possuem a mesma natureza, exemplificativamente, são

⁷⁸ Nesse sentido GOYARD-FABRE afirma que “A insistência e a precisão com que Rousseau analisa essas características permitem situar sua concepção de soberania em comparação com as teorias dos juristas que, de Grotius a Burlamaqui, eram então respeitados: ressaltando a importância, ao seu ver fundamental, da inalienabilidade da soberania, Rousseau inverte, de maneira definitiva nesse ponto, a posição dominante dos jusnaturalistas dos séculos XVII e XVIII; ao mesmo tempo, atribui ao “povo” no Estado um estatuto filosófico totalmente inédito [...]. Ao resumir para Émile as teses principais do *Contrato Social*, Rousseau escreve: examinaremos se é possível que o povo se despoje de seu direito de soberania para com ele revestir um ou vários homens: Desde Grotius, a questão é clássica. Todos os juristas da escola do direito natural, Pufendorf, Barbeyrac, Bulmarqui, Jurieu etc. admitiam que, originariamente a soberania pertence ao povo. Mas nas perspectivas contratualistas da teoria jusnaturalista deles, desde que um povo transferiu seu direito a um Soberano, não se poderia supor, sem contradição, que ele continua a ser seu senhor. Diante de tal afirmação Rousseau se indigna: na política assim concebida, é sempre possível despojar os povos de todos os seus direitos para com eles revestir os reis com toda a arte possível. No Estado do Contrato, a soberania do povo como corpo coincide com a vontade de um “ser coletivo” que só pode ser representado por si mesmo, ora, se o poder pode ser transmitido, a vontade por sua vez, é intransmissível, em outras palavras a soberania é inalienável ou incomunicável”.

como lados diversos de uma mesma moeda. Não há representação da soberania, porque a vontade não se representa.

Enquanto houver corpo político, há soberania. O corpo político deixa de existir, se o povo concede em alienar (dar ou vender) seus direitos de soberano. Exemplificativamente, se o povo concordar em se submeter a uma pessoa, a um senhor, através dessa concordância o povo deixa de ser povo, “sejam homens isolados, quantos possam ser submetidos sucessivamente a um só, e não verei nisso senão um senhor e escravos, de modo algum considerando-os um povo e seu chefe” (ROUSSEAU, 1983, p. 30). O pacto político está dissolvido, e com ele a soberania: “se o corpo político degenera e se dissolve, o povo se desfaz e, simultaneamente, a soberania desaparece: por aí se vê que a soberania é atributo essencial e indefectível do povo” (GOYARD-FABRE, 2002, p. 182).

Por sua natureza a soberania deve pertencer a toda a coletividade, a assembléia, e jamais poderá ser confiada a uma pessoa, ou a um grupo de pessoas. A pior coisa que poderia ocorrer para um homem é ver-se subjugado a autoridade de outro. O povo que é o soberano tem poder, mas esse poder está limitado pelo bem comum e pela utilidade pública. É por certo que o poder soberano não pode tudo⁷⁹, pois deve estar fundamentado no bem comum e na utilidade pública, conforme se demonstrará no próximo item.

2.6 BEM COMUM

Quando foi estudado o conceito de vontade geral⁸⁰ constatou-se que o que dá conteúdo à vontade geral é o interesse comum, ou o bem comum. Para se compreender a vontade geral, não há como se afastar do interesse público. Ocorre que não há no *Do Contrato Social* uma definição do que seja o bem comum, utilidade pública, ou interesse público.

⁷⁹ Boris Mirkine-Guetzévitch Prélot, prefaciando o Livro de Derathé afirma: “Aproximada de suas origens, a doutrina rousseauísta parece a R. Derathé claramente individualista, sem por isso ser liberal. O sistema situa-se na antípoda das teses formuladas por Montesquieu e por Burlamaqui. Rousseau é hostil a qualquer partilha e a qualquer limitação constitucional da Soberania. Ele não adere, entretanto, ao absolutismo de Hobbes e não sacrifica a liberdade individual à independência do Estado. Contrariamente à maioria das interpretações que devem, todavia, ser consideradas errôneas, Rousseau continua preocupado em fixar “limites ao poder soberano”, mas, para ele, esses limites não podem provir nem de um poder exterior do Estado, nem tampouco da constituição deste, eles resultam da natureza mesma da Soberania que se identifica à Vontade geral. Longe de poder tudo, o Soberano só pode agir pelas Leis, cuja generalidade exclui a arbitrariedade. A teoria da Lei o obriga, desse modo, a não sair dos “limites da utilidade pública”, e forma conseqüentemente a garantia dos direitos individuais” (DEARTHÈ, 2009, p. 17).

⁸⁰ Item nº 2.2.

Todos os conceitos do direito político moderno têm suas raízes na idéia daquilo que é “público”: assim, falamos da vida pública, do poder público, da responsabilidade pública do governo perante o Parlamento, das liberdades públicas etc. (GOYAD-FABRE, 2002, p. 51).

É incontestável a dificuldade que existe ao se tentar atribuir conteúdo a vontade geral. Quando Rousseau fornece os dados relativos a ela, verifica-se que o que dá sentido a essa vontade é o bem comum e a utilidade pública. Essa conclusão extrai-se do capítulo 1 Livro 2 do *Contrato Social*, onde Rousseau afirma que “a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum”, e no capítulo 2 do referido livro em que afirma “a vontade geral é sempre certa tende sempre a utilidade pública”. Dessa maneira, dois novos termos são atrelados ao conceito de vontade geral: o primeiro é o de bem comum, e o segundo é o de utilidade pública.

A vontade geral estaria ligada de forma originária ao bem comum e à utilidade pública, sendo guiada por eles, este seria, portanto, o critério de seu reconhecimento e também o critério de legitimidade política, sem poder deles afastar-se sob pena de deixar de ser o que é. O bem comum e a utilidade pública são as finalidades da vontade geral, e simultaneamente seus fundamentos de referência e legitimidade. No entanto, muitas questões surgem a respeito desses dois termos (bem comum e utilidade pública, que só podem ser definidos em contextos específicos pelo povo – enquanto categoria do direito público - reunido em assembléia). Essas expressões poderiam ser interpretadas como sinônimas? Ou seriam conceitos distintos? Existe a possibilidade de diferenciação ou de aproximação desses conceitos dentro da obra *Do Contrato Social*? Qual seria a relação entre eles? Certo é que o estudo da vontade geral deve ser guiado sob a ótica do bem comum e da utilidade pública, pois são esses os fins a serem alcançados, dos quais não poderá desvincular-se. No entanto, qual seria o processo ou procedimento de identificação do que seria o bem comum e a utilidade pública? Como reconhecê-los? Como saber o que são e como distingui-los do que não são? Quais seriam os critérios utilizados para tanto? Essas indagações, ao que parece, não são respondidas diretamente por Rousseau. Os conceitos de bem comum e de utilidade pública são abertos, indeterminados, variáveis. Não há uma definição do que sejam.

É possível, no entanto, concluir-se através da interpretação do pensamento rousseauiano de que há a primazia do bem comum sob o interesse particular, pois cada pactuante põe sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral. Assim, imediatamente após o ato associativo, é criado em lugar de cada contratante, um corpo moral e coletivo. Se essa primazia do bem comum é norteadora da vontade geral, é por certo

necessário investigar-se sobre a possibilidade da construção de um conceito de bem comum através do pensamento rousseauiano, bem como sobre as conseqüências negativas e positivas que a ausência desse conceito pode causar. Já que, conforme anteriormente mencionado, não há uma definição expressa realizada por Rousseau do bem comum e da utilidade pública.

Alguns estudiosos do pensamento rousseauiano dedicaram-se à árdua tarefa do esclarecimento desses conceitos. Machado afirma que o bem comum pode ser considerado como noção coletiva, “incluindo-se, por isso mesmo, na consciência de cada um, e todas as decisões, visando a atendê-lo, serão decisões de um corpo político, isto é, de uma sociedade consciente de sua unidade, necessidades e aspirações” (1983, p. 30)⁸¹. Nesse viés interpretativo, o bem comum estaria, portanto presente na consciência de cada membro que forma o pacto associativo, e só ele, quando requisitado a tomar decisões poderá dizer o que é o bem comum, considerando a unidade e as necessidades da sociedade a qual pertence. Seria, portanto, essa consciência individual, que se manifesta de forma coletiva através do soberano (povo reunido em assembléia, e que talvez só possa se manifestar nesse momento) em momentos e situações histórias específicas, o porta voz do bem comum. Somente cada membro em si, considerando-se como parte de um todo unitário, e considerando as necessidades e as aspirações desse todo, poderia ser capaz de dizer o que é o bem comum. Ou seja, seria somente o próprio soberano que pode dar conteúdo a esses dois conceitos. Se seu conteúdo fosse previamente definido o povo não seria mais soberano, pois suas decisões já estariam delimitadas.

A não constatação de critérios objetivos substantivos de identificação do que seja o bem comum pode ser objeto de críticas, porque dificultaria o direcionamento da vontade geral, considerando que ela é guiada pelo bem comum, e se não há a possibilidade de identificar objetivamente o que é o bem comum, logo a identificação da vontade geral poderia restar também prejudicada. No entanto, em sentido contrário, poderia se afirmar que a ausência de conceituação por parte de Rousseau de bem comum e utilidade pública, se deve ao fato de que não haveria mesmo essa possibilidade de pré-definição, porque a conceituação do bem comum se dá em concreto e não em abstrato. É o soberano que considerando as necessidades e as aspirações de sua sociedade dirá o que é ou não bem comum. Considerando o movimento que ocorre tanto na sociedade, com modificações de anseios e necessidades, quanto à modificação que se dá no próprio soberano, pois é composto por pessoas (povo) e

⁸¹ nota de rodapé, nº 51.

que pode ser renovado, conseqüentemente as noções de bem comum e utilidade pública também ganham movimento, e é apenas no caso concreto que o soberano poderá dizer o que é, ou não bem comum.

Questiona-se, no entanto, se há requisitos objetivos mínimos, negativos ou positivos, explícitos ou implícitos, estabelecidos na obra *Do Contrato Social* que possam contribuir para a identificação do bem comum e da utilidade pública, ou se estes podem ser identificados somente subjetivamente?

