

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

Programa de Pós-Graduação em Filosofia



Dissertação

NATUREZA HUMANA E DIREITO EM ROUSSEAU

Maribel Moraes Felippe

Pelotas, 2014.

MARIBEL MORAES FELIPPE

NATUREZA HUMANA E DIREITO EM ROUSSEAU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Leivas

Co-orientador: Prof. Dr. Carlos Adriano Ferraz

Pelotas, 2014.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Cláudio Leivas (UFPel)

Prof. Dr. Carlos Adriano Ferraz (UFPel)

Prof. Dr. Paulo César Nodari (UCS)

A Rute e Laerte, meus pais.

Agradecimentos:

Ao Vaz, pelo Arthur, filho mais desejado do mundo.

Ao Arthur, pelo maior amor que existe.

À família, pelo carinho e apoio constantes.

Aos amigos e colegas de trabalho, pela compreensão.

Aos professores, pela inspiração.

Ao professor Aldyr Schlee, por me apresentar Rousseau.

“Nada existe de belo, senão o que não é”.

Rousseau

Resumo

FELIPPE, Maribel Moraes. **Natureza humana e Direito em Rousseau**. 2014. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas. Pelotas.

Esta dissertação visa a descobrir o papel do direito num possível resgate da natureza humana na obra de Rousseau. No decorrer deste estudo serão apresentadas as concepções de Rousseau sobre o estado de natureza, passando-se pelo surgimento das primeiras sociedades até chegar-se ao contrato social. Tal caminho, a ser buscado principalmente nas obras Discurso sobre a origem da desigualdade (ou Segundo discurso) e no Contrato Social, vez que são trabalhos complementares, levará em consideração a alegada bondade natural do homem, a corrupção da sociedade e a ideia da lei como vontade geral de todo o povo em busca de condições de igualdade e liberdade. Por essa razão, o cunho político da obra de Rousseau, nas questões referentes à autoridade, à soberania e à democracia, implicará em sua concepção de direito.

Palavras-chave: Natureza. Direito. Moral. Vontade geral. Autoridade. Soberania.

Abstract

FELIPPE, Maribel Moraes. **Natureza humana e direito em Rousseau**. 2014. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas. Pelotas.

This work aims at discovering the role of law in a possible rescue of human nature in Rousseau's work. During this study, the ideas of Rousseau on the state of nature will be presented, as well as the first societies and the social contract .The work will mainly regard the Second Discourse and the Social Contract because they are complementary works, considering the alleged natural goodness of man, the corruption of society and the idea of law as general will of all the people in search of conditions of equality and freedom . For this reason , the political nature of the work of Rousseau , for questions regarding the authority , sovereignty and democracy will imply his conception of law .

Keywords: Nature. Right. Moral. General will. Authority. Sovereignty.

Sumário

| | |
|--|-----------|
| Introdução..... | 10 |
| Capítulo I | |
| O homem natural e o estado de natureza | 12 |
| 1.1 As descrições da natureza humana na visão de rousseau e de seus predecessores | 12 |
| 1.2 A moralidade..... | 26 |
| 1.3 A teoria da sociabilidade natural..... | 27 |
| 1.4 Paradoxos da natureza humana..... | 31 |
| 1.5 As primeiras sociedades..... | 34 |
| 1.6 A descrença na sociedade..... | 37 |
| Capítulo II | |
| Do contrato social | 42 |
| 2.1 Maquiavel e hobbes: os autores que rousseau teve de refutar para fundamentar a legitimidade do direito..... | 42 |
| 2.2 Rousseau e o contrato social: a força não faz o direito | 52 |
| 2.3 Da autoridade | 58 |
| 2.4 Do povo | 64 |
| 2.5 Da alienação no contrato social de rousseau | 67 |
| 2.6 Da soberania | 70 |
| 2.7 Da retidão da vontade geral..... | 73 |
| 2.8 Da lei como expressão da vontade geral..... | 75 |
| 2.9 Do governo | 77 |
| 2.10 Democracia e liberdade: alguns problemas na obra de rousseau | 79 |
| 2.11 Democracia e representação..... | 84 |
| Considerações finais | 88 |
| Referências | 91 |

Introdução

Sempre que se ouve falar em Rousseau, tanto o pensamento leigo quanto o especializado ordenam que ele seja colocado em oposição a Hobbes no que tange às diferenças encontradas nas teorias de ambos relativamente à natureza humana. De acordo com essa perspectiva, para Rousseau, o homem é livre e tem o coração em paz (ROUSSEAU, 2009, p.67), sendo, portanto, bom por natureza, ainda que se deva entender essa *bondade* como algo ainda não moral. Já para Hobbes, como se lê no *De Civi*, deve-se concluir que “a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros” (HOBBES, 2002, p.28). Assim, se relacionariam com os outros não por serem bons ou gregários, mas por temerem uns aos outros.

Para que se concretize o projeto ora apresentado, onde se estuda o direito e a natureza humana na obra de Rousseau, parte-se, primeiramente, por buscar o conceito de homem na obra do pensador genebrino. E, uma vez, encontrando-se indícios desse homem, mesmo de uma forma hipotética, como se vê em sua obra, se buscará demonstrar como o direito se fixa como uma necessidade, como uma instituição que esse homem cria para assessorá-lo em sua natureza, para concretizá-la, dado que a sociedade burguesa moderna o teria afastado dessa mesma “natureza”, como deixam claro os *ensaços* em seu diagnóstico das patologias da modernidade.

Desta forma, importarão o conceito de homem de Rousseau, o conceito de homem de Hobbes, e o conceito de homem dos teóricos que Rousseau leu e que serviram para que ele formasse, na sua escritura, o seu próprio homem, aquele que, enfim, passou a opor-se a outras naturezas vistas na literatura, na filosofia e na ciência política: o homem natural e por isso livre, vivendo entre iguais, o bom selvagem, este ser tão contestado através dos tempos.

Como Rousseau afirma no *Emílio*, “um jovem deve saber que o homem é naturalmente bom; deixem-no sentir isso, deixem-no julgar o seu vizinho por si mesmo. Mas deixem-no perceber que a sociedade deprava e perverte os homens”

(ROUSSEAU, 1999). Como se vê, a máxima de uma bondade natural sempre ficou clara em suas obras e deverá marcar todo o seu pensamento. No entanto, dada a corrupção trazida pela ordem civil, preocupou-se com a possibilidade de “uma regra legítima e segura de administração tomado os homens como são e as leis como podem ser”. Tratava, assim, de aliar o que “o direito permitia com o que o direito prescrevia, a fim de que a justiça e a utilidade não resultassem divididas” (ROUSSEAU, 2006, p.7)

A partir disso, passando-se de uma natureza pura a uma sociedade corrompida, se deverá verificar como se comporta o direito como uma proposta de resgate (parcial, é bem verdade) desta mesma natureza.

CAPÍTULO I

O HOMEM NATURAL E O ESTADO DE NATUREZA

Sozinho, desocupado e sempre próximo do perigo, o homem selvagem deve gostar de dormir e tem o sono leve, como os animais que, pensando pouco, dormem, por assim dizer, todo o tempo em que não estão pensando. (ROUSSEAU, 2009, p. 54)

1.1 AS DESCRIÇÕES DA NATUREZA HUMANA NA VISÃO DE ROUSSEAU E DE SEUS PREDECESSORES

Para que se possa vislumbrar aspectos do homem natural em suas origens e melhor entender as teorias que falam da natureza humana, é fundamental que se conheçam conceitos como o do “estado de natureza”, de que falam Rousseau e os filósofos que ele estudou, assim como suas fontes e seus predecessores, principalmente os teóricos do direito natural.

Rousseau se preocupou com a natureza do homem, com sua condição diante de si mesmo e da comunidade. E parece de suma importância perceber esse aspecto em sua obra, vez que haverá um momento em que esse indivíduo natural irá coletivizar-se e criar as instituições de que necessita para realizar sua estada no mundo.

O estado de natureza será, para Rousseau, a base sobre a qual ele construirá o seu trabalho. Tal descrição, embora assumidamente hipotética, servirá para fundamentar sua doutrina.

Os filósofos que investigaram os fundamentos da sociedade sentiram necessidade de retroceder até um estado de natureza, mas nenhum chegou lá (...). Em suma, todos eles insistindo constantemente em necessidades, avidez, opressão, desejos e orgulho, transferiram para o estado de natureza ideias que foram adquiridas em sociedade. E assim, em vez de falarem do selvagem, descreveram o homem social. (ROUSSEAU, 2009, p. 44)

O que Rousseau não aceita é terem os filósofos desconsiderado que o modelo que tinham era o do homem civil e este, se transposto para um estado de natureza,

poderia de fato agir com avidez e opressão. No entanto, seu estado de natureza previa um homem selvagem, sem vícios e sem virtudes.

Parece-me, primeiramente, que os homens nesse estado, não tendo entre si nenhuma espécie de relação moral, nem deveres conhecidos, não podiam ser nem bons, nem maus e não tinham nem vícios, nem virtudes, a menos que, tomando essas palavras num sentido físico, chamemos vícios, no indivíduo, as qualidades que podem prejudicar sua própria conservação, e virtudes as que podem favorecê-la; e, nesse caso, deveríamos chamar de mais virtuoso aquele que menos resistisse aos impulsos da natureza. (ROUSSEAU, 2009, p.68)

Desta forma, Rousseau descreve um caráter fundamental do estado de natureza: a ausência de moralidade. Diz ele com isso que estão ausentes em tal situação os deveres, as virtudes, os vícios, a bondade e a maldade. Caracteriza, assim, um estado pré-moral, como se mostrará mais adiante.

E Rousseau vai além ao aconselhar que não se conclua, como fez Hobbes, que por não ter nenhuma ideia da bondade, o homem é naturalmente mau, ou que é vicioso por não conhecer a virtude. Assevera ter Hobbes percebido muito bem o “defeito de todas as definições modernas do direito natural, mas as consequências que tira da sua definição mostram que ele a toma num sentido que não é menos falso” (ROUSSEAU, 2008, p.69). Para Rousseau, esse autor deveria ter dito que como o estado de natureza era aquele em que o cuidado com a conservação do homem era o menos prejudicial ao de outrem, esse estado era consequentemente o mais apropriado à paz e assim, o mais conveniente ao gênero humano.

Assim, deve ficar claro que, embora Rousseau se refira ao “bom” selvagem, esse adjetivo a caracterizar os primeiros homens, é baseado em hipóteses e desprovido de cunho moral.

“Bom selvagem” ou “selvagem”, como Rousseau denomina habitualmente o homem no Estado de Natureza, conforme caracterizado em seu *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Esse ser pacífico, inocente e sereno ocupa um lugar central em sua imaginação e em suas teses (...). “Embora eu queira formar o homem de natureza, o objetivo não é, apesar de tudo, fazer dele um selvagem e relegá-lo às profundezas das florestas (...). O mesmo homem que deve permanecer estúpido nas florestas deve tornar-se razoável e judicioso nas cidades”. (DENT, 1996 p.47)

O excerto de texto acima, comentado por Dent, é extraído do *Emílio*. Mas com que, então, o homem estúpido irá tornar-se judicioso? A título de esclarecimento, deve-se tomar o vocábulo “estúpido” como inculto, iletrado e simples, como eram os

primeiros homens a habitar as florestas. Estes que, através da perfectibilidade, iriam evoluir criando uma cultura que daria desenvolvimento à espécie.

A obra de Rousseau é extensa, e seu pensamento, que perpassa seu trabalho durante toda a vida, demonstra o quanto ele se foi modificando. Uma análise, mesmo superficial, da obra de Rousseau, irá desvelar diferentes perspectivas no homem de “O Emílio”, no homem do “Discurso sobre a origem da desigualdade” e no homem do “Contrato Social”. São etapas no desenvolvimento da obra do pensador, que mostram o homem, primeiro diante da natureza, a do ambiente e a sua própria. Depois, quando de sua necessidade de adaptação à sociedade.

Como já foi referido, o fato de atribuir-se a Rousseau o uso da expressão “bom selvagem”, como muito de sua obra, causa polêmica, pois um homem bom por natureza não engendraria uma sociedade má que poderia corrompê-lo. Afinal, como um homem bom cria algo mau? Pois que, se a sociedade é formada também por outros homens, bons como ele, isso não deveria ser possível. Para Dent, no entanto, a obra de Rousseau deve ser melhor interpretada, devendo-se considerar sua explicação concernente às paixões:

Uma passagem crucial para se compreender o pensamento de Rousseau sobre esse tópico ocorre no Emílio, onde ele distingue as paixões naturais do homem, de suas paixões exóticas. Reconhece, aí que “natural” tem o sentido de “inato”, que o que nasce conosco é, real ou potencialmente, parte de nossa herança. Mas não é esse o sentido que lhe interessa, o sentido em que emprega o termo. O sentido significante em que as paixões são “naturais” é, antes, que elas são “instrumentos de nossa liberdade; elas tendem a preservar-nos”. Aquelas paixões que, pelo contrário, “nos subjugam e nos destroem” são “exóticas” – ou seja, são contrárias à nossa natureza e “vêm de alhures... apossamo-nos delas em detrimento da natureza”. (DENT, 1996, p.49)

Diante desta explicação, pode-se inferir que não se trata de uma bondadeposta como hoje se tem, mas sim de um mecanismo natural que serve ao homem no intuito de preservá-lo enquanto espécie, um tipo de predisposição à virtude, ainda que dela ainda não se conheça ou ainda não se tenha consciência. Haverá, assim, na realização desse bem, um propósito natural. A bondade, nesse caso, está mais relacionada à preservação da vida do que a uma distinção ética fundamental relativa ao certo e ao errado.

A obra de Rousseau irá falar de um homem que é meio natureza e meio sociedade, meio individual e meio coletivo e que, justamente por isso, é tão complexo e por vezes tão ambíguo. Bertram reforça essa opinião afirmando que Rousseau tem muito a dizer em *O Emílio* – seu tratado sobre a educação – sobre o jeito no qual o meio ambiente e as instituições podem formar ou deformar a *psique*, o que se pode extrair para o *Contrato Social*. Entende como um tema rousseauiano importante o de que “viemos ao mundo com o equipamento emocional e cognitivo necessário para nos levar a vidas felizes e realizadas, mas esse mesmo equipamento, se conduzido ou desenvolvido erradamente, pode levar-nos a trilhas de miséria, frustração e mútua destrutividade.” (BERTRAM, 2004, p. 30) É como se Rousseau dissesse que o homem é realizado em potência, mas que em virtude de um desenvolvimento errado, frustra sua própria natureza.

No *Discurso sobre a origem da desigualdade*, Rousseau esboça uma história reconstruída da raça humana em ordem de mostrar, entre outras coisas, que certos aspectos da personalidade humana, que têm sido tidos como naturais, não são desse tipo, e explicam como várias formas de consciência e auto-consciência vêm a juntar-se com estruturas de desigualdade, opressão e dominação. No *Emílio*, Rousseau se move da consideração do caso coletivo para examinar o indivíduo, e descreve a educação de um jovem e os meios nos quais ele pode ser educado e desenvolver-se em um meio social hostil. (BERTRAM, 2004, p.30)

Por esta análise, o meio ambiente e as instituições deformam e corrompem, mesmo que o interior do indivíduo já possua, de forma inata, o equipamento emocional e cognitivo capaz de satisfazê-lo levando-o a uma vida plena e realizada.

Na referida análise que Bertram faz das já citadas obras do pensador genebrino, fica claro o sentido de autopreservação típico da natureza humana, temática que cumpre ressaltar pela importância que tem neste estudo.

Rousseau acredita que seres humanos são fundamentalmente auto-interessados. São constituídos de modo a preocupar-se com eles próprios, sua autopreservação acima de tudo. Como ele coloca isso em *O Emílio*: “a força das nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única nascida com o homem e a qual nunca o deixa enquanto ele vive é o amor próprio – uma primitiva e inata paixão, a qual é anterior a quaisquer outras, e da qual todas as outras são, em um sentido, apenas modificações”. (BERTRAM, 2004, p. 30)

Tal alegação de Rousseau, de cunho tão individualista, chega a surpreender aqueles que se iniciam na obra do pensador conhecido por atribuir ao homem uma bondade natural. Como poderia, então, a sociedade tornar-se ruim para a

humanidade? Dent entende que, na concepção de Rousseau, o fator determinante era justamente as demandas de amor-próprio dos homens, e que havia um debate considerável sobre o que, de fato, esse termo significava para Rousseau. Para Dent, o amor-próprio é, em essência, um desejo ou necessidade de assegurar o reconhecimento dos outros, tomando um caráter competitivo em que os indivíduos só se sentem reconhecidos se são preferidos aos outros, se são considerados melhores, uma melhor classe de pessoas. Assim, a desigualdade é elaborada e mantida. Essa era a visão de Rousseau em seus escritos mais precoces: a forma danosa do amor-próprio. No entanto, em seus escritos mais tardios, o amor próprio pode ter um caráter mais positivo ou construtivo, no sentido do indivíduo desejar ser reconhecido como um ser humano que possui valor intrínseco, não implicando propriamente na sujeição dos demais indivíduos, mas sim numa exigência de tratamento igualitário (DENT, 2005, p. 40). A esse respeito, Bertram esclarece:

A partir disso, pode parecer que não há real diferença entre Rousseau e um egoísta como Hobbes. Entretanto, Rousseau argui que em um correto entendimento do que o amor próprio é e onde ele jaz, os seres humanos não são levados a um conflito endêmico com seus companheiros desde que em tal entendimento, cuidar do próprio bem estar, requer de alguém conceder consideração própria ao interesse fundamental dos outros. (BERTRAM, 2004, p. 30)

Segundo Bertram, por esse diagnóstico de Rousseau sobre a condição humana, é imprescindível a aplicação da razão e do esclarecimento aos problemas causados por equívoco da humanidade quanto aos seus verdadeiros interesses.

Rousseau procurou diferenciar o *amor próprio* do *amor de si*. O *amor de si* seria um sentimento natural que levaria todo animal a cuidar de sua própria preservação e que, como a piedade, seria um princípio anterior à razão. Já o *amor próprio* seria inherentemente competitivo e combativo, levando as pessoas a fazerem mais de si mesmas do que dos outros, e levando a demandas sobre precedência e dominação sobre os outros. Assim, enquanto um leva a uma preservação natural e portanto aceitável, o outro pode levar à desigualdade e à opressão.

Segundo Wolff, como Hobbes e Locke, Rousseau parte do princípio de que os seres humanos são sobretudo motivados pelo desejo de autopreservação (WOLFF, 2004, p.42) No entanto, percebe que é muito mais do que isso. Para ele, estes autores sobreestimaram as possibilidades de conflito no estado de natureza porque

não levaram em conta o aspecto da piedade ou compaixão, sentimento que limitaria os impulsos agressivos do homem.

É esta compaixão que nos leva, sem reflexão, a socorrer aqueles que vemos sofrer, é ela que no estado de natureza ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de que ninguém é tentado a desobedecer a sua doce voz. É ela que fará um selvagem robusto não tirar de uma criança fraca, ou de um velho inválido, sua subsistência adquirida com dificuldade, se ele mesmo espera poder encontrar a sua noutra parte. (ROUSSEAU, 2009. p. 72)

Desta forma, Rousseau vê um homem natural que, como um animal, possui o instinto de preservar-se, mas que mesmo assim consegue compadecer-se do outro, o que, de certa forma, seria sinal de que o estado de natureza não seria um estado de total competição entre os homens. A natureza ambígua do homem transparecerá na obra de Rousseau, conforme assegura Bertram:

Como Aristóteles, antes dele, e Kant, após ele, Rousseau acredita que os seres humanos têm, como se fosse, duas naturezas. Somos mamíferos guiados pelo instinto de satisfazer nossas necessidades , e somos criaturas racionais (certamente feitas à imagem de Deus). Muitos de nossos problemas ocorrem porque somos presos a meio caminho entre essas duas naturezas. Considerados como meros animais temos sido dotados com o necessário aparato instintual para nossa preservação individual e coletiva; como criaturas puramente racionais nós podemos também ser guiados pela consciência e pela moralidade para vivermos juntos em paz. Como criaturas tomadas entre esses dois polos, nós encontramos nossos instintos animais distorcidos por uma razão aviltada de tal forma, como para frustrar a paz e a felicidade individuais e coletivas. (BERTRAM, 2004, p.30)

Com que então, um *amor próprio* existente como uma paixão tão natural, tão primitiva e tão anterior a tudo é capaz de suplantar qualquer outra paixão considerando-se que estas outras não passam de versões daquela? Ora, se é assim mesmo, como explica Bertram, há mesmo no homem um forte individualismo, um tal sentimento que exigirá uma longa caminhada até que surja uma espécie de sentir coletivo que possa levar à fundação da sociedade. Por outro lado, o *amor de si* deveria contrabalançar esse outro sentimento, por não promover a competição. De tal sorte, quando se perceberá, na evolução do pensamento, que preocupar-se com o “eu” é preocupar-se com o “outro”, ou vice versa?

Se, para Rousseau, o homem tem essas duas naturezas, a do instinto puramente animal, que só pensa em preservar-se, e a de criatura racional, capaz, portanto, de agir movida pela razão e pelo esclarecimento, pode-se indagar se não é aí mesmo que reside o motor para a criação de seus institutos: por amar a si, mais

que tudo, ele deve amar o da sua espécie, pois que protegendo o outro ele também se protege. Assim, com sua natureza, às vezes de lobo, às vezes à imagem de Deus, o homem poderá pensar numa sociedade que o abrigue e em um direito que o faça viver em paz ou, ao menos, que evite que ele viva em guerra.

Além da visão de Rousseau, sobre o estado de natureza, importam e muito para este trabalho a visão de outros teóricos fundamentais para a compreensão do homem, da sociedade e do direito. É o caso de Hobbes, Pufendorf e Locke, filósofos que Rousseau muito refutou, mas de cujas ideias jamais se pôde furtar para construir a sua própria teoria.

Comumente se tem, segundo a doutrina do contratualismo, que o estado de natureza é a condição do homem antes da constituição da sociedade civil. No *Leviatã*, de Hobbes, no estado de natureza há a guerra de todos contra todos: ele diz que os homens, enquanto vivem sem um poder comum ao qual se devam sujeitar, encontram-se em uma condição que se pode chamar de guerra de um contra o outro. E isso aconteceria justamente devido à condição de serem os homens iguais por natureza, tendo assim os mesmos desejos e buscando preponderar uns sobre os outros. Os homens haviam sido feitos muito iguais, tanto física quanto espiritualmente para que algum reclamasse algum benefício que outro não pudesse também aspirar (HOBBES, 2008, p.106), o que certamente resultaria numa igualdade belicosa.

Assim, para Hobbes, da igualdade vinha a desconfiança, e da desconfiança vinha a guerra, pois que “da igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos os nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles se tornam inimigos” (HOBBES, 2008, p.107). Entendia o filosofo inglês que tornara-se manifesto que, “durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em um temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (HOBBES, 2008,p.108). Hobbes achava que, somente através da fundação do estado, de um poder soberano, poderiam os homens deixar essa condição de guerra, tão própria do estado de natureza.

No dizer de Hobbes, essa primeira condição humana era ruim, cruel e caótica vez que preponderava a cobiça desenfreada e o medo constante. Locke, no entanto, opunha-se a Hobbes por considerar o estado de natureza um estado relativamente pacífico: dizia que este era um estado de perfeita liberdade vez que cada um podia regulamentar suas próprias ações e dispor de suas posses e de si mesmo como bem lhe aprouvesse, desde que dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir permissão a ninguém, nem depender da vontade de ninguém. (LOCKE, 2005, p.382).