Rousseau mostra que o interesse comum só existe porque os interesses particulares são diferentes, pois, é devido às diferenças que existem que se faz necessária a convenção, porque se houvesse sempre uma unanimidade quanto o que seja o interesse comum, desnecessária seria a assembléia. É através da assembléia, na qual cada membro do pacto poderá decidir sem influências externas se o objeto da votação está ou não de acordo com a vontade geral, que se chegará ao bem comum e a utilidade pública.

2.7 LEGISLADOR

Além da convenção anterior e da limitação do Estado, é necessário que também exista um legislador que fará as leis, e as submeterá ao soberano (povo), para que ele diga se as leis estão ou não de acordo com a vontade geral. A figura do legislador em Rousseau é dotada de caráter excepcional. “O legislador, sob todos os aspectos, é um homem extraordinário no Estado. Se o deve ser pelo gênio, não o será menos pelo ofício” (ROUSSEAU, 1983, p. 57). O legislador desempenha uma função extremamente importante dentro do corpo político, na concepção de Rousseau. É ele o responsável por dar leis ao povo.

O povo que é soberano, no entanto, dirá se as leis estão ou não de acordo com a vontade geral. É importante fazer uma observação nesse ponto. Rousseau afirma no capítulo dedicado ao legislador⁸² que “Aquele, pois, que redige as leis, não tem e nem deve ter qualquer direito legislativo. O próprio povo não poderia se desejasse, despojar-se desse direito incomunicável” (1983, p. 58). O direito legislativo⁸³ que Rousseau menciona, não é o direito do legislador de fazer as leis, mas sim o de aprová-las. Com relação ao legislador, este pode ser um homem, mas também pode ser o próprio povo em voz e voto, desde que é claro, este

⁸² Livro II, Cap. VII *Do Contrato Social*.

⁸³ “O poder legislativo pertence ao povo e não pode pertencer senão a ele” (ROUSSEAU, 1983, p. 80).

povo esteja tão bem constituído, que todos os membros componentes possam apresentar as características necessárias a um legislador, e que todos sejam homens extraordinários dentro do Estado. Tal interpretação é permitida quando se analisa a seguinte passagem do capítulo dedicado a lei⁸⁴: “Mas, quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e, caso se estabeleça então uma relação, será entre todo o objeto sob um certo ponto de vista e todo o objeto sob um outro ponto de vista” (ROUSSEAU, 1983, p. 54).⁸⁵ Desta forma, o povo poderia além de “ser o boca da vontade geral” - dizer se a lei está ou não de acordo com essa vontade, dando eficácia ou não as leis - ser também quem as constrói em voz e voto na assembléia. Ocorre que, em contrapartida a essa interpretação, se o povo fosse tão bem constituído a ponto dele mesmo ser capaz de legislar-se, se fosse capaz de discernir sozinho quais são suas necessidades e adequá-las a vontade geral, as leis não seriam necessárias.

No sistema político de Rousseau, ao povo reunido em assembléia (soberano) são submetidas às leis elaboradas pelo legislador. Se o soberano entender que as leis estão de acordo com a vontade geral, estas são aprovadas e passarão a ser obrigatórias. Se entender que essas leis não estão de acordo com a vontade geral, elas são rejeitadas. O legislador apresenta a lei, e o povo reunido em assembléia pronuncia-se a respeito dela para a partir de então, a lei passar a ter eficácia. Nota-se que o legislador faz a lei, mas não lhe dá seus atributos, como a obrigatoriedade, imperatividade, vigência, eficácia. Esses atributos só são adquiridos depois que a lei é aprovada pelo soberano, estando de acordo com a vontade geral.

A aprovação da lei pelo soberano é uma deliberação sobre outra deliberação. Primeiro o legislador delibera na lei que cria sobre determinado assunto, posteriormente o povo deliberará sobre a deliberação do legislador, sendo que a lei somente poderá ser entendida tal qual é, depois da última deliberação, porque na primeira ela é apenas o que pode ser chamado de um projeto de lei, sem qualquer eficácia. A primeira deliberação cabe ao legislador, que para desempenhar tal função deve possuir características especiais, difíceis de serem encontradas nos homens, e comparadas por Rousseau às características necessárias aos deuses:

uma inteligência superior, que visse todas as paixões humanas e não experimentasse nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e que a conhecesse a fundo, cuja felicidade fosse independente de nós e

⁸⁴ Livro II, Cap. VI *Do Contrato Social*.

⁸⁵ Ao comentar essa passagem, Lourival Gomes Machado afirma que “os dois pontos de vista são o ponto de vista dos membros do soberano, ao estatuírem a lei, e o ponto de vista dos súditos, que a obedecerão, tendo-se presente que membros do soberano e súditos são os mesmos indivíduos que constituem o corpo político.” (nota de rodapé nº 148, 1983, p. 54).

que, todavia quisesse se ocupar da nossa[...] seriam preciso deuses para dar leis aos homens (ROUSSEAU, 1983, p. 56).

Rousseau atribui ao legislador o encargo de adequar a natureza humana, para capacitar o homem a conviver em um todo maior de forma livre e igualitária, e é por isso que sua natureza deveria ser ao mesmo tempo humana, mas que não sofresse a influência das paixões humanas. O legislador se torna necessário na obra de Rousseau para adequar o particular com o público. Eis a relação do legislador com a liberdade (particular) e a vontade geral (público). O legislador propõe um caminho ao povo, apresentando a ele o que considera estar de acordo com a vontade geral. O legislador, para tanto, deve ressaltar o que entender se mais importante, e o que acredita estar de acordo com a vontade geral. Nessa função de saber o que é mais importante, reside o principal atributo do legislador. Não cabe a ele somente escrever as leis, sua função é transcendente, a ele cabe preservar os costumes⁸⁶, ou as leis não escritas: “O campo de ação do legislador é justamente o da opinião (aparência), o das leis não-escritas, pois as leis escritas praticamente decorrem das leis não-escritas (costumes etc.)” (MONTEAGUDO, p. 137).

Vale relevar que o legislador não é apenas aquele que escreve as leis. Nesse caso, ele teria uma função que podemos chamar de “legislativa”. Ele supera essa função legislativa e antecede a função executiva que zela pelas leis, pois ele é anterior à escrita. Ele é responsável sobretudo pelas leis não escritas enquanto expressões da realidade do interesse comum, das quais a lei escrita é mero corolário. Por isso pode ser considerado o inventor da máquina política e assim de tudo o que dela decorre (MONTEAGUDO, 2006, p. 14).

Monteagudo ressalta com precisão a importância que o legislador tem na preservação das leis não escritas (costumes). É através da interpretação realizada pelo legislador dessas leis que devem ser propostas as leis escritas. No entanto, ao contrário do que afirma Monteagudo, em nosso entendimento, o legislador não inventa a máquina política, ele tão-só é responsável por olhar com mais cuidado para as leis não escritas, sendo que não é ele o inventor dessas leis, que existem por si. O legislador seria um intérprete dos costumes, traduzindo-os para a forma escrita, que assim só poderão ter eficácia após passarem pela aprovação da vontade geral.

⁸⁶ “Os costumes nascem através das relações constantes estabelecidas pela vontade geral, quando um povo se institui como povo, isto é, como corpo moral. Ora, as relações constantes podem ser expressas por meio das leis, mas o fluxo contínuo das relações é expresso por meio da opinião” (MONTEAGUDO, 2006, p. 152).

Quando Rousseau afirma que o legislador é homem extraordinário, e que não deve ter nenhuma relação com a nossa natureza, há de se convir que encontrar um homem que não apresente paixões humanas, de uma natureza diferente dos demais, abrange certa complexidade. Como poderia o legislador não ter nenhuma relação com a nossa natureza, e ser um *homem* extraordinário?⁸⁷ “Nota-se, assim, que a exposição conceitual do legislador aparece sempre sob o signo do paradoxo: ele não é o que deveria ser e não pode ser o que é. De um lado, cria leis, mas não é deus; de outro, guia uma multidão cega, mas não é tirano” (MONTEAGUDO, p. 113).

O legislador deverá ter uma natureza próxima à natureza divina⁸⁸, porque seriam necessários deuses para dar leis aos homens, além do que, a autoridade do legislador deve se fundamentar em algo que transcenda a força e o raciocínio: “assim sendo não podendo o legislador empregar nem força, e nem raciocínio, impõe-se como necessidade que ele recorra a uma autoridade de outra ordem, a qual possa induzir sem violência e persuadir sem convencer” (ROUSSEAU, 1983, p. 59). “Dessa forma, o legislador seria um milagre necessário” (MONTEAGUDO, 2006 p. 112).

O próprio Rousseau observou prudentemente que qualquer homem poderá intitular-se capaz de falar com os Deuses e transmitir suas mensagens aos demais. O legislador de Rousseau, por certo, não pode ser fruto de charlatanismo “todo homem pode gravar tábuas de pedra ou comprar um oráculo e fingir um comércio secreto com alguma divindade” (ROUSSEAU, 1983, p. 59).

Ao referir-se a natureza divina do legislador, Rousseau cita “a lei judaica que sempre subsiste, e a do filho de Ismael [...] anunciam ainda hoje os grandes homens que as ditaram” (ROUSSEAU, 1983, p. 59). Vieira, ao definir o legislador afirma que:

O legislador, aquele que elabora o sistema de leis, se apresenta, como alguém que tem uma clara consciência dos problemas comuns e cujas intenções são honestas. O legislador nesse sentido é a razão encarnada. Entre o povo e a multidão cega existe um abismo a ser transposto pela intervenção de um indivíduo excepcional – o LEGISLADOR (VIEIRA, 1997, p. 77).

A tarefa do legislador é muito árdua. O homem, que segundo Rousseau não é um ser social, teria que conviver em sociedade, e caberia ao legislador possibilitar essa

⁸⁷ “Sabemos que as exigências teóricas que apresentam o legislador são tão exacerbadas que tornam sua existência histórica impossível. Aparentemente, podemos dizer o mesmo da noção de vontade geral e de contrato social em relação à lei e à legitimidade” (MONTEAGUDO, 2006, p. 11).

⁸⁸ “As decisões da razão sublime do legislador são atribuídas aos deuses, pois a razão sublime é incompreensível aos homens vulgares. O legislador a coloca na boca dos deuses. Usa a autoridade divina com o objetivo de evitar que a imprudência de homens cujo olhar não ultrapassa o próprio interesse particular comprometa a integridade do corpo moral” (MONTEAGUDO, 2006, p. 165).

convivência, é o que afirma Vieira: “para Rousseau é necessário adaptar as condições da vida social e um ser que foi feito para viver só. Esta adaptação é um prodígio. E não é outra a função do legislador a que se refere Rousseau no Contrato Social” (VIEIRA, 1997, p. 65).⁸⁹ O legislador tem como função esclarecer ao soberano e fazer com que veja a finalidade e a utilidade públicas,⁹⁰ é quem detecta o que acredita estar de acordo com a vontade geral e submete ao soberano.

É inegável que quando o legislador não é o próprio povo, e sim um ser extraordinário, surge à questão da representação, tão evitada por Rousseau. Quando cabe ao legislador detectar o que acredita ser a vontade geral, sem descuidar dos costumes do povo, e essa lei (em sentido estrito, porque não tem força da lei, porque não foi submetida à vontade geral) é submetida à apreciação da vontade geral, há nesse caso certa representação⁹¹. No entanto, a soberania que é a expressão da vontade geral do povo, nunca será representada:

Na passagem da afirmação pura e simples da vontade geral - se é que isso é possível - para sua declaração através de um sistema de Leis elaborado por um Legislador, já há uma degradação, uma queda, uma perda de força e uma passagem à representação. O mesmo ocorre no que se refere à execução da vontade; daí surge o nível de governo e a instância executiva... o corpo social resulta de um único ato de vontade, e toda a sua duração não passa da sequência do efeito de um compromisso anterior, cuja força só deixa de agir quando o corpo é dissolvido. Mas a soberania, que é somente o exercício da vontade geral, é livre como essa, e não está submetida a nenhuma espécie de compromisso. Cada ato de soberania, assim como cada instante da sua duração, é absoluto, independentemente daquele que o precede, e o soberano nunca age porque quis, mas porque quer (SALINAS FORTES, 1997, p. 114).

⁸⁹ “Note que isso equivale a afirmar que o legislador, na obra de Rousseau, é a figura conceitual responsável pela história, já que não há histórias se não há conflitos, e toda a mudança legislativa é antecedida por problemas de opinião. Com isso o legislador manifesta de certa forma a passagem do nível conceitual para o nível histórico, dos paradoxos do dever ser para as contradições do ser” (MONTEAGUDO, p. 16).

⁹⁰ “O Legislador servirá como *medium* na passagem da cega presença da vontade geral à sua expressão racional, sua tradução em termos de linguagem inteligível e acessível a todos os espíritos. Dupla mediação, por conseguinte. O que significa que há sempre a possibilidade de que a tradução não seja fiel. Mas como fazer, se não se tem acesso diretamente ao original? Só nos resta conformarmo-nos com indícios que são necessariamente da ordem do “sentimento”. E é nesse nível que surgem todos os problemas do “paradoxo do Legislador”, a essa necessária representação por parte do Legislador de uma vontade geral necessariamente não-representável” (SALINAS FORTES, 1997, p. 116).

⁹¹ “Esforçamo-nos, assim, por percorrer o conjunto de modalidades de “representação” no plano político. Há “representação” por meio de signos – as leis- e de agentes- o Legislador -, no que se refere à expressão dos conteúdos de vontade geral. Em segundo lugar, há “representação” no que se refere ao zelo pelo cumprimento das leis, através de um agente que é o poder executivo. Finalmente há ainda “representação” através de símbolos e atores, no que diz respeito à ordem dos fatos sobre os quais se deve sustentar todo o edifício político, mas que só atuam uma vez criadas as condições para alguma forma de encarnação da coisa pública” (SALINAS FORTES, 1997, p. 135).

Para Rousseau, o povo não é somente fonte de soberania, mas ele deve sempre conservar o exercício da soberania, sem o qual o corpo político é destruído, conforme já mencionado. A transferência do exercício da soberania para o povo, pode ser apontada como a principal inovação de Rousseau. O povo é o verdadeiro detentor do direito legislativo, e não o legislador, que apenas redige as leis. É o povo que detém o poder legislativo e que é o responsável por esse poder, sendo que mesmo que quisesse renunciá-lo, não poderia, porque se trata de um direito irrenunciável. É através do sufrágio livre do povo que este dirá se a lei redigida pelo legislador está ou não de acordo com a vontade geral.

2.8 GOVERNO E REPRESENTANTES

Nas Confissões, Rousseau afirma que há muito tempo, cerca de treze ou quatorze anos estava se dedicando as *Instituições Políticas*, e que essa obra tinha como principal objetivo responder a questão: “qual é a espécie de governo próprio a formar o povo mais virtuoso, mais esclarecido, mais sábio, o melhor em suma, tomando a palavra em seu maior sentido?” (ROUSSEAU, 2008, p. 370). Rousseau prossegue afirmando que acreditava que essa questão se aproximaria muito de outra, isso se é que pode haver alguma diferença entre elas: “qual é o governo que por sua natureza, se mantém sempre mais próximo da lei?” (ROUSSEAU, 1983, p.370). E daí qual é a lei?

Na obra *Do Contrato Social*, Rousseau aborda o tema do governo no capítulo I do Livro 3, cujo título é “Do governo em geral”. Nesse capítulo, afirma que dentro do corpo político distinguem-se a força e a vontade “esta sob o nome de poder legislativo e aquela de poder executivo” (ROUSSEAU, 1983, p. 73). Nota-se que Rousseau inicia o estudo do governo, através de uma comparação com o legislativo, afirmando que o legislativo tem a vontade, enquanto que o executivo tem a força de executá-la. Quanto ao poder legislativo, este foi analisado no presente trabalho, nos itens relativos ao soberano e ao legislador⁹², onde foi demonstrado que pertence ao povo soberano⁹³. Somente o povo é legitimado para aprovar suas leis, sem qualquer representação, tendo em vista que o legislativo é vontade, e a vontade é ela mesma, ou é outra, como afirmou o próprio Rousseau. O governo, por outro lado, é diferente: “não pode pertencer à generalidade como legisladora ou soberana, porque esse

⁹² Ver item 2.7.

⁹³ Ver item 2.4.

poder só consiste em atos particulares que não são absolutamente de alçada da lei, nem consequentemente do soberano, cujos atos todos só podem ser leis (ROUSSEAU, 1983, p. 74). A distinção entre governo e soberania antes da obra *Do Contrato Social*, já havia aparecido no *Discurso sobre a Economia Política*, no qual Rousseau atribui ao governo a nomenclatura de *economia política*:

Ainda é preciso insistir com os leitores para que distingam claramente a *economia política*, de que falei e que chamo de governo, da autoridade suprema, que chamo de *soberania*, distinção que consiste em que a primeira possui o direito legislativo, e obriga em alguns casos a nação como um todo, enquanto a segunda só tem o poder executor e só pode obrigar os particulares (ROUSSEAU, 1995, p.24).

A primeira preocupação demonstrada por Rousseau foi a de diferenciar o governo do legislativo. Ambos são considerados como forças do corpo político, porém possuem titulares diferentes - um pertence ao povo (legislativo) e o outro não pode pertencer ao povo - porque consiste em atos particulares, e o povo está restrito a pronunciar-se sobre atos gerais, abstratos e impessoais, conforme afirmou Rousseau. Mas se não poderá o povo exercer o governo, a quem pertencerá? “Necessita, pois, a força pública de um agente próprio que reúna e ponha em ação segundo as diretrizes da vontade geral, que sirva a comunicação entre o Estado e soberano” (ROUSSEAU, 1983, p. 74). Pertencerá então a um agente público, a um agente que deverá promover a “união entre alma e corpo” (ROUSSEAU, 1983, p.74).

Unir corpo e alma seria como unir vontade soberana e o Estado formado pelo pacto social. Cabe ao governo, através de seu agente, ou de seus membros, fazer uma espécie de intermediação entre quem faz a lei e a quem a ela está sujeito. É importante, então, relembrar e entender a terminologia utilizada por Rousseau: o corpo político é denominado Soberano quando ativo e Estado quando passivo, e que os membros do povo são cidadãos enquanto participavam da autoridade soberana, e súditos quando submetidos às leis do Estado. Essa distinção é muito importante para entender a afirmação que Rousseau faz ao conceituar as atribuições do governo: “Que será, pois, o Governo? É um corpo intermediário entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil, quanto política” (ROUSSEAU, 1983, p. 74). Desta forma, a comunicação entre Soberano e Estado é atribuição do governo.

É, portanto tarefa do governo garantir a execução das leis, ele é o responsável por colocar em prática as leis aprovadas, de forma que é através dessas leis que tanto a liberdade civil, quanto a liberdade política estão garantidas. A liberdade civil é aquela que se dá entre os

cidadãos, nas relações civis estabelecidas entre si, enquanto que a liberdade política é aquela que se dá entre os cidadãos e o Estado. É o governo que garante que o processo político seja legítimo, executando as leis que regem os atos políticos dentro do Estado, no que se refere, por exemplo, ao processo de votação, ao direito a voz e voto.

Rousseau denomina os membros do governo como sendo magistrados. Essa nomenclatura não se confunde com a designação atual de magistrados, ou seja, magistrados para Rousseau são todos aqueles agentes públicos encarregados de executar a lei, enquanto na nomenclatura atual magistrados são os membros do poder judiciário, encarregados de julgar (juízes). Assim, a expressão magistrados em Rousseau se refere aos que executam a lei. Esses seriam os que “como simples funcionários do soberano, exercem em seu nome o poder de que os fez depositários, e que os pode limitar, modificar e retomar quando aprover” (ROUSSEAU, 1983, p. 75).