No entanto, da guerra declarada de Hobbes, passando pela perfeita liberdade, em Locke, é em Rousseau que mais se exalta a dita perfeição do estado de natureza, pois que nessa condição, o homem obedece apenas ao instinto. No *Emílio*, Rousseau diz que tudo que sai das mãos do criador é perfeito, mas, em compensação, tudo degenera na mão do homem. Ele obviamente considerará como degenerado aquele homem fruto da sociedade civil, vez que em sua obra, sempre haverá oposição entre o estado de natureza e o estado civilizado.

A julgar pelas passagens acima, o homem de Hobbes é um predador, o de Locke vive na perfeição que lhe concede a liberdade, e o de Rousseau obedece aos instintos, sendo perfeito apenas enquanto imagem do criador. Diante de tais descrições, cabe indagar a respeito da moralidade no estado de natureza. Haveria moralidade em tal condição? Esse homem natural, instintivo, rude e que só faz o que tem vontade, sendo livre, portanto, é capaz de discernimento moral? Tal tópico, de muita importância para que se entenda a obra de Rousseau, mormente no que respeita ao estado de natureza, será abordado mais adiante, no decorrer deste estudo. Como já referido anteriormente, o estado de natureza é aquele anterior ao estado civil e cuja conceituação é tão farta quanto problemática na obra de Rousseau e de seus predecessores.

Sabe-se, pela leitura de seus comentadores, que Rousseau foi um estudioso e crítico contumaz, leitor dos grandes filósofos de sua época e de épocas passadas. Para Robert Derathé, Rousseau é devedor de seus adversários, em particular dos jurisconsultos, como Pufendorf, Grotius e Barbeyrac, cujas obras o inspiraram. Diz Derathé que Rousseau sempre defende a verdade contra alguém, não expondo suas ideias por elas mesmas, mas sim reagindo a seus adversários, refutando-os

com veemência. No entanto, Rousseau teve como fonte estes autores, sabendo-se que Pufendorf era o jurista mais reputado de sua época, fora o pai do direito natural na Alemanha e era muito apreciado em toda a Europa.

Derathé diz que, “oposto à vida civilizada, o estado de natureza é aquele no qual viveria um homem isolado e separado de seus semelhantes”. E, utilizando-se dos conceitos clássicos de Pufendorf, menciona duas maneiras de se conceber o estado de natureza:

“O estado de natureza, escreve Pufendorf, é a triste condição à qual concebemos que o homem, feito tal como é, estaria reduzido se fosse abandonado a si mesmo ao nascer e se estivesse totalmente privado do auxílio de seus semelhantes. Nesse sentido, o estado de natureza é assim denominado em oposição a uma vida civilizada e que se tornara cômoda com a indústria e o comércio entre os homens.” (DERATHÉ, 2009, p. 193)

Nesse sentido, o estado de natureza pressupõe isolamento e falta de comodidade. É o homem entregue à sua própria sorte. Mas há ainda uma segunda maneira, em que Pufendorf vai além, dizendo que, do ponto de vista político, o que importa é opor o estado de natureza à sociedade civil.

“O estado de natureza, diz ainda Pufendorf, é aquele em que concebemos os homens sem nenhuma outra relação moral além daquela que está fundada sobre essa ligação simples e universal que resulta da semelhança de sua natureza, independentemente de qualquer convenção e de qualquer ato humano que os tenha sujeitado uns aos outros. Desse ponto de vista, aqueles que consideramos viver respectivamente no estado de natureza são os que nem estão submetidos ao império um do outro nem são dependentes de um senhor comum, e que não receberam, uns dos outros, nem bem nem mal. Assim, o estado de natureza opõe-se, nesse sentido, ao estado civil”. (DERATHÉ, 2009, p. 194)

Entende Derathé que, no dizer de Pufendorf, oposto ao estado civil, o estado de natureza não é um estado de isolamento ou solidão, mas sim um estado de independência, no qual, por não dependerem de ninguém, todos são iguais.

Por tal definição, nesse estado, o homem não se sujeita à valoração de um outro homem, ou a qualquer regramento, vez que, por ser livre, a ninguém se deve submeter e, tampouco, suas ações devam ser medidas sob algum critério. De tal sorte que não se cogitando, nem de bem, nem de mal, não se pode falar em uma moralidade, pois que esta supõe valoração. Quando Pufendorf diz que, nesse status, os homens não recebem dos outros nem bem, nem mal, pode-se inferir que eram homens que não conheciam a diferença. Seus atos eram livres de aspectos morais,

vez que, por não conhecerem o bem e o mal, não faziam o bem e o mal. Apenas faziam.

Ainda a respeito da condição de igualdade em que viviam os homens no estado de natureza, Derathé diz que Pufendorf não entendia por que deveria um ser se achar no direito de se sobrepor a outros seres unicamente por ter uma natureza mais excelente, já que esses outros tinham tanto quanto ele um princípio interior para se autogovernarem. Entendia, assim, que todo ser que fosse suscetível de obrigação, era inteligente e deveria ser capaz de conduzir-se por si mesmo, de seguir sua própria vontade. Assim, para Pufendorf:

“seria muito absurdo imaginar que a natureza dê aos mais esclarecidos e aos mais sábios a direção dos outros ou, ao menos, o direito de obrigar-los a se submeterem a contragosto. Pois o estabelecimento de toda Autoridade entre os Homens supõe algum ato humano e, além disso, a capacidade natural de comandar não basta para dar o direito de exercê-la sobre aqueles que, por sua natureza, são próprios a obedecer. Pois como todos os homens têm naturalmente igual Liberdade, é injusto pretender sujeitá-los ao que quer que seja, sem um consentimento de sua parte, seja expresso, seja tácito”. (DERATHE, 2009, p.198)

Essa igualdade natural de que fala Pufendorf, que é também uma liberdade natural, pressupõe, por certo, certas diferenças, vez que ele cita o termo “natureza mais excelente”. Isso faz pensar que ele se refere a um “sentir-se igual”, ou seja, a um sentimento de igualdade que acometia a todos que eram humanos, mesmo que não fossem iguais em força ou inteligência. Eram iguais por serem da raça humana e, por isso, deveriam sentir-se independentes. Por esse trecho de sua obra, Pufendorf leva a entender também que a primeira autoridade baseou-se no primeiro consentimento, o que leva ao surgimento das convenções de que irá falar Rousseau em seu *Contrato Social*. Rousseau, no entanto, sempre demonstrou profundas divergências quanto à doutrina dos autores aqui citados, mesmo em relação àqueles em que seus comentadores dizem que ele se inspirou, como Hobbes, Locke e os jurisconsultos.

Para Hobbes, a independência natural dos homens degenera inevitavelmente numa guerra geral de todos contra todos. Locke, Pufendorf e a maioria dos jurisconsultos sustentam, ao contrário, que o estado de natureza é um estado de “paz e assistência mútua”, pois eles não hesitam, segundo a fórmula de Rousseau, “supor no homem, nesse estado, a noção do justo e do injusto” e as “afeições sociais”. (DERATHÉ, 2009, p. 202)

Para Rousseau, estes autores pecam pelo tipo de método que utilizaram para estudar o homem. Segundo Derathé, na opinião de Rousseau, nenhum deles foi capaz de considerar a noção de perfectibilidade ou as modificações profundas que a vida em sociedade provoca na natureza do homem. Em vez de estudarem o homem por um método genético, para elucidar a gradação natural de seus sentimentos, o fizeram de forma analítica, observando os homens que tinham a sua frente já moldados por séculos de civilização (DERATHÉ, 2009, p.203).

Rousseau deixou clara essa crítica, na primeira parte do Discurso sobre a origem da desigualdade – já citada anteriormente - ao deixar claro que os filósofos erraram ao transportar para o estado de natureza ideias tiradas da sociedade, esta já eivada de todos os vícios, ocasião em que, querendo descrever o selvagem, acabavam por descrever o homem civilizado.

Desta forma, Rousseau não aceita os conceitos dos demais filósofos por entender que estes tomaram por estudo o homem já deslocado da natureza, já ambientado, já modelado pela forma da civilização. Segundo ele, esses filósofos não admitiram que o estado de natureza é um estado de “dispersão” ou “isolamento”, muito anterior à vida social.

Eles não viram tudo o que separa o “homem selvagem” do “homem policiado”. Eles não puderam distinguir entre as impulsões primitivas e as “paixões fictícias”, entre o que é inato no homem e o que nele é aquisição social ou produto da civilização, entre o que ele deve à natureza e o que lhe vem da sociedade. (DERATHÉ, 200, p. 204)

Por essa mesma razão, Rousseau refuta o homem belicoso, presente em uma guerra de todos contra todos. Para ele, o homem pode tornar-se sociável e mau, mas isso não é inato. Derathé explica que o que Rousseau nega é que o estado de guerra seja natural à espécie, vez que o erro de Hobbes não teria sido o de estabelecer o estado de guerra entre homens inteligentes que se tornaram sociáveis, mas ter acreditado que esse estado era natural à espécie, apresentando-o como causa de vícios dos quais ele é o efeito. Assim, para Rousseau, a guerra teria nascido da paz ou da precaução que os homens tomaram para assegurar uma paz durável (DERATHÉ, 2009, p. 206).

São muito interessantes e bastante lógicos os motivos que Rousseau dá para refutar o estado de guerra. Pelo ponto de vista jurídico, Rousseau diz que não pode

haver guerra entre os homens, mas somente entre os estados, já que nas guerras importam não as relações pessoais, mas as reais, como o direito de propriedade e a reparação de dano.

É a relação das coisas, e não dos homens, que produz a guerra, e, como o estado de guerra não pode nascer das simples relações pessoais, mas somente das relações reais, a guerra particular, ou de homem para homem, não pode existir nem no estado natural, em que não há propriedade constante, nem no estado social, em que tudo se acha sob a autoridade das leis. (ROUSSEAU, 2006, p.16)

Também pelo ponto de vista psicológico, o argumento de Rousseau é bastante defensável, até mesmo por ater-se à questão do *amor próprio* e do *amor de si*. “Não há guerra geral de homem a homem; e a espécie humana não foi formada apenas para destruir-se.” Demonstra que não há lógica em se querer destruir a própria espécie, vez que o natural no indivíduo é querer a autopreservação.

Como já referido aqui, noções sobre o estado de natureza, sobre as condições do homem natural, sobre os interesses que motivavam os indivíduos em seu estado mais primitivo, importam, e muito, para a teoria contratualista que fundamentará a obra de Rousseau.

Argumenta Derathé ser incontestável que não se pode separar a teoria contratual da hipótese do estado de natureza, de forma que esta conduziria àquela. Ainda que todos os filósofos concordem quanto ao princípio de uma igualdade natural, eles têm concepções diferentes quanto à condição natural do homem e, sendo assim, acabam por formular diferentemente os termos do contrato. Então, a ideia de cada um deles a respeito do contrato dependerá de como conceberam o estado de natureza (DERATHÉ, 2009, p.200).

Pretende Derathé, com isso, que as diferenças relativas ao homem em sua condição natural, conforme descrito pelos filósofos, serão determinantes para que estes formulem sua teoria do contrato. Assim, o homem selvagem de Rousseau, ou o homem predador de Hobbes, terão muito a contribuir para a doutrina de cada um destes autores. Se não, vejamos: o homem natural de Hobbes é miserável, transeunte de um mundo onde vigora a guerra de todos contra todos; o homem de Locke vive no que poderia ser o melhor dos mundos, onde reinam a paz e a

assistência mútua; e o homem natural de Rousseau, o “bom selvagem”, nasce livre, predisposto a uma vida simples e harmônica, e também à virtude.

Não surpreende que, a respeito desse encantamento que Rousseau demonstrava pela natureza e por seu conceito de homem natural, principalmente no Discurso sobre a origem da desigualdade, Voltaire possa ter sido tão drástico em contrariá-lo sendo até mesmo capaz de dizer que “Jamais empregou-se tanto espírito em querer tornar-nos animais; sente-se vontade de andar de quatro patas, quando se lê vossa obra.” Com isso se percebe o quanto esse conceito de homem despertou, e ainda desperta, controvérsias e o quanto Rousseau levou ao desespero os filósofos, principalmente aqueles filósofos do seu tempo.

Enfim, esses primeiros homens descritos pela doutrina de pensadores como Rousseau, Hobbes, Locke e tantos outros demonstram, como bem diz Derathé, por que suas teorias a respeito do contrato social são tão diversas. A visão que estes autores tinham da natureza humana fatalmente os levaria a formular suas teses sobre o desenvolvimento desta mesma natureza humana, algo que viria depois a redundar em uma visão de sociedade civil regrada por pactos e convenções.

Essa passagem do estado de natureza ao estado civil produziu no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta a justiça ao instinto e imprimindo a suas ações a moralidade que lhe faltava anteriormente. Foi somente então que a voz do dever, sucedendo ao impulso físico, e o direito ao apetite, fizeram com que o homem, que até esse momento só tinha olhado para si mesmo, visse-se forçado a agir por meio de outros princípios e a consultar a razão antes de seguir seus pendores. (ROUSSEAU, 2006, p. 25)

No parágrafo acima referido, Rousseau trata da transformação do homem natural em homem civil, um homem que já não é puro instinto, mas que, por imprimir moralidade às suas ações, já consegue demonstrar um sentido de justiça. Ele ouve a “voz do dever”, que lhe faz encolherem os impulsos; e o direito, ao acalmar-lhe o apetite, chama-o à razão.

Desta forma, o hipotético, paradisíaco, estado de natureza é processo findo. Como aduz Starobinski, “o progresso é ambíguo, mas o retorno ao estado de natureza é impossível para as sociedades que dele se afastaram” (STAROBINSKI, 2009, p. 394). Segundo ele, a transformação é irreversível e o caminho do retorno só está aberto aos sonhadores. No entanto, mantida viva através da memória, a

imagem do estado de natureza pode servir de “conceito regulador” pois constitui referência fixa para se situar o desvio que representa cada estado da civilização. Essa definição de “humanidade mínima”, como Starobinski caracteriza a humanidade no estágio primitivo, é capaz de permitir, em sua opinião, “a medida exata de nossos excessos e de nossos aperfeiçoamentos” (STAROBINSKI, 2009, p. 394). Desta forma, tal estado é um marco hipotético, um divisor que permite definir alguns avanços na evolução do homem.

Esse divisor permite contrabalançar natureza e cultura, pois que, conforme Starobinski afirma, em seu comentário sobre o *Segundo Discurso*, “tudo o que difere da pobreza ideal do estado primitivo deve ser considerado como invenção humana, fato de cultura, modificação do homem por ele próprio. Desse modo podemos saber onde cessa o homem da natureza e onde começa o *homem do homem*” (STAROBINSKI, 2009, p. 395).

Importante ressaltar, ainda na visão de Starobinski, a questão de transferência de responsabilidade em relação às criações culturais citadas acima. Starobinski afirma que, contrariando a tradição, Rousseau apresenta como obra humana criações antes atribuídas à natureza ou a Deus: a linguagem articulada, a união duradoura entre macho e fêmea, a sociedade, a propriedade, as regras formais do direito, a moral “tão logo se fundamente em razão e ultrapasse, em suas prescrições, o simples instinto de conservação e o impulso obscuro da simpatia” (STAROBINSKI, 2009, p. 395).

Com isso, evidencia-se em Rousseau uma espécie de reconhecimento da evolução histórica por que passou o homem ao ir criando seus institutos. Ir da perfectibilidade ao aperfeiçoamento, no entanto, conforme esclarece Starobinski, não é algo que se dê como necessário. Ao contrário, Rousseau entende que tal acontece por escolha humana. Se o homem não quisesse, em virtude de sua liberdade, seria livre para recusar ou atrasar esse desenvolvimento (STAROBINSKI, 2009, p. 395).

1.2 A MORALIDADE

Rousseau deixa claro, como já se viu, que no estado de natureza não há moralidade e que, a alegada bondade natural do indivíduo, por não apresentar qualquer noção de certo e errado, é desprovida de conteúdo moral. No entanto, a trajetória evolutiva do homem, passando do estado de natureza, uma espécie de “grau zero”, como lembra Starobinski, para um estado civil, leva a humanidade ao encontro da moralidade. Para Derathé, a descrição que Rousseau faz do estado de natureza, a importância que dá ao homem natural, acabará por comandar também toda a sua concepção do estado.

Como veremos, se Rousseau coloca no ativo do Estado o desenvolvimento da razão e o da moralidade, que é sua consequência, é precisamente porque tinha sustentado no *Discurso sobre a origem da desigualdade* que o homem natural só possui a razão em potência e vive sem nenhuma relação moral com seus semelhantes. Nesse sentido, o *Discurso sobre a origem da desigualdade* serve de introdução ao *Contrato Social* e não deve separar-se dele. (DERATHÉ, 2009)

Vemos, diante de tal alegação, que, para Rousseau, foi a convenção que deu origem à moralidade. O selvagem, em sua solidão, embora tendo a capacidade da moral, esta como potência, só veio a desenvolvê-la quando de sua prática como homem civil. Prática esta que, segundo Rousseau, acabaria por tornar menos tranquilas as paixões. O selvagem de Rousseau tinha em seu íntimo faculdades em potencial a serem desenvolvidas, no entanto estas só apareceriam no tempo certo. Era tudo questão das necessidades que viriam com a vida em sociedade.

Nada seria tão miserável quanto o homem selvagem ofuscado por luzes, atormentado por paixões e raciocinando sobre um estado diferente do seu. Foi por uma providência muito sábia que as faculdades, que ele possuía em potência, só devessem se desenvolver com as ocasiões de exercê-las a fim de não serem nem supérfluas e onerosas antes do tempo, nem tardias e inúteis quando necessárias. (ROUSSEAU, 2009, p. 68)

Assim, o homem era uma criatura racional cuja razão era uma faculdade inata, pronta a se desenvolver, mas apenas em situação propícia, quando chegasse a hora ou quando se apresentassem as necessidades que a fariam aflorar. Era do instinto que esse homem se valia, assim, apenas a vida social poderia exigir dele que fizesse despertar a razão, podendo, desta forma, realizar suas escolhas morais.

Antes da sociedade, era determinante para Rousseau a questão de que houve um isolamento próprio do estado de natureza. Tanto que, da mesma forma veemente com que refutou a “guerra de todos contra todos” sugerida por Hobbes, ele também refutou a chamada “teoria da sociabilidade natural”. Esta, defendida por grandes clássicos do direito natural, como Pufendorf, previa uma inclinação natural do homem para viver em sociedade com seus semelhantes. Ora, tal alegação não caberia na teoria rousseauiana vez que o homem natural de Rousseau é um solitário.

Se é possível se dizer, conforme Rousseau, que a moralidade e a razão, embora inatas, estão adormecidas no homem até o momento em que ele delas precise para sua estada em sociedade, cabe indagar como surge a sociabilidade a unir os homens. Para Pufendorf, ela se manifesta pela consciência de uma identidade de natureza capaz de unir os homens por estes se considerarem semelhantes, como se fosse um sentimento desinteressado de amizade geral e benevolência universal ligando um ser à humanidade inteira, e de cuja união resultasse um enorme bem. Ao mesmo tempo, haveria também uma finalidade autointeressada, no sentido de que, ao ajudar o outro, o homem também estaria provendo seus próprios interesses (DERATHE, 2009, p. 217).

Assim, de acordo com Pufendorf, o homem é naturalmente sociável em virtude de desenvolver uma consciência da “identidade de natureza”, a qual pode ser explicada em virtude de que o homem identifica o outro como sendo da sua mesma natureza e, por tal semelhança, devem ajudar-se mutuamente. Essa amizade geral e desinteressada, observada como uma lei natural, não deve, entretanto, ser boa só porque é útil, mas do que isso, sua vantagem vem justamente de sua conformidade com o que é natural. Por outro lado, essa mesma natureza que ordena aos homens que sejam sociáveis faria também com que cada um pudesse atender melhor seus próprios interesses.

1.3 A TEORIA DA SOCIAVIDADE NATURAL

Definida como uma tendência do homem para viver em sociedade, tal como descrito acima por Pufendorf, a sociabilidade nunca foi aceita por Rousseau, para

quem não era natural que os homens fizessem essa opção. Ele refuta, assim como Hobbes, a teoria da sociabilidade natural. Este último, com sua guerra de todos contra todos, não admite essa teoria. O homem predador de Hobbes, que não seria amistoso ou desinteressado, passaria muito longe disso.

No Discurso sobre a desigualdade, Rousseau se contenta em excluir a noção de sociabilidade do direito natural, declarando que este tem seu fundamento nos “dois princípios anteriores à razão”, o amor de si e a piedade. E diz ele, do concurso e da combinação que nosso espírito está em estado de fazer desses dois princípios, sem que seja necessário incluir o da sociabilidade, que me parecem decorrer todas as regras do direito natural. Rousseau foi levado a tratar mais a fundo a questão no segundo capítulo do Manuscrito de Genebra, intitulado *Da sociedade geral do gênero humano*. Como Rousseau conclui dizendo que não há “sociedade natural e geral entre os homens”, é claro que nos encontramos diante de uma refutação da teoria da sociabilidade natural. (DERATHÉ, 2009, p.220)

Em seu Segundo Discurso, Rousseau diz, sobre a piedade, que é um sentimento natural que, ao moderar em cada indivíduo a atividade do amor de si, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. É, então, a piedade que leva o homem, sem reflexão, a socorrer aos que sofrem, e que, no estado de natureza, faz leis, costumes e virtudes, com a vantagem de que ninguém procura “desobedecer à sua doce voz”. Para ele, a piedade e o *amor de si*, os quais são anteriores à razão, são os dois princípios a fundamentar o direito natural. Desta forma, ele exclui a sociabilidade, rejeitando assim a visão de Pufendorf.

Rousseau parece crer ser a piedade a única e mais importante virtude podendo gerar tudo o mais que possa haver de bom em relação aos sentimentos humanos:

Mandeville percebeu bem que, com toda a sua moral, os homens nunca seriam mais que monstros se a natureza não lhes tivesse dado a piedade em apoio da razão, mas não viu que dessa simples qualidade decorrem todas as virtudes sociais que ele quer contestar aos homens. De fato, o que é a generosidade, a clemência, a humanidade, senão a piedade aplicada aos fracos, aos culpados, ou à espécie humana em geral? (ROUSSEAU, 2009, p.71)

No prefácio do Discurso sobre a origem da desigualdade, Rousseau chama atenção sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, percebendo nela dois princípios anteriores à razão, um referente ao bem estar e à conservação do indivíduo, e outro, que “inspira uma repugnância natural em ver perecer ou sofrer todo ser sensível, principalmente nossos semelhantes”. De tais princípios, a saber o amor de si e a compaixão ou piedade, é que decorreriam todas as regras do direito

natural, sem depender minimamente do princípio da sociabilidade de que fala Pufendorf. (ROUSSEAU, 2009,p.37)".

O primitivo homem de Rousseau é solitário e independente vivendo em um isolamento que não lhe permite relações morais e cujas necessidades, ao contrário do que diria a teoria da sociabilidade natural, mais o afastam do que o unem aos seus iguais.