Essa forma de interpretar aquele que executa as leis como sendo funcionário do soberano, que é o verdadeiro detentor de todo o poder, inclusive de retomar o poder do executor quando quiser, à época representou uma afronta para a monarquia. O rei que era visto como fonte de poder passou apenas a ser o representante, depositário do poder que é do soberano, seria apenas o responsável por executar a vontade geral. Assim, os atos da magistratura não se confundem com a vontade geral, pois a magistratura é a execução pelo magistrado do que é deliberado e aprovado pela assembleia soberana, com a possibilidade de atuação além do que foi deliberado, restrita apenas ao que não for de interesse social relevante, como alguns atos ou decretos de conteúdo burocrático, que tão-só regulamentariam, portanto, sem execução autônoma. Desta forma, a vontade geral é concretizada através dos atos de magistratura, mas não se confunde com eles, porque os antecede.

No que se refere à relação entre a vontade geral e o governo, não se poderia deixar de citar uma afirmação de Rousseau que deverá ser analisada com muito cuidado, no que diz respeito à possibilidade da vontade do chefe (governante) ser também a vontade geral. Apesar de afirmar que a vontade geral é livre e que não pode se comprometer em obedecer, informa:

[...] isso não quer dizer que não possam as ordens dos chefes ser consideradas vontades gerais, desde que o soberano, livre para tanto não se oponha. Em tal caso, pelo silêncio universal deve-se presumir o consentimento do povo (ROUSSEAU, 1983, p. 44).

Rousseau nos diz que legislativo e o governo não se confundem, cada qual é responsável por uma força do corpo político, sendo que suas titularidades pertencem a agentes diferentes: ao povo o legislativo e ao agente, ou agentes públicos o governo ou magistratura.

No entanto, em algum momento, poderá acontecer da vontade do soberano ser a mesma vontade do executor da lei. Nesse momento, estando o soberano livre para discordar da vontade do executor (magistrado) e assim não o fizer, presume-se que essa vontade também é sua, e sendo vontade do soberano, é vontade geral.

Essa afirmação de Rousseau deve ser interpretada de forma cuidadosa. Não é sempre que a vontade do magistrado será vontade geral, somente quando houver identidade entre as vontades, quando elas forem à mesma vontade, e quando o povo estiver livre para discordar, e não o fizer. Povo livre para discordar é aquele que não sofre qualquer violação em sua vontade, que age livre e conscientemente, que consegue pensar de forma autônoma, sem coação. Rousseau utiliza a palavra ordem, que assim é somente quando for aprovada pela vontade geral. Um mandamento só se torna imperativo depois de passar pela aprovação do soberano, sob pena de não tornar-se uma ordem, pois conforme outrora afirmado, somente a vontade geral detém as forças do Estado, inclusive a força de dar força às leis (ordens). Se uma proposta de lei não passar pela aprovação da vontade geral, ela não se torna imperativa, e assim não pode ser reconhecida como uma ordem, e sim qualquer outra coisa, como por exemplo, um conselho, um pedido ou pedido. Assim, as ordens somente são realmente ordens quando passam pelo crivo da vontade geral, dessa forma, a ordem de um chefe, só tem eficácia quando encontra respaldo no povo. Nesse sentido:

A primeira e mais importante máxima do governo legítimo ou popular, ou seja, daquele que tem por objetivo o bem do povo, é – como já disse – seguir em tudo a vontade geral; mas para segui-la é necessário conhecê-la, e, sobretudo, distingui-la da vontade particular, a começar por si mesmo; distinção sempre muito difícil de fazer, e para a qual só a mais sublime virtude pode proporcionar luzes suficientes. Como para querer é necessário ser livre, uma outra dificuldade, não muito menor, é assegurar ao mesmo tempo a liberdade pública e a autoridade do governo (ROUSSEAU, 1983, p. 28).

O governante, para que seus atos sejam legítimos não poderá confundir sua vontade particular com a vontade geral, ou melhor, fazer sua vontade particular passar-se por vontade geral. Se o governante procede de tal forma, perderá a legitimidade do poder que a ele foi delegado, pois a coerência com a vontade geral é o critério último da legitimidade. O governo somente utilizar-se-á do que lhe foi concedido pelo soberano, não poderá utilizar-se de mais poder do que lhe foi concedido, sob pena de se tornar arbitrário e conseqüentemente ilegítimo. É o soberano que dirá quanto poder terá o governo, ou seja,

trata-se de uma relação proporcional. Rousseau alerta para que não haja confusão entre as atividades que são inerentes ao legislativo, e as do governo:

Se o soberano quer governar ou se o magistrado quer fazer leis ou, ainda, se os súditos recusam-se a obedecer, a desordem toma lugar da regra, a força e a vontade não agem mais de acordo o Estado em dissolução, cai assim no despotismo ou na anarquia (ROUSSEAU, 1983, p. 75).

As funções do legislativo e do executivo não podem confundir-se, porque se assim ocorrer, põe-se em risco o próprio Estado, pois a anarquia e o despotismo farão com que a vontade seja sufocada. Cada qual deverá ter sua função dentro do Estado, mas isso não significa partilhar a soberania, porque conforme anteriormente exposto, para Rousseau a soberania pertence ao povo e não poderá ser partilhada. Não se pode falar em representação da soberania para Rousseau:

Tanto Rousseau quanto Hobbes crêem que a unidade do corpo político se dá pela soberania cuja fonte é o pacto. A diferença é que Hobbes acha que a unidade da vontade que caracteriza o soberano deve estar nas mãos do governo que representa assim o soberano. Já Rousseau crê que a unidade de vontade do soberano é a vontade geral da qual o governo é um mero comissário. No primeiro, a representação é absoluta, no segundo, a representação é nula (MONTEAGUDO, p. 61).

Portanto, segundo a concepção de Rousseau, é incorreto dizer que o governo (magistrado) é representante da soberania. Ele não é representante da soberania, ele é apenas quem executa as deliberações da vontade geral, e não haveria nisso uma representação. A vontade que deverá ser consultada quando da execução é a vontade geral, e cabe ao magistrado tal função: consultar a vontade geral e aplicá-la, sem questionar, esse é o requisito necessário para um governo ser considerado legítimo. Caso contrário, se o governo levar em consideração a opinião do seu chefe em detrimento da vontade geral, será tirânico. É o que Rousseau afirma no *Discurso sobre a Economia Política*, diferenciando um governo tirânico do governo legítimo, que denomina de popular:

Ao estabelecer a vontade geral como primeiro princípio de economia política e como regra fundamental do governo, não julguei necessário examinar seriamente se os magistrados pertencem ao povo ou o povo aos magistrados e se, nos negócios públicos, deve-se consultar o bem do Estado ou o dos chefes. Há muito tempo que essa questão é decidida em um sentido, na prática, e em outro pela razão; além de que, seria uma grande loucura esperar que aqueles que são especialistas no assunto preferissem um outro interesse que não o seu. Então, deve-se dividir a *economia* pública em

popular e tirânica. A primeira corresponde a todo o Estado onde reina a unidade de interesses e de vontade entre o povo e os chefes; a outra, existirá necessariamente em todo lugar onde o povo e o governo tiverem interesses diferentes, e, conseqüentemente, vontades opostas (ROUSSEAU, 1995, p. 27-8).

A tarefa do governo é ser o guardião das leis, a ele não cabe questionar a vontade geral, ou interpretá-la de acordo com a vontade particular do governante. Mas surge a questão: Para Rousseau, qual seria o principal atributo do governo? A resposta está no fato de que é o governo o responsável pela comunicação entre soberano e Estado ou, em outras palavras, é ele que articula no corpo público as condições de cidadão e de súdito. O governo deve zelar para que a vontade geral seja sempre respeitada e observada. Administrar de acordo com a vontade geral tem tamanha importância que para Rousseau essa é a primeira regra do governo, denominado de Economia Política: Concluo, então que da mesma forma que o primeiro dever do legislador é adequar as leis à vontade geral, a primeira regra da *economia política* é administrar de acordo com as leis” (ROUSSEAU, 1995, p. 30).

Depois de diferenciar o governo do legislativo, Rousseau trata no capítulo II do Livro 3, as várias formas de governo. Não há a necessidade de que o governo seja formado por apenas um homem. Dependendo do número de pessoas que compõe o governo, ele poderá ser uma democracia (governo de muitos); aristocracia (governo de poucos) ou monarquia (governo de um). Ao contrário do que se pode pensar, Rousseau não acredita que o governo democrático seja sempre o melhor, pois adverte: “quanto mais numerosos forem os magistrados, tanto mais fraco será o governo” (ROUSSEAU, 1983, p. 80). Quanto mais se aumenta o número de magistrados, menos parcela de poder do governo cada um terá, e com isso o governo se enfraquece. É a mesma relação inversa que posteriormente será constatada quando da análise da parcela do poder soberano que cada membro possui quando o Estado é demasiadamente grande⁹⁴.

Rousseau afirma que o governo de muitos nem sempre é vantajoso, e tem por fundamento a separação entre legislativo e executivo estudada no início do presente tópico. Para o filósofo genebrino o governo e o legislativo não devem confundir-se, mas se o governo for composto por muitos membros do povo, que é o soberano, essa confusão ocorrerá. A primeira vista, parecerá vantajoso que o povo seja o detentor de ambos (governo e legislativo), mas Rousseau já advertia que não seria bom que quem fizesse as leis, fosse a mesma pessoa a executá-las, mesmo que essa pessoa fosse o próprio povo enquanto ente

⁹⁴ Ver item 2.9.

moral e coletivo. Dissertando sobre essa possibilidade do povo exercer o governo, Rousseau afirma que essa forma de governar tornaria o próprio governo insuficiente:

No entanto, justamente isso torna o governo insuficiente em certos aspectos, porque as coisas que devem ser distinguidas não o são, porque o príncipe e o soberano não sendo senão a mesma pessoa, formam por assim dizer um Governo sem Governo. Não será bom que aquele que faz as leis as execute, nem que o corpo do povo desvie sua atenção dos desígnios gerais para empresta-la aos objetivos particulares[...] o abuso da lei pelo governo é mal menor do que a corrupção do legislador (ROUSSEAU, 1983, p.83).