"O efeito natural das primeiras necessidades foi afastar os homens e não aproximá-los (...). Esses tempos de barbárie eram o século de ouro, não porque os homens estavam unidos, mas porque estavam separados. Cada um, dizem, estimava-se o senhor de tudo: pode ser, mas ninguém conhecia nem desejava senão o que estava ao alcance da sua mão: suas necessidades, longe de aproximá-los de seus semelhantes, os distanciavam. Os homens, se quisermos, atacavam-se, reinava o estado de guerra, e toda a terra estava em paz." (ROUSSEAU, in DERATHÉ, 2009, p. 222)

Diz Derathé que, com o texto acima, Rousseau refuta tanto a teoria da guerra natural de todos contra todos, quanto sua teoria oposta, da sociabilidade natural. Assim, por seu argumento, rejeita tanto a descrição de Hobbes quanto a de Pufendorf. O estado de natureza, como descrito em Rousseau, propõe um homem vivendo em um isolamento que não poderia deixar de ser pacífico: ele só deseja o que não é de ninguém, o que tem à mão porque a natureza lhe oferece. No entanto, o que não se pode deixar de perceber no texto citado é um dos tantos paradoxos de Rousseau. Não se pode negar que é paradoxal dizer-se que em todo canto reinava o estado de guerra, mas toda a terra estava em paz.

O que a obra de Rousseau pede, e isso ocorre sempre, é uma forçosa interpretação: como pode reinar a guerra ao mesmo tempo em que toda a terra vive em paz? Se vamos entender em seu sentido figurado, podemos ter que reina uma guerra de necessidades e dificuldades para o homem solitário, mas que ele contenta-se com seu destino e segue em uma paz que a ausência do outro não abala, ou que se dá justamente pela ausência do outro.

Derathé cita a obra *Ensaio sobre a origem das línguas*, de Rousseau, ao dizer que as necessidades vitais, físicas, nem aproximam os homens, como crê Pufendorf,

nem os tornam inimigos, como crê Hobbes. Bem ao contrário, a necessidade de viver leva os homens, em palavras de Rousseau, “a fugirem” uns dos outros.

Tal como concebe Rousseau, não se trata nem de guerra, nem de “vida social”, mas sim da dispersão e do isolamento em que vivem os primeiros homens, “dirigindo o olhar a toda a natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu” (ROUSSEAU, 2009, p. 47). Esse homem, vivendo disperso, “sozinho, desocupado e sempre próximo do perigo” (ROUSSEAU, 2009, p. 54), alimentando-se do que lhe oferece a natureza, só se limita por suas necessidades físicas. Não parece desejar a sociedade nem ter qualquer inclinação natural por ela.

Rousseau insistirá sempre na solidão do homem natural, no entanto, segundo Derathé, a sociabilidade estará também neste. Ainda que pareça contraditório dizer-se isso depois de ter ele refutado a teoria da sociabilidade natural, é para que se entenda que, para Rousseau, a sociabilidade, assim como a razão, é uma faculdade inata. Ocorre que ambas as faculdades só existem “em potência” no homem natural, vez que seu desenvolvimento está ligado a condições que só se encontram reunidas no meio social.

Assim, o homem só, errante pelas florestas, sem palavra e sem desejos que sua mão não possa alcançar, não pode tornar-se sociável porque não tem conhecimentos, por não ter uma troca constante com seus semelhantes. No *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau diz que “as afeições sociais só se desenvolvem em nós com nossas luzes.” Pelo que se depreende, o homem, na visão de Rousseau, não é sociável, mas traz em si uma capacidade, uma potência para se tornar tal. Rousseau, no entanto, dirá que essa possibilidade só se dará tardiamente no curso da evolução humana. Entende ele que o homem primitivo se basta, não deseja a vida em sociedade. A alegada sociabilidade se reduziria, para Rousseau, ao sentimento de piedade.

Conforme Derathé, Rousseau insiste sobre o caráter humano da piedade: seria por ela que tomaríamos consciência da identidade de natureza a nos unir aos outros homens. No entanto, diferentemente da identidade de natureza de que fala Pufendorf, Rousseau a entende como uma qualidade de ser sensível. Assim, a única

forma de sociabilidade que parece natural a Rousseau é aquela que tem seu fundamento na identidade de nossa natureza sensível.

Aquela sociabilidade, como dita por Pufendorf, que aperta os laços da sociedade pelo interesse pessoal, Rousseau chama de “dependência mútua” pois engendra vícios e suprime a liberdade. No *Emílio*, Rousseau aponta dois tipos de dependência: a das coisas, que é da natureza, e a das pessoas, que é da sociedade.

A dependência das coisas, não tendo nenhuma moralidade, não prejudica a liberdade e não engendra vícios: sendo a dependência dos homens desordenada, ela os engendra todos, e é por ela que o senhor e o escravo depravam-se mutuamente. Se “a sociedade deprava e perverte os homens”, é portanto porque ela substitui à independência natural uma dependência mútua, e coloca todo mundo “sob ferros”.(DERATHÉ, 2009, p. 228)

1.4 PARADOXOS DA NATUREZA HUMANA

A obra de Rousseau apresenta muitas dicotomias (natureza e sociedade, justiça e instinto, dever e impulso, direito e apetite) as quais podem ser de difícil entendimento, mas que, até mesmo em virtude disso, podem se prestar a uma interpretação mais didática. Além disso, alguns temas paradoxais de seu trabalho e que interessam sobremaneira para compor sua visão de mundo, encontram-se em origens bastante antigas.

Christopher Brooke, ao comentar a filosofia política de Rousseau, diz que ela tem origens estoicas e agostinianas e que vem daí sua originalidade pois que consegue unir duas doutrinas bastante opostas. Essa característica da obra de Rousseau é de bastante interesse para a compreensão da dita bondade natural do ser humano no estado de natureza e também para que se comprehenda a questão da chamada corrupção do homem quando de sua vivência na sociedade.

Brooke, que consegue perceber essa dicotomia na obra de Rousseau, cita um artigo de William Bouwsma o qual descreve um antagonismo fundamental entre estoicismo e agostinianismo, dois polos ideológicos que serviriam para designar autênticas visões da existência humana. Entre as muitas dimensões a diferenciar ambas as doutrinas se pode citar, por exemplo, que, para um estoico, um cuidadoso

estudo do mundo natural o tornaria inteligível para nós e nos ajudaria a descobrir como deveríamos viver, e seríamos otimistas sobre as possibilidades de uma teologia natural. Entretanto, para um agostiniano, as verdades da religião estariam reveladas nas escrituras, não descobertas na natureza. E Brooke continua, dizendo que um estoico manteria o ensinamento socrático de que é impossível conhecer o bem e não fazê-lo, que a virtude é um tipo de conhecimento e que chegamos à virtude através da razão; mas um agostiniano marcaria a fragilidade da razão humana e sua capacidade de ser desencaminhada na ausência da iluminação divina (BROOKE, 2001. p.108). Como se vê, parecem posições irreconciliáveis. No entanto, a doutrina de Rousseau transita em meio a essas origens:

Dada sua reputação como o crítico do Iluminismo mais efetivo da doutrina agostiniana clássica do pecado original, nós podemos portanto esperar encontrar Rousseau plenamente abraçado às dicotomias propostas pelos agostinianos do século XVII e tomar lados contra eles junto com os estoicos e pelagianos e com os teóricos modernos do direito natural. Isso seria muito simples. Embora Rousseau rejeite muito os quadros centrais da teologia de Agostinho, da graça e do pecado original, seus próprios argumentos retêm elementos profundamente agostinianos com respeito a conteúdo e estrutura, e é na maneira na qual ele sintetiza as tradições estoicas e agostinianas que sua filosofia está em seu mais criativo e original. (BROOKE, 2001, p. 108)

Assim, de acordo com Brooke, Rousseau sintetiza as duas doutrinas. E vai além: para ele, onde Rousseau, o estoicismo e o “jovem” Agostinho mais impressionantemente convergem é em sua crença compartilhada de que a vontade corretamente dirigida é o único bem humano genuinamente não habilitado. A *bona voluntas* agostiniana, dirigida ao próprio amor de Deus, o Epíteto *hegemonikon*, o qual ensina a distinguir entre o que está e o que não está sob nosso controle; e a *vontade geral* de Rousseau, em que o cidadão tem liberdade por viver de acordo com a vontade cívica compartilhada da comunidade política: “em cada um desses casos, o tipo certo de vontade é aquele que transcende os estreitos horizontes do agente auto-centrado para encontrar satisfação alinhando-se com algo de valor geral, infinito ou universal” (BROOKE, 2001, p.108).

Como temos visto, Rousseau combina uma forte descrição da liberdade da vontade com uma negação da graça agostiniana, mas associa a essa combinação pelagiana uma narrativa secular da *Queda* que fornece um equivalente funcional para a descrição agostiniana do pecado original que está faltando no esquema pelagiano. Como sua alternativa agostiniana, a história conjuntural da emergência e do entrincheiramento da desigualdade na sociedade humana em Rousseau, presente no Discurso sobre a origem da desigualdade, procura explicar como a humanidade passou de um

estado original de contentamento, para um de degradação, corrupção e miséria. (BROOKE, 2001, p. 110)

Assim, o homem, na concepção de Rousseau, também sofre uma *queda*, mas é uma queda em consonância com o secularismo. É uma *queda* da qual Deus não participa e que não é baseada no pecado, mas sim baseada em uma vontade livre que se corrompe em virtude da malversação da sociedade. De acordo com Cassirer, “Rousseau buscou transpor o problema tradicional da teodiceia dentro do terreno da política, localizando as origens do mal não em algum pecado original cometido pelo Primeiro Casal, mas em consequência da organização das sociedades humanas” (BROOKE, 2001, p.111). Conclui-se, com isso, que o homem peca, sim, mas não no sentido bíblico, não na forma dada a conhecer pela religião. A sociedade irá modificar este homem e o fará degradar-se. Sua *queda*, como se poderia dizer do seu *pecado*, será de ordem política, marcada pelas relações de poder de que irá participar.

Rousseau, no entanto, nunca desiste da bondade natural do ser humano enquanto este é o errante solitário. Na verdade, o que ele faz é justificar sua nova condição, de homem decaído, quando se lhe sobrevêm as deturpações do meio social. Nesse contexto, diz Kelly:

A esse respeito, Rousseau criou uma das mais frutíferas, mas menos tentadoras visões da humanidade jamais apresentadas. Porque ele disse que o homem antropológico era bom, mas que o homem histórico tinha se tornado perverso, que o desenvolvimento que tinha tornado a virtude possível tinha também dado impulso ao supremo vício, e que a história atribuível de alguma forma à violação humana tinha se tornado um bloqueio à satisfação humana. (KELLY, 2001, p. 20)

Esse homem histórico de que fala Rousseau nada mais é do que o homem civil, aquele que passou pelo desenvolvimento da sociedade e que, a partir dela, pôde dar vazão ao vício. No *Segundo Discurso*, onde ele mais profundamente relata os problemas trazidos pela sociedade, fica evidente sua rejeição a essa nova condição humana.

Referindo-se ao *Segundo Discurso*, Kelly diz que neste o problema da geração do mal é mais ambíguo, e que as ideias de moralidade surgem somente quando um contato regular e habitual entre os seres humanos é estabelecido. (KELLY, 2001, p.20)

Bastante tempo antes disso, entretanto, uma sequência de eventos e modificações é estabelecida pressupondo sociedade, moralidade e corrupção. Para começar, o homem é criado com capacidades potenciais de vontade e perfectibilidade. De acordo com Rousseau, a despeito de suas propensões inatas, ele pode nunca ter usado sua vontade para mais do que uma satisfação animal, pode nunca ter “aperfeiçoado” a si mesmo, pode nunca ter tateado seu caminho em direção à razão e à reflexão. (KELLY, 2001, p.20)

Assim, o homem possuía a vontade e capacidades inatas, as quais, segundo Rousseau, poderia nunca ter usado, poderia nunca ter desenvolvido a não ser para sua satisfação animal. Mas o que, então, levaria o homem a desenvolver-se, o que levaria a espécie humana a gerar o mal? De acordo com Kelly, aquela natureza, conforme pensada por Rousseau em seu estado de natureza, mantinha sempre a mesma ordem e não engendraria nenhum progresso. Para tanto, necessitaria de uma oportunidade e a isso Rousseau chamou de “modificações não naturais na natureza”. Isso, em sua opinião, teria forçado o homem a obter o que precisava, a competir com outros animais e a entrar em conflito e também em cooperação com seu semelhante (KELLY, 2001, p. 21). Tais modificações seriam um desafio à condição humana, seriam determinantes para que uma nova realidade se apresentasse ao homem levando-o a trilhar um caminho diferente. Rousseau buscou explicar essa cruzada do homem rumo à sociedade.

1.5 AS PRIMEIRAS SOCIEDADES

O primeiro que, ao cercar um terreno, teve a audácia de dizer *isto é meu* e encontrou gente bastante simples para acreditar nele foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras e assassinatos, quantas misérias e horrores teria poupadão ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas e cobrindo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Não escutem esse impostor! Estarão perdidos se esquecerem que os frutos são de todos e a terra é de ninguém!” (ROUSSEAU, 2009, p.80)

Com esse parágrafo, Rousseau introduz a segunda parte de seu *Discurso sobre a origem da desigualdade*, esta que é talvez sua obra mais revolucionária, aquela em que ele mais desnuda sua aversão às agruras impostas pela sociedade. Nesse ponto ele acusa a propriedade como sendo o mais odioso engenho humano, capaz de aniquilar para sempre a harmonia que reinava no estado de natureza. Não surpreende que Wokler tenha afirmado que Rousseau “jamais voltaria a ser tão

marxista em sua interpretação da sociedade quanto nas páginas finais do Segundo Discurso" (WOKLER, 2012, p. 81).

Esse segundo discurso de Rousseau, a tratar da desigualdade, segundo Wokler, "teria sido concebido menos como uma história geral da espécie humana do que como uma teoria da natureza humana apresentada sob a forma de história" (WOKLER, 2012, p. 81), de forma que não se pensasse em encontrar entre os povos primitivos do passado os selvagens de Rousseau, pois que, para este, tais selvagens não existiram na realidade, mas precisavam ser tomados como hipótese para se explicar a teoria da transformação moral humana. (WOKLER, 2012, p. 82) Com base, então, num início paradisíaco, Rousseau pôde, através de sua descrição, lançar a humanidade no caos advindo da sociedade.

Com o surgimento das primeiras sociedades, longe de se preocuparem apenas com sua conservação, os homens passam a enfrentar problemas, muitos advindos da natureza, como as intempéries e a concorrência com os animais. Além disso, famílias incipientes se formavam, gerando assim, necessidades nunca antes sentidas. E, mesmo que a coabitação entre homem e mulher, pais e filhos, tenha feito nascer "os mais doces sentimentos que os homens conhecem, o amor conjugal e o amor paterno" (ROUSSEAU, 2009, p. 84), esses novos hábitos amoleceram os homens e impuseram o primeiro jugo.

Entende Rousseau que é nesse período que a moralidade começa a se introduzir nas ações humanas, pois que os homens começam a desenvolver qualidades diferentes daquelas que traziam de sua constituição primitiva. Teria havido nesse ínterim uma época boa, a qual Rousseau chamou de juventude do mundo, vez que os homens ainda se contentavam com pouco, suas famílias, suas cabanas, seus arcos e flechas, período em que eram livres, enfim.

No Segundo Discurso, Rousseau disse que mesmo em sua condição natural ou primitiva, os seres humanos possuíam duas faculdades a diferenciá-los dos animais: o livre-arbítrio e a perfectibilidade. E ele atribuiu justamente a esta última o surgimento da sociedade como tal, vez que é o aperfeiçoamento pessoal que leva o homem a desenvolver a agricultura, a ciência, as manufaturas e todas as demais coisas que, responsáveis por tirá-lo de sua condição original, fizeram com que se

tornasse o tirano de si mesmo e da natureza (DENT, 1996, p.180). Assim, o homem, querendo tornar-se perfeito, viu-se escravo e tirano.

Na concepção de Wokler, o homem deve ter “utilizado mal sua perfectibilidade, de uma maneira que restringia sua liberdade, quando adotou a instituição da propriedade privada e passou da selvageria para a civilização. Se ele era perfectível por natureza poderia, pelo menos em princípio, corrigir e superar os erros que deve ter cometido” (WOKLER, 2012, p. 83). Sabe-se que tais erros viriam depois a ser alvos de tentativas de composição, como se verá mais adiante, pela ideia do contrato social. No entanto, nada mudaria o fato da sociedade ter sido maculada por sua própria noção de perfectibilidade.

Apesar disso, Rousseau entendeu que a “sociedade nascente”, primitiva e bucólica, nascida num passado remoto, na “mais feliz e estável de todas as épocas” (WOKLER, 2012, p. 82) não fora ruim, pois no início todos viviam em harmonia e simplicidade. O grande problema foi o surgimento da comparação entre os homens, o que os levou a medirem-se, a ter orgulho e inveja, cada um almejando para si mais consideração que o outro. Para esse estágio não haveria volta, pois conforme disse Rousseau nos *Diálogos*, “a natureza humana nunca retrocede um passo.

No entanto, é com a propriedade privada que começa a derrocada da sociedade. É quando instala-se, de fato, a desigualdade. “Segundo o axioma do sábio Locke, não poderia haver injúria onde não há propriedade” (ROUSSEAU, 2009, p. 87). Aliado à questão da propriedade, o surgimento do trabalho, nessa época, acaba trazendo também grandes transformações na vida humana, muitas delas de caráter negativo, como a escravidão e a exploração do homem pelo homem:

Desde o instante em que um homem teve a necessidade do auxílio de outro, desde que se percebeu que era útil a um só ter provisões para dois, a igualdade desapareceu, a propriedade se introduziu, o trabalho se tornou necessário e as vastas florestas se transformaram em campos víçosos que era preciso regar com o suor dos homens, nos quais logo se viu germinar e crescer a escravidão e a miséria com as colheitas. (ROUSSEAU, 2009, p.88)

Rousseau demonstra aqui, nessa segunda parte de seu Segundo Discurso, um grande pessimismo em relação à sociedade. Considera-a um flagelo em cujas raízes se encontram tanto a propriedade quanto a escravidão, ambas geradoras da mai-

profunda desigualdade. A sociedade será para ele um engano, e a propriedade, uma fraude. Tais pensamentos farão de Rousseau um gênio para uns, e um tolo para outros.

1.6 A DESCRENÇA NA SOCIEDADE

De acordo com Starobinski, para Rousseau, “o mal se produz pela história e pela sociedade sem alterar a essência do indivíduo. A culpa da sociedade não é a culpa do homem essencial, mas a do homem em relação” (STAROBINSKI, 2009, p. 34), do homem enquanto sociedade. Assim, a natureza original não é maculada, pois o mal é algo exterior, que surge com o movimento da história promovendo conflito e injustiça entre os homens. Ele não pode aceitar que a sociedade negue o dado natural degradando, assim, a inocência original.

Sua descrença na sociedade não se restringiu somente às suas obras, mas também à sua vida. Tanto que, entre seus pares, Rousseau era conhecido como um misantropo e sempre fora contestado, tanto quanto o fora Pascal. “Se Pascal era um adversário difícil, tanto mais era Rousseau, um líder porta-voz da causa da humanidade”. Para Hulliung, que se refere a Pascal e a Rousseau como o velho e o novo misantropo, ambos tinham muito em comum. E suas semelhanças eram mais do que sua alegada misantropia. Era como se o pensamento de Rousseau sobre a condição humana ecoasse Pascal (HULLIUNG, 2001, p.58).

Ferido pelas acusações de seus outrora companheiros, Rousseau debateu-se em cada um de seus escritos autobiográficos por uma explicação de seu auto-exílio: em primeiro lugar, sua desculpa é a doença, então seu amor pela independência, depois sua necessidade de fugir aos homens em ordem de amar a humanidade, finalmente sua necessidade de fugir dos humanos para evitar odiá-los. (HULLIUNG, 2001. p.59)

Percebe-se que a vida de Rousseau não foge ao que ele colocou em suas obras. Buscou uma solidão que o fizesse escapar a uma sociedade que sempre considerou corrupta. Esse misantropo assemelhado a Pascal, como diziam Voltaire e seu grupo de filósofos, ao se desnudar em seus escritos autobiográficos, nada mais era do que o homem decepcionado com a sociedade. E ele se justificava ao

citar como: “uma pessoa admirável aquela que, precisamente por amar seus semelhantes, odeia neles o mal que fazem uns aos outros” (HULLIUNG, 2001, p. 59).

A dita misantropia de Rousseau deve tê-lo obrigado a fugir de seus pares, vez que estes, repudiando suas ideias de isolamento e de aversão à sociedade, também o repudiavam como “o monstro, o misantropo, o inimigo da raça humana” (HULLIUNG, 2001, p.59). Uma boa dose de pessimismo em Rousseau o fazia ver a sociedade de uma forma negativa, com uma grande descrença, como um mal.

No entanto, embora admitindo ser a sociedade um mal, como diz Hulliung, Rousseau sempre repudiou a noção de pecado original e sempre resistiu em admitir qualquer ideia de pecado na sua filosofia. Porém, do ponto de vista dos *filósofos*, Rousseau pode justamente ter sido a reencarnação de Pascal, o que eles consideravam melhor para ele do que descobrir, mesmo sem invocar Deus, a Queda, ou o pecado, que esse mundo é um vale de lágrimas” (HULLIUNG, 2001, p.59) Desta forma, Pascal pode, de fato, ser percebido na obra de Rousseau, ainda que guardadas as devidas proporções.

Em sua busca e descoberta de um tempo quando nós podíamos ficar parados, Rousseau soa como Pascal, com a diferença que o último pensava no Jardim do Éden, enquanto que Rousseau pensava no bruto, mas inocente estado de natureza. Onde Pascal culpa o pecado, Rousseau – para a consternação dos *filósofos* - culpa a sociedade. No pensamento de Pascal uma sociedade que gira em torno do engano e do auto-engano é efeito de uma natureza humana corrupta, em Rousseau, uma sociedade corrupta é a causa, e a natureza humana aviltada, o efeito. (HULLIUNG, 2001. p. 67)

Percebe-se que há uma certa semelhança quanto à estrutura, embora com bastante diferença na fundamentação dos conceitos: onde Pascal é religioso, Rousseau é político. Para Rovighi, no entanto, há uma grande simetria, pois diz que o retrato da humanidade que sai das páginas de Rousseau, longe do otimismo geral do Século do Iluminismo, é muito semelhante ao de Pascal em seu pessimismo, ao descrever a decadência da humanidade. Porém, segundo Rovighi, Rousseau não aceita o mesmo “critério de explicação que a mítica e a metafísica religiosa de Pascal haviam adotado” (ROVIGHI, 2002, 385), não aceita a explicação teológica pascalina da corrupção originária do pecado de Adão, nem a redenção pela morte de Cristo.

Em Rousseau, parece haver um equivalente: o homem, na sua condição de bondade originária, viu-se corrompido pela civilização, embora não necessite de nenhuma intervenção divina, pois que sua essência não foi alterada. Ao mesmo tempo, esse indivíduo traz em si mesmo uma capacidade de redenção ética e política capaz de fazê-lo recuperar-se sem que seja necessária uma volta à era das cavernas.