Nota-se que Rousseau se mostra descrente quanto à eficácia de um governo democrático, não só porque não considera adequado que legislativo e governo se confundam, mas mais do que isso, Rousseau é descrente da existência desse próprio governo democrático, é o que afirma: “tomando-se o termo no rigor da aceção, jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira. É contra a ordem natural governar o grande número e ser o menor número governado” (ROUSSEAU, 1983, p.84). Essa passagem do pensamento político de Rousseau é fundamental para se compreender que ao contrário do que muitos pensam, Rousseau que foi considerado como sendo o pai da democracia popular, está mais para pai da soberania popular. A democracia é uma forma de governo na qual muitos governam, sendo que Rousseau ressaltou as desvantagens existentes na confusão de soberano e governo, e mais, declarou abertamente que a democracia verdadeira jamais existiu e jamais existirá. Tais colocações demonstram que para Rousseau a democracia é um objetivo inalcançável e até mesmo indesejado, porque ele próprio não enxerga vantagens nessa forma de governo. Acrescenta que um governo democrático enfrenta ainda, outros obstáculos, porque muitas outras “coisas difíceis de reunir supõem esse Governo” (ROUSSEAU, 1983, p. 85). Rousseau elenca quatro requisitos necessários para que ela exista:

Em primeiro lugar, um Estado muito pequeno, no qual seja fácil reunir o povo e onde cada cidadão possa sem esforço conhecer todos os demais; segundo uma grande simplicidade de costumes que evite a acumulação de questões e as discussões espinhosas; depois, bastante igualdade entre as classes e as fortunas, sem o que a igualdade não poderia subsistir nos direitos e na autoridade, por fim, pouco ou nada de luxo – pois o luxo ou é efeito de riquezas, ou as torna necessárias (ROUSSEAU, 1983, p. 85).

Assim a forma democrática é quase impossível de ser alcançada, porque exige a combinação de muitos pressupostos, tanto objetivos, como por exemplo, o tamanho do Estado, e a igualdade econômica, quanto subjetivos, no que se refere aos costumes dos

cidadãos. Assim, conseguir reunir tais condições em um mesmo Estado é tarefa difícil, quase impossível, e mesmo que fosse plenamente realizável, um governo democrático, por mais estranho e contraditório que possa parecer, não seria vantajoso.

Há duas passagens emblemáticas utilizadas por Rousseau que demonstram respectivamente sua visão negativa dos governos democráticos e a sua descrença na possibilidade da existência deles. A primeira passagem afirma que “não há forma de governo mais sujeita a guerras civis e a agitações intestinais quanto à forma democrática ou popular” (ROUSSEAU, 1983, p.85). Isso se deve ao fato de que a forma democrática está em constante movimento, justamente por se fundar na igualdade política, por ser de fácil acesso a todos, e estar em constante modificação, o que pode provocar desavenças dentro do Estado, principalmente porque poderão ocorrer tentativas de manipular as opiniões em benefício próprio, a fim de conseguir objetivos privados. A segunda passagem é que “se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Governo tão perfeito, não convém aos homens” (ROUSSEAU, 1983, p. 86). O governo democrático não pertenceria ao homem. Para que um povo fosse governado democraticamente deveria ser um povo de Deuses, e não de homens. Mas qual seria o melhor governo? Rousseau aponta a aristocracia eletiva como sendo o melhor. Mas por quê? Responde Rousseau: “por ser por eleição, meio pelo qual a probidade, as luzes e a experiência e todos os outros motivos de preferência e de estima pública constituem outras novas garantias de que se será governado sabiamente” (ROUSSEAU, 1983, p.87). E ainda, por não correr o risco de haver confusão entre governo e soberano, tendo em vista que a aristocracia é governo de poucos.

Verifica-se que a expressão governo democrático em Rousseau possui significado muito diferente da concepção política vigente. Os governos considerados democráticos na atualidade não precisam preencher os requisitos estabelecidos por Rousseau, sendo que são considerados democráticos os governos cujo poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes - o que para Rousseau é inadmissível pelos motivos aqui já demonstrados⁹⁵.

Outra ressalva que é importante se fazer, diz respeito à afirmação de que a democracia se efetivaria, dentro outras exigências, quando um grande número de pessoas governasse. Nota-se que dizer que democracia é um governo de muitos, significa para Rousseau, dizer que muitos compõem o governo e que poucos são os governados, o que não estará de acordo com a ordem natural.

⁹⁵ Ver itens 2.2 e 2.5.

É importante ressaltar que Rousseau reconhece que o magistrado está acometido por três vontades distintas, a saber: a sua própria vontade, que Rousseau denomina de vontade particular; a vontade do grupo ao qual faz parte (magistrados), denominada de vontade do corpo, e uma terceira vontade que é a daqueles que compõe o soberano, chamada de vontade do povo, vontade soberana ou vontade geral. De todas essas vontades, o magistrado deverá fazer com que se sobreponha às demais, a vontade soberana, essa é a premissa de uma legislação perfeita. No entanto, o que naturalmente ocorrerá é o inverso disso:

De acordo com a ordem natural, pelo contrário, essas várias vontades tornam-se mais ativas à medida que se concentram. Assim, a vontade geral é sempre a mais fraca, tendo em segundo lugar a vontade do corpo, e a vontade particular o primeiro, de modo que no governo cada membro é primeiramente ele próprio, depois magistrado e depois cidadão. Tal gradação opõe-se inteiramente à exigida pela ordem social (ROUSSEAU, 1983, p. 80).

O governante precisará disciplinar-se para vencer sua natureza, para vencer a vontade do corpo e em detrimento de sua própria vontade, levar em consideração a vontade geral, pois somente assim seus atos serão legítimos, porque a gradação das vontades naturais é exatamente oposta à gradação necessária para a vida social. Em sociedade, a vontade que deverá prevalecer é a vontade geral, porque é a essa vontade que o governo deverá executar e não a sua própria, e nem a vontade do corpo de magistrados do qual faz parte, porque se agir de acordo com sua própria vontade, não estará respeitando a vontade soberana, e por certo, violará o pacto social.

Segundo Goyard-Fabre “Rousseau foi o primeiro a fornecer uma análise técnica rigorosa das máximas do governo do Estado. O estudo difícil e sutil ao qual procede no Livro III do *Contrato Social*” (2002, p. 221). Antes mesmo de escrever a obra *Do Contrato Social* Rousseau estabelece no *Discurso sobre a Economia Política* duas regras que deverão ser observadas pelo soberano: a primeira delas é o respeito às leis, que são expressões da vontade geral, então, seria o respeito à vontade geral, e a segunda regra é a conformidade das vontades particulares à vontade geral, de forma que a virtude reine. A virtude nada mais é do que a conformidade da vontade particular à vontade geral: “deseja-se a realização da vontade geral? Deve-se então fazer com que todas as vontades se reportem a ela; e como a virtude nada mais é do que essa conformidade da vontade particular à geral” [...] basta fazer reinar a virtude (1995, p. 32). O próximo item abordará essa relação entre vontade particular e vontade geral, e ainda a questão das sociedades parciais.

2.9 VONTADE PARTICULAR E SOCIEDADES PARCIAIS

No que se refere às diferenças entre a vontade particular e a vontade geral, a primeira afirmação a ser feita é de que a vontade particular não é a vontade geral, embora ambas possam ocasionalmente ser coincidentes. Rousseau diferencia a vontade geral da vontade particular afirmando que eventualmente pode haver muitas contradições entre elas, mas que não é impossível que elas possam ser em um determinado momento a mesma vontade, com a ressalva de que a comunhão dessas vontades pode não ser duradoura, porque “[...] a vontade particular tende pela sua natureza às predileções e a vontade geral à igualdade[...]” (ROUSSEAU, 1983, p. 44). A vontade particular é aquela que visa interesses que não são da coletividade, mas sim, que são pessoais, particulares, próprios. Pode ocorrer que em algumas vezes os interesses pessoais estejam de acordo com a vontade geral, mas isso, segundo Rousseau, pode ser por acaso, porque a vontade geral está sempre voltada para a utilidade pública e para o bem comum, e não para o interesse próprio.

Quando as vontades particulares se organizam em prol de um interesse particular comum, que não corresponde com a vontade geral, formam o que se pode denominar de sociedades parciais dentro do Estado. Para que a vontade geral venha a existir não deve haver sociedades parciais. Para que a vontade geral possa ser expressa é necessária a não existência de interesses privados organizados em facções divergentes dentro do Estado. Em prol do bem comum, não pode haver divisões de interesses privados organizadas dentro da sociedade, pois os interesses de determinada parcela do povo, por exemplo, de determinada classe, grupo ou categoria que estivessem ligados entre si por alguma circunstância, se estivessem organizados atentariam contra a vontade geral. Esses interesses particulares poderiam até, de certa forma, se sobreporem à vontade geral, regendo as forças do Estado (porque é isso que a vontade geral faz), mas não em benefício de pessoas indeterminadas, transindividuais, mas sim em seus próprios benefícios, o que não satisfaz o requisito do bem comum.

Os interesses de determinada classe passariam a ser considerados como interesses de todos, e é exatamente este o problema que surge segundo Rousseau, quando se têm associações parciais ou facções dentro do Estado, pois elas destroem a vontade geral: “mas quando se estabelecem facções, associações parciais e expensas da grande, a vontade geral de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado [...]” (ROUSSEAU, 1983, p. 47). Desta forma, não devem existir facções ou de associações parciais dentro do Estado, para que a vontade geral possa se estabelecer.

Nota-se que o problema não está no fato de cada cidadão exercer sua individualidade expressando suas opiniões. Pelo contrário, para que a vontade geral seja obtida, conforme afirmado por Rousseau, se faz necessário que de cada vontade particular seja extraído o substrato que dará origem a vontade geral, por isso, é correto dizer que a vontade geral depende das vontades particulares. É bom que se ressalte essa relação de dependência, para comprovar o que anteriormente foi dito, de que a vontade geral está sempre em movimento, de acordo com as mudanças da vontade particular, desde que, é claro, vinculada ao bem comum. Desta forma, é necessário que cada cidadão tenha a oportunidade de formar sua própria opinião, não sendo conduzido por interesses parciais, mas sim unicamente por seus próprios interesses, porque é dos interesses particulares que é extraída a vontade geral, pois o interesse particular não é necessariamente um interesse egoísta, ou pelo menos a natureza humana não pode ser reduzida a este sentimento, vejamos:

Por que é sempre certa a vontade geral e por que desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por não haver ninguém que não se aproprie da expressão *cada um* e não pense em si mesmo ao votar por todos? Eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um tem por si mesmo e conseqüentemente da natureza do homem (ROUSSEAU, 1983, p. 49).