Como já referido anteriormente, Rousseau nunca pretendeu uma volta às cavernas. Aquela frase de Voltaire sobre o homem voltar a andar em quatro patas foi uma das tantas ironias que este sempre dirigiu a Rousseau. Misanthropo e alvo de constantes críticas, Rousseau jamais se iludiu com teses de retorno a um hipotético paraíso perdido. Pelo contrário, pleiteou do homem que, uma vez saído do estado de natureza, pudesse se tornar “judicioso nas cidades”. A redenção, se é que se pode falar em uma, é de ordem ética e política, embora esteja dentro das capacidades do homem, vez que este possui uma boa essência.

Para Dent, não há dúvida de que Rousseau teve necessidade valorizar o selvagem e seu modo de vida, principalmente em oposição à opressão, à miséria e à desigualdade experimentadas pelo homem civilizado. No entanto, segundo ele, parece um erro pensar que Rousseau achava que essa era a solução para os descontentes com a civilização. A questão, na opinião de Dent, seria encontrar uma base para as relações humanas na sociedade que não deformasse ou reprimisse os desejos do homem de completude de vida e reconhecimento dos outros, mas que conduzisse a cada um e a todos igualmente. Não teria dito que onde a sociedade estivesse, a natureza não estaria mais, mas sim que o que era “natural” não era simplesmente o intocado pelo artifício humano, mas sim o que conduzisse ao nosso bem-estar e à satisfação de nossas vidas (DENT, 2005, 41).

Na concepção de Dent, há que se cuidar a respeito da descrição de Rousseau sobre a “bondade natural” do homem e sobre sua alegada corrupção pela sociedade. Diz que, na visão de alguns críticos, Rousseau ingenuamente pensava que se as pessoas não fossem oprimidas pelos outros, seriam boas, generosas e bem dispostas. Outros mais teimosos diziam que pensar assim impediria os indivíduos de tomar responsabilidades sobre suas más ações, vez que a culpa seria sempre colocada nos outros (DENT, 2005, p.42).

Ainda assim, Rousseau considera que o mal está fora do indivíduo, dizendo que há um contraste entre sentimentos espontâneos de afeição e generosidade, e sentimentos conscientes, deliberados, de compromisso a estes, como valores a aderir e objetivos a serem buscados no outro. Entende Dent, que Rousseau vê com bastante discernimento a questão dos limites da moralidade focada dominantemente na obrigação, no dever e na exigência, e percebe que o caráter coercitivo de tais regulações produz os mesmos males que ele se propõe a corrigir. No entanto, para Rousseau, resta a compaixão como principal fonte para dar uma base mais humana à união moral entre as pessoas.

Já no entendimento de Shklar, em Rousseau, os homens são por natureza livres, mas deixados por conta própria, irão inevitavelmente escravizar uns aos outros. Segundo ela, de todas as ‘bipolaridades’ no pensamento de Rousseau, nenhuma é mais impressionante do que essa tensão entre a liberdade natural e a marcha espontânea para a desigualdade e para a opressão na qual todos os homens participam (SHKLAR, 2001, p. 154). De fato, se lê em sua obra que “o homem nasce livre, mas em todo lugar se encontra a ferros”. Aqui mais um dos tantos paradoxos que nos deixou o filósofo relativamente às idiossincrasias da natureza humana:

Se os homens são os únicos autores de seus males, e não meras vítimas de alguma força externa, seja o pecado original, uma natureza malévola ou um ambiente hostil, então há sempre esperança para o autoaperfeiçoamento. Por outro lado, se os homens são os únicos responsáveis por inventar e manter sua própria miséria social, mal se poderia esperar deles que superassem condições que eles mesmos tinham escolhido criar. Dificilmente alguém poderia esperar que aqueles que tinham elaborado e imposto suas próprias correntes ainda desejassem ou soubessem como libertar-se. (SHKLAR, 2001, p. 154)

O que a autora questiona é se o problema está em simplesmente fazer-se escolhas, ou se tudo já está dado: se os homens são livres para escolher, então são também livres para melhorar a si próprios e as suas circunstâncias. Ou, por outro lado, se livres criam amarras é porque talvez não desejem libertar-se.

Entende Shklar que Rousseau sabia que, cada homem deixado livre para seguir suas inclinações e cada sociedade a que fosse permitido seguir suas próprias tendências iria repetir os mesmos erros do passado. De forma que esse conflito entre probabilidade e possibilidade teria inspirado todas as obras de Rousseau, as

quais sempre tentam mostrar alguma saída para os horrores da história. Para Shklar, no entanto, se essas obras são marcadas por profunda desesperança, também são um ato de rebeldia contra a realidade.

CAPÍTULO II

DO CONTRATO SOCIAL

Porquanto nenhum homem possui uma autoridade natural sobre seu semelhante e uma vez que a força não produz nenhum direito, restam, pois, as convenções como base de toda a autoridade legítima entre os homens. (ROUSSEAU, 2006, p. 16)

Após a abordagem, nos dois primeiros capítulos desta dissertação, dos temas da natureza humana e da sociedade, passa-se a apresentar, como em uma espécie de ordem natural na obra de Rousseau, a análise do Contrato Social, em que se buscará encontrar as origens do direito explicadas à luz de uma necessidade de legitimidade. Para tanto, importarão as teorias políticas que Rousseau recusou a fim de que pudesse formar a sua própria teoria.

2.1 MAQUIAVEL E HOBBS: OS AUTORES QUE ROUSSEAU TEVE DE REFUTAR PARA FUNDAMENTAR A LEGITIMIDADE DO DIREITO

A revolucionária obra de Rousseau nos aspectos da liberdade e da igualdade que ele ousou pensar para os indivíduos, e nas questões referentes à autoridade e no consentimento que haveria de tornar legítima essa mesma autoridade, como já se disse, deveu-se ao que ele viu no seu tempo e ao que leu de seus predecessores. Embora possa parecer fácil construir-se uma obra baseando-se simplesmente na crítica a outras obras, há que se considerar outros paradigmas além da pura e simples crítica. No entanto, é de se passar, primeiramente, neste caso, aos principais modelos que o autor refutou para depois levantar-se o que nele foi próprio e inovador. Maquiavel e Hobbes¹ são autores cujas concepções são

¹ É justificável fazer-se uma relação entre os pensamentos de Maquiavel, Hobbes e Rousseau, primeiro porque todos são filósofos políticos, e segundo, por suas considerações sobre o uso da força no poder do Estado. Assim, é aceitável dizer-se que Rousseau refutou os modelos de Hobbes e Maquiavel porque, anteriores a ele, ambos previram um outro tipo de Estado. No Leviatã, em p. 158, Hobbes discorre sobre as diversas espécies de república por instituição e sobre a sucessão do poder soberano. Ao tratar, em p. 170, do domínio paterno e despótico, Hobbes cita a república por aquisição, aquela em que o poder soberano foi adquirido pela força. O Estado por aquisição de Hobbes se assemelha à ideia maquiaveliana de que a força faz o direito. Há,

suficientemente refutáveis pra Rousseau, pelo que se verá mais adiante. Assim, antes de se ingressar propriamente na ideia e nas consequências do contrato, tal como ele os concebeu, é importante passar por esses dois autores cujas teses de legitimidade ele renegou. Note-se assim que, para Hobbes:

considera-se que uma república tenha sido instituída quando uma multidão de homens concorda e pactua, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembleia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser o seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem os seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos demais homens. É desta instituição da república que derivam todos os direitos e faculdades daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido, mediante o consentimento do povo reunido. (HOBBES, 2008, p.148)

Hobbes concorda com o pacto e com o consenso da multidão de homens para investir de poderes a autoridade instituída, para autorizar-lhe os atos. E vai mais longe, pois considera que essa república nascida por consenso permite que os homens vivam em paz e protegidos. Assente, no entanto, na representação. Já Maquiavel parece importar-se pouco com os governados ou com uma moralidade capaz de regrar a coisa pública. Mesmo valores éticos ou religiosos deveriam ser postos de lado se atrapalhassem o príncipe. O que de fato importava era o sucesso do Estado. Afirma, no capítulo I do *Príncipe*, que “Todos os Estados e todos os governos que tiveram e têm autoridade sobre os homens foram e são repúblicas ou principados” (MAQUIAVEL, p.1), e diz, mais adiante, como se adquirem estados anexados: pelas armas de outrem, pelas próprias, por sorte ou por virtude (MAQUIAVEL, p.1). Ora, mas tal autoridade assim adquirida não é, de forma alguma, legítima. Em *O Príncipe*, Maquiavel aconselha aos governantes como chegar ao poder e lá se manter a qualquer custo. Seu aconselhamento aos poderosos chega a parecer engraçado e por vezes cínico demais, como se na verdade quisesse dizer outra coisa ou mostrar aos seus leitores do povo o quanto

desta forma, dois acessos à fundação do Estado (por instituição e por aquisição). Em Maquiavel, no *Príncipe*, p. 15, se tem, como meios de aquisição da soberania, a conquista e o uso da força. Hobbes e Maquiavel são diferentes e separados por mais de um século de história. No entanto, se são aqui alinhados, é apenas no que tange ao Estado por aquisição, ainda que se considere que, em Hobbes, mesmo o Estado por aquisição assenta-se num contrato (o de submissão ou morte). Em virtude disso, esses dois modelos são aqui considerados oponíveis a Rousseau, vez que este considera que a força não faz o direito.

essa maneira de governar era errada. Percebe-se, por trechos como o citado abaixo, por que a palavra “*maquiavélico*” tornou-se o adjetivo que hoje encontramos nos dicionários:

A coisa é inteiramente diversa nos estados governados como a França, porque é fácil penetrar neles ganhando a aliança de alguns grandes do reino, pois entre eles sempre se encontram descontentes e revolucionários. Estes, pelas razões alegadas, bem podem abrir-nos caminho e facilitar-nos a conquista; encontraremos, porém, mil dificuldades em conservá-la, seja de parte dos que nos ajudaram, seja daqueles a quem oprimimos. E não basta exterminar a raça do príncipe, porque os grandes que ficam tornam-se chefes de partido, não se podendo contentá-los nem matá-los a todos, perde-se o Estado na primeira ocasião. (MAQUIAVEL, 1933, p. 36)

Maquiavel fala em alianças, em descontentes, em revolucionários, em conquistas e em opressão, e não se furta a insinuar a possibilidade de extermínio de algumas pessoas para que o Estado seja conservado. Nada mais “político” do que isto, mesmo na contemporaneidade.

Diante de tais excertos das obras acima citadas, pode-se constatar o farto material que Rousseau teve em mãos para contestar no *Contrato* e nos *Discursos*. As relações de poder, tais como eram, suscitavam mudanças urgentes e a obra de Rousseau pôde contribuir com isso no sentido de atribuir a estas relações um pouco mais de justiça nos moldes do que ainda hoje é discutido e exigido. No entanto, mesmo crítico de Maquiavel, Rousseau não se deixa de reconhecer-lhe o valor, dele diz ser *homem honrado e bom cidadão*, prejudicado, contudo, por pertencer à casa dos Médicis, que o oprimia e o obrigava a dissimular seu *amor pela liberdade* (ROUSSEAU, 2006, p.89).

Os melhores reis querem ser maus quando isso lhes apetece, sem deixar de ser os senhores. Por mais que um pregador político se esforce em dizer-lhes que, sendo a força do povo a sua, o maior interesse deles é que o povo seja florescente, numeroso, temível, sabem perfeitamente que isso não é verdade. Seu interesse pessoal é, antes de tudo, que o povo seja fraco, miserável, e jamais lhe possa resistir. Reconheço que, supondo os súditos sempre inteiramente submissos, o interesse do príncipe seria então que o povo fosse poderoso, a fim de que, sendo esse poder o seu, o tornasse temido por seus vizinhos; mas, como esse interesse é apenas secundário e subordinado, e as duas suposições incompatíveis, é natural que os príncipes deem sempre preferência à máxima que lhes é mais imediatamente útil. É o que Maquiavel fez ver com evidência. Fingindo dar lições aos reis, deu-as, e grandes, aos povos. O Príncipe, de Maquiavel, é o livro dos republicanos. (ROUSSEAU, 2006, 89)

O que Rousseau faz crer é que Maquiavel pode ter passado para a história como um injustiçado, como um homem que teria tido leitores superficiais que não teriam

percebido suas intenções secretas, quais sejam as de dar grandes lições aos povos. Ocorre que Rousseau foi leitor de Maquiavel cerca de dois séculos depois do passamento deste, o que já permitia a interpretação de sua obra dentro de um contexto de modernidade, além do que esse distanciamento autorizava que fosse feita uma crítica mais apurada e isenta de seus ensinamentos.

Como já foi dito, tanto Maquiavel quanto Hobbes são teóricos importantes para se poder entender, por um critério de oposição, a obra de Rousseau, vez que este pensa os temas do direito político de uma forma totalmente diversa daqueles. Hobbes, na Parte II do Leviatã, no capítulo dedicado à república, busca discutir as causas, a geração e a definição desse sistema político. Entende ele que a finalidade da república é a segurança individual, de forma que os homens, que, segundo ele, “amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre outros” (HOBBES, 2008, p.143), impõem restrições sobre si mesmos – ao viver em repúblicas – como precaução com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. E isso tudo no intuito de sair da “mísera condição de guerra” (HOBBES, 2008, p. 143) que lhes impunha o estado de natureza.

Para Hobbes, as leis da natureza (como a justiça, a equidade, a modéstia e a piedade) por serem contrárias às paixões humanas, não eram suficientes para que os homens as respeitassem. Logo, havia a necessidade de algo que os迫使isse a respeitar. Deveriam ser forçados, por medo de castigos, a honrar seus pactos. E, segundo ele, “os pactos, sem a espada, não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém” (HOBBES, 2008, p. 143). Logo, sugeria ele que uma força fosse capaz de trazer segurança aos homens, vez que, naturalmente, em vista de suas paixões, eles não chegariam a isso, pendendo, cada um, para o lado de seu próprio interesse.

A única forma de instituir um poder comum capaz de defender o indivíduo conferindo-lhe segurança e satisfação, na opinião de Hobbes, é atribuir todo o poder desse indivíduo a um homem ou assembleia de homens, reduzindo-se sua vontade, por pluralidade de votos, a uma só vontade. (HOBBES, 2008, 147) Hobbes sugere, assim, um poder garantidor de segurança e, de certa forma, de uma liberdade assistida, em que, por votação, se transfere poder a um ou a vários homens a fim de se trabalhar e viver com satisfação.

Isto é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações.* Feito isso, a multidão assim unida numa só pessoa chama-se REPÚBLICA, em latim CIVITAS. (HOBBES, 2008, p. 147)

Assim, conforme o autor, os homens outorgam seu consentimento ao governante fazendo da República uma unidade autorizada. E vai além dizendo que é isso que cria o grande LEVIATÃ, aquele Deus mortal que, abaixo do Deus imortal, zela pela paz e defesa dos indivíduos graças à autoridade que estes lhe conferem.

Hobbes explica assim o quão poderoso é o seu Leviatã, a entidade que sendo meio deus e meio monstro, é gerada para defender e fazer a paz ao mesmo tempo em que assusta, sobrepuja e aniquila (através do tanto de *terror* que é capaz de inspirar) aqueles que tem sob seu domínio. E note-se que Hobbes coloca o seu monstro como um ser logo abaixo do *Deus imortal*, podendo conferir aos dois, paradoxalmente, tanto a proteção quanto o medo. Diferentemente desse Deus imortal, sobre o qual o homem não tem nenhuma ingerência, o outro brota pela "autoridade que lhe é dada por cada indivíduo na república", ou seja, o monstro centralizador e autoritário de Hobbes pretende basear-se em uma autoridade dos homens. Essa autoridade autorizada, no entanto, pode tornar-se falha em virtude de não poder ser facilmente removida vez que, uma vez colocado no poder, o escolhido torna-se inatingível. Ocorre que, instituída a república através de um pacto, os súditos não podem mudar a forma de governo; os súditos não se podem libertar da sujeição; ninguém pode, sem injustiça, protestar contra a instituição do soberano apontado pela maioria; não há justiça nas acusações que o súdito faça aos atos dos soberanos; nada que o soberano faz pode ser punido pelo súdito; o soberano é juiz do que é necessário para a paz e a defesa dos seus súditos; além de ser juiz de quais doutrinas são próprias para lhes serem ensinadas, o soberano prescreve as regras sobre a propriedade dos bens; também pertencem a ele a autoridade judicial e a decisão das controvérsias; além do poder de fazer a guerra e a paz; bem como, em tempos de guerra ou de paz, escolher todos os conselheiros e ministros; e de compensar e punir a seu próprio arbítrio; compete-lhe, ainda conceder títulos de honra e designar a ordem de lugar e dignidade que cabe a cada súdito. Diante de

tais incontáveis poderes que cabem ao soberano, e só a ele, nem é necessário questionar-se por que Hobbes concede-lhe o status de Deus mortal. Seja como terrível monstro (Leviatã) ou como Deus, o poder do soberano da república é supremo. No entanto, esse Deus, em oposição ao Deus da religião, constitui-se em um ser mortal, logo, mesmo podendo ter vida longa, traz em si o germe da finitude, como Hobbes ensina:

Muito embora nada do que os mortais fazem possa ser imortal, contudo, se os homens se servissem da razão da maneira como aspiram a fazê-lo, podiam pelo menos evitar que as suas repúblicas perecessem por causa de doenças internas. Pois, pela natureza da sua instituição, estão destinados a viver tanto tempo como a humanidade, ou como as leis de natureza, ou como a própria justiça que lhes dá vida. Portanto, quando acontece serem dissolvidos, não por violência externa, mas por desordem interna, a causa não reside nos homens enquanto *matéria*, mas enquanto seus *obreiros* e organizadores. (HOBBES, 2008, p.271)

Hobbes trata aqui do perecimento do Estado imperfeito em virtude de suas falhas internas causadas pela má organização dos homens. Ainda assim, entende ele que a Republica é feita para durar, mas que os homens, “por falta quer da arte de fazer leis adequadas para ajustar as suas ações, quer também de humildade e paciência para aceitarem ver aplinados os pontos ásperos e escabrosos de sua presente grandeza” (HOBBES, 2008, p. 272) não conseguem erguer um prédio sólido, mas sim “um edifício desarticulado que, mal se aguentando durante a sua própria época, necessariamente cairá sobre a cabeça da posteridade” (HOBBES, 2008, p. 272).

Há uma convicção da parte de Hobbes no sentido de demonstrar a possibilidade de se ter essa república forte, capaz de manter-se no tempo. Sugere que a “ajuda de um arquiteto hábil” (HOBBES, 2008, p.272), referindo-se aqui a uma grande habilidade política, é imprescindível para que isso ocorra. Vai além, no entanto, enumerando as debilidades que podem atingir a instituição e que, para ele, são “semelhantes às doenças de um corpo natural que provêm de uma procriação defeituosa” (HOBBES, 2008, p. 272). São elas: a falta de poder absoluto, quando um homem para obter um reino contenta-se com menos poder do que o necessário; os juízos de valor e debates sobre esses juízos que os indivíduos fazem a respeito das ordens da república; o agir segundo a própria consciência, quando o que deve ser seguido é a consciência pública, aquela baseada na lei da república que todos já aceitaram; a pretensão de inspiração sobrenatural, ao invés da lei e da razão; a

sujeição do soberano às leis da república quando ele deveria ter liberdade em relação às leis; a atribuição de propriedade absoluta aos súditos; a divisão do poder soberano; a imitação das nações vizinhas; a imitação de gregos e romanos na postura em relação a seus governantes; a adoção de um governo misto em que uma assembleia geral arrecada impostos, um só homem comanda e, em consenso com estes dois entes, um terceiro tem o poder de fazer as leis; a falta de dinheiro para a república; os monopólios e abusos dos publicanos que fazem que os tesouros da república saiam de seu curso normal e se concentrem em poder de particulares; a popularidade de homens poderosos que pode desviar o povo da obediência que deve às leis vindo a causar rebelião; a grandeza imoderada de uma cidade, quando esta é capaz de fornecer recursos a um grande exército; a liberdade de se discutir o poder soberano animando-se por falsas doutrinas, e ainda o apetite insaciável por novas conquistas, muitas vezes caóticas.

Finalmente, quando numa guerra (...) os inimigos obtêm uma vitória final, a ponto de não haver mais proteção dos súditos leais, então está a república DISSOLVIDA, e todo o homem tem a liberdade de proteger a si próprio por aqueles meios que a sua prudência lhe sugerir. Pois o soberano é a alma pública, que dá vida e movimento à república, e quando esta expira os homens deixam de ser governados por ela tal como a carcaça do homem quando se separa da sua alma (ainda que imortal). Pois, muito embora o direito de um monarca soberano não possa ser extinguido pelo ato de outro, a obrigação dos membros pode. (HOBES, 2008, p. 282)

Trata-se, a república de Hobbes, de uma construção feita para ser indestrutível, mas que, no entanto, é feita por homens e dependente deles, o que lhe confere o germe da destruição, como se fora um corpo natural, criado para morrer. A questão na república, desta forma, passa pelos fatores necessários à sua fixação e manutenção: ela só pode ser fixada e mantida à custa da falta de liberdade e da supressão de qualquer igualdade que possa haver entre os indivíduos. Note-se que a concepção hobbesiana, assim como a maquiaveliana, carece tanto de liberdade quanto de igualdade no sentido em que, uma república nesses moldes, para manter-se saudável, o faz à custa de muita opressão política. Tanto que tudo o que não implique em opressão política é capaz de causar a falência da república. Assim, pode-se entender que tudo o que poderia ser saúde política para o povo, aqui compreendido como o corpo dos súditos, na república torna-se logo a doença política capaz de levar-lhe à falência mortal. Hobbes é pródigo em prognosticar, para esse corpo institucional que é a república, os males que lhe acarretarão a morte,

considerando-se que tal prognóstico nasce maculado pela visão política do autor, esta eivada do culto de obediência à autoridade.

Assim, da mesma forma que Maquiavel deu ao Príncipe atributos para que se mantivesse no poder, enumerou coisas que jamais fizesse sob pena de perdê-lo, também Hobbes cercou a sua instituição de fórmulas e conselhos para conservar-se, advertindo sobre os perigos que lhe levariam a ruína.

Diante de tais teorias, não pode ter sido difícil para Rousseau refletir sobre a sua própria teoria do Estado eis que conhecia o absolutismo de Maquiavel e o iluminismo do contrato pregado por Hobbes, autores cujas obras refletiam um pensamento político centrado na autoridade.

Tanto Maquiavel quanto Hobbes creem legítima a obtenção do Estado por conquista. Quando Maquiavel se refere aos novos Estados que alguém adquire pelas armas e pelo seu próprio valor, não se abstém ele de mencionar o Estado como uma aquisição, como algo conseguido através de uma luta armada ou por força de um destino, como se poderia dizer a respeito da sorte. No entanto, ele lembra: “os que menos contaram com a fortuna sempre se têm mantido por mais tempo” (MAQUIAVEL, 1933, p. 44), podendo-se concluir com isso que, o aspecto aleatório da fortuna pode tornar tudo o mais aleatório, ou seja se o motor foi a sorte, tal fato não será obrigatoriamente uma constante. Já se a conquista se deu em virtude do valor do líder, se ele adquiriu o poder do Estado por nobres trâmites, poderá mais facilmente conservá-lo, vez que enfrentará outros tipos de dificuldades, estas de ordem organizacional, e não aquelas atinentes à força das batalhas ou de lutas intestinas.

Maquiavel entende que, após as conquistas, para fundar o Estado e prover a sua segurança, apresentam-se dificuldades.

É preciso meditar que não há empresa mais difícil de levar a cabo, nem mais duvidosa de fazer triunfar, nem mais perigosa de conduzir, que a de introduzir novas leis. O reformador tem contra si todos os que se davam bem com as leis antigas e por débeis defensores aqueles mesmos que poderiam dar-se bem com as modernas. (MAQUIAVEL, 1933, p. 46)

O autor explica assim a complicaçāo que se dá ao tentar-se introduzir as novas regras a vigorar no Estado, o novo direito ao qual todos deverão obedecer. Percebe

o quanto de resistência terá de enfrentar o reformador para fazer-se obedecer em uma nova ordem por ele estabelecida. No caso do surgimento do Estado por conquista, entende-se com que artificialidade foi feito, entende-se que a naturalidade que lhe falta, ainda que sua instituição tenha se dado por “nobres trâmites”, como diz o autor, deve ser de alguma forma suprida. É então que Maquiavel sugere que, para que esse ponto seja compreendido, há que se ver “se os inovadores se sustentam por si mesmos ou se dependem de outrem: isto é, se para levarem a cabo a empresa, empregam rogos – nesse caso fracassam sempre – ou se podem fazer-se obedecer pela força, nesse caso fracassam raramente” (MAQUIAVEL, 1933, p. 46).

O primado da força é, para Maquiavel, a garantia da manutenção do Estado, pois que, como dito acima, príncipes mantidos à custa da força não costumam fracassar, ao contrário daqueles que buscam governar utilizando-se de certo diálogo (a rogos), os quais estariam fadados ao fracasso.

O filósofo florentino privilegiava na sua doutrina política a manobra, o ardil e a prudência: “Assim, o príncipe que só conhece os males quando instalados não é verdadeiramente inteligente: esta inteligência, porém, só em poucos se encontra” (MAQUIAVEL, 1933, p. 96), pois que entendia que governantes, para serem vitoriosos, deveriam pensar, planejar, calcular riscos e basear sua força em alicerces próprios, como no caso de defender-se com armas e soldados de sua propriedade, jamais baseando sua defesa nas armas e homens de outrem. Para ele, a conquista do poder e sua manutenção eram coisas sérias, vez que “não havia nada tão débil nem tão instável como o poder que não se apoia em alicerces próprios” (MAQUIAVEL, 1933, p.96).

No entanto, esse mesmo homem que pregou o governo pelo terror, que fez da espada a principal ferramenta política de um governante, ensinou também que “o melhor escudo é a afeição do povo, porque, se ele nos detesta, por mais fortalezas que tenhamos, não estamos em segurança; visto como ao povo, logo que pegar em armas, não lhe faltarão socorros de fora” (MAQUIAVEL, 1933, p.145). Via, assim, a importância de se manter uma certa estima por parte dos governados no intuito de melhor controlá-los e de auferir seu apoio. A astúcia desse príncipe deveria levá-lo a “deixar aos outros a disposição das penas e a reservar para si a distribuição das graças”, devendo “agradar aos grandes sem se fazer detestar pelo povo”

(MAQUIAVEL, 1933, p.128). Delineava-se aqui, de certa forma, a importância que o povo viria a assumir poucos séculos depois nas grandes transformações que teriam lugar na Europa, com os levantes da população contra a tirania.

Maquiavel entendia que havia duas formas de lutar: “uma com as leis, outra com a força” (MAQUIAVEL, 1933, p.117). E atribuía a primeira forma aos homens, e a segunda, às feras, afirmando que a primeira não costumava bastar, por isso era necessário recorrer à segunda. Desta forma, evidencia-se, em sua obra, uma importância ao instituto da lei, própria de homens, mas também uma necessidade constante do emprego da força, esta própria de feras.

Acostumado às metáforas, de cujas figuras sua obra é cheia, Maquiavel quis revestir o seu princípio de características tanto de homens quanto de feras, e tal ambiguidade estaria fundamentada na relação de dependência que estas duas naturezas teriam uma da outra. A natureza de homem seria natural no princípio, vez que ele era humano. Já a natureza de fera o tornaria mais forte em virtude de algumas qualidades próprias às feras, como no caso da raposa e do leão, de que fala Maquiavel:

“Tendo, pois, o príncipe necessidade de imitar bem as feras, deve saber revestir-se das qualidades da raposa e do leão, porque o leão não se defende das redes, nem a raposa dos lobos. É, pois, preciso ser raposa para conhecer as redes, e leão para assustar os lobos”. (MAQUIAVEL, 1933, p. 118)

Em seu aconselhamento de atitudes que fariam bem ao príncipe, o autor salientava a importância de características como a esperteza e a coragem atribuídas costumeiramente a raposas e lobos, principalmente quando o governante estivesse em situação de ter de sustentar sua palavra ou cumprir um pacto. Só deveria cumprir as promessas que não lhe trouxessem nenhum prejuízo. A justificativa para isso estaria na própria natureza humana: “Se os homens fossem bons, este preceito (o de cumprir a palavra) seria mau, mas como eles são perversos, andam longe de cumprir sua palavra, também não devemos honrá-la” (MAQUIAVEL, 1933, p.118).

Também nesse ponto, Maquiavel e Hobbes, parecem se ajustar: pensam as leis e os governos para homens maus, homens de natureza má que, quando em sociedade, necessitarão da mão forte, ou do príncipe, ou do Estado, para que possam viver em paz. Um Estado que, mais evoluído em Hobbes, por conta de uma

autoridade consentida e baseada em um contrato, resulta da *arte* dos homens para sua proteção e defesa.

Diante desta principal característica nas obras de Maquiavel e Hobbes, a força fazendo o direito, torna-se bastante simples encontrar fartas diferenças na concepção de Rousseau. E então pode-se comprovar que ele não só refutou as ideias destes dois autores como também inovou nos temas referentes ao direito político, mormente no que tange à legitimidade do poder.

2.2 ROUSSEAU E O CONTRATO SOCIAL: A FORÇA NÃO FAZ O DIREITO

Quando Rousseau escreveu o Contrato Social, pugnava ele pela continuidade da matéria desenvolvida no Segundo Discurso. Tratava-se de encontrar as origens do direito e explicá-las a luz de uma necessidade de legitimidade, algo que pudesse legitimar a autoridade da lei.

Rousseau parece acreditar em uma ordem natural, em um encadeamento das coisas. Conforme Starobinski, essa ordem aparece na história em que o homem se afasta de seu “estado natural”, no *Segundo Discurso*, e busca, com violência e força, derrubar o poder que o oprimia também com violência e força (STAROBINSKI, 2009, p.46). Desta forma, a desigualdade se transforma em igualdade, mas não aquela igualdade natural antiga, do homem primitivo. Citando Engels, Starobinski afirma ser essa igualdade, em que os opressores são oprimidos, uma igualdade mais alta, a do Contrato Social.

Parece natural, a quem lê Rousseau, que o *Contrato* venha imediatamente após o *Segundo Discurso* pois ambos demonstram ser uma sequência lógica: Starobinski concorda com isso e cita outros autores que também concordam, o que reforça essa face sedutora da obra de Rousseau. “Os termos anteriores são ao mesmo tempo conservados e superados. Os homens realizam então a negação da negação. Essa interpretação hegeliana e marxista supõe que se possa ler o *Contrato Social* como a sequência, ou mesmo como o desfecho do *Discurso sobre a origem da desigualdade*” (STAROBINSKI, 2009, p. 47).

Considerado um conjunto de princípios do direito político, em palavras do próprio autor, vez que colocou a expressão como subtítulo da obra, *O Contrato Social* é uma das mais importantes e definitivas obras a tratar das questões políticas. Nem no Leviatã, de Hobbes, nem no Príncipe, de Maquiavel, é em Rousseau que melhor se entende o Estado como uma entidade criada pelo povo – e nisso Rousseau é totalmente inovador, vez que a sua soberania é a soberania do povo - para servir ao povo, como hodiernamente se devem conduzir os sistemas democráticos. Tanto Maquiavel quanto Hobbes colocaram o poder na mão de um soberano despótico. Só Rousseau buscou concentrar esse poder nas mãos do povo.

Ao tratar da lei, Rousseau não se furtará a questionar as premissas de legitimidade que lhe deverão dar garantia. Na concepção de Rousseau, a ideia de estado terá de ser delineada pelo traço forte do direito, mas de um direito legítimo, embasado nas deliberações do povo. Para o filósofo, que testemunhara uma época em que a prática era assegurar o direito do mais forte, coube pensar uma teoria que fizesse frente ao *status quo* então operante, que fizesse frente às obras de seus pares, ou daqueles cujas ideias refutara, as quais, mesmo podendo trazer conceitos políticos até inovadores para a época, como a laicização do poder, em Maquiavel, ou como a atribuição do poder e da soberania ao Estado, em Hobbes, não inovavam de uma forma tão radical quanto a dele. Entenda-se o quanto de revolucionário, em tempos de reis, era atribuir-se ao povo o mando, como fez Rousseau.

Através do *Contrato Social* Rousseau se contrapõe à ideia, ainda extremamente dominante em sua época, de que a força faz o direito. Para o filósofo, toda força terá de vir, obrigatoriamente, do consentimento. Tratava-se, assim, de estabelecer os princípios do direito político em uma época em que já se cogitava de direitos, mas em que conceber-se o direito como garantidor de liberdade e igualdade era nada menos do que impensável, algo como uma verdadeira heresia.

Nas obras *O Contrato Social* e nos *Discursos* restará evidenciada a crítica que o filósofo genebrino faz à lei do mais forte, seja esta força advinda da natureza do homem ou do status que irá depois ocupar quando na vida em sociedade. E também nisso Rousseau é reconhecidamente inovador.

Filósofos clássicos do estado e do direito político, como Maquiavel e Hobbes, autores que Rousseau respeitava e que lera no intuito de melhor refutar suas ideias, tanto que os cita em suas obras, haviam antes advogado a causa da instituição do Estado por conquista, como fica evidenciado em *O Príncipe* e no *Leviatã*. O Estado autoritário, conforme se estuda nesses clássicos, baseado na força e na opressão, será continuamente criticado e derrubado na obra de Rousseau, com vistas a se criarem autoridades embasadas e mantidas por consentimento.

No Livro I do Contrato Social, Rousseau diz “*querer indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, considerando os homens tais como são e as leis tais como podem ser*” (ROUSSEAU, 2006, p. 7). Evidencia-se aqui, nesse início de livro, a preocupação do autor com a legitimidade da lei, com leis que possam ser endereçadas aos homens, que os considerem como tais. Na mesma página, afirma que escreve sobre política porque não é príncipe nem legislador, vez que, se o fosse, faria o que tinha de ser feito, ou se calaria. De onde se depreende que ele entendia saber o que deveria ser feito por um administrador ou por um legislador, que percebia as falhas dos governos, que podia apontá-las e sugerir soluções. E é o que faz nas próximas páginas na célebre citação “*o homem nasceu livre e por toda a parte ele está agrilhoado*”, (ROUSSEAU, 2006, p. 9)

Com a referida citação, no capítulo I, resta definido um problema que perpassa muito de sua obra, a questão da liberdade. Ora, um homem agrilhoado, e portanto não livre, está destinado a obedecer ao mais forte, a curvar-se não à lei verdadeira, mas à força dos que têm o poder. Eis aí, portanto, a questão a mover O Contrato: força não faz Direito, logo leis só podem brotar de homens livres.

Como a liberdade e a igualdade são pressupostos essenciais à condição humana na obra de Rousseau, natural é que ele procure demonstrar as mazelas da condição humana enfrentadas pelo homem social. Como afirma, o homem natural é livre, mas o homem civil encontra-se a ferros. Mas não é isso, então, uma sociedade civil, com regras a aprisionar os homens, que prevê a instituição do Estado? É o que parece a quem estuda o *Discurso sobre a origem da desigualdade* e depois se vê diante do Contrato Social, a imaginar o que de bom pode advir de regras instituídas por homens.

Pelo contrato, no entanto, como se lê na obra *O Contrato Social*, não se espere a confrontação com um simples conjunto de regras. O que se vê na verdade são princípios que deverão nortear a construção de uma sociedade diferente, embasada na vontade geral, quase uma sociedade redimida. Jean Starobinski chega a lembrar essa redenção ao dizer que, quando Rousseau exalta as festas coletivas, “essa exaltação tem a mesma estrutura da vontade geral do *Contrato Social*” (STAROBINSKI, 2011, p.135)

A festa exprime no plano “existencial” da afetividade tudo aquilo que o Contrato formula no plano da teoria do direito. Na embriaguez da alegria pública, cada um é, ao mesmo tempo *ator* e *espectador*; reconhece-se facilmente a dupla condição do cidadão depois da conclusão do contrato: ele é, a uma só vez, “membro do soberano” e “membro do Estado”, é aquele que quer a lei e aquele que obedece a lei. (STAROBINSKI, 2011, p. 135)

A citação de Starobinski acima, por tudo o que tem de impactante, é válida para definir o que pretendia Rousseau com *O Contrato Social*. A postulação de uma extensa teoria ao longo de quatro livros, cada um dividido em vários capítulos, exige do leitor um olhar atento e uma dose extra de interpretação, afinal, como conceber cidadãos atribuindo leis a si próprios e unidos por uma vontade geral, maior que tudo, transformada em um grande e unívoco consenso? Se hoje parece complicado, na época conturbada em que viveu Rousseau tal feito pode ser considerado heroico, até mesmo levando-se em conta as constantes perseguições sofridas pelo autor.

O direito que Rousseau preconiza no *Contrato* não é outro que não o direito político, não é outro que não envolva relações de poder. Para tanto, importa a condição do homem enquanto cidadão de direitos e deveres: “o mais forte nunca é bastante forte para ser sempre o senhor, se não transformar sua força em direito e a obediência em dever” (ROUSSEAU, 2006, p. 12). Trata-se aqui de uma autoridade que não consiste na posse de uma força, mas no direito de exercê-la, resultando, tal direito, do consenso daqueles sobre quem essa autoridade é exercida. Ou seja, é o consenso que produz a legitimação de qualquer autoridade.

Faz todo o sentido essa preocupação de Rousseau com a questão da inconstância de um poder baseado na força. De fato, não é lógico haver uma força tamanha a ponto de resguardar um senhor de qualquer mudança, mantendo-o sempre assim. De forma que essa preocupação a afligir os príncipes de Maquiavel e

os soberanos de Hobbes é uma preocupação justa, pois não há como manter-se, seguramente, e por muito tempo, somente através da força. Para Rousseau, essa força tem de ser transformada em um direito ao qual se possa contrapor um dever e não a pura e simples obediência. Tratava-se da instituição de leis capazes de ser cumpridas, capazes de dar aos homens segurança.

A ideia do contrato, na instituição das primeiras sociedades, é justamente a ideia da segurança. Se no estado de natureza o homem vive tranquilo e, ao mesmo tempo em que é dono de tudo, também não é dono de nada, vez que as coisas do mundo natural estão lá à disposição de todos, no momento da fundação da cidade, através do contrato social, todos alienam tudo em favor de todos. Mas, como afirma Burgelin²:

é uma alienação recíproca, todos abandonam tudo. Tudo significa sua pretensa liberdade de subsistir, matar, pilhar, coagir, mas também de ser morto, despojado, coagido pelos mais fortes. O que surge desse contrato é o direito. Doravante a vida já não é um dom precário da natureza, mas um reconhecimento da sociedade, os bens já não são uma posse, mas uma propriedade. A sociedade inteira torna-se fiadora. O homem parte de uma liberdade, por certo ilimitada, mas afinal ilusória, e ganha uma liberdade regulada, mas segura. Tudo se organiza, portanto, em torno da noção de lei. (BURGELIN, 2006, p. XV)

Rousseau, nos *Discursos*, fora um crítico ferrenho da sociedade civil, definindo-a como corruptora da bondade natural dos homens. Desta forma, com o *Contrato Social*, ele parece estar se contradizendo, no entanto, o Rousseau do Contrato demonstra um amadurecimento das ideias políticas, como se aquele homem natural a que ele se refere nos *Discursos*, tivesse naturalmente caminhado, como numa espécie de evolução, em direção à sociedade e ao direito. Dizia que a ideia de justiça era inata ao homem. Se era assim, era também natural que buscasse sua implementação nas instituições de direito.

Comentando a obra de Rousseau, mais precisamente o *Contrato Social*, Simpson afirma que “as diferenças óbvias entre esse trabalho e os outros de sua autoria levaram alguns acadêmicos a questionar se ele realmente, alguma vez, teve uma filosofia coerente da natureza humana e da política” (SIMPSON, 2009, p. 113). Essas diferenças, no entanto, na opinião de Simpson, são apenas superficiais pois, “sua crença na bondade natural do homem não sugeria que a maioria das pessoas

² BURGELIN, no prefácio do *Contrato Social*, p. XV

na época atual é virtuosa" (SIMPSON, 2009, p.113), assim, a concepção do *Contrato* era bastante justificada, podendo-se questionar que tipo de ordem política poderia ser moralmente justificada.

O *Contrato Social* assim pressupõe homens já moldados pela sociedade, e portanto já maculados com vícios sociais, necessitando de uma força reguladora, porém justa. Com base nisso, caberia questionar-se onde terá ido parar a liberdade tão pregada por Rousseau. A ele, que tanto se preocupara com os grilhões a prenderem o homem ("O homem nasce livre e por todo o lugar se encontra a ferros. Aquele que mais acredita ser o senhor dos outros não deixa de ser mais escravo do que eles."), como explicar a necessidade do regramento, a necessidade da autoridade do governo? Segundo Simpson, "podemos até inferir que, no resto do livro, Rousseau explica como remover os grilhões, mas este não é o caso porque a filosofia política, em sua opinião, não é uma questão de descobrir que tipo de grilhão, se este é o caso, pode ser moralmente justificado" (SIMPSON, 2009, p.114). Ora, mas sendo assim, Rousseau parece justificar um status de não liberdade. A questão mais premente a avaliar, então, é que tipo de justificação serve para a acomodação do homem dentro de um círculo de direitos e deveres, algo que diga o quê e por que obedecer.

Diante de tais questionamentos fica sempre evidente o problema da autoridade, cabendo indagar-se o que é ela e por que deve ser respeitada. Entendida como o direito ou poder de fazer respeitar as leis, de se fazer obedecer, de dar ordens, de tomar decisões e de agir, a autoridade traz em sua essência o poder, no entanto, na concepção de Rousseau, ela carece de fundamentação.

Para o autor, qualquer poder que não seja exercido de forma legítima não passa de força. E ele distingue autoridade de poder, entendendo que aquela não se pode basear simplesmente no poder de submissão dos homens a um governante, entendendo, assim, que dar-se a um governante, como quando alguém se torna súdito de um rei apenas em troca de uma suposta tranquilidade, que é a "mesma tranquilidade das masmorras", é um ato absurdo, ilegítimo e nulo, cujo praticante não está em seu juízo perfeito. E "dizer o mesmo de todo um povo é supor um povo de loucos: a loucura não estabelece direito" (ROUSSEAU, 2006, p. 14). De forma

que Rousseau explicita, já nas primeiras páginas da obra *O Contrato Social*, que nem a força e nem a loucura fazem o direito.

Ao citar, no Livro I do *Contrato Social*, a escravidão, Rousseau afirma que “nenhum homem tem autoridade natural sobre seu semelhante, e uma vez que a força não produz direito algum, restam então as convenções como base de toda autoridade legítima entre os homens” (ROUSSEAU, 2006, p.13). Dito isso, Rousseau considera que não há autoridade natural. Ela não é uma faculdade inata, logo, é preciso criá-la e, sendo ela uma criação humana, ela nasce artificialmente. Se não vem da natureza, nasce das convenções entre os homens. Mas a questão aqui é avaliar em que bases se dão essas convenções e como podem ser justificadas pela razão e pela moralidade.

2.3 DA AUTORIDADE

Rousseau afirma não haver fundamento para nenhuma autoridade natural entre os homens, no entanto, muitos basearam essa autoridade no poder paterno. Segundo Derathé, é o caso de Filmer, Bossuet e Ramsay:

Esses três autores visam ao mesmo objetivo que Hobbes e, como este, também se propõem estabelecer que os reis dispõem de uma autoridade legítima sobre seus súditos, sem estarem ligados a eles por algum engajamento, sem que algum pacto mútuo venha limitar seu poder ou impor-lhes obrigações. Além disso, se o governo absoluto provém do poder paterno, ele tem sobre todos os outros a vantagem de ter seu fundamento na natureza, “ele não é arbitrário quanto à sua instituição”. Prova-se, assim, a superioridade da monarquia absoluta sobre qualquer outra forma de governo. (DERATHÉ, 2009, p. 274)

Essa era uma alegação com a qual Rousseau não iria concordar, pois que para ele os homens eram, por natureza, iguais. Aqui, na concepção dos citados autores, há uma submissão dos homens à autoridade daqueles que os engendraram, como aquela subordinação natural dos filhos aos pais que os criaram. Tal princípio obedece à lógica, no mínimo interessante, de que seria inconcebível todos nascerem com igual direito de julgar e comandar vez que, ao nascer, a criança demandará ainda muito tempo até chegar a uma idade em que seja beneficiada pelo uso da razão. Diz Ramsay, no *Ensaio Filosófico Sobre o Governo Civil*, que “cada pai de família , anteriormente a todo o contrato, tem portanto um direito de governar

seus filhos; e estes devem por gratidão respeitá-lo, como autor de seu nascimento e causa de sua educação, mesmo após a idade da razão” (DERATHÉ, 2009, p.275).

Com base nisso, Derathé sustenta que a autoridade paternal se teria transformado, insensivelmente, em autoridade soberana, pois que, na opinião de Ramsay, “como é absolutamente necessário que haja uma potência suprema entre os homens, é natural acreditar que os pais de família, acostumados a governar seus filhos desde a mais tenra idade, eram os depositários da autoridade suprema, mais do que os jovens sem experiência e sem qualquer autoridade natural” (DERATHÉ, 2009, p. 276). Nessa mesma direção vai o entendimento de Bossuet, para quem “é a partir do modelo de autoridade paternal que a autoridade política foi instituída” e que o mundo todo começa com as monarquias e tem seu fundamento e seu modelo no império paternal, isto é, na própria natureza (DERATHÉ, 2009, p.276).

Rousseau, porém, discordaria veementemente desta alegação, pois que, no *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade*, afirma:

Quanto à autoridade paterna, da qual vários fizeram derivar o governo absoluto e toda a sociedade, basta observar, sem recorrer às provas contrárias de Locke e de Sidney, que nada no mundo está mais distante do espírito feroz do despotismo do que a docura dessa autoridade que considera mais a vantagem de quem obedece do que a utilidade de quem manda. Basta observar que o pai, pela lei da natureza, só é senhor do filho enquanto seu auxílio lhe é necessário; depois disso, eles se tornam iguais, e o filho, perfeitamente independente do pai, deve-lhe apenas respeito e não obediência, pois a gratidão é um dever que se deve manifestar, mas não um direito que se possa exigir. Em vez de dizer que a sociedade civil deriva do poder paterno, devia-se dizer, ao contrário, que é dela que esse poder retira sua principal força. (ROUSSEAU, 2009, p. 101)

Na visão de Rousseau, as duas autoridades, a paterna e a política, não têm, e não podem ter, uma origem comum em virtude de que uma brota de um sentimento de docura, da consideração ao tutelado, ao passo que a outra, no caso específico do despotismo, vem carregada de um espírito feroz e de exigências. A autoridade paterna, conforme Rousseau, pode até ser considerada, mas por respeito, não por obediência, em virtude de se perceber a gratidão como um dever, não como um direito exigível. Tal argumento, que faz todo o sentido, quando embasado no conceito que se possa ter de laços familiares, obviamente não poderia sustentar a autoridade política, esta que, ao tempo de Rousseau, era despótica, pois visava apenas à utilidade dos governantes.