Todos desejam a felicidade de cada um, e assim desejam a própria e é por isso que é sempre certa a vontade geral, pois não exclui nenhum pactuante da sua proteção, visando o bem de todos. Aquele que pensa nos demais quando exerce a função de soberano, está por conseqüência se beneficiando pela sua atitude. É necessário que cada cidadão tenha sua opinião, e que seja livre de influências parciais externas que possam manipulá-lo, conduzindo-o para outra direção que não a da sua própria vontade, e conseqüentemente conduzindo a vontade geral (que da particular depende) também para outra direção. Daí a seguinte passagem: “[...] importa, pois, para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo[...].” (ROUSSEAU, 1983, p. 47). Opinar de acordo consigo mesmo, considerando seus interesses individuais é requisito decorrente da existência da liberdade, ou seja, a expressão da vontade particular de cada membro do soberano é necessária, para que se encontre o que há de comum nessas vontades para que delas seja retirada a vontade geral, sem influências externas. Nota-se que para Rousseau o homem é livre quando em assembléia é capaz de agir (manifestar-se) apenas com fundamento em sua própria consciência, sem influências.

Essas facções parciais prejudicam o desenvolvimento da vontade geral, porque visam apenas interesses próprios de seus membros, ignorando os fins últimos da vontade geral que são o bem comum e a utilidade pública. A vontade geral deve partir de cada um, sem facções que impeçam esse desenvolvimento em prol da coletividade:

A prova de que a vontade geral para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência; a prova de que essa vontade deve partir de todos para aplicar-se a todos, e de que perde a explicação natural quando tende a um objetivo individual e determinado, porque então julgando aquilo que nos é estranho, não temos qualquer princípio verdadeiro de equidade para guiar-nos (ROUSSEAU, 1983, p. 49).

Portanto, a inexistência de facções é requisito de existência da vontade geral. No entanto, há aqui uma ressalva a ser feita: Rousseau ao se referir às facções dentro do Estado, afirma que elas não devem existir, mas ressalta que quando elas existirem deve ser em número tão grande, que nenhuma delas tenha força para dominar. Havendo interesses parciais fortalecidos, esses se tornariam pequenas vontades gerais perante uma coletividade e em vontades particulares perante a homogeneidade do povo.

Do contraste entre a vontade particular e a vontade geral depende a existência do corpo social, o mesmo ocorre do contraste entre a liberdade civil e a vontade particular. Enquanto o homem civil busca a independência, o homem no estado natural nasce independente. Assim, a vontade particular está submetida à vontade geral, e a expressão da vontade geral é a lei, então todos estão submetidos a ela. Conforme afirma Monteagudo, “a vontade geral é resultante de todas as vontades particulares e, se não há resultante, a união não pode existir, não há associação, não há pacto, não há corpo moral” (2006, p. 143-4). Assim, há essa relação de dependência da vontade geral em relação à vontade particular, sendo que esta pode ser denominada de matéria prima que compõe àquela. Todos que estão vinculados ao pacto devem contribuir para se determinar a vontade geral.

2.10 TAMANHO DO ESTADO E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

O Estado ideal no qual o direito político de Rousseau pode se desenvolver e se manter é aquele com limitação extensiva. Rousseau é enfático ao descrever as características dos Estados menores, como sendo mais favoráveis para que as leis sejam observadas:

“conclui-se que quanto mais o estado aumenta, mais diminui a liberdade” (ROUSSEAU, 1983, p. 76).

Os Estados pequenos possuem menos problemas para serem administrados, porque as fronteiras são menores, o que facilita a defesa, tornando-a menos onerosa. Devido a pequena extensão, o governo tem mais força e presteza e consegue fazer com que as leis sejam observadas. O Estado apto a receber a legislação que será fundamentada na vontade geral não deve ser extenso a ponto de tornar a defesa de seu território difícil, no entanto não pode ser limitado demais a ponto de não ser suficiente para abrigar e manter sua população, fazendo com que ela necessite de outros Estados.

É notável a preferência por Estados menores, em detrimento dos maiores, no entanto quando menciona a limitação do Estado, ele não sugere uma extensão exata de quilômetros quadrados que seria ideal para comportar a legislação oriunda da vontade geral. O Estado deve ser pequeno, mas não pequeno demais. Um Estado é pequeno demais quando suas terras não fornecem comida suficiente aos seus moradores, e estes não conseguem sobreviver sem a ajuda dos outros Estados. Nota-se, portanto, que não se trata apenas de uma questão de quantidade de terra, mas também de densidade demográfica, ou seja, deve haver uma relação equilibrada entre geografia e demografia para que o Estado seja capaz de abarcar a legislação oriunda da vontade geral. A localização do Estado, seu clima, a fertilidade e a produtividade do solo, a proximidade com o mar, o número de habitantes do Estado, tudo influenciará. Deve existir harmonia entre a capacidade produtiva do solo, e o consumo dos alimentos produzidos pelos habitantes, e os índices de natalidade. Assim, por exemplo, se o solo não for capaz de produzir, deve estar em proximidade com o mar, que poderá suprimir essa falta de produtividade do solo. Os índices de natalidade devem ser proporcionais para que não falem habitantes no Estado para sua conservação e também para que não exceda a capacidade do Estado de abrigá-los e mantê-los. Portanto, o Estado deve ser bem conformado, é o que afirma Rousseau:

Assim como a natureza deu limite à estatura de um homem bem conformado, além dos quais produz gigantes ou anões, do mesmo modo existem, relativamente a melhor constituição de um Estado, limites da possível extensão, a fim de que não seja demasiado grande para ser bem governado, nem muito pequeno para manter-se por si mesmo (ROUSSEAU, 1983, p. 62).

Assim o Estado deve ser pequeno o suficiente para que possa ser comandado pelo império da vontade geral: “quanto mais se estende o liame social, tanto mais se afrouxa, e em geral um estado pequeno é proporcionalmente mais forte do que um grande. Mil razões

demonstram essa máxima” (ROUSSEAU, 1983, p. 62). O Estado pequeno tem mais vantagens para Rousseau, tanto o pequeno em extensão de terra, cujas fronteiras são mais fáceis de serem defendidas, quanto o Estado pequeno em densidade demográfica:

Suponhamos que o Estado se componha de dez mil cidadãos. O soberano não pode ser considerado senão coletivamente e como um corpo; cada particular, porém, na qualidade de súdito, é considerado como indivíduo; assim o soberano está para o súdito como dez mil estão para um, isto é, cada membro do Estado tem por sua a décima milésima parte da autoridade soberana, conquanto esteja inteiramente submetida a ele. Seja o povo composto de cem mil homens, e não muda a situação dos súditos, suportando cada um igualmente todo o império das leis, enquanto seu sufrágio, reduzido a um centésimo de milésimo, tem dez vezes menos influência na redação delas (ROUSSEAU, 1983, p. 76).

Quanto maior o número de habitantes no Estado, menor será a parcela de soberania de cada um deles, pois considerando que para se obter a parcela de soberania de cada membro, deve-se dividi-la igualmente entre os pactuantes, quanto maior for o número de membros, maior será o divisor, e conseqüentemente, tendo em vista que a relação é inversamente proporcional, quanto maior for o número habitantes do Estado, menor será a parcela de soberania de cada um.

3 CONCLUSÃO

Rousseau não percebia nas manifestações políticas de seu tempo a existência de um direito político, por isso escreveu que o direito político estaria por nascer. Nosso filósofo acreditava que a disciplina das relações políticas que era aplicada a sua época estava longe de receber a classificação de direito político. Essa interpretação se deve ao fato de que o genebrino não enxergava nas relações políticas estabelecidas à existência de um vínculo jurídico fundamentado na legitimidade. Ao contrário disso, avaliava as relações políticas de seu tempo como sendo fundamentadas na desigualdade e na dominação de um homem sobre o outro, e por isso, eivadas de ilegitimidade.

Quando Rousseau escreve o *Segundo Discurso* e nele responde a questão da academia de Dijon afirmando que a origem da desigualdade entre os homens não é natural, mas sim uma artificialidade que se iniciou quando o homem passou a conviver com os demais de sua espécie e a desejar reconhecimento, desenvolveu nessa obra o conceito do pacto dos ricos. Esse pacto é na verdade a leitura que Rousseau faz do que acontecia na sociedade a qual pertencia.

Não é inútil lembrar que para Rousseau o pacto dos ricos foi uma proposta realizada por aqueles que conseguiram agregar maior propriedade na sociedade incipiente em vista da manutenção da desigualdade daí originada, emprestando-lhe uma aparente legitimidade. Há uma linha lógica e cronológica traçada pelo genebrino que indica que quando houve a transição do estado de natureza para o estado social (transição que se deu com o surgimento da propriedade privada) houve um estado de guerra de todos contra todos. O homem que se lançava para a vida social, que convivia com os demais de sua espécie, tinha em si o desejo de reconhecimento e de individualização. Necessitava diferenciar-se dos demais, a ter, fazer e criar coisas que fossem somente suas, que fossem reconhecidamente melhores do que as dos outros: ser reconhecido perante seus semelhantes.

O homem desse período de transição via em seu semelhante um rival, um adversário a ser vencido na luta pelo reconhecimento. O desejo pela propriedade era latente, e eis que por parte daqueles que acumularam maiores riquezas surge a seguinte proposta: para que todos tenham segurança, para que a guerra generalizada de todos contra todos termine, e para que cada um viva em paz, devemos realizar um pacto. Nele cada pactuante se compromete a manter os bens que possui, e também renuncia a possibilidade de adquirir novos em um âmbito que ultrapasse regras previamente estabelecidas por essa sociedade. Por que Rousseau pressupõe que os proponentes do pacto foram os ricos? A resposta é simples:

porque os ricos seriam os únicos que perderiam com a guerra generalizada de todos contra todos, pois se os pobres continuassem a lutar em busca da propriedade que já estava na posse dos ricos, ainda teriam chances de adquiri-la, o que por certo seria muito desvantajoso para os primeiros. Assim surgiu a proposta de cada um manter o que tinha, através de mecanismos jurídicos, sendo que os ricos conseguiram convencer os pobres (que só tinham a pobreza) a com ela ficar, e ainda a renunciar ao direito de tentar reaver o que perderam (a liberdade). Rousseau explica essa passagem do pacto dos ricos também no *Discurso sobre a Economia Política*⁹⁶ quando resume o pacto a uma fraude, na qual os ricos comandariam os pobres em troca permitiram aos pobres terem a honra de servi-los.

O pacto dos ricos por ser fundamentado na dominação de um homem sobre outro, e desta forma na conseqüente desigualdade, e ainda na renúncia da liberdade, recebeu de Rousseau o título de ilegítimo, porque contraria as leis da natureza. O homem não é naturalmente desigual, as desigualdades naturais existentes são somente físicas, que em nada afetam a vida social e a igualdade que nela deve ser pressuposta. O homem que vive em sociedade não deve estar subjugado à vontade de um outro homem, sob pena de perder sua liberdade, e conseqüentemente renunciar a sua própria condição humana.

Rousseau afirma que a liberdade e a perfectibilidade⁹⁷ são as duas características pertencentes à espécie humana. A perfectibilidade é a capacidade de o homem aperfeiçoar-se, que não admite renúncia porque é manifestação intelectual involuntária, inerente à espécie, e assim não poderia ser renunciada. Quanto à liberdade, quando um homem aceita submeter-se a outro, a viver sob o comando e dominação de um senhor, e a servi-lo, renuncia a sua liberdade. Esse ato de renúncia à liberdade humana é visto por Rousseau como uma renúncia à própria condição humana, pois somente o homem é livre para escolher, enquanto os animais apenas cumprem os desígnios de suas espécies.

Renunciando a esta especificidade o homem, portanto, renuncia a sua própria condição humana. Quando os pobres, portanto, renunciaram à liberdade, afetaram um direito humano inerente à própria condição, que jamais poderia ter sido renunciado, sob pena de renunciar a própria qualidade humana. Para Rousseau esse ato tornou o pacto realizado ilegítimo, porque não estaria de acordo com a lei natural, e por isso seria injusto. Desta forma, Rousseau analisava as relações políticas existentes ao seu tempo, que se fundamentavam na dominação de um homem sobre outro, como sendo ilegítimas. O fato de um homem se

⁹⁶ “Podemos resumir em quatro palavras o pacto social entre as duas partes: Você tem necessidade de mim, porque sou rico e você é pobre; façamos então um acordo: permitirei que você tenha a honra de me servir, desde que me seja dado o pouco que lhe resta, em troca do meu comando” (ROUSSEAU, 1995, p. 52-3).

⁹⁷ Ver item 1.1.1.

submeter a outro, ou de um grupo de pessoas pertencentes a uma nação se submeterem a um soberano carece para Rousseau de legitimidade.

A questão-problema que se impõe diz respeito, à quais seriam então os fundamentos de um pacto, e, portanto de um poder político legítimo. No pensamento do nosso autor, deveria existir uma forma do homem conviver em sociedade, sem servir a quem quer que seja, mantendo-se livre, obedecendo somente a si e aos seus desígnios, sem submeter-se a vontade de ninguém, decidindo por si, sem influências, sem servidão. Só assim, através dessa capacidade de se auto-determinar o homem poderia pactuar legitimamente. Mas como resolver essa questão? Como equacionar a vida em sociedade que exige conformação de seus membros a certos limites necessários para sua possibilidade, com a premente necessidade de ser livre e obedecer somente a si, sob pena de pactuar ilegitimamente? Como conciliar a vida coletiva com a liberdade individual?

É justamente para responder a essa questão nada simples que Rousseau escreve a obra *Do Contrato Social*. Nela, se encontra grande parte dos fundamentos de legitimidade do direito político de Rousseau. Quando Rousseau disse no *Emílio* que o direito político estava por nascer⁹⁸, era do direito político com fundamentos de legitimidade que falava. Rousseau então escreveu uma obra maior (*Instituições Políticas*) na qual tratava desses fundamentos, mas essa obra não chegou a ser terminada, sendo que acabou por originar uma obra menor denominada de *Do Contrato Social*, onde Rousseau apresenta a grande maioria dos fundamentos do que entende ser o direito político legítimo. Mas quais seriam então esses fundamentos que permitiriam com que o homem pactuasse legitimamente?

Para responder a essa questão, é preciso levar em conta a importância de se estudar o pacto civil dos ricos, considerado ilegítimo por Rousseau. O que havia de ilegítimo no pacto dos ricos? É justamente essa ilegitimidade que não poderá ser reproduzida no pacto legítimo. Essencialmente, o pacto dos ricos foi considerado ilegítimo porque se fundamentava na desigualdade entre ricos e pobres, sendo que os primeiros dominavam os demais, em troca de uma falsa segurança proporcionada por um “estado de paz”, no qual os ricos só tinham a ganhar, e também na renúncia a liberdade dos pobres que aceitaram obedecer e servir aos ricos. Portanto, o pacto civil legítimo não poderia ter os mesmos vícios da desigualdade e da renúncia da liberdade. Surge então outra questão: como garantir a igualdade e a liberdade aos pactuantes? Através de um novo pacto social, tendo em vista que para Rousseau a fonte de legitimidade não está em Deus, ou na força, mas sim nas convenções. É através de um novo

⁹⁸ “O direito político está por nascer” (2004, p. 676).

pacto social, no qual os homens reuniriam suas forças em uma agregação, na qual cada um unindo-se ao todo obedecesse somente a si. O pacto social legítimo seria fundamentado em uma cláusula: a da alienação total de cada associado, de todos os seus direitos, a comunidade toda. Mas como poderia isto ser possível? Para ser livre seria necessário que o homem se alienasse totalmente? Não seria esta uma incoerência?

A resposta a essa questão é negativa. Todos os pactuantes fazendo alienação sem reservas, formam um todo perfeito, e a ninguém resta o poder superior que pudesse decidir. É a fórmula de Rousseau: “cada um dando-se a todos não se dá a ninguém” (ROUSSEAU, p. 33, 1983). Cada pactuante no ato de associação se coloca sob a direção suprema da vontade geral, e contribui para a formação de um corpo moral e coletivo, que se manifestará através dos votos em assembléia. É através do complexo conceito da vontade geral⁹⁹ que o povo quando reunido em assembléia se torna o único soberano¹⁰⁰ legítimo.

Portanto, ao invés de fundamentar a soberania em uma pessoa, Rousseau transfere-a para o povo, que não poderá delegar seu exercício. Cada membro componente do pacto tem o mesmo poder de voz e voto em assembléia, que deverá exercer pessoalmente, sem representantes e sem influências dos demais membros. Cada um guiado por sua própria consciência decidirá se o tema a ser votado está ou não de acordo com a vontade geral, que sempre visa o bem comum¹⁰¹ e a finalidade pública.

É importante ressaltar que cada membro no momento de avaliar o objeto de votação, não deverá levar em consideração a sua vontade particular, nem a vontade da maioria, nem a vontade de todos, mas sim a vontade geral, que visa o bem comum. Essa consulta que cada um faz a sua própria consciência, verificando se a regra está ou não de acordo com a vontade geral, deve ser norteadada principalmente pela piedade¹⁰², pelo amor de si¹⁰³, mas nunca pelo amor próprio¹⁰⁴. Por isso a importância do estudo desses conceitos no primeiro capítulo, porque são de extrema relevância no momento do povo soberano manifestar-se sobre a vontade geral, pois somente a apreciação da proposta de lei feita pelo legislador¹⁰⁵, e posteriormente analisada pelo crivo da vontade geral, faz com que esta se torne efetivamente uma lei.

⁹⁹ Ver item 2.2.

¹⁰⁰ Ver item 2.4.

¹⁰¹ Ver item 2.6.

¹⁰² Ver item 1.1.2.

¹⁰³ Ver item 1.1.3.

¹⁰⁴ Ver item 1.1.5.

¹⁰⁵ Ver item 2.7.

Essa lei aprovada pelo povo deverá ser por este cumprida, e nesse momento o povo que era soberano quando da aprovação, se torna súdito, estando obrigado a respeitar a lei. Questiona-se: ao obedecer à lei, o homem não estaria renunciando a sua liberdade? A resposta é negativa. Para Rousseau, não há liberdade sem leis, nem onde exista alguém que esteja acima das leis. No entanto, não se trata de qualquer lei, mas sim aquela lei fundamentada na soberania da vontade geral, pois o pacto ilegítimo também propunha leis, e inclusive pregava a soberania das leis, mas se tratava de uma lei ilegítima, porque fazia com que o homem renunciasse a sua condição humana. A soberania popular não pode prescindir das leis. Onde não há leis legítimas, o povo resta por obedecer aos homens. A lei aprovada pela vontade geral, que pressupõe a liberdade fundamentada na soberania popular é impessoal e visa o bem comum e a utilidade pública. Quando o que rege é o império da lei legítima, que deve ser dirigida para todos, sem procurar beneficiar ou prejudicar ninguém, faz com que todos estejam sob seu comando, sem exceções, sendo que somente o soberano é livre para modificar as leis quando julgar necessário. Essa é a forma do povo obedecer sem servir, sem ser subjugado. A lei no estado social é a própria garantia de liberdade, mas não deve ser qualquer lei, mas sim aquela proposta pelo legislador, e que está de acordo com a vontade geral, e por isso visa o bem comum. Trata-se da lei que foi aprovada em assembleia pelo próprio povo soberano, que exerceu pessoalmente seu direito de voto, sem influências externas.

Nesse sentido o presente estudo teve como objetivo central demonstrar os vários requisitos necessários apresentados por Rousseau para a construção de um direito político legítimo, sendo que cada item deste estudo representa um dos requisitos necessários para que a legitimidade política ocorra segundo o pensamento político de Rousseau.