Desta forma, Rousseau contrariava teóricos como Ramsay e Bossuet em seus estudos sobre a autoridade dita natural. Como já se disse de sua obra, toda autoridade deve basear-se em convenções. Comparar-se o déspota com o pai consistiria, assim, numa incoerência, vez que a relação do déspota com o povo e do pai com o filho se mostra totalmente diferente. Quanto aos bens, por exemplo, prossegue Rousseau: “os bens do pai, dos quais ele é verdadeiramente o senhor, são os laços que retêm os filhos sob sua dependência, e ele pode fazê-los participar de sua sucessão se tiverem merecido isso” (ROUSSEAU, 2009, p. 101), já com o déspota, isso se daria de forma bem diferente, pois :

longe de terem algum favor semelhante a esperar do déspota, os súditos que realmente lhe pertencem – tanto eles quanto o que possuem, pelo menos é o que ele pretende – são obrigados a receber como um benefício o que esse lhes deixa de seus próprios bens, o déspota faz justiça quando os despoja, faz um favor quando os deixa viver. (ROUSSEAU, 2009, p.101).

Ora, conforme se avaliam tais situações, não pode parecer viável uma mesma origem para os dois tipos de autoridade: a do pai e a do rei. E por mais que as relações familiares tenham sido mais autoritárias, em outras épocas, não se pode dizer que a autoridade do pai tivesse o mote de despojar a prole, como sempre fizeram os reis, estando pois, a monarquia, como uma forma de governo plena de direitos e com poucas atribuições concernentes ao bem comum dos súditos.

Diferentemente de Rousseau, Hobbes suscita esta mesma questão sugerindo a oposição entre *domínio paterno* e *domínio despótico*. Considera que o domínio pode ser adquirido de duas maneiras: por geração e por conquista. “O direito de domínio por geração é aquele que o pai tem sobre os seus filhos, e chama-se *Paterno*” (HOBBES, 2008, p.171). Entende o autor que esse domínio depende do consentimento do filho frente àquele que o preservou e a quem deve obediência, que é preferencialmente a mãe, pela característica alimentante de sua natureza, ou então que os pais, por contrato, decidem entre si quem terá o domínio sobre o filho. Já “o domínio adquirido por conquista, ou vitória militar, é aquele que alguns autores chamam *Despótico*, que é o domínio do senhor sobre o seu servo” (HOBBES, 2008, p.173). Aqui importa, segundo Hobbes, a hierarquia entre vencedor e vencido, razão pela qual o vencido, expressa ou tacitamente, concorda em servir o vencedor em troca da conservação de sua vida. Como isso, nos dois tipos de domínio vistos aqui, nota-se que Hobbes prevê uma espécie de pacto, uma espécie de

consentimento, termo pelo qual se diferenciará dos demais autores citados em relação à questão da autoridade. Não há, então, que se considerar, na visão de Hobbes, uma autoridade natural baseada no fato de que o pai gerou o filho. O que há é uma espécie de direito do pai sobre aquele ser cuja vida ele preservou. Se deixa de preservar a vida do filho, já não tem sobre ele nenhum direito.

Tais discussões sobre a autoridade são muito relevantes quando se trata de estabelecer a legitimidade do direito, mormente no que respeita às questões políticas, como se pretende na obra de Rousseau. Para ele, não há um fundamento natural, paterno, na autoridade, mas sim convenções. Assim, entende ele, que “seria difícil mostrar a validade de um contrato que obrigasse apenas uma das partes, na qual se pusesse tudo de um lado e nada do outro, e que só resultasse em prejuízo para quem se compromete” (ROUSSEAU, 2009, p.101). Para Rousseau, tal sistema seria odioso por ser ilegítimo e contrário às leis. E acreditava na legitimidade pregada por Platão, a quem considerava um sábio: “a perfeita felicidade de um reino é que o príncipe seja obedecido pelos súditos, que o príncipe obedeça à Lei e que a Lei seja correta e sempre voltada ao bem público” (ROUSSEAU, 2009, p.102) De tal alegação se poderia entender que a lei deveria ser a base de tudo, que um governo, para ser legítimo, deveria ser fundado em leis e obedecê-las, sendo, essa obediência, devida tanto pelos súditos, quanto pelo príncipe. Além disso, salienta sobre a correção da lei e sua finalidade de satisfazer sempre ao bem público. Aqui parece bem definida a diferença existente entre legalidade e legitimidade: uma lei é legal porque é lei, porque está assim instituída, e é também legítima porque visa ao bem público.

Com isso, a tirania não se estabelece de forma legítima, mas pela força, pois que priva o indivíduo de sua liberdade e aniquila qualquer possibilidade de igualdade. Rousseau entendia que “nenhum bem temporal poderia compensar a vida e a liberdade”, logo, “renunciar a elas, não importava a que preço fosse, seria ofender, ao mesmo tempo, a natureza e a razão” (ROUSSEAU, 2009, p. 103). Considerando, assim, a liberdade como um bem irrenunciável e inerente à natureza humana, algo de que não se poderia alienar ou dispor, não poderia o indivíduo ser submetido a um poder sem limites como no caso de um governo tirano. Um sistema

de desigualdade e dependência, para Rousseau, se mostraria antinatural e irracional.

Para Rousseau, a natureza tornou-se ponto irretocável, tanto que entendeu-a como aquele princípio de tudo, no qual fundamentou, através do “estado de natureza”, aquele começo hipotético que explicou o homem antes do surgimento do governo civil, logo parecia-lhe inaceitável algo que pudesse contrariá-la, como se percebe no *Segundo discurso*:

Contudo, ainda que se pudesse alienar a liberdade assim como os bens, haveria uma grande diferença para os filhos, que só gozam dos bens do pai por transmissão de seu direito, enquanto a liberdade é um dom que eles devem à natureza por sua qualidade de homens, não tendo os pais direito algum de despojá-los dela. De modo que foi preciso, para estabelecer a escravidão, violentar a natureza, foi preciso modificá-la para perpetuar esse direito. (ROUSSEAU, 2009, p. 103)

Rousseau entendia que dons essenciais da natureza, como a vida e a liberdade, não poderiam jamais ser alienados, sob pena de se aniquilar o indivíduo em sua essência. Seria diferente de se abrir mão de uma propriedade, a qual poderia ser transmitida por direito de sucessão, no caso dos pais para os filhos. Da liberdade, no entanto, ninguém poderia abrir mão, pois que ser livre era uma qualidade natural, inerente à condição humana. De modo que, Rousseau pôde concluir que, se a sociedade chegara a um estágio em que era permitida a escravidão era porque a natureza fora violentada e modificada para que tal violência fosse mantida como um direito do mais forte sobre o mais fraco.

Mais adiante em seu *Discurso*, ele afirma que os governos não nasceram pelo poder arbitrário, que seria sua corrupção e seu termo extremo a reconduzi-los à lei do mais forte, para a qual teriam sido o remédio, mas que mesmo se tivessem começado assim, esse poder sendo ilegítimo por natureza, não pôde servir de fundamento aos direitos da sociedade, nem a desigualdade de instituição (ROUSSEAU, 2009, p. 103). O autor reforça, assim, mais uma vez sua desaprovação a um poder que brotasse da força ou do arbítrio, entendendo que não deve ter sido esta a origem dos governos vez que o nascimento destes foi no propósito justamente de curar as mazelas oriundas da força e do arbítrio. Defende, ainda, que se assim fosse, esse poder seria contrário à natureza e, portanto,

ilegítimo, não sendo capaz de gerar direitos ou de fundamentar uma desigualdade forjada na instituição.

Sua preocupação – com relação à legitimidade desses governos, que por natureza, não deveriam nem poderiam ser arbitrários - se evidenciaria mais adiante, nesse mesmo *Discurso*, no que concernia a indagações sobre a “natureza de um pacto fundamental” (ROUSSEAU, 2009, p. 104) a respeito do estabelecimento do corpo político como um contrato entre o povo e os chefes que ele escolhesse , um contrato pelo qual as duas partes se obrigassem à observância das leis nele estipuladas e que formasse os laços de sua união.

Como já referido, apesar deste capítulo versar sobre a obra *O Contrato Social*, importa muito a apreciação do *Segundo Discurso* porque este é retomado naquele, como se revelasse um amadurecimento das ideias ali apresentadas. Conforme afirma Cassirer,

apesar de todos os antagonismos aparentes, o *Discurso sobre a origem da desigualdade* e o *Contrato Social* coadunam-se e completam-se. Ambos contradizem-se tão pouco, que só se pode explicar um a partir do outro e um através do outro. Quem considera o *Contrato Social* um corpo estranho na obra de Rousseau, não compreendeu a organicidade espiritual dessa obra. (CASSIRER, 1997, p.64)

Cassirer aponta, portanto, um encadeamento entre os dois trabalhos, o que faz com que seja imprescindível ao estudioso da obra de Rousseau relacionar os dois escritos. “Todo o interesse de Rousseau e toda a sua paixão fazem parte de um modo ou de outro da doutrina do homem, mas ele comprehende agora que a questão “o que o homem é”, não pode ser separada da questão “o que ele deve ser” (CASSIRER, 1997, p. 64). E assim, o que o homem é, em natureza, redundará no que ele deve ser, quando em sociedade, pelo menos hipoteticamente, ou como um projeto, ou um sonho.

Importam, no *Contrato Social*, para o trabalho aqui apresentado, principalmente as questões referentes à legitimidade, à autoridade e, como o autor reitera sempre, o direito baseado em convenções, já que a força, para Rousseau, seria “apenas um poder físico de cujos efeitos nenhuma moralidade poderia resultar” (ROUSSEAU, 2006, p. 12). Considerando-se que se pode entender por moralidade aquele caráter

do que se conforma às normas morais, tendo, em última análise, uma noção de dever, só poderiam ser assim tratados os efeitos das convenções.

2.4 DO POVO

Se a autoridade não era natural entre os homens, e muito menos resultante do poder paterno, fundando-se, portanto, em convenções, Rousseau teve necessidade de remontar às primeiras convenções, a fim de melhor justificar seu projeto. Intrigava-lhe, assim, a capacidade de homens entregarem-se ao poder de outros homens, ao que não conseguia ver como outra coisa, senão como senhores e escravos. E isso era diferente de falar-se em povo. Mas o que era um povo? Rousseau surpreende ao questionar a essência da palavra povo: “Portanto, antes de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, seria bom examinar o ato pelo qual um povo é um povo. Porque esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, constitui o verdadeiro fundamento da sociedade.” (ROUSSEAU, 2006, p. 19).

Com isso, além de unir, de forma inarredável, as palavras *povo*, *eleição* e *sociedade*, o autor busca chamar atenção para a questão de uma alegada unanimidade de vontades nas primeiras convenções, pelo menos no que se poderia referir à pluralidade dos sufrágios, ocasião em que todos teriam instituído como se dariam as votações e que a maioria do povo decidiria pela minoria. Se isso pudesse ser simplificado, o povo seria, assim, uma associação de cidadãos. Mas que ato faria um povo de uma associação de homens? Para Rousseau, isso dependia de um ato civil, de uma deliberação pública (ROUSSEAU, 2006, p. 19).

Como sustenta Ryan, para Rousseau o que importa é como uma multidão se constitui como um povo, pois que “ser um povo não é um presente da natureza. Ser um povo, só pode vir de um acordo” (RYAN, 2012, 559). Desta forma, a primeira associação entre os homens, o primeiro pacto, só se dá em virtude de que, sóis, não podiam vencer os obstáculos prejudiciais à sua conservação, então o estado primitivo, de liberdade natural, é substituído por um estado de liberdade convencional em que, agregados de comum acordo, todos se protegem. A ideia que surge do contrato é a de promover racionalmente a conservação do homem, ao mesmo tempo em que garante sua liberdade, e, ainda que isto não seja realizado

formalmente, o será de forma tácita e em toda parte, conforme Rousseau. Assim, as cláusulas desse contrato se reduzem a uma só: a alienação de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade. E então, aqueles indivíduos que jamais poderiam alienar suas vidas a um rei, alienam-se à comunidade e mantêm, uns em relação aos outros, uma condição de igualdade.

A partir dessa consideração, Rousseau lança o problema fundamental a ser solucionado pelo contrato social: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo, e permaneça tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 2006, p.21). Note-se que a preocupação do autor, com a ideia do contrato, é solucionar a questão da defesa e da proteção do cidadão associado, no entanto, o principal problema parece ser sempre o da liberdade, o quanto de liberdade pode cada um manter quando vinculado pelo contrato social. Isto é, então, uma questão que, por sua amplitude, não se pode deixar de considerar ao abordar a obra de Rousseau.

Conforme Simpson, a questão da liberdade no contrato social de Rousseau é um ponto problemático até entre seus defensores:

A ideia de que existe somente um contrato social real é talvez a parte mais característica e importante do pensamento político de Rousseau. Porém, até mesmo seus defensores poderiam concordar que a perda completa do poder de uma pessoa, da sua liberdade ou suas posses em favor do bem da comunidade parece ser um arranjo terrível. Mais ainda, ele demonstrava algum prazer em fazê-lo o mais oneroso possível: “Agora, o cidadão não é mais o juiz do perigo que a lei ordena ele que corra e, quando o governo lhe disser que é conveniente ao estado que ele morra, ele deve morrer; considerando que é somente nesta condição que tem vivido em segurança até então, e sua vida não é mais somente uma dádiva da natureza, mas sim presente condicional do Estado.” (SIMPSON, 2009, p.117)

Em relação a falar-se na existência de um único contrato social real na obra de Rousseau, isto se dá em virtude de sua alegação de que

Há somente uma lei que, por sua natureza, exige um consentimento unânime: é o pacto social, pois a associação civil é o mais voluntário de todos os atos do mundo; cada homem tendo nascido livre e senhor de si mesmo, ninguém pode, sob pretexto algum, sujeitá-lo sem seu consentimento. (ROUSSEAU, 2006, p.129)

Rousseau, assim, não admite a teoria do duplo contrato, como se vê em Pufendorf, que prega a existência, primeiramente de um pacto de associação, para

formar a sociedade civil, depois um pacto de submissão a concernir todos os cidadãos. Rousseau entende que, se houver oposição no momento do pacto social, isso não invalida o contrato, apenas exclui como estrangeiro aquele que se opõe. Assim, habitar o território é submeter-se à soberania (ROUSSEAU, 2006, p.129).

Quanto ao conteúdo bastante forte do excerto acima, retirado da obra de Simpson, onde figura um Estado grande demais em relação a um diminuto cidadão, ele considera essa teoria do pacto social mais razoável e menos dramática do que parece e assume que o fundamental é entender-se o porquê de tal perda - de poder, liberdade e posses - ser necessária. Para ele, a razão da argumentação contra essa teoria de Rousseau é o fato de as pessoas estarem mais familiarizadas com uma teoria rival do contrato social, esta associada a Locke.

Para Locke, a solução para o problema do poder está no *consentimento* dos associados e no respeito às determinações da *maioria*. Tais palavras – consentimento e maioria – são uma constante na obra do filósofo inglês. Afirma ele, no Livro II, parágrafo 96, de *Dois Tratados sobre o Governo*, que “quando um número qualquer de homens formou, pelo consentimento de cada indivíduo, uma *comunidade*, fizeram eles de tal comunidade, dessa forma, um corpo único, o que se dá apenas pela vontade e determinação da *maioria* (LOCKE, 2005, p.469). No parágrafo 99, do mesmo texto, ele explica que todos aqueles que abandonam o estado de natureza para se unirem a uma *comunidade* abdicam, em favor da *maioria* da comunidade, a todo o poder necessário aos fins pelos quais eles se uniram à sociedade, a menos que tenham expressamente concordado em qualquer número superior à maioria. Entende ele que isso se dá pela concordância em *unir-se em uma sociedade política, em que consiste todo pacto existente*, ou que deve existir, entre os indivíduos que ingressam num corpo político ou o formam. Assim, para Locke, a sociedade política nasce do consentimento de homens livres que se determinam por maioria.

O que Simpson diz requerer atenção, em um paralelo entre Rousseau e Locke, é que no contrato social de Locke “os cidadãos de uma sociedade política deveriam manter todos os seus direitos e prerrogativas e somente entregar às suas comunidades as poucas coisas necessárias ao bem geral (SIMPSON, 2009, p.118). A questão aqui é uma preocupação com o bem geral, como uma finalidade almejada

pela sociedade. Ainda no parágrafo 3, do Livro II, de *Dois Tratados sobre o governo*, Locke considera que o “poder político é o direito de editar leis com pena de morte e, consequentemente, todas as penas menores, com vistas a regular e a preservar a propriedade, e de empregar a força do Estado na execução de tais leis e na defesa da sociedade política contra os danos externos, observando tão-somente o bem público” (LOCKE, 2005, p. 381). Assim, a associação é no intuito de punir, preservar a propriedade e promover a defesa dos cidadãos, sempre no intuito de observar o bem público. Considere-se aqui, que na nota do livro referente a esse parágrafo, o tradutor comenta a expressão *poder político* utilizada por Locke. Ele cita que Elrington (1798) assegura - sobre o referido parágrafo – que há uma distinção entre poder e direito, sugerindo que Locke confunde os dois conceitos. Tal interpretação se dá porque Locke diz que o *poder político* “é o direito de editar leis (...)” (LOCKE, 2005, p. 381). Ora, Locke de fato afirma, no referido parágrafo, vários direitos compreendidos no que seria o *poder político*. Assim, o povo, através do pacto, abdica da totalidade dos poderes *necessários* à realização dos fins civis em favor da maioria. Esses mesmos “fins civis em favor da maioria” devem fazer com que esse poder político possa ser considerado um direito. Em Locke, a alienação de poderes feita pelo povo, nesse caso, conduz a uma perda parcial, ao contrário da teoria de alienação total de Rousseau.

2.5 DA ALIENAÇÃO NO CONTRATO SOCIAL DE ROUSSEAU

Em Rousseau, parece haver maior complexidade ao se tratar desse ponto vez que, diferentemente do que prevê Locke, a alienação, no contrato social, é total, ou seja, trata-se da “alienação de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade. Pois, em primeiro lugar, cada qual dando-se por inteiro, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse em torná-la onerosa para os demais” (ROUSSEAU, 2006, p.21). Na concepção de Rousseau, esse tipo de associação produz um corpo moral e coletivo, “uma pessoa pública formada pela união de todas as demais” (ROUSSEAU, 2006, p. 22). Assim, o que faz de interessante esta concepção é o “dar-se por inteiro” de cada associado, situação em que nada deve sobrar ou faltar, vez que, como ele explica, se restassem alguns direitos aos particulares, em não havendo um superior comum para decidir entre estes e o público, cada qual se arvoraria em ser seu próprio juiz e,

caso pretendesse ser juiz de todos, voltaria o estado de natureza e a associação arriscaria tornar-se ou tirânica ou vã.

Como já foi antes referido, entre as teorias de Locke e Rousseau sobre a alienação do associado, pesa a questão da perda ser parcial ou total. Se, para Locke, na associação pelo contrato social, se entrega somente as poucas coisas necessárias a que seja atingido o bem geral, na associação conforme Rousseau, pelo fato da alienação ser total, a perda deve ser maior. No entanto, conforme explica Simpson, (SIMPSON, 2009, p. 118), a teoria de Rousseau apresenta vantagens sobre a de Locke e propõe uma solução mais adequada para o problema.

Simpson sugere, para o entendimento do referido problema, que se pergunte “o que acontece quando os cidadãos discordam das autoridades políticas sobre quais os poderes e as posses que o bem público requer que eles abram mão”, (SIMPSON, 2009, p. 118) e cita como exemplo a situação em que uma pessoa rica não queira pagar impostos para ajudar os menos favorecidos, por achar que os pobres são preguiçosos e que, por isso, ela nada lhes deve. A situação, que parece bem emblemática da realidade atual, pode expressar, de forma bastante simples, preocupações referentes à cidadania e aos pactos que se fazem em virtude dela. Simpson prossegue, então, sugerindo que se imagine que o governo da comunidade citada decide que a pessoa está errada e que o contrato social requer que se paguem mais impostos do que pensa para o benefício do pobre. Na opinião do comentador, a questão é: se tal pessoa quer permanecer cidadã, ela é obrigada a pagar os impostos no nível de exigência que a lei determina, mesmo que não queira fazer isso por acreditar que é injusto? Simpson entende que “a resposta, presumivelmente, é sim, porque uma sociedade política na qual as pessoas não seriam obrigadas a obedecer as leis não seria, de maneira alguma, uma sociedade política” (SIMPSON, 2009, p. 118).

O caso prático apontado por Simpson esclarece, de uma maneira simples, como são conduzidas demandas comuns da sociedade civil, esta que se forma, segundo Rousseau, quando os homens decidem associar-se no intuito da auto-conservação e que necessita das leis para seu próprio controle e manutenção. E a obediência ao regramento, às leis, ao direito, demonstra estar sempre no centro da discussão política, como se percebe nesse caso.

Quando se estuda Rousseau, mesmo de uma forma mais superficial, é difícil não se questionar sobre essa subserviência, essa entrega do cidadão à sociedade e, mais precisamente, à lei, quase como se esta fosse um ente pelo qual o cidadão se deixa possuir. Essa preocupação é demonstrada pelo caso prático de Simpson, vez que ele levanta a questão de “como o Estado pode demandar legalmente que o cidadão abra mão de algo, contra sua vontade, quando a autoridade do Estado vem somente do consentimento do governado” (SIMPSOM, 2009, p. 118). Nessa situação, Simpson entende que a única resposta possível é que, de alguma forma, o cidadão já havia feito a concessão. Assim, a teoria de Rousseau resolveria esse problema, tornando completa a perda dos direitos de cada associado. Por essa razão, prossegue Simpson,

a teoria de Rousseau, que parece estranha numa primeira análise, é o relato mais plausível do contrato social, pois pode explicar por que os cidadãos são obrigados a fazer a concessão de certos poderes e posses à comunidade, mesmo quando preferem não o fazer, algo que toda a filosofia política, exceto o anarquismo, requer, mas que a teoria da perda parcial dos direitos não consegue explicar. (SIMPSON, 2009, p.119).

O comentário de Simpson, ilustrado por seu caso prático, busca convencer, e de fato consegue, de que a teoria da perda total de Rousseau, embora pareça algo impossível, resolve melhor o problema da alienação do que a versão de Locke, com a perda parcial. Ainda que essa entrega de direitos e posses na mão do Estado pareça uma coisa apenas teórica, ela parece ter de fato algum sentido quando expressa na prática, como procede Simpson.

Rousseau afirma, ao tratar do domínio real, no livro I do *Contrato Social*, “que cada membro da comunidade entrega-se a ela no momento de sua formação, tal como se encontra naquele instante – ele e todas as suas forças, das quais fazem parte os bens que possui” (ROUSSEAU, 2006, p. 27). Entende que a posse não muda de natureza ao mudar de mãos, passando a ser propriedade nas mãos do soberano. A explicação é outra: as forças da Cidade seriam incomparavelmente maiores do que as de um particular, assim a posse pública seria também mais forte e mais irrevogável. Essa alienação é, então, algo singular porque “aceitando os bens dos particulares, a comunidade, longe de despojá-los, só faz assegurar-lhes a posse legítima, transformando a usurpação num verdadeiro direito e a fruição em propriedade” (ROUSSEAU, 2006, p. 29). Assim, para Rousseau, eram muitas as

vantagens do contrato social, tanto que apresenta um balanço comparativo do que o homem perde e do que ganha com a referida instituição: perde a liberdade natural e um direito ilimitado ao que deseja e pode conquistar, mas em compensação, ganha a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui.

Para que não haja engano a respeito dessas compensações, importa distinguir entre a liberdade natural, que tem por limites apenas as forças do indivíduo, e a liberdade civil, que é limitada pela vontade geral, e ainda entre a posse, que não passa do efeito da força ou do primeiro ocupante, e a propriedade, que só pode fundar-se num título positivo. (ROUSSEAU, 2006, p. 26)

Para que se possa compreender a fundamentação das referidas vantagens alegadas por Rousseau há que se adentrar, mais adiante, talvez o ponto mais crucial de sua teoria: a vontade geral, esta que, segundo ele, é o que pode limitar a liberdade civil tornando-se, assim, um entrave à aceitação de seus fundamentos. No entanto, pelas passagens acima, o autor justifica a alienação total sugerida pelo contrato social. Independentemente do que possam argumentar em oposição a ela, em termos de uma alegada onerosidade acarretada por essa entrega incondicional, há que se considerar que ela pode propor ganhos bastante consideráveis a ponto de fundamentar o pacto que acaba por levar o homem natural a se transformar no homem civil.

2.6 DA SOBERANIA

Para Rousseau, a soberania é apenas o exercício da vontade geral, nunca podendo alienar-se, e o soberano, que não passa de um ser coletivo, “só pode ser representado por si mesmo (ROUSSEAU, 2006, p.33), podendo transmitir-se o poder, nunca a vontade. Diferentemente do cidadão, que se aliena em benefício da comunidade, a soberania, além de inalienável, é indivisível, pois que “a vontade, ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou unicamente de uma parte” (ROUSSEAU, 2006, p.35). Afirma, ainda, que, se essa vontade for do corpo do povo, será um ato de soberania e fará lei. Do contrário, será apenas um ato particular. Desta forma, “Rousseau prevê um contrato no qual nos entregamos inteiramente e sem reservas à soberania, criando um “corpo moral” com absoluta autoridade sobre todos os seus membros” (RYAN, 2012.p. 560).

A soberania, tal como a concebeu Rousseau, se opunha a conceitos anteriormente formulados por outros filósofos. Segundo Wokler, contra as modernas noções de soberania absoluta apresentadas por sábios como Bodin, Grotius, Hobbes e Pufendorf, Rousseau elaborou uma ideia alternativa de soberania que também abraçava um compromisso republicano antigo com a liberdade civil. (WOKLER, 2001, p.423). Wokler afirma que, antes do uso que Rousseau deu ao termo na sua filosofia, o conceito de soberania fora conectado por seus intérpretes à ideia de força ou império, e ele characteristicamente pertencia ao domínio de reis sobre seus súditos, ao invés da liberdade dos cidadãos. Para Wokler, que cita Bodin e Hobbes como os mais conhecidos advogados da causa da soberania absoluta, estes pensavam o termo soberania como derivado do latim summa potestas ou summum imperium, o qual definia o poder dominante do governante. Já para Rousseau, a ideia de soberania seria essencialmente um princípio de igualdade, o qual identificava o elemento governado, ou os súditos mesmos, como a suprema autoridade, e estaria conectado com os conceitos de vontade ou direito, ao invés de força ou poder. Isso expressaria, para Wokler, o moral na política, e não o material.

Como se percebe, para Rousseau, a vontade, quando é geral, é capaz de criar a lei a qual todos se devem submeter, pois, quando é apenas de uma parte, é só um ato particular, incapaz, portanto, de gerar qualquer direito. Assim, a lei está atrelada à ideia de soberania.

Em Wokler, tal como afirma no comentário acima, fica evidenciado em Rousseau justamente o princípio da igualdade, o qual coloca os governados, unidos numa vontade, como autoridade suprema, de forma que, o que conta não é a força ou o império de um homem sobre outro, o que geraria e perpetuaría a desigualdade. Ao contrário, a soberania de Rousseau prevê um cidadão que, mesmo quando é súdito, através da vontade geral criadora de direito, é investido da autoridade suprema.

Wokler, no entanto, não deixa de notar o quanto de problemático há nessa questão, vez que cita aquela famosa passagem do *Contrato Social* em que Rousseau diz que os cidadão são *forçados a ser livres* (WOKLER, 2001, p.424). Esta, que talvez seja – entre todas as controvérsias da obra do filósofo - a mais controversa passagem, pois que junta em uma mesma expressão os sentidos de *força* e *liberdade*, palavras bem opostas, formadoras de um inarredável paradoxo.

Ao comentador, esta parece a mais vil decepção imaginável para alguém que fez da ideia da liberdade o mais central princípio de sua filosofia política, embora ele afirme que Rousseau conseguiu responder a esta questão. Nesse sentido, Wokler explica:

A autoridade absoluta da soberania, ele (Rousseau) escreveu, deve vir de todos e aplicar-se a todos. A voz da *volonté générale* que ela decreta não pode pronunciar-se sobre os indivíduos sem perder a sua própria legitimidade, uma vez que articula na lei o interesse comum de cada cidadão, ao passo que o exercício da força sobre os indivíduos é reservado exclusivamente para o governo de uma nação. A soberania de Rousseau nunca executa suas próprias leis e nunca pune os transgressores contra ela, nem, de fato, força alguém a ser livre. (WOKLER, 2001, p. 424)

Como já se disse, a obra de Rousseau é carecedora de interpretação. As coisas nunca são como parecem ser, de forma que o leitor, ou estudioso, das páginas de seus diversos escritos nunca deve esperar encontrar uma leitura fácil ou uma solução rápida. Há, sim, que se ocupar com um estudo meticoloso de suas obras, sob pena de se atribuir a ele versões baseadas em julgamentos apressados ou errôneos. E o caso da soberania e da vontade geral, como percebe Wokler, se presta bem a isso. Mas como se pode interpretar tão forte argumento como o de ser forçado a ser livre?

Ocorre, como afirma Wokler, que Rousseau distingue direito de poder. Diferencia a vontade moral, que determina a lei, da força física que a implementa. E isso acontece porque essa vontade e essa força são colocadas em diferentes mãos: no caso, uma no poder legislativo, outra no poder executivo. Wokler esclarece que, em Rousseau, “o ponto sobre força e liberdade significa pouco mais do que os cidadãos deverem sempre ser limitados por seus próprios acordos, mesmo quando se sentem inclinados a ignorá-los” (WOKLER, 2001, p.424). Refletindo sobre isso, Wokler, retira o peso do argumento citado acima, de que se é forçado a ser livre, vez que o que deve importar não é a força, mas sim a liberdade de se fazer o que se quis fazer, de se fazer o que se acordou anteriormente. Ou seja, o que importa, o que atribui legitimidade ao poder é o consentimento. Trata-se dos cidadãos obedecerem à lei que prescrevem a si mesmos, como se lê no capítulo VIII, do Livro I, uma obediência que Rousseau define como liberdade.

2.7 DA RETIDÃO DA VONTADE GERAL

A vontade geral, na obra de Rousseau, é sempre um tópico a gerar grandes discussões. Até por ser uma das partes mais importantes de sua filosofia, e a que mais o diferencia e isola de seus pares por ser tão revolucionária e inovadora, a vontade geral normalmente é incompreendida. Rousseau, no entanto, procurou defini-la bem, diferenciando-a do que se poderia entender pela *vontade de todos*. Na sua concepção, a vontade geral se refere somente ao interesse comum, enquanto a vontade de todos se refere ao interesse privado. Esta “não é mais do que a soma das vontades particulares” (ROUSSEAU, 2006, p.37). E com isso, compreendida essa diferenciação, resta entender-se como se avalia a correção dessa vontade.

Rousseau argumentou ser a vontade geral “invariavelmente reta e tendente à utilidade pública” (ROUSSEAU, 2006, p.37), o que, de certa forma, torna-a ainda mais difícil de entender em virtude de seu atrelamento a um juízo de valor, afinal, como avaliar-se essa retidão? Se o parâmetro for o bem comum, então essa retidão mede-se por sua finalidade – que é o bem - e, uma vez atingido esse fim, a vontade geral é a vontade correta. Rousseau, contudo, viu necessidade de explicar que a vontade geral pode errar sim, mas, neste caso é porque o povo foi enganado e agiu imbuído de informações parciais, sob a influência de facções.

Assim, para que a vontade geral seja respeitada, considerando-se desta forma uma vontade reta, não pode haver sociedade parcial no Estado e cada indivíduo só pode opinar de acordo com o seu próprio ponto de vista, do contrário, mesmo se desejando esse bem que é comum, não se poderá encontrá-lo. Para que o povo pareça desejar o mal, ele é frequentemente enganado, segundo Rousseau, mesmo que nunca se corrompa (ROUSSEAU, 2006, p.37).

As diferenças de opinião, existentes entre os cidadãos, uma vez aparadas como se fossem arestas, deixariam aparecer apenas o que fosse comum a todos, e este resultado comum, com vistas ao bem público, deixaria transparecer a vontade geral, uma vontade reta, mas que poderia errar na condição de que o povo estivesse desinformado. Como princípio, aquela vontade geral que faz a lei baseia-se em um povo em sua verdadeira acepção, livre e consciente em suas escolhas. Um povo ciente de seus direitos e deveres políticos. Se, pelo pacto social, o corpo político de

todo o povo obtém o poder absoluto da soberania, é pela vontade geral que esse poder é guiado.

Como exercício da vontade geral, a soberania dá ao soberano a possibilidade de exigir que o cidadão preste serviços ao Estado, e isso passa a ser um dever, no entanto, tal exigência deve ser útil à comunidade como um todo, pois há que se observar tanto as leis da razão quanto da natureza, devendo para tudo haver uma causa. Assim, esse poder e suas exigências devem ser justificados.

Rousseau entende que os compromissos gerados pelo pacto só são obrigatórios por serem mútuos, em virtude de a vontade geral ser sempre reta e visar à felicidade de cada um. Ele explica isso afirmando :

Eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça que ela produz derivam da preferência que cada um tem por si mesmo e, por conseguinte, da natureza do homem, de que a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve ser-lhe tanto em seu objeto quanto em sua essência, de que deve partir de todos para aplicar-se a todos; e de que perde sua retidão natural quando tende a algum objeto individual e determinado, porque então, julgando aquilo que nos é estranho, não temos a guiar-nos nenhum verdadeiro princípio de equidade. (ROUSSEAU, 2006, p. 40)

Com isso, Rousseau reitera que interesses particulares jamais podem ser objetos de interesse da vontade geral, pois que todo ato da soberania, ou da vontade geral, deve obrigar ou favorecer igualmente todos os cidadãos, nunca distinguir cidadãos em particular. Desta forma, o princípio da igualdade acaba sempre se sobressaindo quando Rousseau aborda o direito político e a questão do contrato social: a conclusão a que se deve chegar, segundo ele, é a de que o pacto estabelece a igualdade entre os cidadãos fazendo com que todos se comprometam sob as mesmas condições e que venham a gozar dos mesmos direitos (ROUSSEAU, 2006, p.41). Esse aspecto é, portanto, básico e fundamental: se o contrato estabelece uma igualdade convencional através de um compromisso a que ninguém é forçado, isso pode ser tomado como uma livre escolha, o que leva a um outro princípio, o da liberdade. Não pode haver, então, nenhuma espécie de favorecimento particular e o soberano conhece apenas o corpo da nação, não as individualidades.

O falar-se constantemente em *soberano*, ao invés de gerar mal estar – o que algumas vezes gera – em virtude do peso que a palavra possa ter proveniente de seus usos anteriores a Rousseau, quando imperavam abusos políticos, e que muitos teóricos referendavam, deve tornar mais pungente a força atribuída à soberania. O *soberano* agora é tão somente o povo atribuindo direitos e deveres a si mesmo, o povo como principal dínamo da vontade geral.

No entanto, uma questão importante a ser considerada quanto ao soberano, e que por vezes pode causar também algum estranhamento, é a de ter-se o povo como aquele que manda e também como aquele que obedece. Assim, no plano das individualidades, há dois sujeitos políticos individuais: o cidadão ativo e soberano (do lado da vontade geral), e o súdito, como receptor e sujeito que se submete. Para se entender esse binômio, há que se entender a concepção rousseauiana de lei.

2.8 DA LEI COMO EXPRESSÃO DA VONTADE GERAL

Rousseau afirma que o objeto das leis é sempre geral, considerando os súditos coletivamente e as leis como abstratas (ROUSSEAU, 2006, p. 47), de forma que toda função que se refere a um objeto individual não está no âmbito do poder legislativo. Na sua concepção, as leis são atos da vontade geral, logo não há de se questionar se são injustas, pois que ninguém é injusto para consigo mesmo (ROUSSEAU, 2006, p.47). Além disso, considera que também não é necessário perguntar como se pode ser, ao mesmo tempo, livre e submisso às leis, já que elas são expressões da vontade. Ora, desta forma o autor torna desnecessária qualquer indagação sobre a possibilidade de entendimento do alegado binômio: há que se entender que ele simplifica, na vontade geral, essa questão. É simples: o povo submetido às leis deve ser o autor delas (ROUSSEAU, 2006, p.47), e desta forma ele é tanto soberano, quanto súdito. Trata-se da junção, em um mesmo ente, tanto do componente ativo quanto do passivo: o indivíduo é cidadão (ativo) enquanto participante da atividade soberana, e é súdito (passivo) enquanto submetido às leis do Estado.

Diz Derathé que, para se determinar quais são os verdadeiros caracteres ou a verdadeira natureza da lei, é necessário levar em conta não somente a autoridade

de onde ela provém, mas também o objeto concernido (DERATHÉ, 2009, p.430), assim, essa autoridade é geral, como a vontade que a gera, e o objeto também é geral, porque relaciona-se ao bem comum. Como Rousseau prega que a lei deve partir de todos para aplicar-se a todos, os homens são, ao mesmo tempo, legisladores e sujeitos às leis.

Esse sistema da lei, tal como sugere Rousseau no Contrato Social, em uma tentativa de demonstrar que ele traz em si uma certa simplicidade ao ser reduzido ao âmbito da vontade geral, mereceu, por parte do autor, um parágrafo de cunho bastante poético ao tratar da figura do legislador. Tal tratamento demonstra o quanto árdua pode ser a tarefa de dar aos cidadãos a lei que lhes deverá guiar:

Para descobrir as melhores regras da sociedade que convém às nações, seria necessária uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não experimentasse nenhuma, que não tivesse relação alguma com nossa natureza e a conhecesse a fundo, cuja felicidade fosse independente de nós e, no entanto, admitisse ocupar-se da nossa; e que enfim, no transcurso do tempo, contentando-se com uma glória longínqua, pudesse trabalhar num século e usufruir em outro. Haveria a necessidade de deuses para dar leis aos homens. (ROUSSEAU, 2006, p. 49)

Tal pensamento referenda uma vontade geral e voltada ao bem público na gênese das leis, pois que um legislador desapaixonado e distante seria avesso a interesses particulares e, portanto, capaz de fazer uma legislação endereçada ao bem comum e com bases mais justas.

Rousseau entende haver uma justiça, que ele considera universal, a emanar unicamente da razão, mas reconhece que essa justiça, para ser admitida entre os homens, precisa ser recíproca. Diferentemente do estado de natureza, em que tudo é comum, e um homem só reconhece como de outro o que lhe é inútil, no estado civil é a lei que estabelece os direitos, devendo, com isso, acarretar mudanças significativas, como se vê mais adiante:

Quem ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se capaz de mudar, por assim dizer, a natureza humana; de transformar cada indivíduo que, por si mesmo, é um todo perfeito e solidário em parte de um todo maior, do qual esse indivíduo recebe, de certa forma, sua vida e seu ser; de alterar a constituição do homem para fortalecê-la; de substituir por uma existência parcial e moral a existência física e independente que todos recebemos da natureza. (ROUSSEAU, 2006, p. 50)

O que Rousseau demonstra com essa alegação é o quanto de artifício há na implantação da sociedade civil vez que, no momento em que os homens se associam e passam a ser um povo, fica instanciada uma outra realidade, uma outra natureza surge tornando o homem mais forte por fazer parte desse todo organizado de que passa a participar. Trata-se de moldar a natureza humana acomodando-a ao artifício da lei. E é isso que esse contrato hipotético de Rousseau, “que se dá no plano do dever-ser e não da história” (REIS, 2012, p.81), baseando-se no consentimento dos indivíduos, pretende obter.

Se o sistema de Rousseau é ideal, baseado num dever ser, parece correto afirmar-se que ele prevê um homem imbuído de razão. De preferência uma razão reta. No entanto, quanto se lida não com o que deve ser, mas com o que é, mostra-se problemático pensar-se em uma prática que dê conta do homem humano e real considerando-se sua liberdade.

2.9 DO GOVERNO

No capítulo I, do livro III do Contrato Social, ao falar do governo em geral, Rousseau parece um tanto irônico ao prevenir o leitor de que “este capítulo deve ser lido pausadamente, e de que não conheço a arte de ser claro para quem não deseja ser atento” (ROUSSEAU, 2006, p.71). Obviamente não imaginava ele o quanto sua obra seria estudada nos séculos seguintes e o quanto daria margem a interpretações conturbadas ou excessivamente divergentes, podendo estar baseadas até mesmo em leituras desatentas diante um texto não claro ou já fora de contexto.

Para Rousseau, o corpo político tem dois móveis a saber: a força e a vontade, sendo a primeira, o poder executivo, e a segunda, o poder legislativo (ROUSSEAU, 2006, p. 71). Em sua concepção, o legislativo pertence unicamente ao povo, e pode-se dizer que expressa-se de uma forma mais genérica. Já o executivo tem um caráter mais específico por envolver um agente próprio dotado de força pública a agir de acordo com a vontade geral. A este ente, segundo Rousseau, se pode chamar de governo, “um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para permitir sua mútua correspondência, encarregado da execução das

leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política” (ROUSSEAU, 2006, p.72).

Rousseau chamou o exercício legítimo do poder executivo de *governo* ou suprema administração, e o homem ou corpo encarregado dessa administração, de princípio ou magistrado. Percebeu, dessa forma, que tal nomenclatura poderia ser de difícil entendimento, do contrário, não exigiria dos leitores que fossem atentos.

O governo, nessa concepção, é um corpo do Estado distinto tanto do povo quanto do soberano, mas intermediário entre um e outro. Assim, o soberano legisla, prescrevendo a lei, o povo, enquanto súdito passivo, obedece à lei, e o governo, enquanto intermediário dessa relação, através de um mandato, faz com que se cumpra a lei. Esses mandatários, os governantes, a quem cabe a execução da lei, podem ser distribuídos entre as diferentes formas de governo que Rousseau apresenta, sempre em relação à maior ou à menor participação do povo em sua formação.

Ao tratar da divisão dos governos, Rousseau denomina como *Monarquia* aquele governo concentrado nas mãos de um magistrado único, de quem os demais recebem o seu poder, como *Aristocracia* aquele governo confinado nas mãos de um pequeno número de pessoas, “de sorte que haja mais simples cidadãos que magistrados” (ROUSSEAU, 2006, p.81) e, finalmente, como *Democracia* aquele governo em que o soberano confia o governo a todo o povo ou a maior parte do povo, “de modo que haja mais cidadãos magistrados do que simples cidadãos particulares”. No entanto, é justamente em relação à Democracia, que residem problemas bem contundentes na teoria de Rousseau, como se verá mais adiante.

Rousseau argumenta que, se “tomarmos o termo no rigor da acepção, nunca existiu verdadeira democracia, nem jamais existirá. É contra a ordem natural que o grande número governe e o pequeno seja governado” (ROUSSEAU, 2006, p. 83). Um grande problema a ser solucionado na questão da democracia é o de entender-se como funciona, na prática, a força do povo nas decisões. Como se imaginar uma vontade geral sendo constantemente expressa sem o povo reunido? Segundo Rousseau, não se pode mesmo imaginar que o povo permaneça constantemente

reunido para ocupar-se dos negócios públicos e não seria possível estabelecer comissões para isso sem mudar a forma de administração.

A democracia, tal como é colocada no Contrato Social, traz em si inúmeros entraves e Rousseau os enumera no Livro III. Segundo ele, “não há governo tão sujeito às guerras civis e às agitações intestinas quanto o democrático ou popular, porque não existe nenhum outro que tenda tão forte e continuamente a mudar de forma, nem que demande mais vigilância e coragem para ser mantido em sua forma original” (ROUSSEAU, 2006, p.84). Tal colocação não parece difícil de aceitar vez que, por envolver um grande número de pessoas - por assim dizer, o povo ele mesmo - no círculo do poder, essa forma de governo deve mesmo sofrer agitações internas ou carecer de maior controle. Contudo, ainda assim, tem grande mérito na visão de Rousseau, pois “se houvesse um povo de deuses, haveria de governar-se democraticamente” (ROUSSEAU, 2006, p.84). E dizia isso por achar que um governo tão perfeito não conviria aos homens. Quando Rousseau fala em *deuses*, tanto no excerto acima quanto naquele em que diz serem necessários deuses para dar leis aos homens, ele parece demonstrar, ainda que de uma forma figurada, um tanto de descrédito no homem. Esse homem, em sociedade, a querer regrar-se e governar-se, demandaria uma perfeição que, de certa forma, ainda lhe era inatingível.

2.10 DEMOCRACIA E LIBERDADE: ALGUNS PROBLEMAS NA OBRA DE ROUSSEAU

Comumente conceituada como o governo do povo, pelo povo e para o povo, a democracia poderia ser uma concepção de governo nos moldes do que pregou Rousseau. Poderia, mas nem sempre é assim, pois há quem questione não ter sido Rousseau um democrata, nem poderem ser atribuídos ao seu pensamento os regimes de governo revolucionários – e motivados pelo povo - surgidos na esteira de sua filosofia.

Quando se fala na vontade geral, que é a vontade respaldada pelo consenso do povo e não a vontade da maioria, vê-se a importância que tem a palavra povo e as decisões que emanam desse ente como criador da lei. No entanto, quanto de

democrático há nisso? Autores importantes manifestam-se em relação ao modelo de democracia de Rousseau aduzindo, inclusive, que ele não era um democrata.

Achando que a democracia era para deuses, ou para pequenos, e mais igualitários Estados (ROUSSEAU, 2006, p.82), Rousseau chegou a discorrer sobre as virtudes de uma aristocracia eletiva em que os mais talentosos governariam. Para ele, seria natural que os mais sábios governassem a multidão, quando houvesse certeza de que a governariam em benefício dela e não em proveito próprio (ROUSSEAU, 2006, p.86).