É sempre importante ressaltar que a obra *Do Contrato Social* foi escrita no século XVIII, voltada para seu tempo, e que mesmo naquela época, talvez sua aplicação seria inviável. Mas então, por que estudar o direito político de um filósofo cujo pensamento seria talvez inaplicável? Porque Rousseau ao escrever a obra *Do Contrato Social* desenvolveu uma escala do que seria ideal para o homem viver em sociedade sem a necessidade de servir a outro, mantendo-se livre. Rousseau não se preocupou com a aplicação prática de sua teoria, tinha o objetivo filosófico de detectar o problema de falta de legitimidade e apresentar sua teoria de um direito político legítimo. Rousseau desenvolveu sua teoria política fundamentada na soberania popular através da vontade geral. Somente o povo é soberano, e deve exercer pessoalmente essa soberania, sem a possibilidade de delegação ou representação. O povo

reunido em assembleia deve manifestar-se de acordo com a vontade geral, que é sempre certa e visa o bem comum e a utilidade pública.

Verifica-se que Rousseau ao desenvolver sua teoria detectou que critérios jurídicos de legalidade não são suficientes para se garantir a legitimidade. Ao analisar o pacto civil ilegítimo, que teve como pressuposto a renúncia à liberdade (os pobres se comprometiam a servir os ricos) e a desigualdade (caracterizada pelas diferenças econômicas existentes entre ricos e pobres), Rousseau notou que mesmo sendo fundamentado em critério de legalidade (uma convenção) estava eivado e ilegitimidade, porque contrariava a lei natural. O homem nasce livre e igual e qualquer convenção que desconsidere esses pressupostos não pode ser legítima. Mas como possibilitar a vida em sociedade, se todos são livres e iguais com a necessidade de um soberano? O soberano não poderia ser uma pessoa, porque se assim fosse, os pressupostos de igualdade e liberdade seriam afetados. A resposta encontrada por Rousseau foi a transferência da soberania para todo o povo, que deveria exercê-la em conjunto, quando reunido em assembleia.

O povo manifestar-se-ia de acordo com a vontade geral. O conceito de vontade geral é extremamente importante para se compreender a teoria da legitimidade do direito político em Rousseau, no entanto é inegável que embora muitos estudiosos se debruçam sobre tal conceito, ainda resta muito a ser analisado, e muito ainda a ser respondido. Mais que isso, é necessário ainda estudar a pertinência, a atualidade, a necessidade de adequação da resposta dada por Rousseau de como se equacionar a vida em sociedade com a liberdade e a igualdade entre os homens, principalmente no que se refere ao tema da vontade geral, que ocupa posição central, e que deve ser atualizado em cada sociedade.

O pacto civil legítimo, fundamentado na alienação total e na soberania popular expressa através da vontade geral, que visa manter o homem livre e igual foi a maneira encontrada por Rousseau de legitimar o poder político. Foi a transferência do exercício da soberania ao povo a grande inovação do pensamento político de Rousseau, e essa forma de legitimação do poder político encontrada pelo filósofo genebrino foi o objeto de estudo do presente trabalho.

4. BIBLIOGRAGIA

4.1 PRIMÁRIA

ROUSSEAU, Jean–Jacques, *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução Maria Constança Peres Pissara e Maria das Graças de Souza, São Paulo, SP: Editora UNESP, 2006.

_____, *Carta a Christophe de Beaumont* e outros escritos sobre a religião e a moral. Organização a apresentação e tradução José Oscar de Almeida Marques, São Paulo, SP: Estação Liberdade, 2005.

_____, *Carta a D'Alembert*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. – Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993, (Coleção Repertórios).

_____, *Confissões*. Tradução Livro I a X Rachel de Queiroz, Livros XI e XII José Benedicto Pinto. – Bauru, São Paulo, EDIPRO, 2008 (Clássicos Edipro).

_____, *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. Tradução, apresentação e notas Luiz Roberto Salinas Fortes. Edição Bilíngüe. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 1982.

_____, *Discurso sobre a Economia Política e Do Contrato Social*. Tradução Maria Constança Peres Pissara. Prefácio de Bento Prado Júnior, Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1995 - (Clássicos do Pensamento Político).

_____, *Do Contrato Social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as Ciências e as Artes*. Tradução de Lourdes Santos Machado; introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. – 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).

_____, *Emílio ou da Educação*. Tradução Roberto Leal Ferreira. – 3ª ed.- São Paulo: Editora Martins Fontes, 2004.

_____, *Os devaneios do Caminhante Solitário*. Tradução de Fúlvia Maria luiza Moretto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 3ª ed – Brasília, 1995.

4.2 SECUNDÁRIA

BERLIN, Isaiah. *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*. Organização e notas de Henry Hardy. Tradução Tiago Araújo. Lisboa, Portugal: Gradiva, 2005.

BERTRAM, Christopher. *Rousseau and The Social Contract*. New Fater Lane, London EC4P4EE, Routledge, 2004.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. v.1 e v.2. Tradução Carmem Varriale. 5ª edição. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1993.

BONAVIDES, Paulo. *Estudos em Homenagem a J. J. Rousseau: 200 anos de Contrato Social 1762-1962*. Rio de Janeiro/RJ: Editora Fundação Getúlio Vargas 1962.

CADERNOS DA UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL. *Rousseau Ensaios*. Coordenador de Edições Antônio Suliani - Caxias do Sul (RS). 1979.

CASSIER, Ernest. *A Questão Jean Jacques Rousseau*. Tradução Erlon José Paschoal, Jézio Gutierre, revisão e tradução Isabel Maria Loureiro, São Paulo/SP: Editora Unesp, 1999.

CONSTANT, Benjamim. *Filosofia Política: Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Editora LPM (ver ano)

DENT, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Tradução Álvaro Cabral; revisão técnica. Renato Lessa – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a Ciência Política de seu tempo*. Tradução de Natália Maruyama. – São Paulo: Editora Barcarolla. Discurso Editorial, 2009.

ESPÍNDOLA, Arlei. *Ensaio de Leitura de Escritos Filosóficos Clássicos em Torno da Reflexão Ética e Política*. São Leopoldo/RS: Editora Nova Harmonia, 2008.

_____, *Gênese da Moralidade, Liberdade Humana e Legitimidade*. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2010.

_____. *O lugar dos sentimentos na ética de Jean-Jacques Rousseau*. Revista Filos, v. 19, n. 25, p. 345-360, jul./dez.2007.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro/RJ: Editora Nova fronteira; 3ª edição 1993.

GARCIA, Cláudio Boeira. *As cidades e suas cenas: a crítica de Rousseau ao teatro*. Ijuí (RS). Editora Unijuí, 1999 (Coleção ensaios políticos e filosofia).

GOYARD-FABRE, Simone. *Filosofia e razão Jurídica*. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; revisão de tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar. – São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____, *Os Fundamentos da Ordem Jurídica*. Tradução Cláudia Berliner; revisão da tradução Maria Eermentina Galvão. – São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____, *Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno*. Tradução de Irene A. Paternot. – São Paulo: Martins Fontes, 1999.

JAUME, Lucien. *O Poder História da filosofia política moderna: Rousseau e a Questão da Soberania*. Giuseppe Duso (org.); Tradução de Andrea Ciacchi, Líssia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi. Petrópolis, Rio De Janeiro: Vozes, 2005.

MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e Sociedade na Teoria Política de Jean- Jacques Rousseau*. São Paulo, SP: Editora Livraria Martins Editora, S.A – editora da Universidade de São Paulo, 1968.

MARQUES, José Oscar de Almeida: Organizador. *Verdades e Mentiras. 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí, RS. Editora Unijuí, 2005.

_____, *Forçar-nos a ser livres? O paradoxo da liberdade no Contrato Social de Jean-Jacques Rousseau*. Palestra apresentada no Colóquio Internacional Religião e Política em Rousseau: em torno das Cartas escritas da Montanha. PUC – SP, 2006. versão digital em www.unicamp.br/~jmarques/pesq/index.html.

_____, *Reflexos de Rousseau*. São Paulo, SP: Humanitas, 2007.

MARUYAMA, Natália. *A Contradição entre o homem e o cidadão consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo, SP: Humanitas, Fapesp, 2001.

_____, *A moral e a filosofia política de Helvetius: Uma Discussão com J-J Rousseau*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005

MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o Direito e a História: a concepção do legislador em Rousseau*. – São Paulo: Editora UNESP, 2006.

MORETTO, Fúlvia Maria Luiza. *Jean Jacques Rousseau: Os Devaneios do Caminhante Solitário*. Série Grandes Humanistas. Brasília, DF: UNB, 1991.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *O Contrato Social – entre a escala e o programa*. Revista Discurso, nº 17. São Paulo, SP: Editora Polis, 1988.

OLIVEIRA, Antônio Eunizé de. *Jean Jacques Rousseau Pedagogia da liberdade*. João Pessoa, PB. Editora da Universidade Federal da Paraíba, 1977.

PISSARA, Maria Constança Peres. *Rousseau a política como exercício pedagógico*. 1ª edição. São Paulo, SP: Moderna, 2002.

PRADO JUNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Organização e apresentação: Franklin de Mattos. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

ROLLAND, Romain. *O pensamento vivo de Rousseau*. Tradução J. Cruz Costa, Martins, São Paulo. Ed. Da Universidade de São Paulo 1975.

RUSSEL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. Pensamento Científico, Tomo III. Tradução de Brenno Silveira. 4ª edição. Editora Universidade de Brasília; São Paulo, Companhia Editorial Nacional, 1982.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. – São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

_____. *Rousseau o mundo político como vontade e representação*. Revista Filosofia Política, V. III, Porto Alegre, 1985.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *O paradoxo de Rousseau: Uma interpretação democrática da vontade geral*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

SIMPSON, Matthew. *Compreender Rousseau*. Tradução Helio Magri Filho; revisão da tradução Andréa Drummond. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução Maria Lucia Machado. - São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TALMON, Jacob Leib. *The Origins of Totalitarian Democracy*. Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books Ltda. 1986.

ULHOA, Joel Pimentel de. *Rousseau e a Utopia da Soberania Popular*. Editora da UFG, 1996.

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