Um ponto de suma importância para essa discussão é o da Democracia, como conceito clássico, ser “um método para alcançar o bem comum por meio da discussão pública e do voto popular” (RYAN, 2012, p.960). Desta forma, o pensamento é de que a vontade pública vá por um caminho onde esteja o bem comum, e que delegue aos representantes a função de transformar tal visão em políticas. Para Schumpeter , o problema é que o “bem comum não é transparentemente visível como precisa ser para o método rousseauiano de trabalho” (RYAN, 2012 p.960). Assim, o bem comum, qualquer que seja ele, não seria acordado por todos os observadores, e o próprio Rousseau “pensava que havia sociedades, das quais qualquer sociedade industrial moderna poderia seguramente fazer parte, em que podia haver poucos interesses comuns, em virtude de que o antagonismo de indivíduos e classes era tão grande que seria como encontrar um interesse comum entre um leopardo e uma cabra” (RYAN, 2012, 960).

A questão da justificativa da vontade geral é também um ponto muitas vezes difícil de defender, este capaz de reunir críticas entre os democratas, e até de motivar um recuo na opinião do próprio Rousseau. Segundo Waltzer, o argumento de Rousseau de que o povo faz e se sujeita às leis, como uma associação de homens livres, torna a lei uma função da vontade popular e não da razão (WALTZER, 2003, p. 365). E ele vê nessa vontade geral alguns problemas capazes de fazer alguns democratas contemporâneos recuarem em relação a ela: primeiro, as pessoas devem “querer de forma geral” e não individual; segundo, as pessoas renunciam agora a uma vontade futura; e terceiro, as pessoas devem querer o que é certo, o bem comum. A dificuldade maior está em saber o que é, de fato, o certo a

fazer. “O povo pode não saber a coisa certa a fazer, mas ele reivindica o direito de fazer o que acha que é certo” (WALTZER, 2003, p. 365). Em tais questões parece haver uma boa dose de subjetividade, o que vem a tornar essa teoria bastante complicada e, por isso, sujeita às mais variadas críticas. Assim, alcançar-se o que seria a vontade geral demonstra ser tarefa de grande exigência política, afinal, como favorecer, pelo alegado bem comum, a todos os cidadãos de forma equitativa?

Ao tratar da Democracia, no início do capítulo IV do livro III do Contrato Social, Rousseau afirma que quem faz a lei sabe melhor que ninguém como interpretá-la. E, sendo assim, pareceria lógico ser a melhor constituição aquela que unisse poder legislativo e poder executivo. No entanto, segundo ele, é justamente isso que torna esse governo insuficiente, pois príncipe e soberano sendo a mesma pessoa, não formam senão um governo sem governo. Demonstra, com isso, uma clara preferência pela separação de poderes por entender que, do contrário, tal arranjo poderia levar ao abuso das leis pelo governo, privilegiando o interesse privado em detrimento do público, mesmo sendo este a razão das leis.

Problemática ou um tanto utópica, a democracia tal como Rousseau a vê, é capaz de requerer sacrifícios do cidadão, pois em outra passagem ele diz: “é sobretudo nessa constituição que o cidadão deve armar-se de força e consciência, e dizer em cada dia de sua vida, no fundo do coração, o que dizia um virtuoso palatino na Dieta da Polônia : “Antes os perigos da liberdade, do que a tranquilidade da servidão” (ROUSSEAU, 2006, p.84). E dizendo isso, ao acenar ao povo com a liberdade, parece estar afirmado que a democracia pode valer a pena.

Diante de obra tão peculiar a tratar de assuntos de teor nada pacífico entre os filósofos, como a democracia e a liberdade, Rousseau teve críticos importantes a exemplo de Isaiah Berlin e Hannah Arendt, para quem Rousseau era inimigo da liberdade ou, no mínimo, estava totalmente equivocado.

A vontade como condutora das questões políticas e como ente gerador da lei, tendo o respaldo da soberania popular, constitui-se em item dos mais difíceis a se resolver na filosofia política. Hannah Arendt manifesta-se contrariamente a esse tópico do pensamento de Rousseau afirmado que talvez em nenhum outro lugar o fato de as faculdades da vontade e da força de vontade constituírem, em si e por si

mesmas, desligadas de quaisquer outras faculdades, uma capacidade não-política e mesmo antipolítica, seja tão claro como nos absurdos a que Rousseau foi conduzido e na curiosa euforia com que ele as aceitou. Para a autora, a vontade não se comunica. Ao contrário, ela se impõe. No entanto, ao analisar o caso particular do uso da vontade geral como vontade do povo, na Revolução Francesa, Arendt entende que tal conceito tornou-se plausível naquele momento, pois havia uma “massa famélica obcecada pela satisfação de suas carências físicas” (ARENDT, 1990, p.61). Desta forma, se poderia falar em uma “multidão, unida num só corpo e movida por uma só vontade” (BARZOTTO, 2003, p.122). Tal situação poderia justificar o conceito de vontade geral de Rousseau, contudo, em outras situações, onde não ocorre tal unidade, “um Estado onde os cidadãos unem-se pela vontade e não pelo discurso, onde cada um pensa apenas seus próprios pensamentos é, por definição, uma tirania” Desta forma, por essa ótica, fica prejudicada a democracia de Rousseau que, por ser baseada na vontade una e não no diálogo, tenderia mais à tirania.

Já Isaiah Berlin, na obra *Quatro ensaios sobre a liberdade*, afirma:

Rousseau me diz que, se entrego livremente todas as partes da minha vida à sociedade, crio uma entidade que, por ser construída mediante sacrifícios iguais de todos os membros, não pode desejar magoar nenhum deles. Em tal sociedade, ao que nos informam, não pode ser do interesse de ninguém prejudicar a outro. “Dando-me a todos, dou-me a ninguém” e recebo de volta tudo quanto perdi com força nova e suficiente para preservar meus novos ganhos. Kant nos diz que “quando o indivíduo abandonou totalmente a sua liberdade selvagem e sem lei, reencontrá-la inteira, em um estado de dependência à lei”, isto já é verdadeira liberdade porque essa dependência é obra de minha própria vontade agindo como legisladora. (BERLIN, 1981, p. 154)

Tendo dois conceitos de liberdade, a negativa e a positiva, Berlin agrupa tanto Rousseau quanto Kant entre os que pregam a liberdade positiva, a qual é uma liberdade de cumprir as próprias capacidades, ao contrário da negativa que é uma liberdade com ausência de contenção externa. Ele, no entanto, não pode concordar com esses autores sobre esse aspecto. Considera que, no entendimento dos autores supracitados, “a liberdade, longe de ser incompatível com a autoridade, torna-se praticamente idêntica a ela” (BERLIN, 1981, p. 154), algo que, segundo ele, não faz sentido. Berlin entende que essa ideia perpassa todas as declarações dos direitos do homem no século XVIII, e todo o pensamento daqueles que consideram a “sociedade como um projeto elaborado conforme as leis racionais do legislador

sábio, ou da natureza, ou da história, ou do ser supremo. E, para corroborar e reforçar sua opinião,cita Bentham, que diz que: “toda lei é uma infração da liberdade”, mesmo que tal “infração” leve a um aumento da liberdade (BERLIN, 1981, p.154). Com essa assertiva, Berlin condena essa alienação, essa entrega do indivíduo ao sistema da lei que ele mesmo criou e que ele entende que irá aprisionar esse indivíduo privando-o de sua liberdade individual.

Berlin sugere, por sua oposição ao que fora pregado por Rousseau, que o aspecto coercitivo da lei não se coaduna com a liberdade tal como é conhecida. No caso ideal a que ele se opõe, a liberdade coincide com a lei, e a autonomia com a autoridade. Assim o indivíduo é livre para agir segundo a lei e tem a autoridade para ser autônomo ao criar e cumprir essa mesma lei. Se a lei é racional e o legislador é sábio parece que não se apresentam grandes problemas. Mas e se não é assim?

Pela citação abaixo, Berlin parece tentar responder a essa questão fundamentando sua posição em autores como Benjamin Constant. Afirma Berlin que um problema a ser resolvido, na prática, é o da racionalidade dos indivíduos. Questiona-se sobre como os homens poderiam ser tornados racionais da forma como, por exemplo, pede um sistema como o de Rousseau. “Pois os não-educados são irracionais, heterônomos e precisam ser coagidos, no mínimo para fazer a vida mais tolerável para os racionais, se é que devem viver na mesma sociedade e não ser induzidos a se retirarem para um deserto ou para algum Olimpo” (BERLIN, 1981, p.164). Pertinente, assim, a preocupação de Berlin: o não-educado haveria de ser coagido, restando prejudicadas sua liberdade e sua autonomia.

Cita ele ainda, que Benjamin Constant percebeu que “a liberdade perigava pela mera existência da autoridade absoluta como tal” (...) “ Não é o braço que é injusto, mas a arma é que é muito pesada – e alguns pesos são excessivos para a mão humana”. Assim como “o direito igual de oprimir – ou de interferir – não é equivalente à liberdade”. “Nem o consentimento universal à perda de liberdade a preserva milagrosamente apenas por ser universal ou por ser consentimento” (BERLIN, 1981, p.164). Desta forma, Constant se opõe a Rousseau, cuja teoria do contrato baseia-se justamente na liberdade e na igualdade, igualdade esta que, mesmo consentida, não implica, segundo ele, em uma verdadeira liberdade.

E Berlin vai além ao citar novamente Constant, para quem Rousseau foi o mais perigoso inimigo da liberdade individual por ter declarado que “dar-se a todos era dar-se a ninguém”, em uma alusão à condição de entrega do cidadão em sua alienação ao Estado. Tanto para Berlin quanto para os “pensadores liberais do século XIX” (BERLIN, 1981, p.164), a doutrina da soberania absoluta não passa de uma doutrina tirânica, pois que se a “liberdade implicava em limites sobre os poderes de qualquer homem para forçar-me a fazer o que eu não queria ou não poderia fazer, então não importa o ideal em cujo nome fosse, eu não era livre” (BERLIN, 1981,p.164).

Firme em sua oposição ao filósofo genebrino, Berlin diz dever-se estabelecer uma sociedade onde haja alguns limites à liberdade e que a ninguém seja permitido ultrapassá-los, considerando-se, ainda assim, que não se trata de uma alienação total, nem de ser forçado a ser livre. Entende ele que “considerar a validade relativa das convicções de alguém” - como disse um admirável autor do nosso tempo – “e no entanto, por elas lutar, sem hesitação, é isso que distingue um homem civilizado de um bárbaro” (BERLIN, 1981, p.170).

Para muitos de seus intérpretes, Rousseau tem sido acusado, através dos séculos que separam o surgimento de suas teorias e a contemporaneidade, de muitos horrores inspirados em seus escritos. De acordo com Wokler, em virtude da junção “da liberdade absoluta com o poder absoluto, no curso da Revolução Francesa, ao dar origem tanto à ditadura Jacobina quanto à Bonapartista, sua *volonté générale* pode muitas vezes ser traduzida como *volonté du général*” (WOKLER, 2001, p.422). No entanto, “o abuso tirânico do poder que os críticos liberais imputam à teoria de Rousseau foi percebido por ele como sendo uma malversação dos poderes do governo, contra a qual a soberania absoluta do povo era a única salvaguarda real” (WOKLER, 2001, p. 424). Assim, parece que o que há, nesse caso, é um abuso próprio dos governantes, não da teoria.

2.11 DEMOCRACIA E REPRESENTAÇÃO

Como já se disse, o Livro III do Contrato Social preocupa-se com as questões referentes ao governo, preocupação natural em uma obra a tratar dos princípios do

direito político, questões que interessam sobremaneira a este estudo, na ordem de se buscar o papel do direito no resgate da natureza humana, vez que o indivíduo natural, tornado social quando associado pelo contrato, passa a constituir o povo. Assim, enquanto povo, o cidadão associado pelo contrato social, cumprirá, através da lei, papéis fundamentais na política.

Quando se conceitua a democracia como o governo do povo, isso implica em real participação popular, e mesmo as controvérsias quanto à democracia de Rousseau, quanto a ele ser ou não um democrata, não tiram dele o mérito de só entender como povo aquela associação de homens efetivamente ativa na perspectiva política.

Rousseau incita os cidadãos a participarem ativamente dos negócios do Estado: “Quando alguém diz, referindo-se aos negócios do Estado: *Que me importa?*, pode-se ter certeza de que o Estado está perdido” (ROUSSEAU, 2006, p. 113). Esse interesse de se importar com as questões do Estado, essa participação ativa é requerida por exigir-se dos cidadãos um real envolvimento, já que o cidadão ativo cria a lei para que o súdito a obedeça. Essa participação popular é explicada bastante em razão da soberania, “que não pode ser representada pela mesma razão que não pode ser alienada; consiste na vontade geral, e a vontade geral não se representa” (ROUSSEAU, 2006, p. 114). Ou seja, essa sociedade perfeita, em um nível de dever ser, só se realiza de fato se o povo cumprir seu papel. Tanto é exigente essa máxima de o povo não se deixar representar que, mais adiante, Rousseau assevera: “Toda lei que o povo não tenha ratificado diretamente é nula, não é uma lei” (ROUSSEAU, 2006, p. 114).

A questão da representação, no entanto, aplica-se apenas ao poder legislativo: “Sendo a lei apenas a declaração da vontade geral, torna-se claro que, no poder legislativo, o povo não pode ser representado; mas pode e deve sê-lo no poder executivo, que nada mais é do que a força aplicada à lei” (ROUSSEAU, 2006, p. 115).

Para Rousseau, um povo livre deve se auto-determinar sempre, deve falar por si mesmo: “Um povo que nomeia representantes, já não é um povo livre: deixa de ser povo” (ROUSSEAU, 2006, p. 116). De tal sorte que, por esse pensamento, não

cabe no sistema de Rousseau, a democracia representativa. Ele é forte nesse argumento ao referir-se ao povo inglês do seu tempo: “O povo inglês pensa ser livre, mas está redondamente enganado, pois só o é durante a eleição dos membros do Parlamento; assim que estes são eleitos, ele é escravo, não é nada. Nos breves momentos de sua liberdade, pelo uso que dela faz bem merece perdê-la” (ROUSSEAU, 2006, p. 114).

As declarações acima, que parecem atuais se forem ditas agora, mas que datam de mais de duzentos anos, fazem de Rousseau um opositor da democracia representativa. E isso é o que a grande maioria dos comentadores dizem dele, até porque é o que a leitura do Contrato Social permite que se faça. No entanto, Bertram contraria esse argumento:

A concepção da soberania de Rousseau é radicalmente democrática. O povo todo tem de estar envolvido em fazer as leis e, ao menos no Contrato Social, as leis não podem ser feitas por delegados representativos. Isso leva muitas pessoas a supor que Rousseau é um oponente do governo representativo, mas ele não é, ao menos de acordo com seu uso daquele termo, e a dimensão a qual uma república rousseauiana assemelha-se a um estado moderno com uma assembleia representativa pode bem depender exatamente de como concebemos a distinção entre soberania e governo funcionando na prática. (BERTRAM, 2013, p. 86)

Assim, de acordo com Bertram, é a diferença, na prática, entre governo e soberania, que irá definir o quanto de representativo há nessa república que Rousseau prega. Assim, há democracia em relação à participação do povo, a dúvida resta em relação às três formas de governo que ele cita como viáveis de acordo com o tamanho do Estado, sendo que a democracia conviria aos Estados menores. No entanto, parece entender que todas as formas de governo são aceitáveis desde que o povo, e só ele, seja o soberano.

Ao tratar sobre o governo em geral, no livro III do Contrato, Rousseau afirma que “o poder executivo não pode pertencer ao conjunto dos cidadãos como legislador ou soberano, pois que esse poder consiste apenas em atos particulares que não são, em absoluto, da alçada da lei, nem, por conseguinte, da do soberano, cujos atos só podem ser leis” (ROUSSEAU, 2006, p.72). É em virtude de tal pensamento, o argumento de Bertram no sentido de que Rousseau “rejeita a democracia nas bases de que um envolvimento íntimo com detalhes de casos particulares corromperão o julgamento dos cidadãos e levarão a que sua vontade seja menos geral quando se

tratar da legislação” (BERTRAM, 2013, p.89). Assim, a democracia pode ser rejeitada por Rousseau quando se trata do executivo, já que ele também considera aceitáveis outras formas de governo. No entanto, quando se refere ao legislativo, como a soberania deve pertencer ao povo, ele só aceita a democracia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ideia principal desse trabalho era a de encontrar um lugar para o direito na obra de Rousseau relativamente a seu possível papel na concretização da natureza humana, no sentido de auxiliar o homem em sua estada no mundo. Inicialmente, a palavra sugerida era resgate, no entanto, dizer-se que o direito resgata a natureza humana soa muito forte e acaba por atribuir ao direito uma força que ele talvez não possua.

Quando se alinha o direito e a natureza humana, se está alinhando, como se percebe, algo artificial a algo natural. Ainda que não se possa divisar, pelo tanto de tempo passado que torna mais e mais longínqua, a estada no mundo dos primeiros homens, se entende que uma grande evolução se operou desde as primeiras eras até a atualidade. Isso explica a necessidade de se ter dividido esse trabalho em três partes: uma dedicada à natureza humana, outra às sociedades e, uma terceira e mais importante, ao contrato, este que deverá representar o direito.

Obedecendo a uma ordem lógica em que figuraram os três tópicos acima citados, pode-se perceber entre eles uma relação de encadeamento, o que, propositadamente, leva a uma noção de evolução. Isso porque a evolução humana foi grande e inconteste, deixando para trás a natureza mais primária e trazendo, aos dias atuais, um homem que se fez industrioso e judicioso, em palavras de Rousseau.

A esse homem que Rousseau imaginou livre nas florestas, em cuja imensidão poderia escapar de seus pares, vivendo sem razão e sem moral, mas cuja natureza sensível já conhecia a piedade, a ideia da sociedade, que já existia nele em potência, demoraria a chegar. No entanto, após o advento das primeiras sociedades, o homem mudaria para sempre, pois passados os primeiros tempos de harmonia, a humanidade cairia na mais profunda degradação. Rousseau atribui à invenção da propriedade a ruína da civilização, pois através dela, se instalariam a exploração e a escravidão. E, a partir disso, só o contrato de associação, pelo consentimento de todos os associados, poderia devolver aos homens a liberdade e a igualdade perdidas.

Assim, o selvagem, que parece saído de uma tela romântica do século XVIII, deve dar passagem ao homem civilizado fazendo com que ele possa encontrar seu lugar no mundo, um lugar onde ele faça escolhas e, tornado povo, possa criar e seguir sua própria lei. Para tanto, importarão as ideias de autoridade, soberania e vontade geral, considerando-se que se essa vontade for do corpo do povo, é ato de soberania e faz a lei. Com isso, chega-se à concepção do direito no Contrato Social e se pode perceber, pelo tanto de participação popular em sua criação, o quanto ele se constitui como um direito político.

Assim, ao filósofo, não afeito a modernidades, como se vê no Segundo Discurso, em uma análise bastante pessimista da sociedade, feita principalmente na segunda parte da obra, resta, através do Contrato Social, a alternativa de propor novas bases para uma sociedade que já está dada e que, portanto, não tendo mais como retroceder a um estado puro, necessita de uma configuração que melhor atenda a humanidade levando em consideração princípios de igualdade e liberdade.

Ao homem agrilhoado, mas que nascera livre, ao homem explorado, mas que sempre fora igual a seus pares, Rousseau propõe uma sociedade justa baseando essa justiça em liberdade e igualdade, agora não mais como no princípio, mas fundada no consentimento e na lei. Essa sociedade que Rousseau propõe é a sociedade do direito.

De acordo com Starobinski, essa figura mítica do selvagem e a de uma sociedade fundada no verdadeiro Contrato servem de caução à negatividade crítica, que tem necessidade de opor a um mundo mau, a figura verossímil de um mundo ou de um homem melhores. E no entanto, o positivo puro da existência natural não está mais ao nosso alcance, restando a negatividade, a recusa do mundo contemporâneo: “a recusa que a consciência revoltada opõe a uma sociedade que traiu conjuntamente a lei natural e o ideal civil” (STAROBINSKI, 2009, p.408) Já para Wokler, Rousseau conseguiu investigar e descobrir algumas das falhas mais profundas da modernidade e, em sua opinião, o mundo imperfeito que ele retratou através de seus escritos, não era apenas seu, mas também nosso. (WOKLER, 2001, p. 438)

A visão desses comentadores que, ao interpretarem Rousseau, descrevem a realidade da civilização, parece sugerir um mundo real imperfeito que traiu tanto a natureza quanto o ideal civil, o que, colocado como uma situação dada, deve deixar unicamente à humanidade a responsabilidade por sua mudança. Diante disso, qualquer alteração no rumo da sociedade deve obrigatoriamente passar por suas instituições, principalmente pelas instituições do direito, já que a lei é um instrumento de transformação.

Talvez seja demasiadamente forte falar-se em um resgate, em uma redenção da humanidade, através do direito. No entanto, em uma sociedade civil legítima, o direito deve ser capaz de garantir a todos os cidadãos que gozem de uma situação de igualdade moral, de equidade e de justiça. Fora desse artifício criado pelo homem pode instalar-se o caos. O direito esteve fora do homem, a lei, contudo, morou sempre dentro do seu coração.

Referências

- ARENDT, Hannah. *Da revolução*. São Paulo: Editora Ática, 1990.
- BARZOTTO, Luis Fernando. *A democracia na constituição*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- BERLIN, Isaiah. *Quatro Ensaios sobre a Liberdade*. Brasília: Editora de UNB, 1981.
- BERTRAM, Christopher. *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, New York: Routledge, 2013.
- BERTRAM, Christopher. *Guide Book to Rousseau and The Social Contract*. New York: Routledge, 2004.
- BROOKE, Christopher. *Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins. The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- CASSIRER, Ernst, *A questão Jean Jacques Rousseau*, São Paulo: Unesp, 1999.
- DENT, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- DENT, Nicholas. *Rousseau*. Abingdon: Routledge, 2005.
- DERATHÉ, Robert. *Rousseau e Ciência Política de seu Tempo*. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- HOBBES, Thomas. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HOBBES, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HULLIUNG, Mark. *Rousseau, Voltaire e a vingança de Pascal. The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

KELLY, George Armstrong. *A general Overview. The Cambridge Companion to Rousseau.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo.* São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe.* Rio de Janeiro: Calvino Filho Editora, 1933.

REIS, Helena Esser. *Sobre o processo de formação do cidadão.* Uberlândia: Educação e filosofia Uberlândia, v.26, n. 51, 2012.

RILEY, Patrick. *Rousseau's General Will. The Cambridge Companion to Rousseau.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a origem da desigualdade.* Porto Alegre: L&PM, 2008.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emílio ou da educação.* São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *O Contrato Social.* São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Moderna da revolução científica a Hegel.* São Paulo: Loyola, 2002.

RYAN, Alan, *On Politics: Book Two: From Hobbes to the present.* New York: Liveright, 2012.

SHKLAR, Judith. *Rousseau's Images of Authority. The Cambridge Companion to Rousseau.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

SIMPSON, Matthew. *Compreender Rousseau,* Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2009.

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

WALTZER, Michael, *Debates in contemporary political philosophy: an anthology*. New York: Routledge, 2003.

WOKLER, Robert. *Ancient Posmodernism in the Philosophy of Rousseau. The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

WOKLER, Robert. *Rousseau*. Porto Alegre: L&PM, 2012.

WOLFF, Jonathan. *Introdução à Filosofia Política*. Lisboa: Editora Gradiva, 2004.